

**Annales
de
Phénoménologie**

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et abonnements :

France GRENIER-RICHIR

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail: france.grenier-richir@wanadoo.fr

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

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

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-916484-05-1

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**

2010

A PARAÎTRE :

ROBERT ALEXANDER, La question du mouvement dans la phénoménologie

STÉPHANE FINETTI, La réduction méontique dans la phénoménologie d'Eugen Fink

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, De la spécificité du vécu musical

RICARDO ORTIZ DE URBINA, L'obscurité de l'expérience esthétique

PABLO POSADA VARELA, Le problème de l'anonymat transcendantal

MARC RICHIR, Affections et langage

TETSUO SAWADA, Le statut du schéma corporel en phénoménologie

GUY VAN KERCKHOVEN, De l'anthropologie phénoménologique

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

SOMMAIRE

<i>Sublime et pseudo-sublime</i>	7
MARC RICHIR	
<i>Merleau-Ponty et la perspective à la Renaissance</i>	33
JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU	
<i>Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty</i>	51
ALEXANDER SCHNELL	
<i>Epines du Dasein</i>	63
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>De la télépathie transcendante</i>	83
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Phénoménologie et sociologie</i>	97
PATRICK LANG	
<i>Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience</i>	117
CARLOS LOBO	
<i>Introduction à la philosophie. Leçons de 1922-1923</i>	165
EDMUND HUSSERL	

Sublime et pseudo-sublime

Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ?

MARC RICHIR

Du point de vue phénoménologique, il existe un moyen d'aborder la question de la genèse de l'affectivité : partir du « moment » phénoménologique du *sublime*, dont l'*affection* (pas encore transposée en affect par la *Stiftung* de l'imagination) est le seul excès d'affectivité qui ne soit pas traumatique, mais dont l'effet peut être, nous verrons dans quel cas, la fixation autour d'un trauma, ou tout au moins l'ouverture de son champ.

Qu'est-ce en effet, pour nous, que le « phénomène »¹ comme sublime, et partant, son « moment » phénoménologique ? Au premier abord, ce dernier est l'expression explicite de la limite flottante de l'illimité, c'est-à-dire de ce qui ne peut avoir d'objet figurable (par l'imagination). Si l'on se rapporte aux « définitions » kantienne, il faut reprendre ici comme en un seul phénomène - ou type de phénomène - ce qu'elles distinguent comme soi affecté, imagination (*Einbildungskraft*) en échec de schématisation, et « objet » précisément infigurable (*undarstellbar*) - sans que celui-ci, de façon très cartésienne, doive pour autant être renvoyé d'emblée au suprasensible ou comme indiquant le suprasensible (intelligible). Autrement dit, le soi affecté (*leibhaftig*) par l'affection sublime en excès et d'autre part les *phantasiai* qui dansent à l'infini dans le « phénomène », sont des parties abstraites d'un phénomène comme tout concret (selon la conception husserlienne des rapports entre tout et parties dans la III^e *Recherche logique*), parties distinguées par l'analyse mais « en fonction » transcendantale et vivante, unitaire, dans le « mouvement » du sublime comme phénomène. Cela signifie pour nous que si le schématisme (sans concept) de l'*Einbildungskraft* est en échec, il n'est précisément qu'en échec de figuration (*Darstellung, Einbildung*) ; que ce qu'il échoue à figurer, ce sont précisément les *phantasiai* non figuratives (et non positionnelles) tout inchoatives, et que le schématisme *phénoménologique*, dont les *phantasiai*-affections sont pour ainsi dire des éclats en tant que concrétudes phénoménologiques des phénomènes, est quant à lui interrompu dans sa « fonction » transcendantale et vivante. Ces concrétudes y sont condensées « en chaos » dans leur danse à l'infini.

Ce n'est donc pas que, pour envisager l'analyse phénoménologique du

1. Quand nous mettons « phénomène » entre guillemets, cela signifie que nous le prenons au sens classique de *phainomenon* et non pas en son sens phénoménologique. C'est ainsi que nous considérons les exemples kantien de la troisième *Critique*.

« moment » du sublime, il faille abandonner tout à fait la détermination des parties abstraites du phénomène, mais c'est que, au lieu de les considérer comme déterminations, il faut les prendre comme axes de coordonnées ou *pôles* des clignotements phénoménologiques. Avec le soi affecté par son affection en excès et avec les *phantasiai*-affections apparemment en jeu de façon désordonnée, nous avons deux pôles entre lesquels clignote ou se phénoménalise le « phénomène » comme sublime : le premier est celui du soi qui peut venir à poindre dans l'affectivité (*Leibhaftigkeit*) venant à elle-même, le second est celui du champ phénoménologique en implosion à son registre le plus archaïque.

Or, c'est bien dans ce clignotement, et seulement par lui, qu'est compréhensible le passage, proprement sublime, de l'expérience phénoménologique du sublime, comme passage de l'« entre-aperception » du radicalement infigurable du champ phénoménologique à ce que l'on peut, dans un premier temps, nommer « aperception sublime » du soi depuis la transcendance absolue en recul, le lien entre les deux étant l'affection sublime en hyperbole. Si, comme l'a compris Kant, le sublime ne surgit dans l'expérience qu'à l'occasion du surgissement de l'informe (et même de l'informable), c'est-à-dire d'une préfiguration virtuelle et chaotique, à l'infini, de ce que nous nommons pour notre part les *phantasiai*-affections, c'est qu'il y a, par-delà leur figurabilité virtuelle en intuition (imaginative ou perceptive), des « phénomènes », pour cette raison censés sublimes, où l'excès des *phantasiai*-affections sur toute figurabilité possible se phénoménalise lui-même, c'est-à-dire laisse aussi en quelque sorte « transparaître » l'infinité (*apeiron* et *aoriston*) du champ phénoménologique en son registre le plus archaïque, et négativement, d'une façon indescriptible en termes propres, la *nécessité* de son inlassable schématisation phénoménologique. En d'autres termes, dans le « phénomène » comme sublime, c'est comme si son incessante mobilité et son insaisissable labilité ne laissent aucun point d'arrêt possible pour la *Stiftung* d'un présent intentionnel (d'imagination ou de perception) propre à figurer de l'objet, et c'est cela même qui « éjecte » d'emblée toute possibilité d'aperception transcendantale immédiate de la conscience à son registre intentionnel ; et cela explique à son tour le recul ou la répulsion immédiates du soi (et du « phénomène » comme sublime, corrélativement) que Kant repère comme le « moment » initial du sublime.

Dans nos termes, c'est en effet ce qui se passe, dans le « moment » du sublime, comme son « initiation » : l'infinité dansante des *phantasiai*-affections qui clignote en écho de l'infinité toute virtuelle du champ phénoménologique le plus archaïque, ne surgit, ou plutôt n'est en instance ou en puissance de surgir que dans le « moment » même où le soi génétiquement déjà advenu s'évanouit ou est plutôt en instance ou en puissance de s'évanouir, débordé, bu ou enfoui qu'il serait par le surgissement exclusif de ce chaos « phantastique » infini. Nous reviendrons plus loin sur la situation de « blocage » qui peut ici survenir, en tant que le « moment » de ce que nous avons nommé ailleurs le « malencontre » du sublime. Car il nous faut d'abord poursuivre le « moment » que nous venons d'amorcer, et qui n'est pas encore proprement le « moment »

du sublime. Une partie (« abstraite ») de celui-ci peut en effet être comprise, en première approximation, comme l'*excès* de la *phantasiai*-affection sur l'*imagination*, excès qui est même tel que, à même l'informe surgissant dont parle Kant (tempêtes, montagnes, etc.), ce n'est plus un soi intentionnel et institué au présent qui perçoit de tels « objets » (ce ne serait qu'« anecdote »), mais la *phantasia* elle-même qui en « perçoit » (*perzipiert*), comme *perceptive Phantasie* (Husserl) tel ou tel fragment (transitionnel) de *Sachlichkeit*. Il y a ici « modification » en *phantasia* (et non en imagination) de la perception (*Wahrnehmung*) en « perception » (*Perzeption*) qui n'a donc lieu qu'en *phantasia*, sans intentionnalité, et de la *Realität* perçue en *Sachlichkeit* « perçue » dont la plus grande part, infigurable, constitue un excès irréductible sur toute figurabilité potentielle et même virtuelle - cet infigurable l'est *radicalement* et « renvoie » à la transcendance absolue comme horizon. Par là, le sublime s'atteste aussi par cela qu'à cet excès de la *phantasia*-affection sur toute imagination correspond strictement un *excès de l'affectivité*, dans ce que nous nommons *affection sublime*. Ou plus exactement, en termes plus strictement phénoménologiques, le sublime atteste qu'à son registre le plus archaïque, le champ phénoménologique rend *indiscernables* la *phantasia* et l'*affectivité*, donc aussi les *phantasiai* et les *affections*². Mais celles-ci ne peuvent avoir lieu « toutes seules » dans on ne sait quelle « atmosphère », elles impliquent à leur tour au moins la matrice transcendantale d'un soi susceptible de les recevoir. Il n'y a donc « phénomène » comme sublime qu'*avec* changement de registre architectonique de ce que l'on nomme classiquement l'aperception transcendantale immédiate de la conscience. Ce qui en est d'abord en évanouissement/surgissement, c'est l'aperception liée à l'intentionnalité (imaginative ou perceptive), et c'est elle qui, par neutralisation de la transposition architectonique (changement de registre architectonique), se retrouve dans le soi archaïque en contact immédiat avec soi, c'est-à-dire dans ce que nous avons nommé ailleurs (*Préface* à l'écrit de M. Geiger)³ « aperception transcendantale purement sensible » (*fühlbar*), celle du *Selbstgefühl* par laquelle le soi, ayant perdu le contact avec les objets intentionnels, se sent (*fühlt*) en contact avec soi. Mais plus profondément, dans le « phénomène » comme sublime, où c'est la *phantasia* indissociablement *affective* qui « perçoit » (*perzipiert*), c'est ce soi lui-même qui entre en clignotement en étant par ailleurs et du même coup, dans les enjambements de l'instantané (transcendance absolue) en tant que revirements dans les clignotements au « moment » du sublime, pris par l'imminence de son évanouissement dans l'infinité en chaos du champ phénoménologique et par l'imminence de son resurgissement depuis cette même infinité, sans que cette « alternance » proto-temporalisante du proto-ontologique en écart originaire dans le schématique soit pour autant aveugle comme en une

2. Étant entendu qu'il serait naïf de penser qu'à chaque *phantasia* correspond *une* affection. Ni les *phantasiai* ni les affections ne sont pleinement individuées.

3. M. Geiger, *Phénoménologie de la jouissance esthétique*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. II, Beauvais, 2002.

circularité sans fin. Cela, parce que cette « aperception transcendantale purement sensible » est inséparable du radical dehors non spatial et non temporel de la transcendance absolue par rapport à laquelle, seule, elle se « sent » pure intimité, et ce radical dehors n'est pas pour autant, contrairement à ce qu'a encore pensé Kant, purement intelligible pour un soi nouménal en rapport intime avec Dieu. Pour ainsi dire, il y a « encore » quelque « Un » (et non pas quelqu'un) pour paraître « entretenir » de son côté les clignotements du soi, ce quelque « Un » en clignotements alternés étant dès lors ce qui « accueille » et est « accueilli » par ce qui paraît comme l'infini en chaos du champ phénoménologique. Le « phénomène » comme sublime se phénoménalise donc proprement dans ce retournement de l'accueil en être-accueilli où, par un retrait qui n'est pas retrait de la transcendance absolue sur un observatoire inexpugnable, le soi archaïque en contact schématisant avec soi clignote aussi phénoménologiquement, en écho à son clignotement avec la transcendance absolue, entre tel ou tel « phénomène » qui met l'affection sublime en mouvement (ce que nous avons appelé « l'occasion ») et le *tout inchoatif*, infigurable et non totalisable, infini et indéfini des *phantasiai*-affections en chaos.

Plus exactement, au *premier pôle*, qui est en fait celui de tout « phénomène » relativement individué et dès lors au moins virtuellement sublime ou pouvant toujours être considéré *comme sublime* (car indéfiniment déterminable et quantifiable), des affections en foules viennent, avec les *phantasiai* qu'elles habitent, à elles-mêmes et *tendent* à se condenser phénoménologiquement dans l'affection sublime qui est *globale*, et qui est coextensive du *Selbstgefühl* d'un soi qui la reçoit activement par l'éveil du proto-ontologique dans le schématique. Comme si, donc, l'affection sublime en ce sens était le redoublement de l'affectivité archaïque en elle-même encore tout à fait inattestable phénoménologiquement comme fond ultime identique au proto-ontologique (à ce qui s'initie dans l'enjambement de l'instantané des revirements du clignotement par le *Fungieren* schématique-transcendantal) ; c'est ainsi que le « soi » (quel qu'il soit, donc dans la pluralité de l'interfactivité transcendantale) fait partie intégrante, quoique tout en virtualité, de tout phénomène : comme *pointe* des mouvements des affections venant à eux-mêmes dans l'éveil *global* du proto-ontologique au sein de l'affection sublime, qui doit bien être « ressentie » par quelque Un. Au *second pôle*, qui est en fait celui où tel phénomène, par interruption schématique, échapperait à l'individuation, même relative, pour remettre en jeu de manière chaotique la double infinité (schématique et proto-ontologique) du champ phénoménologique, les affections(-*phantasiai*) venant à elles-mêmes, désancrées de leurs écarts schématiques en tel ou tel phénomène, achèvent en quelque sorte leur condensation phénoménologique dans *l'excès non traumatique* de l'affection sublime, *lui-même tant et entre-tant par son clignotement la transcendance absolue*, cet excès étant, si l'on veut, celui de la « vie même » comme la pulsation originare du proto-ontologique dans le schématique. Il en ressort le « soi » archaïque non positionnel et éternel en tant qu'immémorial et immature, comme si la condensation extrême ou l'excès (*hy-*

bris) de condensation de l'affection sublime elle-même pour ainsi dire au-delà d'elle-même (dans son retournement depuis la transcendance absolue), ramenait à l'aspiration infinie (sans sujet qui aspire) de l'affectivité comme telle, en quoi cette sur-condensation est comme l'attestation phénoménologique *indirecte* de l'affectivité originaire, ou comme ce « lieu » où celle-ci elle-même, par-delà ses modulations en affections, viendrait à elle-même. C'est en ce sens que ce second pôle, comme « passage » au-delà, serait si bouleversant - il serait lui-même, mais seulement en tant que pôle, la matrice transcendante, irréductiblement énigmatique, de *l'instituant symbolique* (ou Dieu). Et cet au-delà, cependant encore *fühlbar*, n'est « supra-sensible » que selon les découpes classiques de la philosophie.

Qu'en est-il donc de ce « soi » où s'opère la sur-condensation (systole) de l'affection sublime, et où, par le passage de celle-ci au-delà des affections, s'atteste, *en son hyperbole en clignotements*, l'écart originaire entre proto-ontologique (en lequel les affections s'éveillent et se mettent en mouvement) et schématique (où les écarts en lesquels sont logées les affections distribuent celles-ci en diastole de façon schématique)? Ce « soi » clignote, dans le « moment » du sublime (en son entier, avec ses deux pôles), à l'un de ses pôles, comme « soi » revenant de l'au-delà, en quelque sorte initiateur de la « neutralité » de la description phénoménologique. Mais ce « soi » est aussi insaisissable parce que clignotant comme pôle dans l'enjambement de l'instantané des revirements des clignotements avec l'autre pôle (la transcendance absolue) ; il constitue, en quelque sorte, le « *sum* » du cogito en son registre le plus archaïque qui est originairement *Leibhaftigkeit*, affectivité. En ce sens, dans le retournement sublime, le « moment » phénoménologique du sublime est aussi celui de l'être (*Wesen*) de la sorte virtuel du schématisme phénoménologique se schématisant aveuglément (hors langage) sans soi ou sans ipse. Le soi le plus archaïque en contact immédiat avec soi habite bien, par là, tel ou tel « phénomène » comme sublime, puisqu'il clignote *avec* lui, tout en clignotant *en* lui. Certes, si le soi ne se « sent » même plus en train de « sentir » (*fühlen*) ou plutôt ne se « sent » plus, en imminence, que dans le mouvement (affection sublime) de l'excès où les affections s'indifférencient en se sur-condensant phénoménologiquement sous l'horizon de la transcendance absolue, il est près de l'extinction dans la béance ouverte du discord ou de l'écart du schématique et du proto-ontologique ; mais ce discord ou cet écart est lui-même en clignotement dans la schématisation, et c'est bien par là que, phénoménologiquement, le « moment » du sublime correspond à une sorte d'expérience-limite jamais accomplie ou fixée sinon dans l'illusion transcendantale. Car c'est tout autant son affectivité et ses affections que les *phantasiai* qu'elles habitent qui constituent la concrétude du soi, sa « vie » ou sa « vérité ». Le soi clignotant comme depuis l'au-delà, n'est jamais « touché » que par contacts atemporels, et paradoxalement « à distance », et toujours en imminence, dans *l'expérience* (proprement sublime) *de l'enjambement incessant et foncièrement instable*, de *l'instantané* (*exaiphnès* platonicien) des revirements qui ont lieu dans les cli-

gnotements. Si, dans un sens, celui du mouvement de l'extinction du soi dans la transcendance absolue, c'est comme si cette extinction était du même coup celle de toute affection emportée dans le mouvement de son hyperbole, pour ne laisser virtuellement surgir que l'infinité tout en chaos du champ phénoménologique, dans l'autre sens, où le mouvement de l'extinction revire, dans l'instantané, en mouvement d'éveil, et où cette même infinité s'écarte d'elle-même par l'ouverture en écart en elle du schématique, c'est comme si le soi emporté dans le mouvement de son hyperbole mais amorçant sa diastole entraînait avec lui, avec les *phantasiai* et l'affection sublime, le contact schématisant de soi à soi. Si bien qu'au fond, le « moment » proprement phénoménologique du sublime n'est rien d'autre que celui, incessant dans ce « moment », des revirements en eux-mêmes insaisissables dans leurs enjambements, et par là évidemment infigurables au sein des clignotements où se phénoménalise tel ou tel « phénomène » comme sublime - « incessant dans ce moment » car les revirements instantanés y sont, mais toujours hors temps, et parce que leurs enjambements ne donnent lieu, tout au plus, qu'à des proto-temporalisations (proto-spatialisations), c'est-à-dire à des phases de proto-présence sous les horizons du passé et du futur transcendants, et nullement à la pure et simple répétition de l'instant qui se muerait aussitôt en présent se réalimentant incessamment et continûment. Autrement dit, tel ou tel « phénomène » comme sublime n'est tel que dans la mesure où il dévoile (*Enthüllung*) sa structure phénoménologique transcendantale (et comme on le voit : dynamique) et son articulation schématique et proto-ontologique à la pluralité indéfinie des phénomènes. Cela même, alors que, tout d'abord et le plus souvent, dans notre expérience du monde, des êtres et des choses, cette structure transcendantale demeure cachée ou enfouie dans le *Fungieren* transcendantal et avec elle les jeux proprement phénoménologiques des phénomènes en leur phénoménalité, c'est-à-dire les *Wesen* sauvages en tant que *phantasiai* et affections, non figuratives et non positionnelles (les concrétudes phénoménologiques des phénomènes).

C'est dire aussi que, dans la mesure où les enjambements des revirements instantanés battent comme le cœur même (le cœur même des clignotements) de tel ou tel « phénomène » comme sublime, il y a, en ce cœur, *excès* sur tout présent et même sur toute présence se temporalisant (se « stabilisant ») en langage, c'est-à-dire, en lui, cette proto-temporalité instable et dansante dont les seuls horizons (proto-temporels) sont le passé proto-ontologique immémorial qui n'a jamais eu lieu (en présence, en présent) et le futur proto-ontologique immature qui n'aura jamais lieu (en présence, en présent), comme cela même par rapport à quoi les schématismes de phénoménalisation s'attestent comme toujours déjà et toujours encore en retard et en avance, donc aussi en écart par rapport à eux-mêmes, car déjà devancés par eux-mêmes encore toujours en retard, et déjà retardés par eux-mêmes encore toujours en avance. S'il n'y avait cet écart ou ce discord *internes*, il n'y aurait ni schématismes ni proto-ontologique (en proto-temporalisation) phénoménologiquement attestable, fût-

ce indirectement, et toute cette phénoménologie ne serait dès lors que pure construction ou spéculation métaphysique. On comprend par là que tel ou tel « phénomène » comme sublime est pour nous un noyau central de la phénoménologie - tel ou tel phénomène comme sublime et non pas simplement son affection ni encore moins sa représentation comme point de rencontre avec un Dieu unique.

En d'autres termes encore, l'erreur classique, que l'on peut aisément refaire à une lecture quelque peu distraite de Kant, aura été de penser que le supra-sensible (*das Uebersinnliche*) faisait plus que pointer dans le sublime (Kant parle rigoureusement d'« élévation » à la « destination » [*Bestimmung*] suprasensible, et ce, précisément, par le « sentiment » [*Gefühl*] du sublime), c'est-à-dire s'y attestait. Cette erreur consiste précisément à *confondre supra-sensible* et *undarstellbar, infigurable*, alors qu'il est encore *fühlbar* et que, s'il a bien une structure phénoménologique-transcendantale, tel ou tel phénomène n'est, en quelque sorte comme tel, rien qu'*infigurable*, c'est-à-dire, cela va de soi, non transposable en perception, mais aussi et surtout *non transposable en imagination* (et, on l'a vu, insaisissable en concept qui n'est ici qu'un mot). C'est pourquoi, au reste, l'affection sublime est la seule affection qui, emportée dans le mouvement de son hyperbole ou de son excès, ne peut se transposer, en elle-même, en affect traumatique, bien qu'elle implique, selon nous, une certaine *Spaltung* (dynamique, éminemment) du soi, ou de la *Leibhaftigkeit* par rapport à la *Leiblichkeit* que cependant la *Leibhaftigkeit* habite de la pulsation de ses clignotements complexes. Quant au « phénomène » comme sublime, ce n'est rien d'autre, nous le comprenons à présent, que le phénomène « en dehors de » *sa phénoménalisation*, ou « en attente » de celle-ci, dans son apparence manifeste de positivité « susceptible » d'inciter au sublime, ou de déclencher son « moment » dans la phénoménalisation même.

Cependant, la transposition (architectonique) en imagination peut avoir lieu, *mais à l'aveugle*, avec la transposition de l'affection sublime dans l'indicible *angoisse traumatique*, selon ce qu'on peut nommer le malencontre. Le montrer est la tâche qu'il nous faut à présent accomplir si nous voulons traiter plus exhaustivement de la genèse phénoménologique-transcendantale de l'affectivité, et comprendre la nécessité de principe de la phénoménologie, son irréductibilité à l'artefact ou au *constructum*.

*
* *

Le « phénomène » comme sublime, venons-nous de montrer, est caractérisé par une affectivité qui, quoique en excès hyperbolique dans l'affection, n'est pas traumatique, et par des *phantasiai* tout en chaos et en excès tant sur le pouvoir (*Vermögen*) de représentation (intentionnel) que sur le pouvoir de temporalisation en langage ; cela, par surcroît, sans que cet excès soit par lui-même « saturant » puisqu'il n'est le « contenu » d'aucune « forme » (sinon

par abstraction seconde). Tout à l'inverse, soutiendrons-nous en première approximation, le *trauma* résulte d'un retournement à interroger de cet excès en *excès de l'imagination*, et cela, non pas parce que la *Stiftung* de l'imagination conduirait celle-ci à figurer le « phénomène » comme sublime dans un objet imaginé (*Bildsujet*), mais parce que, l'infigurabilité de principe du « phénomène » *comme sublime* excluant sa figuration en objet et impliquant dès lors son *vide* par rapport à l'imagination, celle-ci est tout entière prise, paradoxalement, au simulacre que constitue un *Bildobjekt* originairement tout virtuel, c'est-à-dire aux captures potentielles de la *Spaltung*. Cet « objet » vide de tout contenu intuitif figuré est précisément ce qui constitue le *trauma*, et les intentionnalités imaginatives qui le visent sont également vides, à l'origine, de toute intuitionnabilité : elles ne visent en fait, mais sur le registre du simulacre - *Bildobjekt* virtuel - que des significativités imaginatives (c'est-à-dire sans autrui transcendantal) et se structurent dans ce que la psychanalyse a nommé « fantasme originaire ». Celui-ci n'est donc pas, originairement, figurable, même s'il peut organiser, de lui-même, et par la médiation du processus primaire, des figurations imaginatives se substituant au virtuel, avec cela, qui est d'importance essentielle, que les significativités imaginatives supportant ces figurations ne correspondent pas (telle est la *Spaltung*) aux sens intentionnels que la conscience ainsi surprise leur attribue. Il s'agit donc d'un « parasitage » plutôt que d'une « création » (le « travail du rêve » ne « pense » pas, disait Freud), et la conscience ne peut s'expliquer sa surprise ou sa capture par la figuration. La trace qui demeure de cette surprise dans la conscience, correspondant à ces significativités éclatées mais tenues ensemble dans leurs éclats par la structure du fantasme, est le découpage symbolique coextensif de l'affectivité, non pas en affections, mais en *affects*, « passions » ou *pathè*, seulement sentis (« somatiquement » du côté hystérique, seulement ressentis du côté pervers, tout simplement ou absolument subis passivement dans les psychoses, au sein d'une *Leibhaftigkeit* désormais entrée en sécession plus ou moins complète). Enfin, du côté du soi, il y a pareillement *Spaltung* entre un soi qui, par « crispation », s'est refermé sur lui-même et est plus ou moins en voie d'implosion identitaire, et un « soi » qui, pris à l'effet du simulacre du *Bildobjekt* en sa virtualité, est pour ainsi dire un « soi » imaginaire, un « faux soi » (Winnicott) capté par la structure du fantasme originaire, et éventuellement représenté dans les figurations de celui-ci moyennant le processus primaire (qui « associe » principalement des affects).

Par là, avant d'en venir au problème de fond, une distinction s'impose d'abord au sein de l'affectivité, entre affections et affects. En première approximation, nous lierons les *affections* aux excès de la *phantasia* sur l'imagination, c'est-à-dire, à ce qui, de la *phantasia*, n'est pas (architectoniquement) transposé et même transposable en imagination. Ces affections dans leurs variations (bonheur, joie, vivacité, plénitude, mélancolie, tristesse, etc.) relèvent du ravissement (*Wonne*) dans ses deux sens, et appartiennent au « phénomène » comme sublime. En revanche, nous lierons les *affects* aux excès de l'imagina-

tion sur la *phantasia*, là où, précisément, la transposition, nécessairement en excès/défaut ou en porte-à-faux, de la *phantasia* en imagination, efface quasi-complètement la *phantasia* dans la structure elle-même intuitivement infigurable du fantasme, donnant lieu aux intentionnalités imaginatives vides (parce que visant le *trauma* infigurable) qui structurent les affects. De la sorte, ceux-ci, selon l'ampleur du plus ou moins grand écart (*apeiron* du *Philèbe*) dans la *Spaltung*, peuvent conduire à l'évidement des affections dans les affects (l'angoisse dans ses variations : malheur de vivre, morbidité, ennui, monotonie, oppression, vide, état dépressif, etc.)

En ce sens et toujours en première approximation, les affections s'attestent en étant réveillées par la *traversée sublime* dans les clignotements du « phénomène » comme sublime, c'est-à-dire aussi dans les clignotements de l'affection sublime entre elle-même dans son mouvement condensant les affections et elle-même prise au mouvement de leur sur-condensation comme mouvement de son hyperbole. Celui-ci, nous l'avons dit, atteste indirectement de l'aspiration infinie de l'affectivité archaïque, et a pour effet, dans l'insaisissabilité de l'instantané incessamment enjambé, de réveiller l'affectivité à ses modulations dans les affections, modulations ici instables et infinies. Par là-même, nous dirons de ces affections ainsi « rechargées d'énergie », qu'elles sont, en dépit de leur caractère radicalement non positionnel, « positives » ou positivement sublimes. En elles, dans ce moment sublime en proto-temporalisation, il y a contacts multiples avec le « vrai soi » comme *Fühlung*, et même *Ein-fühlen* des affections de l'intérieur d'elles-mêmes, c'est-à-dire depuis leurs mouvements propres dans les écarts schématiques en gésine, le proto-ontologique venant ainsi à lui-même par l'écart de l'excès de l'affection sublime qui tend à la fois à s'en détacher et à les absorber - la tension étant ici toujours l'enjambement de l'instantané qui rejaillit sur la remise en mouvement des affections en tant que celles-ci constituent autant de tels enjambements schématiquement redistribués, et faisant les traces schématiques des *Wesen* sauvages, à la fois affections et *phantasiai*. Ces affections sont donc pour ainsi dire *Fühlungen* de l'infigurable, et peuvent de la sorte porter aussi bien sur autrui que sur soi, même si autrui n'est pas étranger de la même manière que le soi l'est pour soi - ici n'est en question que le fait qu'il n'y a précisément pas d'*Einfühlung* en général sans mise en jeu de la *phantasia* (et du *Phantasieleib*), et donc de l'affectivité qui, au registre le plus archaïque, en est indissociable. C'est en ce lieu aussi, faut-il ajouter pour être complet, que se produit la rencontre du phénoménologique et du symbolique (enjambé comme instituant symbolique), c'est-à-dire la possibilité de l'élaboration symbolique vivante à travers ses différents registres.

De leur côté, les affects paraissent pour ainsi dire par *recul* devant le sublime (transposé du fait même en trauma) : selon toute apparence, c'est par crispation de soi en soi que surviennent les affects comme « contacts » avec le « faux soi » divisé (*gespalten* du soi archaïque originaire) par les significativités du fantasme. Ces affects, encore une fois, sont ou bien *empfindbar* (pôle de

la perversion) ou bien « hypnoïdes » (pôle de l'hystérie), ou bien, quand la pathologie n'est pas déclarée, flottent (ce qui ne veut pas dire clignotent) entre les deux. Ils sont en tout cas *gespalten* de leur significativité reportée au fantasme en tant que structure fixée du *Phantomleib*, et sont *illusaires* dans la mesure même où ils constituent la part hylétique dérobée, avec leur significativité, de la partie hylétique abstraite manifeste du noème de l'acte intentionnel d'imagination où la conscience vise, voire même intuitionne, un objet intentionnel. La caractéristique phénoménologique du « faux soi » est qu'il croit ou pense « se toucher » authentiquement dans l'affect alors même qu'il ne sait pas, et ne peut pas savoir par où et comment il « se touche ». Il suffit d'ajouter que tout être conscient a tout cela à la fois, fût-ce en *Fungieren* transcendantal caché, l'une ou l'autre part étant plus ou moins « émergée », pour se rendre compte des *métamorphoses* aussi étonnantes que complexes subies par l'affectivité dans son extrême *labilité*, par l'action même des affects.

Cela nous éveille à la question de savoir ce qui peut bien conduire, phénoménologiquement, du « phénomène » comme sublime à ce qui doit encore être un « phénomène » (mais qu'est-il ?) par la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination : difficile question parce que, si le trauma est réel (et en un sens : *reell*, caché dans les profondeurs infigurables) et est attesté par ses « effets » réels (*reell* au même sens) moyennant la structuration par le fantasme originaire, cela va de pair, irréductiblement, avec la prise des intentionnalités imaginatives et de leurs significativités au caractère foncièrement *irréel* du simulacre en quoi consiste le *Bildobjekt* ici réduit à la vacuité d'une simple et virtuelle « apparence perceptive ». Nous ne pouvons avancer qu'en zigzag, et tout d'abord poser pour elle-même la question de l'affection en excès qui conduit à son retranchement dans le trauma.

On peut commencer par introduire la médiation d'une affection, qui est, non pas d'abord un affect, mais, « avant » lui, l'affection d'angoisse, liée à ce que nous nommions ailleurs, en écho à ce que Kant entendait par « moment répulsif » du sublime, le sublime « négatif », c'est-à-dire au « blocage » ou à la « fixation » du soi « au bord » de ce qui surgit comme un abîme, à savoir de son enfouissement ou de son évanouissement, « appréhendé » par lui comme sa mort (cf. la « crainte de l'effondrement » de Winnicott) : mort elle-même infigurable, ressentie dans l'affection comme « horreur nue » (Binswanger), et apparemment *destructrice* de tout phénomène, y compris du « phénomène » comme sublime. Ce sublime est « négatif » en ce que la sur-condensation de l'affection sublime paraît *évider* celle-ci d'elle-même, donc aussi évider les *phantasiai*-affections du « phénomène » comme sublime. C'est ce que nous avons nommé « implosion » dans nos *Méditations*, et c'est parce que cet évide-ment est « ressenti » par le soi pour cela-même en crispation sur lui-même qu'il paraît globalement à celui-ci comme angoisse. Non pas donc, évanouissement de l'étant, comme chez Heidegger, mais évidemment de l'affection sublime, et par là, des affections et des *phantasiai*-affections. Le « soi » pris par l'angoisse ne ressent plus rien que l'angoisse, et il est « dissocié » (*gespalten*) du soi en

jeu dans l'intentionnalité d'imagination. Il s'agit donc aussi d'une fixation circulaire du soi classique de l'aperception dans la structure de l'intentionnalité d'imagination, et l'on pourrait dire, si ce soi en venait à fonctionner *tout seul*, pour son propre compte, que ce avec quoi il serait encore en relation serait l'« apparence perceptive » *vide* (le simulacre du néant) comme *prôton pseudos* de l'infigurable en quoi consisterait finalement ici le « phénomène » comme sublime. Là, le soi, circulairement bloqué en soi, *viserait* dans le clignotement de ce vide avec son simulacre, et donc à l'infini dans les revirements internes à ce clignotement, à se retrouver *indemne* comme substrat ultime - et ce serait bien de la sorte une manière d'exprimer l'excès de l'imagination sur la *phantasia*.

Si cet excès se maintenait dans la monotonie vide d'un temps vide, il signifierait donc le « triomphe » du côté *illusoire* du « phénomène » comme sublime, illusoire parce que paraissant unilatéralement comme non-être ou néant, alors même que cette illusion, qui est celle de l'« apparence perceptive » vide (celle d'un *Bildsujet* absent et tout virtuel : l'intentionnalité imaginative est ici vide de figuration intuitive), est le simulacre de l'excès de l'affection sublime qui, de la transcendance absolue, s'est transposé en *trauma*, et à ce titre, existe dans le moment même où il n'existe pas, c'est-à-dire est « en fonction » (virtuel) dans le moment même où il n'existe pas en acte, selon le paradoxe inhérent au simulacre. Nous aurions donc affaire ainsi à une sorte étrange de « phénomène », qui doit nous interroger, et dont nous distinguons par abstraction les parties intégrantes : un soi *verstellt*, déplacé par dissimulation (autre sens de *Verstellung*) en « faux soi » pris dans la structure du fantasme originaire, une « apparence perceptive » vide (simulacre), Rien où pointe le néant pour ainsi dire à la place de l'affectivité, menaçant de dissoudre cette dernière, et ce qui en reste comme *affection* d'angoisse, comme évidemment dans le néant de toute affection, et ce, pour ainsi dire, « avant » la structuration de l'intentionnalité imaginative en significativités imaginatives vides d'intuition mais chargées d'affect, devant ce « non-événement » (du point de vue phénoménologique il ne s'y passe précisément rien) qu'est cet évidemment lui-même, trauma foncièrement « non vécu ». Si l'on devait parler, là, d'une « découverte » du soi, ce soi serait dissimulé-déplacé *avec* « l'apparence perceptive » vide ou le simulacre du néant. Donc ce serait tout le « phénomène » comme sublime qui serait de la sorte « travesti » dans ce qu'on pourrait nommer le *simulacre du sublime*. Et la question est aussitôt : en quoi ce simulacre en son entier est-il encore « phénomène » ?

Caractérisons-le d'abord de plus près. En tant que travestissement du « phénomène » comme sublime, il transmue celui-ci à la fois en néant (quand le simulacre paraît comme ne simulant que l'apparence vide du vide, donc comme n'étant lui-même que néant), et en rien (c'est quand le simulacre n'existe pas qu'il existe, c'est-à-dire qu'il « fonctionne » comme simulacre), et ce, parce que la *phantasia* a été complètement *effacée* par l'imagination, donc parce qu'il n'y a plus de *phantasiai* et surtout plus de *phantasiai* « per-

ceptives » (en excès indéfinis) mais seulement des « *apparences* perceptives » vides, c'est-à-dire, encore une fois sans objet figuré ou imaginé. Au fond, le sublime négatif se fixerait d'abord avec une *intentionnalité imaginative de l'inimaginable*, et cela, dans le « moment » même où la *phantasia* et l'affectivité se volatilisent, l'affectivité étant mise au compte de l'*alogon* des seuls affects. Tout se passe donc en cela *comme si* l'on avait affaire aussi à une sorte de transposition architectonique précipitée ou *prématurée* de la *phantasia* en imagination, au fil de laquelle la *phantasia* (et l'affectivité qu'elle est aussi indissociablement) serait subtilisée, atmosphérisée, et corrélativement, le *Phantasieleib* dissout dans le *Phantomleib*. Nous voyons par là que c'est cette « prématuration » qui fait problème, et qui pose même un immense problème : comme si elle était devancement, ou *court-circuit aveugle* des enjambements de l'instantané des revirements dans les clignotements du « phénomène » comme sublime, comme si ce court-circuit faisait « sauter » par-dessus le risque d'engloutissement ou d'évanouissement du soi, apparemment maître absolu de lui-même dans l'apparence d'authenticité d'une sorte d'immanence d'autant plus imaginaire qu'elle paraît plus radicale : comment ne pas penser ici à *Sein und Zeit* et à ce que Heidegger nomme le devancement (*Vorlaufen*) de la mort, et comment ne pas en conclure que toute l'ontologie fondamentale n'est finalement qu'*en simulacre* - ce qu'atteste par ailleurs l'absence quasi-totale, non pas seulement de la *phantasia*, mais aussi du sublime dans l'œuvre de Heidegger. Il n'empêche. Même si le néant ou le Rien de *phantasia* ne peut-être, dans notre architectonique de la phénoménologie, qu'en simulacre, c'est-à-dire une illusion en fonction, opérante ou active depuis sa virtualité, l'affection qui lui correspond, et qui est celle de l'angoisse, n'est pas elle-même illusoire ou imaginaire. Elle est bien « ressentie », c'est-à-dire réelle (*reell*), même si c'est par un soi (tenant encore au soi archaïque en contact avec soi) qui a été dérobé ou dissimulé par la *Verstellung*, et *gespalten* du « faux soi » situé par le fantasme : il n'en est pas moins situé aussi du même côté de la *Spaltung* que de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et l'affection d'angoisse n'est rien d'autre, rappelons-le, que l'affection de l'évidement de l'affection, c'est-à-dire l'affection du mouvement affectif en train de fuir sa rencontre avec lui-même (du proto-ontologique en train de s'annuler) sous l'horizon de la transcendance absolue.

Nous retrouvons ainsi une question au moins parente de la vieille question du *Sophiste* de Platon, et qui est celle du « fonctionnement » propre au simulacre. Cette question est proche aussi de celle que nous posions ailleurs du *simulacre ontologique* (dont on voit qu'elle se pose finalement et à titre principal à propos de Heidegger). On pourrait dire, encore en première approximation, mais dans cette même ligne, qu'*une fois* que le simulacre *est posé* (pour ce qui advient comme sujet dans les figures pathologiques, ou *par* le philosophe), *il n'y a plus de clignotement phénoménologique* puisque c'est précisément en tant que n'existant pas en acte que le simulacre existe virtuellement en exerçant ses « effets », ou puisque le poser comme existant en acte, c'est l'anéantir dans l'*abstraction* d'une structure ontologique paraissant immuablement *fixe*,

comme si le simulacre se bloquait en cette structure qui n'offrirait plus par elle-même (de paraître vraie) les moyens de critiquer son illusion, ou comme si l'illusion même de l'illusion « oubliait » l'illusion tout en structurant « réellement » (*reell*) l'expérience. En ce sens, le fantasme originaire n'est bien, en lui-même, que ce simulacre lui-même, en fonction mais non posé, et comme structure active et *pour lui seul*, en fait *non-phénomène* ; et déjouer les effets de simulacre, c'est sans doute s'apercevoir qu'il n'existe (n'exerce ses effets) qu'en n'existant pas, qu'en étant à jamais inaccompli en position. C'est cela même qu'il nous faudrait à présent intégrer, avec l'angoisse, dans un phénomène global, impliquant la virtualité.

Manifestement, il n'y a pas d'autre issue que de considérer le simulacre du sublime depuis les pôles du clignotement phénoménologique du « phénomène » lui-même comme sublime - et quant à l'affectivité, nous aurions bien là une première métamorphose de l'affection sublime dans ce qui serait l'un de ses sens exclusifs, celui de capture par l'affection d'angoisse. Le « phénomène » comme sublime clignote, on l'a vu, entre le surgissement et l'évanouissement mutuellement alternés de l'intimité absolue (non spatiale) du soi archaïque et de l'extériorité absolue (non spatiale) de la transcendance absolue, l'alternance s'effectuant dans l'instantané des revirements en clignotement de l'une à l'autre, et l'écart (comme rien d'espace et de temps) de l'une à l'autre se schématisant dans ce qui est du même coup schématisme phénoménologique des enjambements de l'instantané, ni l'une ni l'autre n'y étant jamais proprement atteinte, sinon en contact par et en cet écart même. C'est ainsi, rappelons-le, que s'entremêlent les affections et les *phantasiai*, en habitation réciproque, donc le proto-ontologique et le schématique. Tel est le « phénomène » comme sublime, c'est-à-dire le phénomène dans le « moment » de sa phénoménalisation, s'attestant dans ce « moment » atemporel par rupture, pareillement atemporelle, du schématisme, laquelle induit, dans cette attestation, une *Spaltung* dynamique, où le schématisme de langage est au moins virtuel. Par suite, l'effacement de la *phantasia* par l'imagination, par la *Stiftung* de celle-ci comme intentionnelle, aurait lieu, dans le cas du sublime, par un « blocage » sur le *proto-ontologique* en sécession, avec cela cependant que ce dernier, n'ayant plus de « répondant » schématique au sein du clignotement, s'y transposerait ipso facto, et architectoniquement, en *ontologique* ou tout au moins en quasi-ontologique, coextensif d'un soi dès lors pris par l'affection de l'angoisse, d'un « temps » éclaté en ek-stases *vides*, et d'un soi pris dans l'« apparence perceptive » du néant, seulement soutenu, dans son étrange non-être (rien), par des significativités imaginatives *vides*. Il ne serait alors plus question de proto-temporalisation, ni donc de temporalisation en présence de langage ; il ne serait pas plus question de réminiscences (*phantasiai*-affections) du passé immémorial croisées avec des prémonitions (pareillement *phantasiai*-affections) du futur immature, donc plus question d'affections différenciées, mais d'ek-stases du « temps » et d'un soi *gespalten* que seul quelque chose comme une « résolution » (*Entschlossenheit*) abstraite (toujours suspendue)

serait susceptible de mettre en mouvement, de « décoincer ». On comprend mieux par là comment une telle fixation d'un tel soi le reconduit en fait au soi reporté au registre de l'intentionnalité, et ce, même si, comme c'est ici le cas, l'intentionnalité est seulement celle de significativités imaginatives et non pas celle du sens intentionnels d'objets expressément figurés, intuitivement en imagination ; de même que l'on comprend mieux que fixer le « phénomène » comme sublime par l'imagination le conduit au néant ou au Rien de l'« apparence perceptive » du néant, du simulacre de l'infigurable (ce dernier confondu avec le néant).

Nous avons souvent utilisé cette disjonction par un « ou » du néant et du Rien. C'est que, nous nous en apercevons, c'est là que clignote ce que nous nommerons désormais le *pseudo-sublime* comme « phénomène ». Le *simulacre lui-même s'évanouit* en tant qu'il paraît *ontologique*, mais *il resurgit* en tant qu'il paraît *phénoménologique*, c'est-à-dire en tant qu'il paraît, par l'effacement qui fonctionne en lui de la *phantasia*, comme l'« apparence perceptive » de l'infigurable transposé en néant de figuration intuitive. Autrement dit, il *s'efface* en s'enfouissant dans la quasi-ontologie, voire dans l'ontologie - au sens de l'ontologie fondamentale de Heidegger - en ce que l'aperception transcendante est censée accompagner sans défaut toute « perception », qu'elle soit sensible-intelligible (*Vorhandensein*), symbolique (*Zuhandensein*) ou intellectuelle (*Selbstsein*), dans un champ d'où l'illusion est chassée en tant qu'elle ne peut plus y être qu'« accidentelle » ; et il *resurgit* dans la mesure où l'ontologie fondamentale, les structures existentielles du Dasein, paraissent comme des structures vides du vide, comme des fils de vide tendus sur du néant, et ce, au regard de l'« apparence perceptive » qu'a quand même le néant, mais sur un autre registre, celui du fantasme originaire, où le soi n'est plus le soi « authentique » qui à vrai dire n'existe pas ici, mais le « faux soi » ayant été transposé par la *Verstellung* du « vrai soi » quant à lui *gespalten* du « faux soi » si toute *phantasia* a été entièrement absorbée dans l'irréalité du simulacre. Et par l'affection de l'angoisse, qui est en excès, nous savons que *ce néant*, qui est néant d'objet ou d'étant, *est en réalité le trauma* (une mort « momentanée »).

Nous commençons par là à y « voir » un peu plus clair. Il y est bien question d'une sorte de *Stiftung* « prématurée », « à contre-temps » (car il n'y a pas là encore de temps) ou « précipitée » de l'intentionnalité imaginative, *comme si* l'imagination, qui figure intuitivement des objets intentionnels, était victime de l'illusion de pouvoir figurer en simulacre ce qui est par principe infigurable. C'est donc, phénoménologiquement, par la médiation de cette *Stiftung*, qui implique un changement de registre et une transposition architectoniques, que le « phénomène » comme *pseudo-sublime* se phénoménalise dans le clignotement dont nous venons brièvement de caractériser les pôles - l'existence et la non-existence actuelles du soi étant mises hors circuit, le tout de ce « phénomène » très paradoxal se situe dès lors dans la *Spaltung* du soi, *entre* la sur-condensation de l'affectivité dans le « moment » sublime de la rupture schématique et son évidement dans le simulacre du néant, donc cli-

gnote phénoménologiquement entre la transcendance absolue et le néant. Et c'est à cette *Stiftung* « prématurée » ou « précipitée » - « précipitée » au sens aussi d'un « précipité » chimique, dans l'affection unilatérale de l'angoisse évidant l'affectivité - que correspond, du même coup, la fixation non moins « prématurée » ou « précipitée » du soi sur le soi en jeu dans le rapport intentionnel, ici nécessairement encore tout imaginaire. Cela a pour effet, d'une part les balancements instables du simulacre ou de l'« apparence perceptive » entre le pur et simple néant, transparent ipso facto au supposé réel, et le rien où opère « en fonction » la structure du fantasme, d'autre part et corrélativement, les balancements instables du « faux soi » entre ce qui est censé être une sorte de confrontation brutale avec le néant, laquelle est devancement de la mort dans la « sur-puissance » imaginativement supposée « authentique » du soi (Heidegger), et une capture par la structure imaginaire du fantasme où ce soi se trouve d'avance assigné au gré des figurations imaginatives possibles de celui-ci moyennant le processus primaire. Le « vrai soi » en est *gespalten* avec le trauma dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, et le porte-à-faux du « faux soi » qui en résulte est *ressenti*, selon l'un des balancements, comme l'angoisse ou l'horreur nue du néant, et, selon l'autre, comme l'angoisse de la perte subie par l'éclipse ou l'éclosion du trauma, dans une atmosphérisation au moins tendancielle de la *Leiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit*. L'angoisse, on le comprend, n'est pas toute l'affectivité, et il lui manque du schématisme pour en faire par elle-même un phénomène (ses balancements ne sont pas clignotements susceptibles de se schématiser puisqu'ils vont du néant au simulacre et réciproquement, puisque *ex nihilo nihil fit*). Elle est cependant bien, ici, une affection, et pas encore un affect, dans la mesure où elle fait précisément partie intégrante du « phénomène » comme *pseudo-sublime* (que l'on pourrait aussi bien nommer *sublime imaginaire*) et *balance*, en écho à ses clignotements, d'une direction à l'autre - tant du moins que le « blocage » ne s'est pas quasi-définitivement accompli dans la psychose, qu'elle soit schizophrénie ou mélancolie (le cas de la manie étant plus complexe puisqu'on y observe encore les balancements de l'angoisse elle-même dans l'affection inflatoire et jubilatoire). Par là enfin se comprend que ce « soi » double du « sublime imaginaire » *veuille* se saisir enfin, mais que cette volonté soit ici sans objet, ou plutôt qu'elle soit la « manifestation » vide d'une indicible souffrance, le soi illusoirement « saisi » n'étant pas, précisément, une ipséité vivante, mais une identité imaginaire en tant que déjà fixée par le « fantasme originaire », assignée à sa place dans l'« apparence perceptive » du néant sans affection propre, mais bien jouet, en quelque sorte, des affects, auxquels ne correspond aucun contenu intuitif figuré. Ce soi est ainsi balancé entre un réel (*Real*) tout positif et trivial, quasi en soi, dépourvu de *Sachlichkeit*, et sa place dans l'apparence « perceptive » vide et sans consistance, qui lui est assignée par la structure du fantasme et ses tribulations éventuellement figuratives à travers les circulations des affects au sein du processus primaire. Alors que l'identité vivante est celle, phénoménologique et symbolique de l'ipséité qui comporte, on le voit, sa

part archaïque obscure et irréductible d'affectivité et d'affections, cette fausse identité du « faux soi » est celle imaginaire, d'un soi ayant subi sa *Versetzung* au bord de l'abîme du néant, ou sa *Verstellung* (sa dissimulation) dans le simulacre. Il aura manqué à Heidegger (pour être « phénoménologue ») d'envisager cette seconde direction du balancement du soi *verstellt* (il ne prend en compte que le *verfallen*), balancement en écho du clignotement de ce qui paraît dès lors en tant que « phénomène » comme pseudo-sublime ou comme imaginativement sublime.

En quoi consiste à présent le *prôton pseudos*, donc la « prématuration » ou la « précipitation » de la *Stiftung* de l'imagination dans le « phénomène » comme sublime ? En rien d'autre, toujours en première approximation, qu'en une sorte de *double*, *fantôme*, mais néanmoins *virtuel* (énigme dont il faudra interroger le statut phénoménologique), de la transposition architectonique - souvent aveuglement à l'œuvre - de l'instantané et de l'enjambement de l'instantané du revirement respectivement en instant cartésien, en *Zeitpunkt*, et en présent intentionnel de l'imagination, où l'enjambement est transposé en diastase de rétentions et protentions de *ce* présent même (Husserl)⁴. C'est par cette sorte d'effet fantôme que la *phantasia*-affection, pour ainsi dire, « se vide » ou s'évapore en simulacre du néant, et cela certes dans la mesure même où, pour nous, la *phantasia*-affection n'est pas en elle-même un acte (présent) de « phantasmer » (*Phantasieren*), mais est précisément *non présente* (comme Husserl était parvenu à le voir avant de « reculer ») - en ce sens, l'évaporation ou la néantisation de la *phantasia*-affection dans cette *Stiftung* particulière de l'imagination est bien l'attestation phénoménologique de la *néantité de son présent*, qui communique avec ce qu'il y a en elle d'*infigurabilité* de principe, avec le fait qu'elle y est transposée en « apparence perceptive » vide comme médium irréel et non positionnel de l'imagination qui en « explique » le caractère quasi-positionnel (Husserl) de son « objet » visé, même si comme ici ce dernier est l'infigurable transposé en vide ou en néant « intuitif » (néant d'intuition). Par là, le *prôton pseudos* est une sorte d'erreur architectonique de fixation, mais qui entraîne à sa suite toutes les *phantasiai*-affections, y compris celles qui seraient susceptibles, dans leur chaos, de se temporaliser en langage ; par suite aussi, la langue tend à y devenir pour ainsi dire abstraite, *vide également de langage*. Le trauma est muet et *rend muet* (ou, eu égard au langage, *rend exclusivement bavard* dans la ratiocination psychologique).

Peut-on au moins situer spéculativement ce que nous nommions le « double fantôme » de l'institution de l'imagination, c'est-à-dire cette *Stiftung* prématurée ou précipitée en envisageant un Dieu plongé dans le néant ou le Rien de sa déité, laquelle ne serait, comme *Lauterkeit* ou limpidité (Schelling), que la transparence du schématisme à soi qui ne schématiserait rien, sinon par une *Verstellung* qui lui ferait (inexplicablement) « créer » de l'apparence, du *Schein*

4. Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, éd. Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2006.

(cf. Schelling, système de *Weltalter* de 1827/28) dans l'instant cartésien ayant effacé l'enjambement de l'instantané du revirement : ce serait comme le dit à peu près Jakob Boehme, un œil qui ne voit rien, qui se cherche lui-même et qui doit passer par le simulacre, l'« apparence perceptive » du néant pour se trouver. Il s'agirait là de la « création » énigmatique du simulacre du néant, et le « double fantôme » de l'institution de l'imagination serait le « moment » divin de cette « création », qui échapperait à Dieu par la *Verstellung* de son soi, et qui donc doublerait sa « création » même. Cette doublure spéculativement envisagée serait une sorte d'*analogon* du « phénomène » comme pseudo-sublime ou comme sublime imaginaire, où le soi serait transposé par *Verstellung*, et paraîtrait, avec le simulacre, comme dissocié, *gespalten* du contact de soi à soi du soi archaïque, du « vrai soi », comme si celui-ci trouvait par sa *Verstellung* son objet dans le simulacre où il s'évanouirait comme tel. Et c'est donc comme si le « faux soi » « percevant » le simulacre existait tout juste assez, dans ce « moment », pour être l'objet de l'angoisse qu'il s'évanouisse, qu'il n'existe pas. Les balancements ont lieu sur le même bord de la *Spaltung*, entre un « soi » mystifié pris par l'affection d'angoisse devant le néant et un « soi » non moins mystifié pris par la structure du fantasme (corrélative du trauma) où précisément il ne « vit » pas, n'est pas un *sum* vivant, mais une place vide (sans contenu intuitif) jouet des affects dont la significativité qui lui échappe et qui leur échappe n'est qu'imaginative. Que ce balancement se réintègre au clignotement, cela ne se peut que si la *Spaltung* redevient *écart* dynamique en clignotement du « vrai soi » au « faux soi », c'est-à-dire, nous le disons, écart en clignotement du « phénomène » comme sublime dans et hors du « phénomène » comme pseudo-sublime, et par suite, écart en clignotement de l'affection d'angoisse entre ses balancements du néant au simulacre (et inversement) et elle-même comme réellement ressentie en contact avec soi dans son évidence, à la pointe extrême de son excès qui la rend infiniment proche du trauma et donc du risque de la faire éclater en affects aveugles. Tel est ce que nous nommons le « moment » du sublime « négatif ». C'est celui d'une véritable *crise* de l'affectivité, aux bords de son enfouissement, dont on voit la complexité. Tant que le « phénomène » clignote entre lui-même comme sublime et lui-même comme pseudo-sublime, il n'y a pas d'issue privilégiée vers le sublime « positif », car celui-ci ne peut resurgir que par la remise en jeu du « tout » indéfini et infini du champ phénoménologique, par l'articulation du soi aux *phantasiai*-affections en chaos prises comme autant d'amorces de phénomènes de langage en gésine, articulation qui ne peut être que réamorçage des schématismes de langage cependant suspendus en raison de leur multiplicité virtuelle dans le clignotement de ce sublime « positif » comme phénomène.

Cela relance toute la difficulté qu'il y a de comprendre comment, de manière phénoménologique concrète, et non pas simplement spéculative, s'opère ou « fonctionne » (*fungiert*) la « prématuration » ou la « précipitation » de la *Stiftung* de l'imagination comme fixation de l'enjambement de l'instantané sur un présent virtuel et fantôme et ce, pour ainsi dire, par une devancement pro-

tentionnel vide qui se récupère en continuité rétentionnelle pareillement vide, étant par là entendu que ce qui est aussi manifestement court-circuité est la possibilité même de temporalisation (« spatialisation ») en présence de langage. Il n'y a pas de raison d'admettre que la *Stiftung* de l'imagination s'opère ici sans la base phénoménologique des *phantasiai*-affections de ce qui « se passe » ; nous serions au bord de l'artifice phénoménologique, c'est-à-dire menacé par la spéculation. Aussi vaut-il mieux tout d'abord poursuivre au conditionnel : on pourrait dire, semble-t-il que cette *Stiftung* se produit quand l'écart interne aux schématismes phénoménologiques - écart par lequel, rappelons-le, le proto-ontologique se met en mouvements affectifs - est tel que c'est comme si, dès lors, le proto-ontologique se désancrait entièrement du schématisme pour entrer dans l'hyperbole pure de lui-même laissant place à la stupeur ou au mutisme, c'est-à-dire à l'impossibilité apparente du langage - laquelle, comme impossibilité de toute temporalisation en présence, serait coextensive de l'impossibilité de tout autre possible. Tel serait ce qui menace du dedans le « phénomène » comme sublime : le « phénomène » comme pseudo-sublime ; et l'irruption de cette menace serait *intrinsèquement contingente* du point de vue strictement phénoménologique.

Cette réponse encore abstraite à la difficulté fait au moins apparaître quelque chose. Il faut en effet comprendre, ou rappeler, que le « phénomène » comme sublime est tout d'abord et le plus souvent caché, en fonction transcendante dans ce qui le fait sublime, et que c'est lui qui, couplant, dans son clignotement en lui-même en fonction et caché, les schématismes phénoménologiques et l'horizontalisation proto-ontologique tous deux en suspens, livre, comme « cellules » virtuelles de la temporalisation en présence, des amorces de sens qui sont *phantasiai* et affections, dans l'écart desquelles le soi en contact avec soi en et par écart, lui aussi le plus souvent implicite mais en fonction, pourra venir se loger, en *faisant* du sens sous l'horizon de la transcendence absolue. Telle est, pour ainsi dire, la situation phénoménologique « saine » ou « normale », la crête en quelque sorte directement attestable du *Fungieren* transcendantal dans l'expérience, et où il y a malgré les interruptions, toujours déjà et toujours encore temporalisations au moins virtuelles en présence. Il en résulte que notre réponse ne paraissait spéculative et abstraite que dans la mesure où nous prenions le « phénomène » comme sublime à la manière d'un commencement absolu, alors même qu'il n'est qu'origine phénoménologique transcendante en réminiscence (dont il est l'« occasion »).

Nous ne pouvons donc nous accorder avec ceux qui conçoivent le *trauma* comme une origine qu'à la condition de considérer que tout se joue lors du surgissement inopiné du « phénomène » comme sublime, qui dans l'expérience, n'a pas besoin du phénoménologue pour avoir lieu. Nous ne sommes cependant pas quitte de la spéculation qui nous faisait parler de la « précipitation » ou de la « prématuration » de la *Stiftung* de l'imagination. On pourrait encore dire, en effet, en la poursuivant sous une autre forme, que le surgissement du « phénomène » comme sublime - surgissement rendu possible,

rappelons-le par la rupture schématique -, ouvre d'un coup à deux voies qui, à l'origine, ne seraient pas exclusives, mais se tiendraient toujours, peu ou prou, ensemble : l'excès des *phantasia* et des affections qui leur sont liées, ou l'excès de l'*imagination* qui se monnaierait en intentions imaginatives de significativités imaginatives vides de figuration intuitive mais captant en elle des affects. *Ou bien*, dès lors, le soi en contact avec soi en et par écart, habiterait, par la diastole ouvrant à une masse de phénomènes de langage virtuels, la masse phénoménologique des *phantasiai* et des affections en chaos comme amorces virtuelles de langage ; *ou bien*, court-circuitant les amorces de langage ou de temporalisation ouvertes par là, il « se trouverait », mais prématurément ou précipitamment, c'est-à-dire hors de toute virtualité de langage, comme le proto-ontologique *dissocié* du schématique, à savoir comme le proto-ontologique *implosé* en quasi-ontologique ou en ontologique, et le « soi » de ce « se trouver » serait le « faux soi », car « soi » coextensif d'un simulacre avec des intentionnalités imaginatives vides puisque trouvant à ne figurer dans l'« apparence perceptive » que du néant - tout qui croit savoir *qui* il est et *en vue de quoi* il est, serait captif, en réalité, du simulacre qu'il y a dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, et en ce sens il serait captif d'une « image » (« apparence perceptive » du néant) sans « contenu hylétique » (ce n'est pas en lui qu'il y aurait *Fühlung* et encore moins *Ein-fühlung*).

Nous comprendrions mieux par là en quoi l'irruption, que nous disions contingente, du « phénomène » comme pseudo-sublime, serait coextensive de l'excès, dès lors pareillement contingent, de l'imagination sur la *phantasia*, et en quoi, par cet excès, l'imagination étant irréductiblement intentionnelle, les affections seraient corrélativement éclatées et découpées en affects liés sans conscience aux intentions imaginatives vides de figuration intuitive. Ce serait là un « moment » de *transcendance* réciproque du proto-ontologique et du schématique, où paradoxalement et du même coup, le proto-ontologique se muerait au moins en quasi-ontologique dépourvu de toute schématisation, et où les schématismes tomberaient dans le néant ou dans une auto-transparence (une « limpidité ») parfaitement inopérante. Là, pourrait-on dire, l'imagination serait au comble de son hypostase et le « faux soi » qui lui est corrélatif, y trouverait le « lieu » de sa crispation, à l'encontre de tout resurgissement possible, à travers ce qui ne pourrait plus relever que de la transpassibilité, des *phantasiai*-affections. Même si ce « soi » en simulacre est un « faux soi », c'est comme si, en lui et par lui, l'imagination comblait sans cesse (pour s'y engloutir) l'abîme sans fond de l'écart irréductible et dynamique du schématique et du proto-ontologique devenu écart fixe de transcendance, entre les schématismes et le proto-ontologique, effaçant les premiers dans le néant et figeant le second en immuables et positives structures de l'être.

On n'est donc pas loin, encore une fois, du simulacre ontologique si l'on remarque que le schématique est pour nous une expression de ce que nous avons nommé la réflexivité (qui n'est pas réflexion) *intrinsèque* des phénomènes, et que le proto-ontologique est, dans les écarts schématiques où il ad-

vient, ce qui donne de l'éveil ou plutôt du *mouvement* (de la vie affective) à la réflexivité (qui n'est pas non plus réflexion) de ce qui tend à s'y condenser comme un soi en contact avec soi. L'anéantissement du schématisme est par là l'anéantissement de la réflexivité interne des phénomènes (et plus loin des *phantasiai*-affections), et l'implosion de la réflexivité du soi l'est dans le soi identitaire et unitaire, phénoménologiquement vide, du « Moi pur », celle-ci étant devenue de la sorte, selon l'élaboration husserlienne classique, purement formelle (il faut la distinguer de ce qui fait l'objet de la perception interne du vécu au sens de Husserl, mais cela implique que l'« image » mystifiée du soi dans l'imaginaire n'est pas sans contaminer la perception du vécu, le « perçu interne » pouvant être illusoire). Il faut en effet préciser que, dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, la *Stiftung* de l'imagination, que nous avons provisoirement située par un « double fantôme », ne suppose pas l'arrêt sur un instant cartésien (transposé architectonique de l'instantané), donc sur un quelconque acte de présentification imaginaire, mais tout au contraire le *court-circuite* en donnant l'illusion (fantôme) de l'instant, et c'est en quoi cette *Stiftung* est hautement paradoxale, « créatrice » d'un *fantôme phénoménologique* irrévocablement virtuel. Cela se marque par le fait que cette sorte d'« instant imaginaire » (en fait *retrojeté* depuis l'instant cartésien « normalement » concret) ne peut avoir, dans le « présent » qu'il est supposé engendrer, que des horizons temporels irrémédiablement *vides* : le simulacre ou l'« apparence perceptive » du néant ne peut en effet, toute seule, s'étaler en protentions et en rétentions d'un présent vivant, car son intentionnalité, ainsi que l'a montré Husserl (Hua XXIII, texte N° 16), est elle-même inaccomplie quoique *fungierend* dans son inaccomplissement même, et les affects (non pas les affections) qui lui sont coextensifs, distribués par la structure du fantasme originaire, sont eux-mêmes inconscients ou vacillants de manière subconsciente (dans les deux cas cependant en fonction) comme « effets » ou traces instables de la sécession de l'affectivité ou du travail souterrain d'une « fausse vie » virtuelle et toute fantomatique qui serait déjà celle de la mort parasitant la vie. C'est ainsi que, dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, l'intentionnalité imaginative liée au simulacre du néant est elle-même un pseudo-acte ou un acte paradoxal car lui-même virtuel, au bord de l'artefact phénoménologique si on le prend pour positivité, cela même qui nous a fait parler de *Stiftung* « prématurée » ou d'excès de l'imagination, mais qui a pour effet bien réel (ce qui atteste de sa *Sachlichkeit* phénoménologique), la capture partielle (dans les névroses et les perversions) ou totale (dans les psychoses) de tout acte possible de la conscience, cette dernière étant comprise comme temporalisation en présents des actes réels ou possibles de perception et d'imagination. On voit par là que le « phénomène » comme pseudo-sublime *ne se temporalise pas*, ni en instants, ni en présents, ni en présence (il rend impossible le déploiement du langage) et donc que le fantôme originaire, comme structure une d'intentions de significativités imaginatives et d'affects, est *intemporel*, que le simulacre du néant est apparence de la transcendance comme néant, suscitant, dans ce qui subsiste

de soi vivant, l'angoisse, voire l'horreur nue, ou encore l'éternel ennui, toute concrétude possible étant vide, atmosphérisée ou volatilisée dans l'imaginaire, en court-circuit de toute possibilité (amorce) concrète de langage qui en paraît artificielle (arbitraire). Il y a là un glissement sans cause, que la phénoménologie ne peut que *constater*. Il y a là aussi comme l'attestation en creux ou en négatif de la *Sachlichkeit* phénoménologique de tout ce que nous risquons comme refonte de la phénoménologie, le risque permanent de notre démarche étant bien de tomber dans la fabrication d'artefacts phénoménologiques qui ne toucheraient que du vide ou du néant - mais ce risque est aussi inhérent, sans doute, à toute véritable recherche philosophique, et il constitue, à ce titre, un remarquable « instrument » *critique*. Nous découvrons de la sorte l'une des raisons pour lesquelles il y a phénoménologie, au sens que nous explorons, *plutôt que rien*.

Nous n'avons cependant fait que reculer la difficulté, puisque si nous disons que nous ne pouvons, comme phénoménologues, que constater la dégénérescence (au sens mathématique) de l'écart interne du schématisme et du proto-ontologique en écart de transcendance mutuelle où les deux s'effondrent, l'un dans le néant ou le vide de l'auto-transparence, l'autre dans la tout apparente positivité de l'ontologique, il reste l'impossibilité de principe qu'il y aurait de poser une imagination qui semblerait s'instituer *sans base phénoménologique* « phantastique » par le seul comblement de l'écart en voie de dégénérer en écart de transcendance - se retournant aussitôt en évidemment anéantissant.

Il faut donc reprendre l'ensemble de la problématique, et tenter de penser s'il y a, et s'il y a, dans quel sens il y a clignotement entre le « phénomène » comme sublime et le « phénomène » comme pseudo-sublime. Le « phénomène » comme sublime, avons-nous dit, se mue en phénomène pris (par le soi qui s'en dégage) en sa phénoménalisation, dans sa déterminabilité et sa quantifiabilité infinies, à savoir quand ce qui est dès lors le phénomène se rapporte réflexivement et intrinsèquement à sa phénoménalité, est pour ainsi dire activé dans ce rapport par le soi qui se laisse aller à son clignotement où les *phantasiai*-affections « dansent » comme en un apparent chaos - ce qui donne l'illusion transcendantale que le « phénomène » comme sublime constitue, dans la rupture schématique, le tout infigurable (cependant non totalisable par quelque concept que ce soit) du champ phénoménologique (condensé avec l'affectivité dans une sorte de surabondance océanique de concrétudes). C'est quand cette illusion transcendantale est *fixée* (et donc « détachée » du phénomène comme sublime) par la *Stiftung* de la visée intentionnelle de l'imagination que le « phénomène » comme sublime se transpose architectoniquement en « apparence perceptive » du néant, en « vide » que l'imagination ne peut combler de ses figurations intuitives. Les clignotements du sublime et du pseudo-sublime sont donc ceux du « phénomène » comme sublime et de son illusion transcendantale comme illusion, pour le soi de la sorte en *Verstellung*, de faire face, dans le fantôme d'un instant, à la totalité pseudo-objective du champ phénoménologique - ce qui montre la vanité de principe de faire un objet (*Bildsujet*)

de la totalité de celui-ci ou de n'importe quelle de ses « parties », étant entendu que nous sommes encore génétiquement « avant » la constitution du fantasme originaire (sublime « négatif »). Par là, dans ce cas, la *Stiftung* de l'imagination ne peut s'opérer que *sur la base des phantasiai-affections en chaos dont elle est censée arrêter les mouvements, et de là*, d'un soi corrélativement en train de surgir, depuis la condensation et sur-condensation des affections en affection sublime, encore « hésitante » ou « flottante », entre le « négativement » sublime et le « positivement » sublime, comme soi habité de l'intérieur par son fantôme, c'est-à-dire par un soi en *Verstellung* dans une illusion instable de soi ou un « faux soi ». Celui-ci, en *Spaltung* par rapport au soi du sublime, et dans l'éclatement du phénomène de langage du fait de la rupture schématique, non seulement se dérobe à l'instant cartésien, mais peut être « relayé » par ce soi de la sorte dédoublé qui est alors à la fois soi fantôme inconscient ou marginalement conscient (subconscient), et soi de l'intentionnalité imaginative fixée, pris qu'il est du même coup au simulacre de l'« apparence perceptive » du néant aux figurations imaginatives qui ne pourront manquer de se former. Ce qui fait ici question, c'est le « relais » que nous venons d'évoquer, à savoir le passage du « phénomène » comme pseudo-sublime au fantasme originaire. Ce passage est évidemment, pour nous, médiatisé par l'éclatement de lambeaux de sens du langage en significativités que le fantasme originaire « récupère » dans sa structure, découpant du même coup les affections du langage en affects (pareillement inconscients ou marginalement conscients). Dans la mesure où le « phénomène » comme pseudo-sublime, simulacre du néant, évide l'affectivité au point de la transmuier en angoisse indicible du vide, le fantasme originaire est lui aussi, pour ainsi dire, « baigné » ou « coloré » par l'angoisse, et l'affection sublime, entrée en sécession (donnant lieu à l'inconscient ou au subconscient) avec la *Leibhaftigkeit* et le soi qui s'y est condensé, ne se fait plus ressentir dans ce qui reste malgré tout du « vrai soi » dans la *Spaltung*, que comme angoisse, c'est-à-dire affection du sublime « négatif », condensant les affects liés aux significativités imaginatives vides du fantasme originaire.

Ainsi le « phénomène » comme pseudo-sublime se transpose-t-il aussi dans le fantasme originaire qui, rappelons-le, est non moins infigurable, sinon par les distorsions du processus primaire. Entre l'un et l'autre, il n'y a pas d'instant d'arrêt, fût-il cartésien. Ainsi l'excès des *phantasiai* et des affections peut-il toujours se retourner en excès de l'imagination que les lambeaux de sens éclatés du langage monnaient en des significativités imaginatives et les affects qui leurs sont coextensifs au sein de la structure du fantasme originaire, lequel n'est pour ainsi dire que le « nom » ou plutôt le « signe » de ce qui n'est plus désormais que trauma radicalement infigurable (sinon travesti par les déplacements et les condensations du processus primaire qui, comme le soutenait Freud, « ne pense pas »). C'est comme si, dès lors, à ce registre architectonique, le soi double en jeu dans l'intentionnalité d'imagination pouvait aussi imaginairement produire de lui-même non seulement les structures ekstatiques ontologiques (existentiales) comme horizons pour des intentionnali-

tés virtuelles, mais encore, de façon plus ou moins chaotique, les apparences (ontiques ou biscornues) qui y plongent comme dans un « milieu » ou un « élément » d'origine, et c'est *par là* que le « phénomène » comme pseudo-sublime est bien simulacre et même ce que nous nommions *simulacre ontologique*. En lui, il faut comprendre la manière *unilatérale* (celle, généralement, de la tradition) d'isoler et de fixer des structures d'ordre, dans sa quête « passionnée » de la stabilité, laquelle, pour nous, n'est jamais qu'apparente. La fixité du soi à travers *toutes* les vicissitudes de l'expérience relève de l'illusion transcendante du « phénomène » comme pseudo-sublime, alors même que ce soi n'a de statut phénoménologique (comme soi dédoublé de son fantôme) que dans la constitution intentionnelle imaginative du fantasme originaire, sorte de scénario infigurable de telle ou telle « mise en scène » des significativités imaginatives et des affects correspondants dans une scène illustrée par le processus primaire, celui-ci allant chercher ses figurations intuitives dans les actes imaginatifs de la conscience, mais indépendamment de celle-ci (ce qui se marque par le fait que toute une part de leur significativité noématique échappe aux noèses de la conscience). Constitué par une pluralité de lambeaux de sens de langage éclatés en significativités vides (« sans objet ») et appelées au registre de l'imagination, le fantasme originaire les rassemble cependant au sein de la structure *une* qui fait elle-même l'objet d'une visée intentionnelle imaginative, celle qui vise le « phénomène » comme pseudo-sublime, à savoir *Bildsujet* qui est néant à travers son simulacre ou « apparence perceptive ». En ce sens, c'est le fantasme originaire qui soutient cette dernière comme scène de figurations intuitives, toujours « occasionnelles » car relativement indifférentes à la structure qui ne fait que les articuler les unes aux autres, précisément, depuis les éclats en significativités de tel ou tel phénomène de langage rompu et disloqué.

Cette sorte d'« enfermement » du soi pris par la *Spaltung* dans la citadelle imaginaire (le *Luftschloss* freudien) d'un pseudo-primordial en fait vide ou désertique n'est cependant pas, contrairement aux apparences, ipso facto définitif et irréversible, sinon peut-être dans les cas aigus de psychose. Le « phénomène » comme sublime peut en effet tout aussi bien « fonctionner » de façon transcendante et cachée, ne fût-ce, éventuellement, qu'en ramenant, par bouffées, des *phantasiai*-affections en *Einfall*, comme cela se produit dans la vie courante, cependant dominée par les préoccupations pratiques, les perceptions et les imaginations conscientes. C'est par ce *Fungieren* transcendantal caché à la conscience commune qu'il y a toujours ne serait-ce que par transpassibilité, virtualité de clignotements réciproques du « phénomène » comme sublime et du « phénomène » comme pseudo-sublime - et la psychose est bien, en ce sens, et comme l'a montré H. Maldiney, court-circuit de cette transpassibilité, c'est-à-dire pour nous, de tout *passage* en clignotement phénoménologique. Tout phénomène en sa phénoménalisation est *double*, clignotant, dans ce « moment », entre lui-même au sublime et lui-même au pseudo-sublime, portant dans son extrême la transcendance absolue comme horizon du sens ou

le néant comme horizon de sa destruction. Selon une contingence phénoménologique, que tout conduit à reconnaître comme radicale (la causalité étant mise hors circuit par l'*epochè* hyperbolique), rien n'empêche ce clignotement d'*émigrer*, et d'émigrer en particulier dans le « phénomène » comme pseudo-sublime (ce pourquoi il faut encore en parler comme d'un « phénomène »), en le polarisant entre l'être-en-soi (l'ontologie, le *sum*, dissimulant sa fausseté, du soi de l'aperception dans ce cas) et le néant (le simulacre qui médiatise, donne apparence au néant) ; de la sorte dans ce clignotement même, l'un des pôles paraît fixé, mais dans l'imaginaire par la structure du fantasme, alors que l'autre pôle, le « soi » intentionnel de l'aperception imaginative est pris de vertige, dans l'affection de l'angoisse, devant l'imminence jamais vécue (ni au passé, ni au futur) de son évanouissement qui prend ici la figure de son anéantissement par « effondrement » ou « implosion identitaire » sur un trauma originaire, sorte de « visage » tourné vers lui (Rilke) de la mort. C'est aussi en ce sens que le « phénomène » comme pseudo-sublime est l'illusion transcendante phénoménologique du « phénomène » comme sublime - un peu *comme* son « hypostase ». Le paradoxe est que la masse du champ phénoménologique, à l'exception de ce qui en affleure à la surface de la conscience comme manifeste, est non positionnelle, à savoir telle que sa position en registre et entités fixes non seulement l'altère en profondeur, la rend méconnaissable, mais plus précisément l'*anéantit* dans ce qui n'est plus que son simulacre. Par là, on comprend mieux pourquoi et comment l'*epochè* phénoménologique telle que nous la concevons se doit d'être *hyperbolique*. Il n'y a plus à présupposer, comme Husserl, un *Sein* et un *Vor-sein*. La vérité ment de ne pas mentir, ou d'avoir l'air de ne pas mentir, de paraître comme vérité en effaçant son mensonge originaire, donc de paraître *en excès*. C'est cela même qui distingue le « phénomène » du phénomène.

Reste par ailleurs que si nous avons réussi à départager les affections et les affects, on voit quel champ extraordinairement complexe s'ouvre à nous pour l'analyse phénoménologique, dès lors que, par les transpassibilités mutuelles des différents registres architectoniques, par les transpositions architectoniques qui s'effectuent chaque fois d'un registre à l'autre sans pour autant que ces registres soient « bloqués » en eux-mêmes, *les affections et les affects se mélangent* et interagissent les uns sur les autres par ces médiations où chaque registre doit faire l'objet d'une analyse phénoménologique - chacun étant, dans sa vivacité, en clignotement, donc phénomène global, mais où l'affectivité change autant de fois de visage ou d'apparence. C'est aussi immense que la vie même, et cela dépasse certainement les pouvoirs d'un homme, et même de plusieurs, fussent-ils distribués en générations (mais rien n'est moins sûr que la transmission d'une question), d'épuiser par la phénoménologie cette immensité. Là, on peut juste se risquer à des travaux d'approche, saisir au moins les quelques perches qui nous sont tendues, en espérant que d'autres saisiront encore d'autres perches. Nous avons encore à peine commencé, bien que nous ayons déjà beaucoup engagé. Là, au reste, la littérature a bien plus à

nous apprendre que ne le peut la philosophie.

Ecrit en décembre 2002 dans une première version, ce texte a été remanié plusieurs fois, en juillet 2003, en octobre 2007 et finalement en juin 2009.

Post-scriptum de juin 2009

Le caractère double du « moment » du sublime, où, dans sa phénoménalisation, tout phénomène paraît à la fois, en clignotement, comme sublime et comme pseudo-sublime, peut être mis en rapport avec la distorsion originaire, l'entre l'Amour et la Haine, de l'affection primaire qui, par son hyperbole, peut conduire au « moment » du sublime. En celui-ci, il n'y a plus, certes, qu'une affection, l'affection sublime, mais qui peut se diviser au sein de l'amorce de diastole, par une sorte de reprise du primaire qui se produit dans le clignotement, en réflexivité « positive » depuis l'excès jouant comme transcendance absolue ouvrant le soi à la question du sens, et en réflexivité « négative » depuis l'excès jouant comme néant engloutissant toute question, « visage » tourné vers soi de la mort. Si le « moment » du sublime est compris comme systole extra-schématique de l'affectivité, le premier cas est celui où, dans le contact de soi à soi en et par écart, la diastole s'amorce comme schématisation en langage modulant l'affection de l'Amour en tant qu'affection de la *Fühlung* dans l'*Einfühlung* archaïque de l'interfactivité transcendante. Le second cas est celui où le contact de soi à soi est menacé par la *Spaltung*, la diastole, qui ne demeure qu'à l'état virtuel, se réduisant à la quête de soi, modulant l'affection de la Haine, d'un soi « mystifié », c'est-à-dire en *Verstellung*, « perdu », comme par un *lapsus* de langage (et non de langue) qui détruit par avance tout phénomène de langage (en amorce), ainsi disloqué en significativités imaginatives a priori vides d'intuitions (en imaginations) - il lui manque « encore » l'instant cartésien qui ne peut venir, phénoménologiquement, que de l'arrêt du phénomène de langage. Ainsi, dans ce cas, la diastole est-elle portée au vide ou au néant, et *ex nihilo nihil fit*. Seule donc l'institution de l'instant cartésien peut-elle donner un semblant de consistance à cette « dimension » pseudo-sublime, comme par une sorte de « choc en retour », et ce dernier seul nous permet d'envisager le simulacre du néant comme l'« apparence perceptive » (le *Bildobjekt*) du néant (le *Bildsujet*) dans une intentionnalité qui jusqu'à ce choc, n'a jamais été que virtuelle, et qui, après ce choc, ne fonctionnera jamais que comme *parasite* de l'intentionnalité en acte, laquelle peut être, de son côté, délibérément imaginative. Le parasitage ici en question est la substruction de l'expérience courante par la structure en significativités inconscientes du fantasme. Tout phénomène, pour nous tout d'abord phénomène de langage, porte secrètement la marque de la transcendance absolue (la question du sens) et la marque du néant (la destruction de la question de sens, la *skepsis* « universelle »). Toute positivité pré-donnée étant mise hors circuit, il n'y a que le « moment » du sublime qui puisse « sauver » du nihilisme.

Merleau-Ponty et la perspective à la Renaissance

JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU

Comme la temporalité qui, sous l'effet du concept englobant de relativité, se décline classiquement depuis Héraclite comme un ordre fluent des successions, la spatialité, soumise à la même action déterminante du concept, se caractérise dans l'analyse qu'en donne Leibnitz comme un ordre des coexistences possibles, comme possibilité de la coexistence, de la juxtaposition. La *Lettre à Clarke*¹ définit l'espace en tant qu'il « marque en termes de possibilités un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leur manière d'exister ». L'absence d'intérêt porté à la teneur des choses compossibles, existant simultanément, à leur « manière d'exister », l'élimination de la catégorie de la substance permet de caractériser l'espace de façon purement formelle, c'est-à-dire de conduire en termes structuraux à la définition d'une armature ordinale, d'une sorte de matrice d'espaces pluriels potentiels qui recevraient une détermination et une actualisation spécifiques dès lors d'une teneur déterminée, autrement dit : un sens, s'y décèlerait en acte sous une visée.² Ainsi se démultiplierait en une topologie d'archipels métonymiques une pluralité d'espaces, tels l'espace du rêve, l'espace du mythe, l'espace géopolitique, l'espace musculaire, l'espace symphonique... répondant aux archipels du sens.

Peut-être davantage pour Merleau-Ponty que pour tout autre philosophe, la question de l'espace, et de la relation que l'homme entretient avec lui, se pose-t-elle en termes décisifs, mettant en jeu la thématique entière du primat du Sensible. La chair, qui est le lieu où s'incarne, l'espace dans lequel se déploie la perception - espace esthétique s'il en est - et l'espace pictural du tableau formeront à ce titre deux « espaces du souci », pourrait-on dire, constamment sous le regard du philosophe. En tant qu'il est une modalisation - figurative ou non : il faut bien toujours que le peintre utilise la couleur, le contour, le

1. *Leibnitz, Œuvres*, Paris, Aubier, t.1, p. 416.

2. Visée théorétique, esthétique, mythique... Au cours du débat qui suivra la conférence *Mythischer, aesthetischer und theoretischer Raum* qu'il prononce au *Vierter Congress für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* de Stuttgart en 1931 (Espace mythique, espace esthétique et espace théorique, in Cassirer E., *Ecrits sur l'art*, éd. Fabien Capeillères, Paris, Cerf, 1995, p.101), Moritz Geiger contestera à Cassirer le droit d'invoquer la notion d'espace quadridimensionnel de la physique et de la mathématique, comme d'un concept intuitionnable. Cassirer répondra que ce débat est vainement nominaliste : « La question de savoir si on a le droit d'appeler encore "espace" l'espace physique en raison de sa distance par rapport à l'espace intuitionnable est à mon sens une question purement terminologique. » p. 119.

plan... - sur l'écran plastique d'une configuration artistique choisie, l'espace pictural est redevable de concepts métaphoriques tels la lumière, la couleur, le contraste, la perspective..., analogiques³ de leurs référents mondains. Relevant à la fois du monde de la nature et de celui de la culture, ces relations d'ordre, ces mises en figures de la distinction et de la liaison sont des modes originaires de la conquête, de la configuration et de la mise-à-mort du monde subordonnés à un ordre du sens que Merleau-Ponty a voulu thématiser, notamment sous l'ordination analogique de la perception aux lieux de la perspective à la Renaissance, à la jointure de l'esthétique et du pictural. Connaisseur de l'histoire de l'art, Merleau-Ponty caractérise la perspective à la Renaissance comme forme symbolique. Philosophe, il est conduit à dénoncer l'effet d'information qu'elle exerce sur la perception et à la concevoir finalement comme une méconnaissance de la profondeur inhérente au Sensible.

L'expérience d'autrui, cours que Merleau-Ponty donne à la Sorbonne dans les années 1951-1952, se propose de « décrire les objets du monde avec leurs racines subjectives » (MPS-542). Pour ce faire, après une routine de variations phénoménologiques sur le thème obligé de la grandeur apparente et de la perception du cube (PPCPh-48, 58 ; PP-300-307), il aborde la perspective euclidienne du *Cinquecento* par une référence lapidaire au grand œuvre fondateur d'Erwin Panofsky, « *La perspective comme forme symbolique* »⁴. Il la résume à grands traits puis, filant la polémique avec Malraux, rappelle que l'analyse panofskyenne nous met en garde contre l'illusion d'un « inconscient historique qui dirigerait les peintres à leur insu » pour plutôt mettre à jour « une sorte de rationalité de la peinture » qui conduirait chaque peintre, à son époque et avec ses moyens, à proposer une solution esthétique à « un problème senti sourdement comme une situation non résolue »⁵. La perception de l'œuvre en devient « anthropologique » en ce que sa signification « n'est pas un état d'âme, mais une certaine articulation de l'intérieur sur l'extérieur d'une culture, d'un individu. » Il conclut qu'à ce titre, « la perspective planimétrique est une des formes symboliques par laquelle les hommes ont essayé de conquérir le monde » (MPS-545). L'appel au concept de forme symbolique implique la philosophie du même nom d'Ernst Cassirer. Cette implication, ici explicite via la médiation de Panofsky, se double au fil des développements de

3. Pour Aristote, « La métaphore est l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger par un glissement du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie. » *Poétique* 1457b. L'acceptation que le Stagirite donne au trope est beaucoup plus large que celle qui lui est accordée par les traités de rhétorique et de poétique ultérieurs qui ne retiennent que le dernier glissement (*phoros*), celui de l'analogie, les autres étant soit des métonymies, soit des synecdoques.

4. *Die Perspektive als symbolische Form*, Vorträge der Bibliothek Warburg, IV 1924/25 ; *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.

5. On retrouve cette analyse de Merleau-Ponty, et d'autres, chez le grand historien de l'art, Pierre Francastel : « Gardons-nous d'oublier qu'au début du Quattrocento, on a créé en vertu d'un besoin intérieur, non en vertu d'un plan préconçu. » *Peinture et Société*, Lyon, 1951 ; Paris, Denoël, 1977 ; p. 33.

Merleau-Ponty d'autres implications, toujours littérales, via la mise en œuvre d'un autre concept central issu de la pensée du grand *Aufklärer*, celui de prégnance symbolique (*symbolische Prägnanz*). Six ans plus tôt, se référant explicitement à la *Philosophie des formes symboliques* dans sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty avait invoqué « la subsomption du contenu sous la forme, la 'prégnance' symbolique de la forme dans le contenu » (PP-337) en caractérisant la présence des « relations de l'espace géométrique » qui occulterait, dans l'ordinaire de notre perception, l'effet « des positions et des directions dans le mythe », c'est-à-dire ici, sous l'espèce d'un autre concept cassirérien, celui d'espace mythique. Dans la note de travail du 22 octobre 1959 Merleau-Ponty stigmatise cette « prégnance des formes géométriques » dans la perception qui se masque elle-même, qui « se fait euclidienne » (VI-265). Cette filiation, enfin, s'autorise de la connaissance, attestée de façon latente tout au long de son œuvre, qu'a Merleau-Ponty des thèses de l'Ecole d'Iconologie (Warburg, Panofsky, Wind) que partage Cassirer⁶ : l'œuvre d'art est par essence un symbole, sa signification s'interprète à partir de son contexte culturel, la culture met en œuvres des formes d'expression archétypique persistantes à travers l'histoire. Quel est donc le statut de ce rattachement de la perspective renaissante au concept cassirérien de forme symbolique ?

« Par 'forme symbolique', il faut entendre chaque énergie de l'esprit, par laquelle une teneur de signification spirituelle est attachée à un signe concret et appartient intimement à ce signe. » *Unter einer « symbolischen Form » soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird*⁷. Cette définition très générale, que cite Panofsky (PCFS-78), définit pour Cassirer l'acte d'une subjectivité qui « attache à un signe » une teneur de sens. Cet acte, cette activité, cette *Energie des Geistes* est le travail de la symbolisation que Cassirer caractérise comme travail d'intégration, travail au terme duquel le donné élémentaire, intuitif, se comporte à l'égard des relations formelles fondamentales de la symbolisation, les « qualités de relation » (l'espace comme loi de la coexistence possible, le temps comme loi de la succession possible et les connexions conceptuelles

6. Cassirer lui-même, en retour, revendique une convergence d'analyse avec Panofsky : « L'une des tâches essentielles de la philosophie et de la mathématique de la Renaissance était de créer pas à pas les conditions d'un nouveau concept de l'espace, de remplacer l'espace-agrégat par l'espace-système, l'espace-substrat par l'espace-fonction. Il fallait que l'espace dépouillât en quelque sorte sa substantialité, sa nature de chose, pour se révéler comme une architecture linéaire idéale, librement élaborée. E. Panofsky vient de montrer que cette découverte ne s'est pas accomplie seulement en mathématiques et en cosmologie, mais aussi dans les arts plastiques et la théorie de l'art de la Renaissance, et même que la perspective anticipe sur ce point les résultats des mathématiques et de la cosmologie modernes. » in Cassirer E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927 ; trad. fr. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Ed. de Minuit, 1983 p. 230.

7. « *Der Begriff der symbolischen Form* », *Vorträge der Bibliothek Warburg*, I, 1921-1922, Leipzig, Teubner, 1923, Réed. *Wesen und Wirkung*, p. 175.

comme catégories (néo-)kantienne - unité, pluralité, exclusion, coexistence...) comme une différentielle mathématique à l'égard de l'intégrale (PDFS I-48, III-230). Ce processus de la conscience qu'est la symbolisation est « un caractère fondamental de la conscience, à savoir que le tout n'est pas acquis depuis les parties, et que toute position d'une partie implique la position du tout ; non certes dans son contenu, mais dans sa structure et sa forme générale. » (PDFS I-45) L'élément renvoie donc formellement au tout, ce par quoi ce tout peut donc être dit symbolique. Mais de quel tout s'agit-il ? Jusqu'à présent, la structure relationnelle de la conscience mettant en œuvre les « formes originaires de la synthèse » (PDFS III-26) n'a produit que des qualités de relation (l'espace, le temps, les connexions catégoriales) abstraites. Selon le contexte relationnel mythique, esthétique ou théorétique, ces qualités de relation vont connaître une « modalité », une déclinaison car « chacun des réseaux de signification, le langage comme la connaissance scientifique, l'art comme le mythe, possède son propre principe constitutif qui imprime en quelque sorte son propre sceau à toutes ses configurations particulières. » (PDFS I-39) On pourra donc obtenir, par exemple trois espaces, mythique, esthétique et théorétique⁸. Si l'on rapproche cette analyse de la conception de la perspective par Panofsky comme forme symbolique, et à laquelle Merleau-Ponty se rattache imprudemment⁹, que constate-t-on ? La perspective mise en œuvre dans les panneaux d'Urbino, Berlin et Baltimore, celle qui relève de la visée intuitive du voir, est une modalité dans le domaine esthétique, dans le domaine de l'art, de la qualité de relation « espace ». La perspective mise en œuvre dans les tracés préparatoires au cordeau, les démonstrations du *De Prospectiva Pingendi* (v. 1490) de Piero della Francesca, les grilles de l'*Unterweysung der Messung* de Dürer (1525-1538), les traités d'optique ou la *Manière universelle de M. Desargues pour traiter de la perspective* (1648), celle qui relève de la visée géométrique du concevoir, est une modalité dans le domaine théorétique, dans le domaine de la pensée conceptuelle de la même qualité de relation, l'espace. C'est donc toujours la modalité d'une qualité de relation, et nullement une « forme symbolique », intégrale de la conscience nécessitant ces deux autres « formules d'unité »

(PDFS I-44), le temps et les connexions objectives. Panofsky, qui n'était pas philosophe, a donc méconnu la réelle teneur du concept de forme symbolique. Mais peut-être tout simplement ne l'avait-il

8. Signalons méchamment qu'Erwin Panofsky assistait en 1931 à la Conférence de Stuttgart du même nom.

9. La référence du *Cours de Sorbonne* à l'ouvrage de Panofsky est regrettable à un second titre, relevant celui-ci non plus de la philosophie, mais de l'histoire de l'art, conformément à la critique que Damisch fait de la référence à Cassirer : « Le fait est, cependant, que loin de s'y référer d'entrée de jeu, il [Panofsky] ne l'aura introduite qu'au terme de longs développements prétendument empruntés à la psychophysiologie et qui contredisaient directement au propos de Cassirer, puisqu'ils revenaient à prendre pour pierre de touche de la validité de la construction perspective l'image rétinienne, laquelle n'emprunte évidemment rien de l'ordre symbolique » in H. Damisch, *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1987, pp. 33 ss.

pas en vue...¹⁰

Merleau-Ponty n'est pas un historien de l'art. Il faut alors plus sûrement comprendre l'usage qu'il fait du concept de perspective à la Renaissance, dont on a vu que de ce premier point de vue il ne fonctionne pas, dans le contexte de sa pensée propre, le primat du Sensible. La perspective, dans son principe, n'est autre que « la structure objet-horizon » (PP-82) c'est-à-dire l'enveloppement de la perception. C'est pourquoi elle est restée longtemps inconnue en tant que telle, même si, dans l'histoire culturelle des représentations artistiques, elle peut se retrouver dans des états anciens plus ou moins achevés et concurrents¹¹. Dans la perception vivante, celle de l'homme de tous les jours que nous sommes lorsque nous n'adoptons aucune attitude réflexive, nous n'en avons pas conscience : « C'est un fait très remarquable que les ignorants ne soupçonnent pas la perspective, et qu'il a fallu beaucoup de temps et de réflexion pour que les hommes s'avisent d'une déformation perspective des objets. » (PPCPh-46) La perspective renaissante ne peut donc être « une loi de fonctionnement de la perception » qui, elle, est « polymorphe » (VI-265). Aucune autre perspective, qu'elle soit atmosphérique, curviligne à vol d'oiseau ou à axe de fuite ne le peut davantage. Comme elles, la perspective classique n'est qu'« une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu, et non pas le décalque de ce monde. Si nous en confrontons les règles avec le monde de la vision spontanée, il nous apparaît aussitôt qu'elles en sont une interprétation facultative, quoique peut-être plus probable qu'une autre, - non que le monde perçu démente les lois de la perspective et

10. Cette dernière hypothèse nous semble très probable. D'abord en raison du mésusage assez énigmatique que le grand historien de l'art fait du concept, alors qu'il est très étroitement associé aux travaux de la bibliothèque Warburg qui publie l'article en 1924, l'année suivant la publication du premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*, les deux auteurs résidant alors à Hambourg. Ensuite par le peu d'usage qu'il en fait, philosophiquement parlant : « il eût fallu à Panofsky concevoir son enquête sur la perspective comme une contribution critique à la philosophie des formes symboliques, et sans préjuger des bouleversements théoriques auxquels elle aurait pu conduire dans le domaine qui était le sien, celui de l'histoire de l'art. » Damisch, *op. cit.* p.33 Enfin de l'aveu même de Panofsky qui, sous le coup de l'enthousiasme « afin d'utiliser aussi pour l'histoire de l'art le terme qu'a frappé avec bonheur Ernst Cassirer » (*Um Ernst Cassirer glücklich geprägten Terminus auch für die Kunstgeschichte nutzbar zu machen*) se réfère à un *Terminus* qu'il comprend de façon très générale, et non à un *Begriff der symbolischen Form* qui est le titre même du texte auquel il emprunte la définition qu'il cite.

11. Il ne nous appartient pas d'intervenir dans le débat toujours vif sur l'histoire de la perspective. Pour Panofsky, la perspective est plus qu'un artefact technique : l'expression stylistique historiquement datée d'un phénomène culturel. J. White (*The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, London, 1957) met à jour la formation progressive et simultanée de deux systèmes perspectifs opposés, le linéaire et le curviligne, dans l'histoire de l'espace pictural occidental. D'un point de vue non plus pictural mais philologique, D. Gioseffi (*Perspectiva Artificialis*, Trieste, 1957) cherche à montrer la présence constante du système de projection centrale sur l'écran plastique à deux dimensions dans l'histoire des systèmes représentatifs. P. Francastel envisage « la perspective et la représentation de l'espace comme la manifestation concrète d'un état spécifique de la civilisation ». *op. cit.* p.9 Sur ces courants, et d'autres, cf. « Perspective » de Marisa Dali Emiliani, in *Encyclopaedia Universalis*, et « La question de la perspective », du même auteur, en préface de l'édition française de l'ouvrage de Panofsky.

en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune en particulier, et qu'il est d'un autre ordre qu'elles. » (PM-72)¹² Dans l'exposé des thèses de Merleau-Ponty, la perspective renaissante fonctionne donc comme contre-exemple, repoussoir en contraste duquel la perception se pose. La perspective géométrique, fondée sur un protocole coercitif résumé par la fonction d'un oeil unique, punctiforme, immobile et instantané assignant au spectateur de l'œuvre une station immobile, monoculaire, aux distance et hauteur prescrites par le tableau lui-même, dans un espace euclidien (c'est-à-dire homogène, isotrope, continu et illimité), sert par contraste à témoigner du polymorphisme mouvant, et émouvant, de la perception dans le monde : « La perception est non perception de choses d'abord, mais perception (...) de rayons de monde, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces éléments et me voilà dans le monde, je glisse du subjectif à l'Être. » (VI-271) Facultative, contingente et relative, la perspective joue, dans l'architectonique rhétorique de Merleau-Ponty, le rôle codifié d'exemple du contraire, trope par lequel une vérité générale, le pseudo-primat de la perspective euclidienne, est réduit à une vérité contingente : à savoir un procédé historiquement daté par ses présuppositions, qu'elles soient sociologiques, dans les termes de Francastel – qui voit même dans ce privilège accordé à la perspective euclidienne « une sorte de nouvelle révélation naturelle »¹³ – ou culturelles dans ceux de Merleau-Ponty. Cette vérité contingente est celle du fait de culture : dans la note de travail datée du 22 octobre 1959 et intitulée *Perception sauvage - Immédiat - Perception culturelle - learning*, on lit : « Je dis que la perspective de la Renaissance est un fait de culture, que la perception même est polymorphe et que, si elle devient euclidienne, c'est qu'elle se laisse orienter par le système. » (VI-265) La perspective à la Renaissance est une « perception façonnée », in-

12. Cette analyse (PM 1951) est reprise presque mot pour mot dans *Signes* (1960) : « Il est pourtant sûr que cette perspective [classique] est une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu, et non pas son décalque. Elle est une interprétation facultative de la vision spontanée, non que le monde perçu démente ses lois et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'est pas de l'ordre des lois. » (S-61)

13. Les convergences de pensée entre Merleau-Ponty et Francastel sont nombreuses. En 1950, l'historien de l'art écrit : « L'espace n'est pas une réalité en soi dont la représentation seule est variable suivant les époques. L'espace est l'expérience même de l'homme. C'est uniquement parce que des siècles de convention nous ont habitués à accepter certains signes expressifs utilisés dans l'éducation en vue de développer simultanément nos facultés mathématiques et nos facultés visuelles, qu'il nous paraît évident qu'une certaine perspective euclidienne nous fournit spontanément l'illusion parfaite de la réalité. Accepter cette thèse c'est admettre que le monde extérieur est un objet en face duquel se trouve l'homme de tous les temps et de tous les pays ; c'est admettre aussi qu'une époque, celle de la Renaissance, a découvert en quelque manière une des clefs qui lui permettent une fois pour toutes de démontrer les secrets de l'univers par l'analyse et la représentation de certaines structures tellement privilégiées qu'elles constituent, après la révélation chrétienne, une sorte de nouvelle révélation naturelle, plus ou moins parfaitement conciliée par le temps avec la précédente. » *op. cit.* p.38 et encore : « Il est aussi absurde de croire au réalisme de la perspective linéaire qu'à la possibilité pour une seule famille de langue d'exprimer tous les besoins sémantiques de l'humanité. » p.41 Merleau-Ponty n'y retrancherait pas une virgule.

formée par la culture du moment, comme l'est toute perception : « notre perception est culturelle-historique » (VI-307). Cette idée, Merleau-Ponty l'emprunte bien sûr à Panofsky, mais tout autant à Fritz Novotny¹⁴ dont il connaît le concept de *wissenschaftliche Perspektive* et les thèses sur Cézanne¹⁵.

On assisterait donc à une « descente de l'invisible dans le visible » par laquelle la culture, c'est-à-dire le contexte scientifique, technique, instrumental, mais aussi éthique et religieux (mythologique, dans la terminologie de Cassirer) viendrait s'emparer de la perception « naturelle », la dilater pour en façonner une « perception culturelle » qui mettrait « en continuité l'ouverture perceptive au monde et l'ouverture au monde culturel » (VI-265). Par un questionnement en retour, une *Rückfrage* dont la *Phénoménologie de la perception* a, en son temps, posé l'exigence programmatique¹⁶, il faut prendre acte de ce que « les formes de connaissance les plus complexes » de la culture « renvoient à cette expérience fondamentale comme à ce qu'elles doivent déterminer ou expliciter » parce qu'« elles se font en quelque sorte à ras de terre. » (PPCPh-88) C'est donc l'*In-der-Welt-Sein* qui est premier par rapport aux processus d'apprentissages qu'on croirait par conséquent à tort, dans une perspective cognitiviste, enracinés dans la nature. « La perception humaine porte sur le monde, une perception animale porte sur un milieu, comme dit Scheler. » (PPCPh-99) Méconnaissant ce dialogue en-deçà des mots, oubliant cette interaction symbiotique entre le perceptif et le culturel (« La distinction des deux plans [naturel et culturel] est d'ailleurs abstraite : tout est culturel en nous [...] et tout est naturel en nous. » VI-307), un psychologue comme Piaget « a totalement converti sa perception en perception culturelle-euclidienne », et cela inconsciemment : « il l'ignore absolument ». Il en résulte de façon condamnable que : « Le logicisme de Piaget est absolutisation de notre culture, ainsi que sa psychologie qui débouche sur sa logique. » VI-257 Là encore, la convergence de vues entre Merleau-Ponty et Francastel est totale. Tous deux puisent leurs sources dans les recherches de psychologie expérimentale de Piaget et Wallon, en l'occurrence ici la construction de l'espace opératoire, d'abord topologique, puis simultanément projectif et euclidien-métrique chez l'enfant¹⁷ dont il faut citer le résumé qu'en donne Francastel puisque nous en retrouvons

14. F. Novotny, *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*, Vienne, 1938.

15. *La Phénoménologie de la perception* (PP-375) se réfère explicitement à l'ouvrage de Novotny sur la question de l'homme Cézanne en rapport avec son art, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, pp. 373 et 525.

16. Exigence posée à l'époque dans la langue de Cassirer : « Il faut reconnaître avant les 'actes de signification' (*Bedeutungsgebende Akten*) de la pensée théorique et thétique les 'expériences expressives' (*Ausdruckserlebnisse*), avant le sens signifié (*Zeichen-Sinn*), le sens expressif (*Ausdrucks-Sinn*), avant la subsumption du contenu sous la forme, la 'prégnance' symbolique de la forme dans le contenu. » PP-337.

17. J. Piaget et B. Inhelder, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1948 ; J. Piaget, B. Inhelder et A. Szeminska, *La géométrie spontanée de l'enfant*, Paris, P.U.F., 1948 ; H. Wallon, « De l'expérience concrète à la causalité et à la représentation-symbole », *J. Psychol. norm. Path.*, 1932, rééd. in *Enfance*, Paris, 1959, n° 3-4, pp.336-337 ; H. Wallon, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1945.

l'articulation sous la plume de Merleau-Ponty :

Le premier univers de l'homme est topologique - déformable, fondé sur des notions de voisinage et de séparation, de succession et d'entourage, d'enveloppement et de continuité indépendamment de tout schéma formel et de toute échelle fixe de mesure. De la possibilité de concevoir un univers ainsi soustrait aux lois d'Euclide, les mathématiques ne sont pas seules à nous fournir la preuve, mais également de nombreuses œuvres d'art, primitives ou contemporaines. [...] La seconde phase de la représentation spatiale chez l'enfant est celle où il perçoit un monde déjà plus distinct, bien qu'encore dépourvu de toute échelle permanente et abstraite de mesure. Les images élastiques, déformables et générales du début font place à des corps fixes, indépendants, pourvus de formes, susceptibles de classement et de reproduction. Cette phase correspond à une vision pour ainsi dire projective de l'espace. A une troisième phase est réservée la conception des rapports de grandeur fixe entre les objets même absents, ainsi que la conception de rapports entre des éléments isolés des objets, c'est-à-dire à la découverte des relations purement logiques et des relations asymétriques, bref à tout le système de chiffrage qui repose sur les postulats d'Euclide et qui sert de base à la science ainsi qu'à la vie imaginative et affective de l'Occident depuis des générations.¹⁸

Se faisant adulte, la perception se fait euclidienne, devient perspective et finalement se masque à elle-même sous l'effet de « prégnance des formes géométriques » (VI-266). Or, alors que l'on s'attendrait à ce qu'elle soit issue du mouvement général de mathématisation galiléenne du monde auquel la perspective fournit les outils symboliques de description et d'analyse que les premiers traités illustrés d'anatomie et de botanique mettent en œuvre, cette prégnance n'est paradoxalement pas ici d'origine culturelle, mais « intrinsèquement fondée » dans « une zone de transcendance » où elle « doit être maintenue » et qui n'est autre que « le contexte du pré-Etre, de l'*Offenheit* d'*Umwelt* », ce qui explique qu'elles soient, mieux que d'autres, aptes à stabiliser l'être, à permettre une ontogenèse selon les trois stades d'évolution de l'espace opératoire. Dès lors, la perception qui s'est masquée à elle-même en se livrant à l'emprise, à la prégnance des formes géométriques, a stabilisé l'être dans un espace euclidien qui n'est qu'un espace parmi d'autres auxquels la transcendance peut renvoyer. Il y a certes un privilège de la perception qui se fait euclidienne, en raison de son rapport électif à l'être, mais ce privilège n'est pas absolu, exclu-

18. Francastel P., *op. cit.* pp. 40-41. Remarquons, mais ceci est sans importance pour notre propos, que Francastel commet une erreur en distinguant trois stades. Il n'y en a que deux : « Opérations topologiques d'abord, puis simultanément opérations euclidiennes et opérations projectives. » J. Piaget et B. Inhelder, « Les opérations intellectuelles et leur développement », in Fraisse P. et alii. *Traité de Psychologie expérimentale*, fasc. 7, Paris, P.U.F., 1963, p. 138.

sif : le monde qu'elle livre, sous la figure de l'espace euclidien, n'est qu'une des manifestations de la transcendance. Le nerf de l'argumentation est donc ici une fondation intrinsèque de la prégnance géométrique dans une zone de transcendance dite d'*Offenheit d'Umwelt*, c'est-à-dire en langue allemande de sincérité, de franchise, et dans son usage heideggérien, d'ouverture, d'être-ouvert, d'*Erschlossenheit* de l'*Umwelt*, du monde environnant, de l'univers.

Qu'en est-il donc de cette prégnance et de cette fondation ? Une note de septembre 1959 consacrée à la notion (récusée dans la note du 22 octobre 1959) de prégnance empirique du psychologue E. Brunswik, intitulée « *Prégnance empirique et prégnance symbolique (E. Brunswik)* » (VI-261) veut y voir l'« Idée profonde d'une prégnance qui n'est pas seulement celle des formes privilégiées pour des raisons d'équilibre géométrique, mais selon une régulation intrinsèque, selon un *Seinsgeschick* dont la prégnance géométrique n'est qu'un aspect. » Elle définit « chaque être perçu par une structure ou un système d'équivalences autour duquel il est disposé, et dont le trait du peintre - la ligne flexueuse - ou le balayage du pinceau est l'évocation péremptoire. » Les choses perçues que j'ai devant moi sont donc prises dans le réseau, dans le système unitaire d'équivalences dont est faite la chair du monde, présences mouvantes et tremblantes (dont la ligne « flexueuse », le « balayage » d'un Cézanne vise à rendre compte) et non fixées, mesurées, codifiées dans un panorama. Elles sont « des structures, des membrures, les étoiles de notre vie : non pas devant nous, étalées comme les spectacles perspectifs, mais gravitant autour de nous. » (VI-273) Autrement dit, elles sont définies par ma façon de procéder à « un certain prélèvement sur l'Etre d'indivision » (VI-262), sur le « pré-Etre », « l'*Offenheit d'Umwelt* » (note du 22 octobre 1959, VI-265). Ces choses perçues ne sont pas *en soi*, ob-jet, *Unendlichkeit* (VI-305) du flux phénoménologique des *Abschattungen*, mais dévoilement par l'effet de la prégnance, de ce « pouvoir d'éclatement », de cette « productivité » qui fait que la forme arrive *à soi, est soi*, (VI-262), se fait « il y a », « *Wesen* » (VI-256), présence, « cohésion de soi à soi, identité en profondeur » (VI-262). La prégnance est « *Urstiftung*, et non pas simple subsomption » par exemple sous les lois de l'espace tridimensionnel ou sous celles du concept dans la synthèse kantienne de la reconnaissance. La prégnance est l'ouverture de la clandestinité, de la *Verborgenheit* de l'Etre lui-même qui reste à distance, qui nous dépasse et nous dépassera toujours, « infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* - Infini de la *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation - Infini négatif donc. » (VI-223) C'est parce qu'elle prélève sur un Etre d'indivision, sur l'Etre vertical ou sauvage, que la perception dans sa prégnance intrinsèque peut, à son tour, être dite sauvage, « intentionnalité latente, être à » (VI-267) et c'est pourquoi la perspective du cube, et l'infinité des perspectives prises ou à prendre sur le cube, peuvent faire qu'il y a un cube : parce que d'abord il y a « l'unité massive de l'Etre comme englobant de moi et du cube », l'Etre sauvage, non épuré, vertical (VI-256). Ce que révèle l'exemple du contraire d'une finitude aseptisée des œuvres de la perspective renaissante, c'est une

métaphysique active de l'infinité de l'Etre comme finitude, « opérante, militante » (VI-305), l'œuvre, qu'on appelle prégnance intrinsèque, de l'ouverture de l'infinité de l'Etre reclus. Cette métaphysique est une métaphysique de l'activité, celle qui caractérise la vie : aussi Merleau-Ponty peut-il conclure, dans sa note du 22 octobre 1959, que ce qui nous est perpétuellement donné pour mettre en place un univers de l'immanence tend à oublier ses origines, c'est-à-dire l'effet de la vie, de l'esprit sauvage, de l'esprit brut qui, précisément, « n'est apprivoisé par aucune des cultures, auquel il est demandé de créer à nouveau la culture. » (S-228) Ces conceptions, comme peut-être toute la phénoménologie de Merleau-Ponty, renvoient elles aussi à l'*Offenheit* plus ou moins clandestine de la psychologie qui serait ici, dans le domaine de la perception et de la représentation de l'espace, les concepts d'activité perceptive et d'intériorisation autorégulée des actions au stade de la construction de l'espace sensori-moteur dans le processus d'intégration socioculturelle de l'enfant. Sans pouvoir prétendre ici développer ce renvoi, nous pouvons remarquer que dans la conception de Piaget, - avec qui Merleau-Ponty semblerait entretenir un rapport ambigu, fait d'inspiration et de critique -, l'espace et sa quantification sont de nature essentiellement opératoire : « La construction de l'espace aussi bien sensori-moteur que représentatif, est de nature active, puis opératoire. »¹⁹ La perception comme perception réceptive d'un objet transcendant (notion que récuse Merleau-Ponty), centration donnée, ne joue qu'un rôle secondaire : « L'intuition de l'espace n'est pas une lecture des propriétés des objets, mais bien, dès le début, une action exercée sur eux. »²⁰ L'activité sensori-motrice, au stade sensori-moteur et projectif (1-3 ans) doit « trouver dans l'espace des solutions dont la formule n'est ni verbale, ni mentale »²¹ et qui conduisent l'enfant à l'intelligence des situations que Wallon préférerait appeler « intelligence spatiale ». Nous y voyons, au plan psychologique, l'équivalent de ce que Merleau-Ponty nomme au plan philosophique λόγος ἐνδιὰθετος, logos opérant dans la « transcendance silencieuse » (VI-266) du « monde du silence » qui est « un monde perçu, un ordre où il y a des significations non langagières, [...] des champs, et un champ des champs, avec un style et une typique » (VI-223), le sens avant la logique (VI-222) opposé au λόγος προφύρικος le logos de la logique. (VI-224).

Cette métaphysique de l'activité silencieuse d'un logos avant la lettre, d'un logos en retrait, absent, mais constituant pourtant le principe immanent et absolu de l'évidence sensible, n'est-elle pas problématique ? Car, en fin de compte, ce positivisme phénoménologique ne revient-il pas à livrer le sujet au fonctionnement subi d'une préordination, ne conduit-il pas à l'adordination du sujet au lieu de la chair, c'est-à-dire de la texture du monde, et finalement à

19. Tran-Thong, *Stades et concept de stade de développement de l'enfant dans la psychologie contemporaine*, Paris, Vrin, 1978, p.70.

20. J. Piaget et B. Inhelder, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, op.cit. p. 532.

21. H. Wallon, *De l'acte à la pensée, Essai de psychologie comparée*, Paris, Flammarion, 1942, p.52 ; rééd. 1970, coll. Champs, p. 42.

la téléologie transcendante d'un sens préexistant, d'un projet ? N'avons-nous pas fait retour à une « institution de la nature » qui opérerait en nous selon un plan, le *Seinsgeschick* de la note de septembre 1959 ? Pour dégager au sein de « ce nouveau type d'être », de « cette même corporéité » qui est « un être de porosité, de prégnance et de généralité », les « lignes de force et [les] dimensions » du système de potentialité de la conscience, Merleau-Ponty ne les appréhende-t-il pas en termes leibniziens comme « chair subtile » et « corps glorieux » (VI-195) ? Il le semblerait bien aussi si l'on se rappelle que, dès son Avant-propos la tâche de la *Phénoménologie de la perception* vis-à-vis de la connaissance consiste à « reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, - et le monde comme cet individu pré-objectif dont l'unité impérieuse *prescrit* à la connaissance son but. » C'est bien pourquoi l'Avant-propos poursuit par une référence à Husserl qui « distingue l'intentionnalité d'acte (...) et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit *le texte* dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. » (PP-XIII, souligné par nous). C'est aussi pourquoi la note du 22 octobre 1959 se termine sur l'invocation de la « *perception sauvage* », de « *l'imperception* [qui] tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à* » (VI-267). Il y a donc au coeur intime du « tourbillon spatialisant-temporalisant qui est chair » (VI-298), un sens, « une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions » (VI-199) qui est une « cohésion sans concept » et dont le lieu d'indication est mon corps « mesurant des choses » (VI-199) immergé dans l'unité indivisible d'« un temps et un espace d'empilement, de prolifération, d'empiètement, de promiscuité, - perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les noeuds de la même vibration ontologique. » (VI-155)

Ce concept de corps « mesurant des choses » - comment ne pas entendre résonner ici le célèbre propos de Freud : « Le moi est avant tout un être corporel, il n'est pas seulement un être de surface mais il est lui-même la projection d'une surface. »²² -, nous le retrouvons à l'œuvre dans le *résumé de cours* 1949-1952 pour caractériser le perspectivisme de notre perception où « mon corps joue le rôle de mesurant absolu » (MPS-543), c'est-à-dire, comme Merleau-Ponty l'a déjà défini dans *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, comme le sujet qui assume un point de vue : « c'est mon corps en tant que champ perceptif et pratique, en tant que mes gestes ont une certaine portée, et circonscrivent comme mon domaine l'ensemble des ob-

22. « *Das Ich ist vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche.* » S. Freud, *Das Ich und das Es, Gesammelte Werke*, B.13, S.253; in J.Laplanche et J.B Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, 1967, p. 253.

jets pour moi familiers. La perception est ici comprise comme référence à un tout qui, par principe, n'est saisissable qu'à travers certaines de ses parties ou certains de ses aspects. La chose perçue n'est pas une unité idéale possédée par l'intelligence, comme par exemple une notion géométrique, c'est une totalité ouverte à l'horizon d'un nombre indéfini de vues perspectives qui se recoupent selon un certain style, style qui définit l'objet dont il s'agit. » (PPCPh-48) Là encore, le géométrique est opposé à l'intrinsèque, la partie close au tout ouvert²³, le sens réflexif au sens préinstitué. La perspective renaissante sert d'exemple du contraire pour mettre à jour un « sens de configuration » latent, silencieux, en retrait : « [...] Husserl réveille un monde sauvage et un esprit sauvage. Les choses sont là, non plus seulement, comme dans la perspective de la Renaissance, selon leur apparence projective et selon l'exigence du panorama, mais au contraire debout, insistantes, écorchant le regard de leurs arêtes, chacune revendiquant une présence absolue qui est impossible avec celle des autres, et qu'elles ont pourtant toutes ensemble, en vertu d'un sens de configuration dont le "sens théorétique" ne nous donne pas idée. » (S-228 : *Le philosophe et son ombre*) C'est à l'intrication de ce corps mesurant absolu à l'être sauvage schellingien, et à sa déclinaison dans l'ordre de la spatialité, à la profondeur donc, que s'évalue l'engagement du sujet.

L'année précédant sa mort, le 3 mai 1961 à sa table de travail, Merleau-Ponty avait repris dans *Signes* (1960) le modèle heuristique de la perspective classique et travaillé son texte²⁴ d'après des notes, probablement écrites en

23. Alain fournit ici une intertextualité : « En un sens, et considérées comme matérielles, les choses sont divisées en parties, et l'une n'est pas l'autre ; mais en un sens, et considérées comme des pensées, les perceptions des choses sont indivisibles, et sans parties. » in *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, Paris, Bloch, 1917, Réédition : *Eléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941, p.18. Cf. PP-56, en note. Une autre intertextualité serait à envisager avec la théorie des jugements naturels de Malebranche (cf. Joseph Moreau, *L'horizon des esprits, Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, Paris, P.U.F. 1960 p.63).

24. A partir de la perception de l'objet proche et de l'objet lointain, « Si je veux revenir [passer] de là à la perspective, il faut que je cesse de percevoir le tout librement [regarder librement le spectacle tout entier], que je [ferme un oeil et] circonscrive ma vision, que je repère sur un étalon de mesure [un objet] que je tiens, ce que j'appelle ma grandeur apparente de la lune et de la pièce de monnaie, et qu'enfin je reporte ces mesures sur le papier [sur le plan unique du papier les communes mesures que j'obtiens]. Mais pendant ce temps le monde perçu a disparu, avec la simultanéité vraie des objets, qui n'est pas leur apparence paisible à une seule échelle des grandeurs. [Mais pendant ce temps, le monde perçu a disparu : je ne puis obtenir le commun dénominateur ou la commune mesure qui permet la projection plane qu'en renonçant à la simultanéité des objets.] Quand je voyais ensemble [d'un seul regard] la pièce de monnaie et la lune, il fallait que mon regard fût fixé sur l'une des deux, l'autre alors m'apparaissait en marge, - « objet-petit-vu-de-près » ou « objet-grand-vu-de-loin », - incommensurable avec le premier [et comme situé dans un autre univers]. Ce que je reporte sur le papier, ce n'est pas cette coexistence des objets perçus, leur rivalité devant mon regard. Je trouve le moyen d'arbitrer leur conflit, qui fait la profondeur. Je décide de les rendre compossibles [faire cohabiter] sur un même plan, et j'y parviens [en substituant au spectacle total et] en coagulant sur le papier une série de visions locales monoculaires, dont aucune n'est superposable aux moments [aux parties] du champ perceptif vivant. Alors que les choses se disputaient mon regard et que, ancré en l'une d'elles, je sentais sur lui la sollicitation des autres qui les faisait coexister avec la première,

1951 selon C.Lefort qui les rassemblera dans l'ouvrage posthume *La prose du monde*. La beauté et la clarté de l'exposition en interdisent toute paraphrase. Disons simplement que la perspective y est présentée comme la réalisation culturelle, caractéristique de l'âge humaniste, d'une synthèse instantanée visant à dominer le monde dans son ensemble. Là où dans la vie, il y a « clignotement phénoménologique » (dans la langue de Marc Richir) ou encore bougé, fourmillement, tremblement, empiètement des choses en rivalité, engrenage entre elles, et entre elles et mon corps dans un espace topologique (VI-264) fait de voisinages et d'enveloppements (dans la langue de Merleau-Ponty), il n'y a plus sur l'espace plastique à deux dimensions, qu'une coexistence anonyme et atemporelle des objets sous l'œil omniscient, quasi-divin, d'un sujet acosmique, pur spectateur. L'application des techniques de construction perspective fondées sur la notion d'intersection de la pyramide visuelle ou sur celle du point de distance a son prix : la perte de la « profondeur primordiale », de cet « étalon préobjectif des distances et des grandeurs ». L'abstraction perspective délivre une « profondeur objective, détachée de l'expérience et transformée en largeur » (PP-308). Cette transformation est explicitement revendiquée dans la

l'exigence d'un horizon et sa prétention à l'existence, [alors que j'étais à chaque instant investi dans le monde des choses et débordé par un horizon de choses à voir, impossibles avec celle que je voyais actuellement, mais par là même simultanées avec elle] je construis maintenant [mot rajouté dans *Signes*] une représentation où chaque chose cesse d'appeler [d'exiger] sur soi toute la vision, fait aux autres des concessions et consent à n'occuper plus sur le papier que l'espace qui lui est laissé par elles. Alors que mon regard, parcourant librement la profondeur, la hauteur et la largeur, n'était assujéti à aucun point de vue parce qu'il les adoptait et les rejetait tous tour à tour, je renonce à cette ubiquité et je conviens de ne faire figurer dans mon dessin que ce qui pourrait être vu d'un certain point de station par un œil immobile fixé sur un certain « point de fuite » d'une certaine « ligne d'horizon ». [choisie une fois pour toutes] (Modestie trompeuse, car si je renonce au monde même en précipitant sur le papier l'étroit secteur d'une perspective, je cesse aussi de voir comme un homme, qui est ouvert au monde parce qu'il y est situé, je pense et domine ma vision comme Dieu peut le faire quand il considère l'idée qu'il a de moi.) [Cette parenthèse est rajoutée dans *Signes*] Alors que j'avais l'expérience d'un monde de choses fourmillantes, exclusives, qui ne saurait être embrassé que moyennant un parcours temporel où chaque gain est perte en même temps, voilà que l'être inépuisable [ce monde] cristallise en une perspective ordonnée où les lointains se résignent à n'être que des lointains, inaccessibles et vagues comme il convient, où les objets proches abandonnent quelque chose de leur agressivité, ordonnent leurs lignes intérieures selon la loi commune du spectacle et se préparent déjà, dès qu'il le faudra, à devenir lointains, où rien en somme ne retient [n'accroche] le regard et ne fait figure de présent. Tout le tableau est [au passé] dans le mode du révolu ou de l'éternité ; tout prend un air de décence et de discrétion ; les choses ne m'interpellent plus [pas] et je ne suis plus [pas] compromis par elles. Et si j'ajoute à cet artifice celui de la perspective aérienne, [comme le font en particulier tant de tableaux vénitiens] on sent à quel point moi [celui] qui peins et ceux qui [celui qui] regardent mon paysage dominons la situation [sont supérieurs au monde, comme ils le dominent, comme ils l'embrassent du regard]. La perspective est beaucoup plus qu'un secret technique pour imiter une réalité qui se donnerait telle quelle [de cette manière-là] à tous les hommes ; elle est [la réalisation même et] l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part dans une synthèse instantanée [un système instantané] dont le regard spontané nous donne tout au plus l'ébauche quand il essaie vainement de tenir ensemble toutes ces choses dont chacune le veut en entier. » (S-62) La fin du § diverge. Les variantes entre [] sont issues de *La prose du monde* p.74-76.

technique du point de distance, par la manipulation qu'opère l'artiste lorsqu'il rabat à 90° sur la ligne d'horizon la distance entre son œil et le plan du tableau, cette distance devenant le segment V_oD et permettant de déterminer les intervalles de profondeur qui seront plus ou moins larges selon que le point D sera plus ou moins rapproché du point de vue V_o , c'est-à-dire en définitive selon que la position assignée au spectateur sera plus ou moins proche du plan de projection.

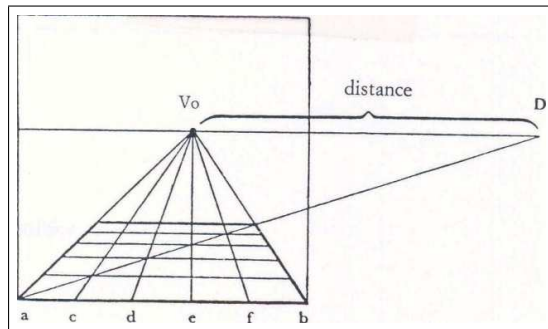


FIG. .1 – Mise en perspective du « carré de base » en échiquier selon le procédé du « point de distance » : les intervalles de profondeur sont obtenus par la diagonale dont on détermine le point D en rapportant sur l'horizon à partir du point de vue V_o la « distance », c'est-à-dire l'intervalle qu'on admet séparer l'œil du plan du tableau. in Panofsky, op.cit., p.150.

Cette idée de la profondeur « épaisseur d'un médium sans chose » (PP-308) comme dimension spatio-temporelle livrée dans le flux du vécu et non, conformément à un des réquisits de la perspective renaissante, *im Augenblick*, Merleau-Ponty la trouve dans le concept de direction chez Erwin Straus²⁵ : « La direction n'est-elle pas un phénomène spatio-temporel ? Dans ce cas, l'espace visuel originel ordonné selon certaines directions dominantes ne serait plus une pure structure spatiale,

et il serait erroné non seulement d'isoler les données spatiales et temporelles des qualités et des intensités du sentir, mais aussi d'isoler de quelque manière l'espace du temps comme on le fait généralement. Etant donné que l'être sentant n'a pas des sensations mais qu'il fait au contraire dans le sentir l'expérience vécue de lui-même et du monde dans le processus du devenir, la temporalité appartient de façon immanente au contenu du sentir. ». Le temps du vécu perceptif est aussi ce qui tombe sous le coup de la cristallisation perspective. L'homologie est totale entre le temps et l'espace : « Ce que nous venons de dire de la perspective spatiale, nous pourrions aussi le dire de la perspective temporelle. » (PP-83) C'est pourquoi, dans la note de septembre 1959 *Principe de l'ontologie : l'être d'indivision*, Merleau-Ponty généralise l'analyse à l'ensemble de la praxis humaine : « Donc tout tableau, toute action, toute entreprise humaine est une cristallisation du temps, un chiffre de la transcendance (...) un certain prélèvement sur l'Etre d'indivision, une

25. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer Verlag, 1935, p. 367, trad. fr. *Du sens des sens*, Grenoble, Ed. Jérôme Millon, coll. Krisis, 1989 ; p.557.

certaine manière de moduler le temps et l'espace. » (VI-262). La cristallisation perspective n'est qu'une des formes les plus radicales de l'abstraction de la facticité. C'est encore avec E. Straus, inspirateur de Merleau-Ponty, que l'on peut approfondir ce thème des données spatio-temporelles au regard de la question perspective.

Au contraire d'une perception singulière, de la perception par exemple du bleu de telle tapisserie qui peut, dans le cours ultérieur de l'expérience, être requalifié réflexivement comme autre, « la profondeur ne se révèle pas clairement à moi par l'effet d'une réflexion *a posteriori* car, dans l'impression qui résulte de la vision de la profondeur, j'ai les choses pour moi et devant moi, je me saisis devant elles, *je me vis dans* l'espace. L'espace visuel ne devient pas un espace subjectif à partir du moment où interviennent des distorsions, ce n'est pas seulement une image déformée de l'ordre de l'espace objectif ; il est subjectif parce que, dans cet espace particulier, je fais l'expérience vécue de moi-même ici, et des choses là. »²⁶ La profondeur s'éprouve dans la plénitude du présent vivant d'un sujet *in situ*. Merleau-Ponty ne dit pas autre chose : le sujet percevant est *être à*. Dans ce contexte, la première des deux expériences fondatrices de Brunelleschi prend alors un relief singulier. Si les spécialistes s'accordent en général à trouver aussi vain qu'impossible le projet qui consisterait à assigner une date de naissance précise à la *prospettiva*, un consensus se fait cependant sur la reconnaissance d'une « origine mythique » de celle-ci et qui consisterait en les deux expériences de Brunelleschi. *La Vita di Filippo Brunelleschi*, attribuée au mathématicien Antonio di Tucci Manetti et rédigée vers 1475, décrit ces expériences fondatrices de la perspective²⁷.

26. E. Straus, *op. cit.*, S.367, p. 556.

27. « Cette affaire de la perspective, la première chose en laquelle il la montra fut un petit panneau (*una tavoletta*) d'environ une demi-brasse de côté, sur laquelle il fit une peinture à la ressemblance du temple de San Giovanni, vu de l'extérieur. Et de ce temple, il représenta autant qu'il en est donné à voir à un regard porté sur lui du dehors. Et il semble que pour le représenter, il se soit placé à l'intérieur de la porte centrale de Sainte-Marie-de-la-Fleur, à une distance de quelque trois brasses, la chose étant faite avec autant d'art et de finesse et une telle précision dans les couleurs des marbres noirs et blancs qu'aucun miniaturiste n'aurait pu mieux faire. Et figurant alentours cette partie de la place que perçoit l'oeil, à savoir, sur le côté de la *Misericordia*, jusqu'à la *volta* et au *canto dei Pecori*, et du côté de la colonne du miracle de *San Zanobi*, jusqu'au *canto alla Paglia*, et autant de ce lieu qu'on en voit de loin. Et pour autant qu'il avait à montrer de ciel, c'est-à-dire pour que les murs peints s'impriment dans l'air, il se servit d'argent bruni de façon que l'air et les cieus naturels s'y reflètent, et de même les nuages que l'on voyait passer dans cet argent poussés par le vent, quand il soufflait. Cette peinture, comme il faut au peintre présupposer un lieu unique d'où l'on voit sa peinture eu égard aussi bien à la hauteur qu'à la largeur et à la distance, de telle façon que ne puissent se produire, à la considérer, les erreurs qui font que de tout lieu qui s'écarte de celui-ci ce qui apparaît à l'oeil est modifié, il avait percé un trou dans le panneau sur lequel elle était peinte, qui se situait dans la partie peinte du temple de San Giovanni, en ce lieu où percutait l'œil, au droit de qui regardait depuis ce lieu à l'intérieur de la porte centrale de *Santa Maria del fiore*, où il se serait placé s'il avait représenté au jugé. Lequel trou était petit comme une lentille du côté qui était peint et de l'autre allait s'élargissant en forme de pyramide, comme fait un chapeau de paille féminin, jusqu'au diamètre d'un ducat ou un peu plus. Et il voulait que l'oeil se plaçât à son

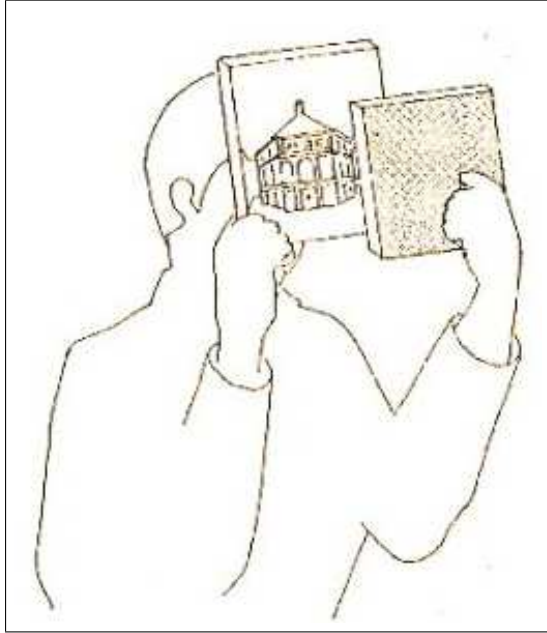


FIG. .2 – in Damisch, op. cit., p. 112 ss.

La première²⁸ se présente comme le contraire de la perception au sens de Straus et MerleauPonty. Le sujet percevant est réduit à un lieu punctiforme, non plus corps sentant mais oeil cyclopéen assigné au lieu même du point de fuite, *punto dell'occhio*, *im Augenpunkt*. Il n'est plus présent vivant incarné dans la plénitude perceptive mouvante mais *in absentia*, contraint, faisant face au miroir, à se réduire au rayon du regard, à s'y regarder immobile sans s'y voir, sur le mode de la *Durch-sehung* de Dürer. Présent dans le tableau comme le point aveugle de la lentille, inscrit dans le

champ comme pur rayon visuel, il s'appréhende *a posteriori* réflexivement, - dans les deux sens du terme, à la fois réflexion optique et acte de conscience - par conséquent dans l'imaginaire. Atemporel, il contemple le tableau ordonné d'une perspective architecturale figée au-dessus de laquelle, seul le ciel se meut comme au-dessus de son être, immobilisé dans le ravissement du *peeping through the hole*. C'est dans le protocole très coercitif de l'expérience perspective que réside la descente de la culture dans la perception, son information. Revenir à la perception brute, ou sauvage, comme l'exige la note du 22 octobre 1959, c'est renoncer au rayon visuel qu'anime une intentionnalité d'acte pour s'immerger, total et vertical, dans l'intentionnalité latente qui anime le rayon de monde perçu. A la « tranche de monde objectif entre moi et

revers, là où le trou était large, et que celui qui devait y regarder, d'une main le collât contre son oeil, et de l'autre, tint face à la peinture, un miroir plan de façon que celle-ci s'y réfléchisse ; et cet éloignement du miroir, dans l'autre main, correspondait à peu près, en brasses réduites, à la distance en brasses réelles qui allait du lieu où il montrait s'être placé pour le peindre jusqu'au temple de *San Giovanni*, de telle façon qu'à le regarder, avec toutes les circonstances déjà mentionnées de l'argent bruni et de la place, etc., et du point, il semblait que ce que l'on voyait était le vrai lui-même ; et je l'ai eu en mains et vu plusieurs fois à mon jour, et peux en rendre témoignage. » Manetti, *Vita di Filippo Brunelleschi*, Milan, 1976, pp. 57-59.

28. Nous négligerons la seconde, qui met en œuvre la métaphore très classique de la fenêtre sur le monde. On pourrait, par exemple, partir des analyses d'E. Fink dans *Vergegenwärtigung und Bild*, mais ceci ne concerne plus directement la question perspective de la Renaissance.

l'horizon », à « l'ensemble objectif organisé synthétiquement » sous les exigences du protocole perspectif s'oppose le rayon de monde vécu comme « un axe d'équivalences sur lequel toutes les perceptions qui peuvent s'y rencontrer sont équivalentes », sont au pouvoir de ma vision du moment. « C'est la vision même de la profondeur » qui suppose « qu'on est déjà dans le monde, ou dans l'être » (VI-295) enveloppé dans un de ses feuillets, tentant l'intégrale infinie des perspectives différentielles. Cette équivalence et cette simultanéité des perceptions et des perspectives invalide par conséquent toute tentative de conférer une quelconque préséance à une technique perspective, qu'elle soit planimétrique comme à la Renaissance, ou tout autre comme l'est la logique des sensations organisées²⁹ par Cézanne lorsqu'il tente d'appréhender « l'existence atmosphérique » (VI-174) d'une couleur dans son *quale*³⁰. L'impossibilité des objets dans la perception vive se redouble d'une impossibilité des perspectives elles-mêmes, des dimensions « prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un Être polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune » (OE-48), situation cryptique où la psychanalyse détectera le signifiant du manque³¹.

* * *

Si, comme le souhaitait Gilles Deleuze, la philosophie doit consister en une activité productive de concepts, nul doute que l'état tardif de la pensée de Merleau-Ponty ne satisfasse à cette tension. Comme le fait généreusement remarquer Jacques Colette, si « le style et l'allure littéraires admirables des derniers écrits prend le pas, semble-t-il, sur la rigueur de l'analyse conceptuelle », c'est peut-être que « les instruments philosophiques traditionnels, qui ont leur armature catégorielle bien établie, ne sont pas faits pour dire ce dont il s'agit. »³² D'une certaine façon, Merleau-Ponty est contraint d'avancer, comme Husserl, en zigzag, appréhendant l'objet de la recherche tout en

29. L. Gowing, *La logique des sensations organisées*, Paris, Macula, 1992.

30. M. Richir a donné dans *Phénomènes, Temps et Êtres, Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble. J. Millon, 1987, p.88, une analyse en termes de dimension, de phénoménalité du phénomène, de l'exemple de la couleur jaune pris par Merleau-Ponty (VI-271).

31. « Il est loisible de comprendre la phrase de Freud sur le Moi qui « est lui-même la projection d'une surface » dans un sens centrifuge, où la spatialité est « la projection de l'extension de l'appareil psychique », de sorte que la perspective visuelle active dans la perception spatiale implique une projection de surface, sur une surface, objective ou mentale, comme représentation qui reste inaccessible à tous les sens, hormis la vue. On peut donc dire que cette perspective mentale, inséparable du point de fuite où se détecte le signifiant du manque, est constitutive du Moi dans ses rapports avec le Ça et l'inconscient où Freud « localise » l'inconnu mental. » Guy Rosolato, « L'objet de perspective dans ses assises visuelles », in *Le champ visuel, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1987, n° 35, p.156. Cette perspective mentale, lieu marqué par le manque, est donc constitutive d'une ipsité toujours aux prises avec un irréductible impensé car irréductible irréprésentable.

32. J. Colette, « La réflexivité du sensible, une aporie », in *M. Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, collectif sous la direction de A.T. Tymieniecka, Paris, Aubier, 1988, coll. Présence et pensée, p. 50.

affinant les moyens de cette recherche. La référence à la perspective de la Renaissance s'inscrit dans cette démarche : il s'agit d'utiliser tous les instruments propres à communiquer l'état de la pensée, fût-il encore inchoatif. Cet usage répond à une fonction heuristique au service de sa foi dans le primat du Sensible, au service de son inlassable croisade pour la perception.

Mais il nous renseigne aussi sur cette perspective elle-même. Alors qu'elle représente la tentative la plus aboutie de représentation d'un certain monde objectif, la perspective renaissante apparaît paradoxalement comme ce qu'il y a de moins objectif : comme une technique productive d'objets culturels historiquement datés. A rendre coexistantes, pour me les présenter sur un même plan, des choses ordonnées que je devrais percevoir en rivalité de mes sens dans un « milieu indécis » (VI-155), la perspective se fait objectivation, imposition d'un sens, et signe la perte de la vibrante « union des impossibles, [de] l'être de transcendance, [de] l'espace topologique » (VI-281) qui fait la profondeur. C'est pourquoi, accessoirement, l'objet de perspective court le risque de l'artifice, pouvant se trouver embrigadé au service d'une connaissance ou de symboles caractéristiques d'un état social (le réalisme prolétarien soviétique par exemple). La perspective renaissante réalise la mise à mort abstractive du monde et de « l'intercorporéité universelle de la chair »³³. C'est à la lettre que le monde y est laissé en plans. Le tragique de l'Histoire est qu'il en aille malheureusement de même de la philosophie dernière de Merleau-Ponty.

Ouvrages de M. Merleau-Ponty cités : **PP** – *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

PPCPh – « Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, tome XLI, n°4, octobre-décembre 1947 ; *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 40.

MPS – *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988 p. 542.

OE – *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, collection Folio/Essais, 1985.

PM – *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

VI – *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

S – *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

33. R. Bernet, « Le sujet dans la nature », in Merleau-Ponty, *Phénoménologie et expériences*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 77.

Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty

ALEXANDER SCHNELL

Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale pour Merleau-Ponty ? Est-ce qu'elle se distingue de la conception husserlienne et/ou heideggerienne de la phénoménologie ? Pour *Husserl*, on le sait, la phénoménologie signifie une *méthode* consistant à ramener tout sens aux « effectuations » ou « opérations » (*Leistungen*), explicites ou implicites, de la « conscience » dans ses rapports aux objets, c'est-à-dire à celles de ce que Husserl appelle encore la « subjectivité transcendantale ». En ce sens, la phénoménologie n'est pas *stricto sensu* une ontologie, mais un idéalisme transcendantal¹ (ce qui ne veut pas dire que la subjectivité transcendantale ne posséderait pas son propre statut ontologique - qui n'est pas celui d'un être-en-soi du monde objectif, mais d'une sorte de « pré-être », difficilement déterminable, caractérisant en propre le sens d'être du champ de la subjectivité transcendantale). Pour *Heidegger*, on le sait tout aussi bien, la phénoménologie est également d'abord et surtout une méthode, mais seulement dans la mesure où elle est au service d'une ontologie. Le phénomène par excellence, pour Heidegger, c'est l'être, en tant qu'il est au « fondement » de toute apparition². Si pour Husserl le maître mot est ainsi la *conscience* (transcendantale) et si pour Heidegger c'est l'*être*, pour *Merleau-Ponty*, en revanche, comme pour *Fink* d'ailleurs, il s'agit de thématiser la conscience incarnée dans le *monde* : si la phénoménologie est transcendantale (mais pas exclusivement idéaliste, souligne Merleau-Ponty) et si elle vise une ontologie, elle est d'une certaine façon une *cosmologie transcendantale* - terme qui relève donc du vocabulaire finkien (plutôt que merleau-pontien), mais qui saisit de façon assez précise l'enjeu de la phénoménologie merleau-pontienne : à savoir dévoiler le sens de notre être-au-monde³. (Rappelons que Eugen Fink a été le collaborateur le plus important de Husserl ; Merleau-Ponty et Fink se connaissaient et s'estimaient mutuellement ; et c'est Merleau-Ponty qui, le premier, a fait connaître les travaux de Fink en France [surtout la *Sixième Médiation Cartésienne*].)

Pour Merleau-Ponty, il s'agit de dévoiler en particulier le « monde phé-

1. Sur la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal en général, voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

2. Cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger (1925-1930)*, Paris, Vrin, 2005.

3. Cf. notre article « *Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir », Amiens, *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, en particulier p. 141 sq.

noménologique », c'est-à-dire celui dans lequel nous cernons les opérations constitutives de notre exister. Pour ce faire, il ne suffit pas de se contenter d'analyser l'intentionnalité d'*acte* (l'objet par excellence d'une phénoménologie *descriptive* [et *statique*]), mais il faut s'intéresser avant tout à l'intentionnalité *opérante* (« *fungierende Intentionalität* »), dont s'occupe la phénoménologie génétique. Peut-être que dans la *Phénoménologie de la perception*, il n'apparaît pas de façon suffisamment claire comment s'articulent ce « monde phénoménologique » et celui de l'attitude naturelle : s'agit-il d'une « descente » (Husserl) ou d'une mise en évidence d'une dimension occultée (Heidegger) ? Tout le problème étant celui du statut proprement phénoménologique de cela même auquel nous ouvre l'*epochè*. Merleau-Ponty y répond différemment au cours des différentes époques de sa production intellectuelle.

*
* *

La pensée de Merleau-Ponty est de part en part une discussion avec l'idéalisme transcendantal. Il en retient le caractère *transcendantal*, il en rejette l'*idéalisme*. Le « thème » ou l'« objet » de ce « transcendantalisme » étant la « vue de la conscience » - celle que Merleau-Ponty évoque dans une sorte de définition (certes sommaire, mais tout à fait juste) de la phénoménologie qui se présente plus explicitement comme une critique du point de vue scientifique : « les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde (c'est-à-dire un spectateur parfaitement transparent) sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette *autre vue*, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi⁴. » Or, cette vue de la conscience nous place d'emblée dans un réel, dans le réel, c'est-à-dire à la fois en nous mettant à distance du monde vécu et en nous plaçant au sein de lui, réel qui « est à décrire, et non pas à construire ou à constituer⁵. » Deux choses sont ici à remarquer qui concernent précisément la compréhension merleau-pontienne de la phénoménologie transcendantale.

D'une part, Merleau-Ponty oppose très nettement le transcendantalisme husserlien à « l' » idéalisme transcendantal - ce qui peut surprendre, étant donné que Husserl définit la phénoménologie justement comme un idéalisme transcendantal (il écrit en effet dans la *Quatrième Méditation Cartésienne* que « seul celui qui se méprend sur le sens le plus profond de la méthode intentionnelle ou sur celui de la réduction transcendantale, voire même sur l'un et l'autre, peut

4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, coll. « TEL », Paris, Gallimard, 1945 (cité : « PP »), Avant-propos, p. III (c'est nous qui soulignons).

5. *Ibid.*, p. IV.

vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal⁶ »). Qu'est-ce que Merleau-Ponty, lui, entend alors par « idéalisme transcendantal » ? L'idéalisme transcendantal est caractérisé par deux défauts majeurs : il ignore le problème d'autrui, de l'intersubjectivité ; et il ignore le problème du monde qu'il « dépouille de son opacité et de sa transcendance⁷ ». L'éclipse du problème d'autrui signifie qu'une conscience prépersonnelle a pour corrélat un monde *un* déployant un seul et unique « système des vérités », conscience prépersonnelle qui participe à l'Un sans le diviser et sans être à son tour divisé. Or, en réalité, et Husserl le montre déjà dans les *Méditations Cartésiennes*, la subjectivité est *intersubjectivité* - et cela signifie : le sujet n'est pas sans monde, il n'est pas sans nature, il n'est pas sans histoire⁸. Cela implique à son tour le caractère non solitaire, non solipsiste du sujet, ainsi qu'un manque de transparence vis-à-vis de lui-même. Et le problème du monde en est justement la conséquence : la transcendance du monde n'exprime rien d'autre que cette non-transparence du sujet à l'égard de lui-même. Du coup, explique Merleau-Ponty, si « nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une *opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi*⁹. » D'où la célèbre caractérisation de Merleau-Ponty de la phénoménologie qui ne pense pas, selon lui, « qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur 'facticité'¹⁰ » - d'où aussi la nécessité de « *rapprendre à voir le monde*¹¹ », apprentissage qui constitue ainsi la caractérisation fondamentale de la compréhension merleau-pontienne de la phénoménologie transcendantale.

D'autre part, bien qu'il soit le premier à évoquer en France l'idée d'une « phénoménologie constructive » chez Husserl¹², Merleau-Ponty sépare radicalement la méthode phénoménologique de toute démarche constitutive ou constructive. On pourrait montrer que les enseignements fondamentaux de la phénoménologie constructive auraient permis à Merleau-Ponty d'aller plus loin dans ses propres élaborations. Mais c'est un point qui nous ferait sortir du cadre de la présente étude - et c'est pourquoi nous nous contenterons, dans nos remarques conclusives, d'en faire simplement mention.

*

6. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *Husserliana I*, § 41, p. 119 ; tr. fr. p. 144 (traduction légèrement modifiée). Husserl écrit ailleurs, dans le même sens, que « toutes les ontologies philosophiques sont des *ontologies transcendantales-idéalistes* », *Husserliana VIII*, Supplément XXX (1924), p. 482.

7. *PP*, Avant-propos, p. VI.

8. Cf. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, *op. cit.*

9. *PP*, p. 74 (c'est nous qui soulignons).

10. *Ibid.*, Avant-propos, p. I.

11. *Ibid.*, p. XVI.

12. *Ibid.*, p. I.

* *

Merleau-Ponty est un penseur qui a littéralement été arraché à son travail - sa mort est survenue alors qu'il était au sommet de sa production et de sa productivité philosophiques - situation comparable à celle de Fichte et aux antipodes d'un Spinoza ou d'un Proust. Deux choses en résultent : quant à l'appréciation des *résultats déterminants* de la pensée de Merleau-Ponty, il faut d'abord dire qu'elle est inachevée, à nous donc de prolonger les perspectives et les pistes entamées par lui. Et, d'autre part, en ce qui concerne l'évaluation de l'*évolution* de son cheminement, comme il nous manque l'aboutissant, nous ne pouvons juger des étapes parcourues qu'à partir d'hypothèses, voire même de conjectures. Nous voudrions maintenant présenter et à mettre à l'épreuve une telle hypothèse - qui se réfèrera au triplet sujet-autrui-monde, au centre de la *Phénoménologie de la perception*. De quoi s'agit-il ? Merleau-Ponty cherche à rendre fructueuse la méthode phénoménologique en évitant deux écueils : celui de ce qu'il appelle la « pensée objective » et celui de toute forme d'« idéalisme ». Décrivons rapidement la position fondamentale de chacun de ces deux adversaires.

La pensée objective est caractérisée par l'attitude que Husserl avait appelée l'« attitude naturelle » et qui est en particulier celle du scientifique. Le monde *constitué* est alors *présupposé* - en son « être-en-soi » et, surtout, eu égard au fait qu'il est en droit susceptible d'être dévoilé sans reste. Le problème qui se pose est de savoir *qui* ou *ce qui* constitue ce monde et comment cet en soi peut être *pour nous*.

L'idéalisme cherche à répondre à cette dernière question - en promouvant un « *Ego* » ou « Je transcendantal » en tant qu'instance ultimement constitutive de tout sens. Mais l'idéalisme est à son tour basé sur un présupposé : à savoir sur l'idée que ce Je transcendantal a une vue complète et exhaustive sur le monde. Mais cela nous conduit à une impasse, car ce présupposé n'est pas légitimé - et s'il n'est pas légitimé, c'est qu'il est tout simplement illégitime pour Merleau-Ponty. Il écrit : « il est frappant de voir que les philosophies transcendantales du type classique ne s'interrogent jamais sur la possibilité d'effectuer l'explicitation *totale* qu'elles supposent toujours *faite quelque part*. Il leur suffit qu'elle soit nécessaire et elles jugent ainsi de ce qui est par ce qui *doit* être, par ce qu'exige l'*idée du savoir*¹³ » - mais ces philosophies transcendantales ne rendraient justement pas compte du bien-fondé de cette idée.

En effet, une telle absolutisation dogmatique du pouvoir constitutif du Je transcendantal reviendrait à l'assimiler à une sorte de « Dieu » - assimilation que Merleau-Ponty, pour sa part, refuse : « je ne suis pas Dieu, je n'ai qu'une prétention à la divinité. » [...] « Le mouvement de réflexion et d'amour qui conduit à Dieu rend impossible le Dieu auquel il voudrait conduire¹⁴ ».

13. *Ibid.*, p. 74.

14. *Ibid.*, p. 412.

Aussi s'emploie-t-il à une sorte de « renversement copernicien » radicalisé qui consiste à s'interroger sur le pouvoir légitimant, justement, de la subjectivité transcendante - légitimation qu'il n'aura finalement pas le temps de fournir. Quoi qu'il en soit, ces interrogations le conduisent à une refonte de la phénoménologie dans laquelle il s'approche, nous l'avons dit, des « phénoménologies du monde » telles qu'on les trouve chez le Husserl tardif, chez Heidegger et notamment aussi chez Fink.

*
* *

Comme nous l'avons déjà dit, il est difficile de juger de l'évolution d'un penseur si nous ne pouvons être sûrs de l'endroit vers lequel il nous aurait conduits s'il n'était pas mort d'une façon aussi abrupte et inattendue. L'hypothèse que nous voudrions proposer maintenant est la suivante : si la philosophie du dernier Merleau-Ponty consiste certes en un « tournant » semblable à celui qui nous est familier chez Heidegger, elle ne fait que *radicaliser*, en réalité, une position acquise dès la *Phénoménologie de la perception*. Rappelons que la pensée de Heidegger a effectivement connu un tel tournant (la fameuse « *Kehre* ») - d'une philosophie « transcendante » (terme auquel il a substitué celui d'une « *Fundamentalontologie* [ontologie fondamentale]¹⁵ », c'est-à-dire l'analyse existentielle du *Dasein* en son sens temporel), vers une philosophie relevant de l'histoire de l'être¹⁶. En quoi consiste plus exactement ce tournant ? Comme il l'a dit lui-même tout au long de sa vie, une seule question trône au-dessus de toutes ses élaborations philosophiques : à savoir la question de l'être, du sens de l'être. Mais alors que dans *Sein und Zeit*, Heidegger poursuivait encore un projet *fondationnel*, il abandonnera à partir du début des années 1930 une telle perspective (qui est finalement au cœur de sa compréhension du transcendantalisme) - et ce, au profit d'une pensée qui inscrit les projets existentiels de l'être-là dans un rapport d'oscillation entre l'être « jetant » et l'être-là « jeté », où il n'y a donc aucune priorité de l'un sur l'autre. Cet abandon d'un projet *fondationnel* conduit chez lui à une revalorisation de l'art, de la poésie, mais aussi de l'architecture, etc. Or, comment se présentent les choses chez Merleau-Ponty ?

Merleau-Ponty est plus phénoménologue que Heidegger - d'emblée, il s'inscrit davantage dans une lignée plus husserlienne que lui. Son entrée dans la recherche phénoménologique est effectuée en 1942 dans la *Structure du comportement*. Il y introduit la notion de comportement, justement, qui désigne la réalisation de la conscience à même le corps (donc dans le monde),

15. Voir le Cours de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*), GA 26, Francfort/Main, Klostermann, 1978, p. 218 sq.

16. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger (1925-1930)*, op. cit.

mais qui marque aussi, à l'inverse, sur un plan visible, la trace de la conscience d'autrui. Si nous affirmons qu'il est « plus phénoménologue » que Heidegger, cela veut dire, d'une part, qu'il se consacre davantage que lui à des analyses phénoménologiques *concrètes* (on n'en trouve chez Heidegger guère que celle de l'ennui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*), notamment en s'appuyant aussi sur des recherches scientifiques (psychologiques, physiologiques, etc.). D'autre part, et surtout, Merleau-Ponty cherche à identifier le lieu constitutif de notre rapport au monde - question que Heidegger pose, certes, mais à laquelle il ne répond finalement qu'en élaborant une ontologie (fût-elle donc « fondamentale ») qui, en évacuant la notion de constitution, ne répond pas, au fond, au problème soulevé par ce que recèle cette notion même. Pour Heidegger, la notion de constitution renvoie à la conscience qui n'est pas le lieu originaire de tout sens. Merleau-Ponty, lui, revient à ce qu'il appelle le « champ phénoménologique » et qui n'est autre, nous l'avons dit, que la subjectivité transcendante avec ses effectuations (ou « opérations »), ses *habitus*, ses sédimentations, bref : la subjectivité transcendante en tant qu'elle est-au-monde.

L'endroit où nous pouvons identifier de la façon la plus précise sa propre démarche phénoménologique - mais aussi ce qui caractérisera son « tournant » ontologique - est le rapport entre l'Ego et autrui. (Et ce n'est pas par hasard que dans son introduction programmatique à la *Phénoménologie de la perception*, c'est l'analyse d'autrui qui est anticipée [la seule parmi toutes celles qui vont suivre dans le corps de l'ouvrage.]) Notre thèse est que Merleau-Ponty, en se plaçant sur le plan constitutif Moi/autrui et en le creusant, procède littéralement à une « révolution » : et le dernier Merleau-Ponty, loin de proposer une théorie totalement nouvelle ou différente par rapport à ses premières élaborations, prend simplement *conscience* des enjeux impliqués par là.

Essayons de nous expliquer sur ce point. La philosophie moderne, inaugurée par Descartes, confère au *sujet* (à l'*Ego cogito*) le statut de fondement de toute certitude et de toute vérité. Le problème qui en résulte est, on le sait, celui de l'existence du monde extérieur. La déduction transcendante kantienne et même le Husserl de la *Cinquième Méditation Cartésienne* ne « résolvent » ce problème qu'en ayant recours à l'expérience (*Erfahrung*), ou plus exactement à la concordance (*Übereinstimmung*) caractérisant les différentes expériences individuelles. Une telle position risque ou bien d'être dogmatique (en supposant l'universalité de la forme de toute expérience) ou bien de relever d'un réalisme « naïf » (car une telle concordance ne s'atteste jamais que dans l'expérience).

S'il y a un « monde phénoménologique » ou un « champ » proprement phénoménologique, il sera le domaine qui rend compte de la constitution de tout sens et de tout sens d'être. Ce champ n'est pas celui de la conscience individuelle. Pourquoi ? Parce que le sujet n'est pas transparent à lui-même et que le monde le transcende. Mais, dans la mesure où il s'agit d'échapper à toute forme de dogmatisme, on ne peut pas non plus simplement identifier le

monde phénoménologique au monde en général. D'où, donc, un glissement - tout à fait significatif - de l'acception de la « monade » (et de la « monadologie ») entre l'usage husserlien et l'usage qu'en fait Merleau-Ponty : alors que pour Husserl la monade désigne l'*Ego* avec, corrélativement, l'ensemble de ses vécus, pour Merleau-Ponty, la monade signifie un aspect du *monde*¹⁷. La question dès lors n'est pas, pour Merleau-Ponty, de savoir comment le sujet parvient au monde, mais, à l'inverse, comment la monade s'individue (ou encore comment du Moi transcendantal on en arrive au Moi empirique - question qui dominait déjà la philosophie schellingienne).

Autrement dit, il s'agit en effet pour Merleau-Ponty de concilier l'analyse husserlienne de la subjectivité transcendantale avec la perspective heideggerienne de l'être-là comme être-au-monde. Rappelons que pour Heidegger, le monde est une structure ontologique constitutive de l'être-là : l'être-là n'est pas seulement « dans » le monde, comme les poissons sont « dans » l'aquarium, mais il est *au* monde, ce qui veut dire : l'être-là est en affinité avec le monde, il est toujours déjà familiarisé avec lui, d'une certaine manière, il *est* le monde. Il s'ensuit que l'être-là, le monde et la *compréhension* qu'il en a (fût-elle une pré-compréhension vague ou bien une interprétation philosophique approfondie) sont une seule et même chose. Et une caractéristique fondamentale de cet être-au-monde, c'est que l'être-là est *jeté* au monde. Tout cela se concentre dans la formule merleau-pontienne suivante : « Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité¹⁸. » En effet, ce monde, cette nature, dans lequel/laquelle nous sommes « jetés », n'est pas face à nous, hors de nous, mais *au centre*. Et c'est à partir de là que nous allons comprendre le statut d'autrui.

*
* *

La question fondamentale de l'analyse merleau-pontienne de l'intersubjectivité est de savoir comment le Je en arrive au fait de savoir qu'il y a d'*autres* Je. Plus exactement, Merleau-Ponty se demande : « comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit¹⁹ ? »

Pour Merleau-Ponty, c'est le *corps* qui répond à la question - corps qui est inaccessible et incompréhensible pour la pensée objective : « en même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et

17. Merleau-Ponty retrouve ici les résultats d'une analyse qui se trouve déjà chez Heidegger dans son cours de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*).

18. *PP*, p. 398.

19. *PP*, p. 401.

l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence²⁰ ». Cela implique une refonte totale de l'idée de la perception qu'il ne faut plus comprendre comme « une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses²¹ ». Du coup, si je suis « inhérent aux choses », c'est-à-dire au monde (et donc aussi à mon corps) en son *opacité*, alors la perception d'autrui s'éclaire parfaitement : de même que je n'ai du monde qu'une perception « en *adombrations* (*abschattungsmäßig*) », de même d'autrui je n'ai que ce que Husserl avait appelé dans la *Cinquième Méditation Cartésienne* une « appréhension analogisante » (mais qui n'est justement pas un « raisonnement par analogie » !) : par essence, autrui n'est donné que comme une *autre conscience* - cela ne marque pas une imperfection du côté de la conscience constituante, ni *a fortiori* du côté du mode de donation d'autrui, mais c'est précisément là une nécessité d'essence. Et Merleau-Ponty de préciser en effet que cela implique une reconsidération fondamentale des notions de « corps » et de « conscience » : le corps n'est pas un corps inerte, mais *Leib* (Merleau-Ponty dit : support sur lequel « se dessinent des comportements ») et la conscience n'est pas une conscience constituante, mais conscience perceptive, c'est-à-dire sujet de ces mêmes comportements²².

Or, cette « inhérence » à un monde commun est constituée dès l'enfance. Cette structure intersubjective caractérisant l'*Ego* prépersonnel (plus exactement : la communauté d'Egos prépersonnels) ne nous permet cependant pas encore d'obtenir autrui - en cela, il prétend aller plus loin que le Husserl des *Méditations Cartésiennes*. Cet approfondissement, Merleau-Ponty l'effectue en essayant de dépasser le solipsisme « du dedans²³ », c'est-à-dire « de l'intérieur » de la subjectivité transcendante devant laquelle le Moi empirique se déploie exactement de la même manière que l'*alter Ego* et où celui-là n'a donc aucune priorité vis-à-vis de celui-ci. Toutefois, il faut le dire, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne parvient pas à aller plus loin qu'à une simple constatation (qui est pour lui un « fait ») que « la subjectivité transcendante est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité²⁴ ». Cette subjectivité caractérise à la fois le monde naturel et le monde social, avec lesquels Merleau-Ponty croit avoir découvert « le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* (l'origine) des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance²⁵ ».

20. *PP*, p. 402.

21. *PP*, p. 403.

22. *PP*, p. 403 *sq.*

23. *PP*, p. 411.

24. *PP*, p. 415.

25. *PP*, p. 418-419.

*
* *

L'« échec » de la théorie merleau-pontienne de l'intersubjectivité (qui en est un parce que Merleau-Ponty ne parvient pas à expliciter de façon convaincante ce « fait » de l'intersubjectivité) est symptomatique pour tout son projet philosophique de 1945. La phénoménologie descriptive souffre d'une insuffisance qui a souvent été remarquée (et qui touche précisément aussi la *Phénoménologie de la perception*) - celle stigmatisée par exemple par Gilles Deleuze. La lecture deleuzienne de la phénoménologie de Husserl concentre de façon marquée la critique du statut de l'*intentionnalité* que l'on trouve déjà, avec une accentuation certes à chaque fois différente, dans des pensées aussi divergentes les unes des autres que celles de Heidegger²⁶, de Georg Misch²⁷ et de Moritz Schlick²⁸. Cette critique est à chaque fois la même : qu'est-ce qui fonde l'acte intentionnel, et en particulier la première sorte d'actes que Husserl appelle les actes signitifs qui sont censés constituer la signification, même si - et surtout - l'objet visé n'est pas présent en personne (contrairement au cas de l'autre sorte d'actes, les actes intuitifs, que ceux-ci soient des actes de perception, d'imagination, etc.) ? Heidegger (dont Deleuze est assurément moins éloigné qu'il ne l'affirme lui-même) essaie de fonder l'acte intentionnel dans l'horizon herméneutique d'un *Verstehen* (comprendre, compréhension) ; Misch, élève et gendre de Dilthey, essaie d'inscrire l'intentionnalité husserlienne dans l'horizon d'une phénoménologie du langage, en mettant en avant son concept d'« évocation (*Evokation, Evozieren*)²⁹ », alors que Schlick remet tout bonnement en cause la possibilité même de la *constitution* de l'objet (laquelle s'appuie toujours sur les « pouvoirs immédiats de la donnée »). Quel est l'écho qui résonne identiquement à travers toutes ces critiques ? C'est l'objection de base que Deleuze adresse à Husserl dans la *Quatorzième série* de la *Logique du sens*³⁰ et qui consiste à stigmatiser le dispositif intellectualiste (prétendument « transcendantal ») des données de n'importe quelle expérience sensible, en particulier de la *perception* de l'objet, comme donnant lieu à un *dédoublement* du champ de l'expérience commune. La mise en correspondance

26. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1927, 1986¹⁶.

27. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Leben*, (cours professé quatre fois entre 1927 et 1934), G. Kühne-Bertram, F. Rodi (éds.), München, K. Alber, 1994.

28. M. Schlick, « Gibt es ein materiales Apriori ? », dans *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien für das Vereinsjahr 1930/31*, repris dans *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936*, Gerold & Co., Wien, 1938 (réimpression Olms, Hildesheim, 1969) ; voir aussi *Allgemeine Erkenntnistheorie*, 1918, repris par Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1979.

29. Voir à ce propos le chapitre III de la seconde partie de notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

30. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

- en termes *constitutifs* et *fondationnels* - entre les objectités apparaissantes et leurs corrélats subjectifs relevant de la conscience transcendante, n'est pour Deleuze que l'expression par excellence d'un tel dédoublement. Or, les insuffisances d'un tel dédoublement apparaissent aussi dans la *Phénoménologie de la perception* qui reste un ouvrage critique et, au mieux, programmatique (ce qui n'enlève rien aux nombreuses analyses admirables qu'il contient).

La perspective du dernier Merleau-Ponty consistera en un approfondissement de ses premiers travaux. Alors que les premiers écrits renvoient dos à dos l'idéalisme et l'objectivisme sans véritablement parvenir à donner un contenu positif à une « troisième voie » recherchée par lui, *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible* peuvent être lus comme des ébauches de la phénoménologie que Merleau-Ponty aurait sans doute développée s'il n'était pas mort de façon aussi abrupte. L'idée fondamentale de cette ontologie est que tout rapport aux choses et toute compréhension de ce rapport (ce que Merleau-Ponty appelle un « savoir », non une « connaissance ») éclôt à partir et du sein même du « visible » corrélat d'une « vision totale ou absolue, hors de laquelle rien ne demeure ». Le visible est caractérisé par un entrelacs (un « chiasme », c'est-à-dire un rapport croisé) entre le corps et le monde : le corps est visible (« dans » ou plutôt : « au » monde) (versant objectif) et voyant (versant subjectif) ; le monde « contient » le corps (versant objectif) et n'est jamais vu et accessible qu'à même le corps (versant subjectif). Ce terme de chiasme ou d'entrelacs n'est dans un premier temps qu'un pis-aller - « dans un premier temps » *pour nous* ; *pour Merleau-Ponty*, c'était le dernier mot (mais pour les raisons regrettables que nous avons déjà indiquées à plusieurs reprises). C'est un pis-aller parce qu'il n'exprime qu'un *desideratum*, à savoir l'exigence de *rendre compte* de ce rapport originaire entre le corps vivant et le monde. Mais il contient déjà en creux la perspective qu'il faudrait approfondir pour en cerner toute la teneur : il y va en effet du dépassement de la perspective transcendantale-idéaliste, centrée sur l'*Ego*, et qui fait donc accéder au sens non pas à partir d'un pôle subjectif, mais à partir du *visible*, à partir de la *vision* du visible dans le monde. Et Merleau-Ponty nous livre des analyses précieuses dans *L'œil et l'esprit* concernant le rôle du peintre dans ces rapports. C'est là une illustration concrète de cette « monadologie phénoménologique » évoquée plus haut et dont l'idée principale, nous insistons, consiste à traquer la constitution du sens non pas dans la *subjectivité*, mais dans et à partir du *monde* lui-même.

Le chiasme dont il a été question à l'instant s'exprime sur le plan artistique dans cette phrase remarquable : « C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture³¹. » Les actions « les plus propres [du peintre] - ces gestes, ces tracés dont il est seul capable [...] - il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes³² », « au fond immatériel du visible quelque chose a bougé, s'est allumé, qui envahit son corps, et tout ce qu'il peint est

31. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 16.

32. *Ibid.*, p. 31.

une réponse à cette suscitation, sa main 'rien que l'instrument d'une lointaine volonté'³³. » En faisant des peintures, des « images » (qui ne sont pas des copies du réel, mais expriment le même chiasme que celui entre le corps vivant et le monde [sauf que c'est l'image qui se substitue ici au corps]), le peintre révèle en effet le chiasme du corps.

*
* *

Les analyses de Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* sur le geste du peintre sont admirables, celles dans *Le visible et l'invisible* sur une refonte de l'ontologie phénoménologique fort inspirantes - il n'empêche qu'elles sont restées à ce même état descriptif relevé à travers la critique qui a été développée plus haut. Le chiasme et l'entrelacs constituent une proposition très intéressante visant à arrêter le « zigzag phénoménologique » qui oscille sans cesse entre le constitué et le constituant. Mais Merleau-Ponty a-t-il légitimé cette instance ultimement constitutive ? On répondra qu'à ce niveau de constitution, la légitimation n'a plus lieu d'être puisqu'elle relève d'un champ que creuse précisément Merleau-Ponty avec ces analyses de l'entrelacs. Il faut sûrement trancher - et on retombe ici dans une discussion classique qui avait par exemple déjà tenu en haleine le philosophe transcendantal Fichte et le philosophe de la nature Schelling³⁴ : soit on abandonne le champ d'une légitimation transcendantale - et du coup on s'expose au risque et au péril du *dogmatisme*. Soit on reste fidèle à la perspective phénoménologique - et du coup on ne sort pas d'un cadre fondationnel. Merleau-Ponty a-t-il tranché ? Nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour savoir vers où ses analyses l'auraient finalement conduit. Mais tout suggère qu'à la fin de sa vie il penchait plutôt pour un projet qui le rapproche d'une philosophie de la nature de type schellingien - mais cela pose très précisément toutes les questions de la *légitimation* d'un tel projet et cela constitue aussi les limites de la phénoménologie telle que Merleau-Ponty nous l'a léguée.

Pour notre part, nous pensons que l'attitude sévère de Merleau-Ponty à l'égard de la « phénoménologie constructive » devrait être revue (qui, comme nous l'avons montré ailleurs, n'a rien d'une construction *spéculative*, mais se meut dans cette tension [dans ce « zigzag génétique »] entre le construisant et ce qui est à construire et ne découvre la loi de la construction qu'en effectuant cette dernière³⁵) - et notamment concernant le statut phénoménologique de ses analyses passionnantes sur le corps, le mouvement, le voir, etc. dans ses derniers écrits. Car cela nous semble précisément être la voie de la philosophie toujours recherchée par Merleau-Ponty *lui-même* - « comme réflexion

33. *Ibid.*, p. 86.

34. Cf. le dernier chapitre de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2009.

35. Cf. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, *op. cit.*

radicale » qui « s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances » : « elle se redoublera [alors] indéfiniment » et « elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie³⁶ ».

36. *PP*, Avant-propos, p. XVI.

Epines du Dasein

Formes d'impuissance spécifique de l'homme¹

GUY VAN KERCKHOVEN

« Il n'y a que l'homme qui puisse autant
faillir à la liberté. »(122)

1. ERUPTION DE L'ANGOISSE : LA SERRE CHAUDE DES PHOBIES

Dans l'angoisse, on est « forcé de faire face à soi-même ». (105) En cela « elle est contraignante »: « l'angoisse ne me permet pas de *venir* à moi-même ». (loc.cit.) « On se trouve *coincé* par la percée d'une impuissance, qui est une impuissance de moi-même. » (loc.cit.) « Il n'y a que l'homme, pour qui ceci : ne pouvoir *de* soi-même être cela-même qu'il est contraint d'être 'lui-même', signifie *une impuissance spécifique*, qui peut éprouver de l'angoisse. » (105-106) Dans ses « assauts » elle m'assiège ; je ressens sa force contraignante « comme *aiguillon de mon être-là* » : je suis forcé de faire face à moi-même sans que j'y puisse réellement venir à moi-même. On est pris dans des « obsessions », dans des « pédanteries » etc. ; derrière elles se dresse l'aiguillon de l'angoisse. « On s'égare et puis se perd dans ses obsessions. » (105) On n'en revient pas d'y être ainsi forcé de faire face à soi-même. On part à sa propre perte. On a d'avance perdu *le point d'appui* pour *s'intercaler*. « L'angoisse *barre* mon enclenchement. » (loc.cit.) En ce sens, on subit « une impuissance *par rapport* à soi-même ». « Tandis que le souci et la crainte *pèsent* sur moi, m'entravent et parfois me paralysent », (loc.cit.) l'angoisse « qui me saisit et barre mon enclenchement » *m'assaille* par des « assauts » pointus qui *me tentent* ; (106) derrière eux se dresse l'angoisse comme l'aiguillon de mon être-là. Que mon enclenchement soit barré, qu'une impuissance par rapport à moi-même fasse une percée, ne signifie pas pour autant une *mise hors circuit* complète de mon être-là, qui, paralysé par la terreur, resterait glacé par l'épouvante. « Tenue en lisière par les soucis journaliers, l'angoisse fait toujours de

1. Quatrième d'une série d'études « micrologiques », consacrées à l'anthropologie phénoménologique de Hans Lipps. Nous remercions la *Fondation A. von Humboldt (Bonn)* d'avoir rendu possible un séjour de recherche prolongé à Munich, où se trouve le dépôt de manuscrits des « phénoménologues de Munich » ainsi que celui de M. Scheler et de H. Lipps. Nous remercions tout particulièrement Mme Dr. Sigrid von Moisy de la « bibliothèque de l'état et de l'université de Bavière », responsable de la section des manuscrits. Les références entre guillemets se rapportent au texte de Lipps sur la « nature humaine » : *Die menschliche Natur*. Werke III, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1977².

nouveau éruption, s'enfonce à chaque fois dans cela-même, derrière quoi elle dresse son aiguillon. » (105) L'angoisse qui fuse dans la serre chaude des phobies (108) *diffère* de « l'emportement immédiat par un affect » (105), « p.e. quand je m'enrage et essaie de me contenir et de me ressaisir », précisément par son caractère inlassablement et sans relâche *lancinant*. « L'angoisse m'assiège » (107) dans des « assauts » auxquels, comme autant de tentations, « on ne peut rien opposer ». (106)

Que l'agoraphobe *cède* à la tentation de se laisser tomber nous révélait déjà² « que quelque chose *dans l'homme* lui-même et comme tel *vient à la rencontre* de l'abyssal », « qu'en lui-même se trouve la menace ». (106) « Le vertige révèle une impuissance primordiale précisément à l'égard du *point d'appui*. » (107) « On se sent impuissant, pour autant qu'on n'arrive pas à *se tenir debout soi-même*. » (loc.cit.) « Ce qui précisément *veut* faire tomber quelqu'un, c'est le fait qu'en suivant du regard la paroi rocheuse il ne décèle aucune prise. » (loc.cit.) « Le vide de l'espace devient transparent ; à travers lui ressort le monde auquel on est livré. » (loc.cit.) « L'agoraphobe recule devant l'étendue de l'espace fuyant en quelque sorte devant lui-même à l'infini. » (106) On fait l'expérience d'être suspendu « dans le rien », pour autant qu'au « rien » de l'espace qui fait ressortir le monde répond dans l'homme comme tel l'impuissance spécifique à l'égard de son propre point d'appui, « qui en lui-même est également *rien* ». (107) L'expérience vécue est donc tout à fait particulière : « l'être-là s'inquiète de lui-même *comme être-là*. » L'être-là est forcé de faire face à lui-même sans pouvoir venir à soi-même « en se ressentant *comme* suspendu dans le rien ».

H. Lipps s'adresse à la qualité proprement *phénoménologique* du « rien » en question. « Qu'en réalité ce n'est 'rien' ne signifie pas un rien total, mais simplement : ce n'est pas ceci, pas cela, rien de tout ça . . . » (107) En quoi le vertige s'approche du « noyau-même » de la nature humaine, cela devient ainsi tangible : en reculant devant l'étendue de l'espace en quelque sorte fuyant devant lui-même à l'infini, l'agoraphobe est « impressionné » par ce qui *en lui-même* vient à sa rencontre. Que dans chacun de nous « l'angoisse guette », que l'agoraphobe soit « accablé par le vertige » ne signifie pas qu'une quelconque crainte le fasse frémir, dont « on ne peut le dissuader puisque c'est sans fondement ». (107) « Rien n'y fait qu'on se sente à l'étroit dans l'angoisse » (106), qui dans ce cas particulier jaillit précisément du « vide de l'espace ». Ce n'est pas parce qu'on ne trouve aucune issue qu'on se sentirait coincé. Qu'« aucun chemin ne lui semble plus praticable » se rapporte plutôt au fait que l'agoraphobe ne trouve plus de *point d'appui* dans l'espace. (106) Ce qui lui glisse entre les doigts n'est autre que « l'espace dans son infinitude néanmoins *orienté* de notre être-là, dans lequel on peut déterminer des lieux et se locali-

2. Voir notre analyse de l'agoraphobie dans: « Aux confins de la 'Schaltung'. Quelques notes sur la 'fuite des idées' dans l'anthropologie de H. Lipps », publiée dans: *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*. Sous la direction de P. Kerszberg, A. Mazzù, A. Schnell, Ousia, Bruxelles 2009, pp. 291-293.

ser ». (loc.cit.) C'est en cela que *sa liberté* est entamée et c'est par là qu'une impuissance spécifique fait irruption : « une impuissance primordiale eu égard au point d'appui ». (107) Céder à la tentation veut dans ce cas dire : *se* laisser tomber. « On *se* glisse *soi-même* entre les doigts » quand « l'étant dans son ensemble paraît se dérober » et qu'on ne trouve plus en soi-même de point d'appui : on s'accroche « au bras de son compagnon ». (106) « On est pris de vertige *pour rien* puisque le terrain protège. Objectivement il n'y a pas de danger. » (loc.cit.) Précisément « *la transparence* du vide de l'espace qui laisse ressortir le monde auquel on est livré » est « *sans aucune mesure* - tandis que la crainte *se mesure* au danger ». (105) « Ce n'est pas la profondeur *comme telle* qui est la cause du vertige » (107) - « l'abîme dans lequel on évite de sonder du regard, quoiqu'on soit en même temps irrésistiblement et à chaque fois tenté de le faire » (106-107) « Mais ceci : qu'en suivant du regard la paroi rocheuse on ne décèle aucun point d'accrochage, c'est ce qui *veut* y faire tomber quelqu'un. » (107) « Dans l'angoisse quelque chose *en moi* devient vivant qui auparavant était caché à moi-même. » (106)

« A la tentation, à laquelle on ne peut rien opposer, correspond le caractère obsédant d'autres phobies. » (108) Pris de vertige, l'agoraphobe ne réussissait à être de soi-même cela-même qu'il était néanmoins contraint d'être lui-même : « se tenir *soi-même* debout ». Il ne pouvait « rien » opposer à la tentation de se laisser tomber ; en vain il s'accrochait au bras de son compagnon. Objectivement il n'y avait pas de danger. La transparence du vide de l'espace qui laissait ressortir le monde « n'avait pas de mesure - comme la crainte se mesure au danger ». (105) « L'angoisse qui nous envahit dans les obsessions se rapporte à une crainte qu'il faudrait réfuter pour des raisons objectives, mais de laquelle on n'arrive pas - précisément pour cette raison - à extraire l'aiguillon qui s'y est enfoncé et caché. » (108)

« Autres exemples : s'être trompé, en écrivant une ordonnance, dans les chiffres décimaux et avoir prescrit une dose létale ; avoir oublié, en quittant la maison, de couper le gaz ; avoir percé l'œil de quelqu'un avec la canne qu'on tenait derrière soi. » (loc.cit.) « On ne peut dans tous ces cas 'rien' opposer à la contrainte, pour autant que c'est de nous-mêmes que vient la tentation d'y penser sans cesse de nouveau et d'en imaginer les conséquences. On n'arrive pas à s'en défaire par *la raison*. » (loc.cit.) On est incapable d'établir « le rapport libre de la *pensée* », de « prendre ses distances ». (105) L'obsession n'est pas « un penchant irrésistible » (108) auquel on se rend. La force contraignante de l'obsession se rapporte précisément au fait que la tentation « vient de nous-mêmes » : « uniquement ce qu'on peut en principe faire *de soi-même* peut, le cas échéant, exercer une force contraignante ». Ce n'est pas le caractère impulsif de l'être humain *mais sa liberté* qui est entamée. Dans le cas qui nous préoccupe, on ne réussit pas - dans sa pensée - « à faire *un pas existentiel* », « à s'y accomplir *soi-même* ». (105) « Il ne s'agit pas non plus d'une peur exagérée qui tient l'in vraisemblable pour possible, qui ne s'apaise pas encore quand on s'est acquitté objectivement d'une préoccupation, qui y découvre peut-être de

nouvelles difficultés. » (108) « A la crainte raisonnable » (107) ne s'ajoute pas une peur non fondée. « Car on est forcé de vérifier sans cesse la *même* chose - en dépit de toute constatation, d'une meilleure compréhension. » (108) La force contraignante de l'obsession ne vient pas d'une crainte raisonnable mais exagérée. On ne décèle pas de *nouvelles* difficultés ; on est *exaspéré* par ses propres vérifications obsessionnelles interminables, dont les craintes pivotent sans cesse autour de la même chose. En dépit de ses constatations on ne réussit pas à se faire à *soi-même* la démonstration du caractère objectivement non fondé de ses craintes : qu'elles sont « sans objet ».

« Ce qui me fait virer dans l'angoisse : c'est précisément *que je sais* que mes craintes ne sont pas justifiées. » (108) « L'insensé de mon angoisse ne signifie pas pour autant que je serais *déconcerté*. Au contraire : on s'applique d'une manière *méthodique* ; scrupuleusement on scrute et retourne chaque chose. Sans cesse on succombe à la tentation de s'occuper de 'rien', de se rendre compte que ce n'est 'rien', sans qu'on puisse empêcher que toujours de nouveau l'angoisse du dedans fasse irruption et nous envahisse. » (loc.cit.) « On se sent *comme* suspendu dans le rien », qui n'est pas un « rien total », (107) mais : « pas ceci, pas cela, rien de tout ça. . . » - rien de tout ce qui par des constats, éventuellement par une meilleure compréhension, pourrait s'avérer être « sans objet ». Le caractère méthodique du suivi, l'aspect scrupuleux des examens « se rapporte à ceci : qu'il ne s'agit dans tout cela que de *certitudes de fait*, auxquelles il faut se tenir mais *qu'on n'est pas 'soi-même'* ». (108) Que ses craintes soient « sans objet » constitue pour l'homme *l'aiguillon-même* de son angoisse. L'être-là est forcé de faire face à soi-même sans pouvoir *de soi-même* être ce qu'il est contraint « d'être soi-même ».

Les certitudes de fait, auxquelles il faut se tenir, qu'on n' 'est' pas soi-même - auxquelles l'être-là se cramponne, devant lesquelles il se sent néanmoins impuissant - ne sont pas cela-même en quoi l'angoisse *se cache*, mais : ce en quoi elle « *enfonce son aiguillon* ». Objectivement il n'y a pas de danger, auquel la crainte peut se mesurer - mais : on ne peut « rien » opposer à la tentation, avec laquelle, comme quelque chose *qui me conteste*, l'angoisse « fait irruption » resp. dans laquelle elle « s'enfonce ». L'angoisse « *se localise* » ici dans le remède etc. Elle *pousse* à faire des constatations de fait, elle s'y applique et s'y essouffle, elle a en quelque sorte *besoin* de s'acquitter sans cesse par de nouvelles constatations de fait. (108-109) Comme une crainte « sans objet », comme une préoccupation « sans raison », dont je suis conscient, l'angoisse enfonce son aiguillon dans les certitudes de fait, auxquelles il faut se tenir, mais qu'on n' 'est' pas soi-même. (108)

« L'angoisse ne se fait en réalité *valoir* que dans l'effort de son *détournement*. » Les certitudes de fait, auxquelles il faut s'en tenir mais qu'on n' 'est' pas soi-même sont : des obsessions, dans lesquelles on est forcé de faire face à soi-même sans y pouvoir *venir* à soi. (105) Ce qui dans toutes ces « représentations obsessives » devient tangible n'est autre que *la tangente de ma liberté entamée* par les idées obsessionnelles. L'impuissance « spécifique » de

l'homme la marque de son empreinte, pour autant qu'on ne vient pas à *bout* de son propre effort de se prouver sa propre liberté, de s'y prouver à *soi-même* : « on n'arrive pas à *s'appuyer* sur les choses ». (105) L'angoisse *monte en puissance* dans les examens méthodiques et scrupuleux des certitudes « de fait » qu'on ne peut pas « être » soi-même. Ce qui *d'emblée* a glissé des mains de celui qui s'efforce de les démontrer : c'est l'assurance de soi à l'égard de ces soi-disant « certitudes de fait » : jamais il ne réussit à en faire une preuve valable. « L'angoisse *monte d'un cran* » dans ces démonstrations. (109) « On se donne *du mal* dans ces examens contraints, insensés, dont on peut d'avance déjà en quelque sorte présager le résultat final. » (loc.cit.) *L'entaille de la liberté entamée* par les obsessions devient enfin perceptible. On savait d'avance que ses craintes étaient « sans objet » ; on voudrait néanmoins à tout prix *rendre à l'évidence* que ce n'est « rien », sans qu'on puisse empêcher que chaque fois de nouveau on ne se sente pas soi-même assuré des certitudes de fait. Précisément que *je me rende compte* du fait que mes préoccupations sont sans raison me fait virer dans l'angoisse, qui dans ces examens méthodiques scrupuleux et pénibles *monte en force*.

« ταραχή ne signifie ni l'esquive d'une fuite ni une absence d'esprit dans l'indécision. » (109) Car : on *se donne du mal* à esquisser toutes les conséquences ; sans cesse de nouveau on examine scrupuleusement la même chose. Non pas « *contre son gré et involontairement* » : « contre son gré et involontairement il arrive parfois que p.e. une pensée possible se fraye un chemin, dont il devient impossible de s'écarter et qu'on dise ce qu'on voulait justement éviter - tout comme sur la route il ne faut pas fixer son regard sur l'obstacle qu'on veut éviter. » (109 note 1) « Le chemin parcouru à *contre-cœur* » dans l'obsession (109) n'est pas celui sur lequel on fixe involontairement quelque chose que par après on ne réussit plus à éviter, dont on n'arrive plus à s'écarter. Au contraire : « volontairement » on s'efforce de *s'approcher* de ce qu'on *ne réussit pas* à fixer, derrière quoi se tient l'aiguillon, qui involontairement m'enfoncé dans quelque chose à laquelle je succombe : *une défaillance de moi-même* et non pas *un obstacle*. Ce n'est pas, dans ce cas précis, qu'« une pensée se fraye *accidentellement* un chemin sans qu'on puisse s'en écarter ». (109) Plutôt : on subit « *la puissance envoûtante* » d'une pensée « contraire à la raison ». (108) « On n'arrive pas à s'en dissuader. » (loc.cit.) Je ne réussis pas à « fixer » et puis à « intercepter » cette pensée qui me *conteste*.

On cède et succombe à la tentation, à laquelle - comme *contestation* - on ne peut plus « rien » opposer ; on ne suit pas *un penchant* qui d'abord séduit et puis choque, sans qu'on puisse encore l'éviter. Dans la *contestation* se dresse l'aiguillon qui ne se trouve guère dans la *séduction*. Succomber à la tentation ne signifie pas *un relâchement*. « On *se défend* contre elle comme contre quelque chose qui vient de nous-mêmes, dont on ne peut ni ne veut admettre qu'on l'ait prise au sérieux. » (109) Déjà on entrevoit en quelque sorte *d'avance* quel sera le résultat final de ses examens : « que ce n'est 'rien' ». (108) « On se rend compte de son obsession comme d'une contestation *générale*. » (109)

Ce n'est que dans l'effort de son *détournement* qu'elle monte d'un cran. Elle ne *se révèle* qu'au fil des retournements incessants, des examens méthodiques scrupuleux, des contrôles pénibles et insensés.

« Dans la signification qu'obtient le chemin parcouru à contre-cœur dans l'obsession : jusqu'à quel point il peut être insidieux, jusqu'où quelqu'un s'y engouffre, *se révèle* sa nature. » (109) « La situation fondamentale de l'être humain » entrouverte par l'obsession touche à *sa liberté*. « On est p.e. contraint à sauter par dessus chaque deuxième pierre. Bien que cela n'ait pas de sens, que ça dérange - on y fait la démonstration de *sa liberté* de faire exactement cela. Alors - elle est bien peu, cette liberté : la *suis-je* vraiment, quand il faut que je m'en assure d'une manière aussi absurde ? » La tangente de la liberté entamée dans cette situation particulière nous conduit au fin-fond de la nature humaine. A cette entaille on mesure à quel point elle est insidieuse. « Ne pas pouvoir être de soi-même ce qu'on est précisément contraint à être soi-même » (106) se rapporte à cette liberté que l'homme a « *pour* quelque chose ». L'impuissance spécifique de l'homme concerne cet « être libre pour », qui dans ce cas précis se dérobe et échappe à son pouvoir. L'« acquis » *toujours déjà assumé* de cet « être libre pour » est ce qui est « *en général* » contesté. Ce qui est insidieux, c'est qu'il ne constitue *en lui-même* « rien » de ce dont on pourrait être *assuré*. On le sait d'ailleurs, ne serait-ce que vaguement. Ce qui est absurde, insensé, c'est de *clamer* à son égard qu'il nous est « propre ». On cède à la tentation d'amener et de présenter cet *acquis originaire* « devant nous » ; avec « ténacité » on s'efforce de le faire - et ne fait en réalité la démonstration que de simples « *tangentes* » de notre pouvoir. Il devient évident qu'il n'y a là aucune *congruence*.

On ne réussit pas - non plus - à en faire la preuve *ex negativo*. « L'angoisse se dresse aussi derrière la tentation de dire lors d'un examen ce qui est pertinemment faux ou de tenir dans une réunion des propos inconvenants - d'essayer en quelque sorte si on est capable de se désavouer soi-même. » De l'insidieux, de l'embûche on passe maintenant à l'enlèvement, à l'inextricablement contradictoire : « Mais qui est-on à *proprement parler*, quand suis-je réellement 'moi-même' ? » (109) - si par le biais de mon propre désaveu je veux faire preuve de ma liberté, si en contredisant mon être-propre je dépose en même temps au sein de cette contradiction *sa revendication* ?

2. ESQUIVE DE L'ANGOISSE : LE SAUF-CONDUIT DE LA PÉDANTERIE

Tandis que l'angoisse fait à chaque fois éruption dans les obsessions, (105) « s'accomplit à proprement parler dans les tentatives de les détourner » (109), « monte en puissance » au fil des examens pénibles et contraignants, elle est, quand elle est « tenue en lisière », aussi l'aiguillon caché « de l'*affairement* ». (110) L'angoisse « est tenue en lisière par les soucis de la vie ». (105) Elle dresse son aiguillon derrière l'*affairement*, auquel elle pousse quelqu'un - et

surtout « derrière le faux semblant impersonnel de faire du pathos sur l'objectivité scientifique et sur la vérité démontrable ». (110) « Car la science est une affaire dans laquelle on peut tout aussi bien *se trouver* soi-même avec passion que se *dispenser* de soi-même. » (loc.cit.) « Dans ce cas, on se cramponne à la tâche de préparer la matière sans qu'on sache de quoi il y va au fond. » (loc.cit.) On vit dans un faire semblant impersonnel à l'égard de la chose dont il s'agit « réellement » : sans se l'approprier *explicitement*, on se tient « à des choses superficielles » qui ne touchent point au *sens* en question. Ce n'est que par « le fini » d'une *décision tranchée*, qui se dresse derrière l'oubli de soi en s'adonnant à la chose, qu'on entre dans un rapport *personnel* avec elle - dont on *se décharge* le plus souvent par des « compétences professionnelles ». Tout comme quelqu'un voudrait par ses machinations et ses intrigues éviter de toucher « au centre de gravité des choses », (110 note 1) on s'enferme dans son « métier » et se coupe de la possibilité d'aller jusqu'au fond des choses. « Comme dans le jeu on obtient dans son métier un monde *privé*. » « Privé » ne signifie pas « qu'on ne pourrait pas le partager avec les autres ». (loc.cit.) « Privé » veut dire - à l'égard de ce monde - : « à l'écart ». « Le monde avec ses engagements, ses adresses etc. *reste dehors*. » (loc.cit.) La communication de connaissances « professionnelles » rend évident à quel point on ne s'y est engagé que « *pour soi-même* » sans se joindre aux autres pour aller jusqu'au fond des choses.

« Le rapport *interne à sens unique*, dans lequel on doit entrer pour acquérir des compétences professionnelles, remplace la *diversité du rapport original* qu'on a avec les choses. » (110 note 1) L'ouverture à la multiplicité des engagements et des adresses s'efface. « L'intérêt pour la science est alors moins éveillé par la chose que par la *méthodologie* qui unifie les diverses connaissances professionnelles et les rassemble dans une 'discipline', pour autant qu'elle permet de développer des compétences, qu'on devient adroit dans leur application. Comme un collectionneur on donne son temps à une tâche *définie avec rigueur*, qu'il faut mettre en œuvre de façon systématique. » « Les *frictions* se perdent. » (loc.cit.) La surface de frottement « des *rencontres franches* » (123) est remplacée par la superficie lisse des *procédés*, des tours de main habiles, qu'on met en œuvre et qui, sans provoquer de résistance, barrent la route à une *confrontation destinale* avec les choses. « Tout comme celui qui s'adonne chaque soir au jeu de patience, y trouve *l'espace de jeu fermé* d'une activité toute simple et aisée qu'il peut - si bon lui semble - indéfiniment répéter. Tout s'en va quand on est à ce point absorbé. » (loc.cit.) On « *réduit le prix* de quelque chose » (123) en jouant de cette façon : on ne « s'y oblige pas *soi-même* », (111) quand on s'adonne à une activité aussi simple et aisée qu'on peut répéter indéfiniment.

« Le cas de la marotte est du même genre. Pendant que l'idée surévaluée occupe le centre et que le complexe intervient et dérange, on suit ses caprices et virevoltes. On se tient prêt à prendre la mesure de n'importe quelle chose resp. à établir des parallèles avec elle. On ne voit que ce à quoi elles peuvent

s'appliquer. On reste *avec soi*, sans - souvent en feignant sa naïveté - vouloir deviner quoi que ce soit *du centre de gravité* des choses. » (110 note 1) Dans l'affairement, dans le faux semblant de faire du pathos sur la façon dont on a rassemblé différentes matières, dans les caprices on aperçoit *une complaisance* fondamentalement différente de ces examens scrupuleux et pénibles, avec lesquels quelqu'un *poursuit* ses obsessions. On ne poursuit pas, dans le cas qui nous préoccupe, quelque chose qui nous force à faire face à nous-mêmes resp. dans laquelle on se trouve « coincé ». (105) Précisément le caractère pénible et tourmenté des examens frénétiques fait défaut dans la mise en œuvre systématique de tâches *précises et circonscrites*, « qui mènent à l'écart » - tout comme il y manque « la rigueur », avec laquelle on va jusqu'au fond des choses, avec laquelle on se trouve *soi-même* engagé avec passion dans la science. (110) Qu'« on n'y assiste que *pour soi-même* » signifie : « qu'on s'y *dispense* de soi-même ». Les activités simples et aisées qui dissipent tout ce qui relève de la rencontre destinale des choses, de la recherche de leur centre de gravité dans une « répétition indéfinie », ne me forcent pas à *revirer dans* l'angoisse : elles *fuyent devant* elle. « L'aiguillon caché de l'affairement » est l'angoisse « tenue *en lisière* » par les soucis de la vie, (105) dont on enlève *le bout pointu* qui force quelqu'un à faire face à soi-même. *La tangente de la liberté entamée* est dans ce cas précis *une ligne de fuite*. La répétition n'est pas *compulsive* mais *complaisante* ; elle se tient à l'écart - loin d'une éventuelle *contestation*.

« L'angoisse se tient aussi derrière la pédanterie. Le pédant cherche à se sauver, à se décharger de sa responsabilité, quand il se tient aux instructions et aux routines. » (110) « Il veut *esquiver* l'angoisse. » (loc.cit.) De quelle façon l'angoisse « pousse dans cela-même, derrière quoi elle dresse son aiguillon : ... pédanterie etc. » (105) - comment dans ce cas précis elle constitue l'aiguillon caché de la pédanterie - peut être tiré de *la forme spécifique* de « l'esquive », dans laquelle la ligne de fuite arquée de la liberté entamée dessine une *courbe* différente du *cercle vicieux* des obsessions. Dans la droiture *purement simulée* de son comportement le pédant *se tord* pour passer devant cela-même, dans quoi il ne voudrait pas être pris, à quoi il ne voudrait devoir faire face : une responsabilité « *directe* ». « Il déplace et *déforme* sa responsabilité de telle façon » (110-111) « qu'il *se tient* à des instructions et des routines », « gaspille sa rigueur à des *nullités* et *se tire* de la chose de laquelle il est responsable ». Etre responsable d'une chose dans laquelle on est *soi-même* engagé : c'est ce que le pédant « *décline* ».

« La pédanterie est une rigueur *déplacée* », (111) qui se dépense ici dans des futilités, dans lesquelles on ne *s'oblige* pas soi-même - « moins pour ne pas prêter le flanc aux autres que pour *couper court* à ses propres scrupules ». (110-111) « La gravité d'une situation en effet m'oblige à faire front. » (112) La rigueur déplacée d'une droiture *simulée* déforme la responsabilité directe. « Car la responsabilité appelle *la décision* comme un pas *affranchi* vers les possibilités les plus propres de l'homme. » (111) Pour autant qu'il se tient aux instructions et aux routines, le pédant se décharge de sa responsabilité.

« Le subalterne est porté à la pédanterie. Il tient *haut* des principes. Ils remplacent *la ligne* qui lui fait défaut. » (111) Quand il monte à cheval sur ses principes, sa cavalcade n'est pas rythmée par *la cadence de ses propres pas*. Tout comme celui qui suit sa marotte « tient prêt », dans ses virevoltes, « des parallèles à n'importe quelle chose », a l'air de *se disperser* dans ses caprices. « Le pédant, l'homme de principes etc. . . n'est pas réellement *commis* à soi-même *dans un devenir vrai pas à pas*. Il se laisse plutôt *réglementer* par des principes, qui se réalisent pour autant qu'il les *suit*, mais qui ne peuvent pas réellement devenir vrais. » (112) Devenir vrai signifie « un démêlé sur 'mon' chemin ». (loc.cit.) La droiture de sa manière de procéder n'en fait pas témoignage. Le subalterne est un *traînard* borné de son supérieur. « On est frappé par son esprit étroit, *sans horizon* - et en cela-même présomptueux. » (111) « Les principes, pour autant que chacun peut admettre qu'ils sont vrais, c'est-à-dire qu'ils valent pour tous, n'ont même pas *besoin* de moi. Le pédant devient ridicule, quand il se donne des airs importants, se prend pour leur témoin, comme s'ils ne devenaient vrais que *par lui*, comme s'il était leur *lieu* de vérité. » (loc.cit.) Plus il insiste sur leur maintien, plus il les « tient haut », plus il rend évident que la connaissance de leur vérité ne s'est pas tracée sur ses propres chemins, que ses « procédés rectilignes » ne sont qu'imitation. « Il a l'air *servile*. Tout semble rester isolé, déconnecté chez lui. Il n'a pas de 'monde'. Son incorruptibilité, son intransigeance expriment en fait que tout simplement il ne s'en rend pas compte, que ses décisions sont *au fond sans fondement*. » (loc.cit.) - Qu'elles ne sont pas prises « dans un devenir vrai pas à pas » comme « pas *affranchis* vers les possibilités les plus propres de l'homme », mais tenues pour des *inconditionnels singuliers*. Le monde qui lui fait défaut est dans son ensemble un *horizon de pas vigoureux et résolu*. Son « incorruptibilité » est corrompue par un *air* d'importance, son intransigeance trahit son esprit borné.

« P.e. Robespierre. Son emportement pour des modèles de vertu se méprenait quant au *poids* de la réalité. 'Cet homme croit à tout ce qu'il dit.' Avec cette phrase, Mirabeau s'attaquait au *pédantisme* de Robespierre. » (111) « Sa manière de croire était un tenir pour vrai *persuasif* - quelque chose qu'on peut aussi apprendre aux autres, mais qui en réalité trahit tout acte de foi véritable. Car celle-ci prend *des risques* ; elle est consciente *des échecs* qui l'attendent ; elle ne peut supporter l'air doctoral, le ton pontifiant de ceux qui ne connaissent pas *le doute*. » (loc.cit.) Précisément la *force réformatrice* de ces prétendues vertus idéales ne fut guère mise à l'épreuve mais troquée contre des *articles* de foi dogmatiques. Ce que Robespierre tenait pour vrai : les modèles de vertu qu'il propageait, n'était pas le fruit d'une *conviction réelle* « qui reste en chemin *vers elle-même* », mais « doctrinaire » - comme si par leur propagation ils devenaient vrais et qu'il en était le couronnement. Un tel air d'importance manque de « *sens original* de vérité », (loc.cit.) qui ne se manifeste qu'au fil des risques qu'on prend « comme une conscience des échecs qui peuvent nous attendre ». « Une vraie conviction peut être *sûre* de 'son' cas » (loc.cit.)

en cela qu'elle n'est pas simplement « persuasive » mais « *pertinente* ». Le devenir vrai pas à pas se raidit contre les *prétentions*.

L'air « *ridicule* » du pédant qui se prend pour important dissimule *mal* « qu'il ne prend pas goût aux plaisanteries, qu'il est hypersensible aux moqueries » - tandis que la vraie conviction, qui n'a rien de doctrinaire, « n'a pas perdu *la liberté du rire* ». (111) « Tout comme le zèle rigide du fanatique », la sensibilité du pédant à l'égard d'éventuelles bavures « ne cache rien d'autre que son *manque d'assurance* ». (loc.cit.) Le sens original de la vérité lui fait défaut, qui ne craint pas la violation de ces principes qu'on *tient* simplement pour vrais mais dans lesquels on ne fait *aucun pas vers leur devenir vrai*. Les principes dont on reconnaît la vérité n'ont pas besoin qu'on les tienne haut par *des prétentions*. Celui qui marche vers leur devenir vrai sait fort bien « où *se trouve* sa propre rigueur », (112) à *quoi* il s'est *lui-même* commis. Il ne perd donc pas « *la liberté du rire* ». (111)

Enfermé dans la serre chaude des phobies, on *se défend* contre l'insensé de ses propres examens ; « on en est bien l'origine mais en cela on ne veut et ne peut pas être pris *au sérieux* ». (109) Le pédant au contraire « *dépense* avec prodigalité *sa rigueur à des nullités* » (110) qui en leur futilité ne constituent pas « un pas affranchi vers les possibilités les plus propres de l'homme ». (111) Doctrinaire, il tient ferme des instructions et des routines. Ce que dans sa persuasion il tient pour vrai est exempt de tout sens original de vérité. Le phobique de son côté ne réussit pas à « être » lui-même les certitudes de fait, dont incessamment il s'efforce de faire le constat.

« La pédanterie est une *rigueur déplacée*. » (111) « Ne pas mettre du sérieux dans ce qu'on prétend, veut dire qu'on le fait en quelque sorte *par jeu*, c'est-à-dire qu'on ne s'oblige pas soi-même dans ce qu'on dit. » (111-112) « La gravité d'une situation m'oblige à faire front ; elle met p.e. à l'épreuve mes capacités. La gravité de l'existence est faite des adresses et des exigences de la vie qu'il faut affronter. » (112) Le pédant - en *prétendant* à son sérieux - tient haut sa rigueur mais voudrait contourner la situation qui pourrait *l'exposer*. Sa rigueur n'est pas *jouée*. Ce qu'il dit doit être *tenu pour* obligatoire. Mais il n'est pas *lui-même* à la hauteur de la situation qui pourrait exposer sa *prétendue* rigueur : excédé, il n'arrive pas à faire la preuve de la validité des prétentions émises. Sa rigueur n'est que « pré-tendue », n'est que simulation. Le pédant ne prend pas au sérieux la chose dont il propage la validité *générale*. Les « futilités », auxquelles il dépense sa rigueur, sont des instructions et des routines auxquelles il *obéit* - qu'il « *pose* en principe » mais qu'il tient *trop haut*, qui sont en cela « sans fondement » (111) qu'il n'est pas lui-même à *leur origine* : que le principe, selon lequel on *décide* en leur faveur, ne *se trouve pas chez lui* « comme un pas *affranchi* vers les possibilités les plus propres de l'homme ». (loc.cit.)

« Par contre, être *touché* dans sa rigueur signifie : y être à ce point engagé *soi-même* qu'un démêlé sur '*mon propre chemin*' devient incontournable. » (112) « Ne point battre en retraite signifie : *rester fidèle* à soi-même. Car il y

va ici de moi comme *porteur d'une croyance*. Des situations 'graves' existent pour peu qu'on y est *commis* à soi-même, qu'on est à *l'appel* de soi-même. Il faut que ce qui au début ne fut que promesse, serment, confession, croyance aboutisse à la vérité. » (112) Il n'y va pas de ce qui est « posé en principe » - ce en quoi le pédant se décharge précisément de sa responsabilité. « Etre à l'appel de soi-même » c'est être à *l'origine de sa propre réponse*. On ne prétend pas être le témoin de vérités universelles, comme si celles-ci ne devenaient vraies que parce qu'on se prend soi-même pour le lieu de toute vérité. Ce à quoi on croit et fait promesse, ce qu'on s'y promet à soi-même : maintenant il faudra qu'on en relève soi-même le défi et qu'on s'en porte soi-même garant. « Il *n'existe pas de formule* pour ce 'soi-même' qui se porte garant. Il ne vient jamais à bout de soi-même. » (112) « Il ne se manifeste que tout au long de mon propre parcours - tout comme ma 'façon d'être' se distingue avec netteté de celle des autres. » (loc.cit.) En 'allant son chemin', on *atteste* qui on est. « Alors on saisit le caractère '*inconditionnel*' de ce 'soi-même', pour autant qu'il soumet l'existence à des conditions. » (loc.cit.) Mais dans son caractère inconditionnel il reste néanmoins *particulier*, « commis à soi-même en devenant vrai pas à pas » : il n'est pas, en prétendant être le témoin de principes universels, *dispensé* de soi-même. « Le pédant, l'homme à cheval sur ses principes etc. déplace cette rigueur », dans laquelle - en tant que « sienne » - on est touché. Il *renchérit* sur sa rigueur en invoquant des principes, *suivant* lesquels il faut procéder, « mais qui ne peuvent à proprement parler devenir vrais », (112) dont l'universalité déclarée *n'appelle pas* l'engagement singulier de moi-même *en particulier*.

« On se moque du pédant qui prend tout au sérieux ou au pied de la lettre. On se sent *opprimé* par le fanatique », « par sa rigueur rigide », « qui n'a pas de quoi rire ». ³ (111) Mais alors, que veut dire : « être *touché* dans sa rigueur », être réellement commis à soi-même dans un devenir vrai pas à pas, sans que cette rigueur soit « bornée et sans horizon », sans qu'elle soit « doctrinaire » ? (111) - Et qui *pour cette raison* n'aurait pas perdu *la liberté du rire* ? (loc.cit.) Comment faut-il le comprendre, si « l'être humain n'est soi-même que dans la rigueur », bref si ce n'est que dans cette circonstance « qu'on peut le qualifier comme 'soi' dans le sens étroit du mot » resp. « qu'il parle lui-même du centre de son 'soi' » ⁴ - un « soi », dont on saisit bel et bien le caractère inconditionnel, mais qui « ne vient pas à bout de soi-même », pour lequel « il n'y a point de formule » (112), qu'on ne peut rencontrer qu'« en allant son chemin » ?

« 'Cela est maintenant mon chemin - où est le vôtre ?' Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient 'le chemin'. Car *le chemin* - le chemin n'existe pas. » ⁵

3. Voir O.F. Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*. Œuvres complètes vol. III, éd. par U. Boelhave, G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing et F. Rodi, Königshausen & Neumann 2009, p. 63.

4. Op.cit., p. 62-63.

5. F. Nietzsche, « De l'esprit de lourdeur », dans: *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*. Trad. H. Albert, Mercure de Paris, Paris 1943, p. 275-276.

« *L'horizon d'un homme se dégage à la fois dans l'objet de son rire et dans sa façon de rire.* » « De quelle *façon* quelqu'un rit, cela le *trahit*, c'est-à-dire révèle ce qui s'y *immisce* chez lui. *L'objet* de son rire le *caractérise*. Les limites de la plaisanterie que quelqu'un comprend montrent *où se trouve* son sérieux, *en quoi* il s'est commis à soi-même. » (loc.cit.) « Resp. en quoi *il croit* s'être commis à soi-même. Car dans la plupart des cas, la rigueur n'est que *déplacée* : la majorité des gens *éludent* la confrontation avec eux-mêmes. » (loc.cit.) « Les esprits bornés ont coutume de ne pas apprécier les plaisanteries. » (loc.cit.) Pour le pédant, toute plaisanterie est déplacée voire « *de mauvais goût* ». Le fanatique - sanguinaire - ne prend pas à *la légère* les plaisanteries fines des autres : elles tournent mal. Son irritation lui interdit de plaisanter à propos de choses « *graves* ». En cela, le pédant est borné, le fanatique tranchant, brutal et « sans considération ». Son sérieux « sanguinaire » révèle l'état d'*aveuglement* des ses croyances - tandis que les airs d'importance que prend le pédant sont « *présomptueux* ».

« On *comprend* une plaisanterie resp. quelque chose quand on rit. » (112) « Car il existe une *raison* pour rire, à partir de laquelle le rire *s'atteste*. » (loc.cit.) « On est invité à rire avec les autres. » « On comprend p.e. une allusion. » « Resp. on découvre que quelque chose s'en mêle sans pour autant être invoquée, à quoi le sérieux voudrait s'opposer ou faire barrage : il ne pourrait permettre qu'une chose aussi nullarde *passe* quand-même. La pointe d'une blague *allume et embrase*. » (loc.cit.) Que le pédant *ne comprenne pas* les plaisanteries, que ses rênes soient trop serrées, montre qu'en son air sérieux « gonflé » il n'a que peu de « raison » pour rire, que son comportement blasé est « ridicule ». « Rien n'est *en soi* ridicule. Il faut savoir partager *le rapport particulier* et à chaque fois différent qu'ont différents peuples *au monde* resp. du moins le ressentir sous quelque forme pour pouvoir rire avec les autres quand on fait une bonne blague. » (112-113) Précisément la rigueur déplacée du pédant est une « raison » pour rire dans une situation dans laquelle quelqu'un aiguise ses présomptions blasées en pointe de moquerie. « L'humour, la blague, le grotesque sont différentes modalités selon lesquelles on gagne *cette liberté à l'égard de soi-même* » (113) - que le pédant a *obstruée* par sa rigueur déplacée, que seule la pointe de la moquerie arrive à « faire passer ». « Car de ce qui est arrivé à un autre on ne rit pas différemment que de soi-même dans une situation pareille. » (loc.cit.) « C'est toujours *l'être humain* qui est ridicule, jamais *la personne* » (loc.cit.) - dans le cas qui nous préoccupe : le caractère présomptueux de son comportement blasé dans une situation, dans laquelle l'air d'importance qu'il prend est une raison pour rire, offre à quelqu'un la pointe d'une bonne blague. « Pour autant qu'on passe *au dessus* de celui dont on se moque quand il fait une chute et *néglige* ce qu'il est en soi-même, il sera *offensé* ; le dénigrement et la malveillance de la raillerie froide et du dédain résident *dans l'intention* de passer au dessus de quelqu'un. » (loc.cit.) On doit donc prendre *au sérieux* la *personne* du pédant en ce qu'il a, par sa rigueur déplacée, barré cette liberté à l'égard de soi-même de trouver une « raison »

pour rire - qui ne lui est tendue que dans une « *bonne* » moquerie, par laquelle il pourrait, p.e. en riant avec les autres, *se retrouver* soi-même.

« Dans une atmosphère joyeuse et pétulante, sans gravité, on se trouve *déchargé* de soi-même comme de celui dont on porte le visage - quand on se mêle à la confusion générale et passe sous le couvert de l'anonymat. » (loc.cit.) Dans sa *rigueur déplacée*, le pédant cherchait un *sauf-conduit*, qui le *dispense* de sa responsabilité. La *gaîté* seule lui ouvre une porte de sortie.

3. INFIRMITÉ DE L'HOMME : LA RACINE DE L'AVARICE

« Le rapport originaire, en soi multiple, aux choses », (110 note 1) dans lequel « on appréhende leur centre de gravité, (loc.cit.) où l'on fait la rencontre du monde, de ses adresses et frictions, disparaît dans ces *passages étroits*, en lesquels l'angoisse pousse l'homme, en lesquels elle "se tient en lisière" ». « Le rapport interne à sens unique », qui remplace le rapport originaire, montre comment l'homme n'est pas *de soi-même* libre de ce qu'il est, comment il est *dépassé* par quelque chose qui fut d'abord caché en lui et que l'angoisse éveille à la vie, qui le coince. C'est dans son comportement « *sans horizon* », (111) que s'est enfoncé l'aiguillon de son angoisse, qui y est tenue en lisière.

« L'avarice a la même racine. » (114) « L'avare, ce n'est pas l'homme au cœur *étroit* qui ne donne rien - ni le parcimonieux qui fait preuve de sa prévoyance. » (loc.cit.) « La cupidité aussi est différente. Car une âme cupide veut *garder pour elle* ce qu'elle possède, exclure les autres de ses jouissances ; elle les envie. Elle est moins piquée par la chose que par sa possession. La cupidité s'éveille déjà *en vue* d'un bien, dont l'acquisition serait purement *possible*. » « Amasser des choses agréables à contempler, dont l'occupation dégage peut-être des compétences particulières, peut dégénérer dans une *manie*, surtout quand on s'applique à s'assurer la possession d'une chose comme un *état persistant et durable*, quand on prend goût à l'excitation de posséder des choses rares et réfléchit en outre à une concurrence le plus souvent purement imaginaire. » (114 note 1) L'avare ne met pas sous *bonne* garde ses économies, qu'il ne voudrait pas, le cœur étroit, offrir aux autres, que peut-être il voudrait même filouter. « Avare est celui qui *se prive soi-même* de ce qu'il possède. » (114) Il n'est pas poussé par une manie *possessive* ou même séduit par la « *jouissance* » d'un bien. « Il se raidit contre *la dépense* de quelque chose. » (loc.cit.)

« L'objet premier de l'avarice est *l'argent*. Mais on en fait aussi preuve quand on ramasse des ficelles et les lie ensemble, en s'empêchant en même temps d'en faire usage. » (loc.cit.) « L'argent n'a de valeur que comme *moyen*. » (loc.cit.) Le dépenser, ce qui atteste sa valeur - c'est précisément contre cela que l'avare se raidit. « L'insensé de l'avarice consiste à vouloir persister dans un *état de pure possibilité*. L'avare se limite à contempler tout ce qu'il pourrait s'acheter avec son argent - en oubliant ce qu'il en est de *la disjonction* de toutes ces choses. » (114) « Il veut garder l'argent *pour soi* dans

le sens spécifique qu'il le soustrait à sa *destination*. » (115) Il économise son argent comme quelqu'un « économise son temps » : « en passant rapidement en revue tout ce qu'on pourrait accomplir pendant ce temps ». (114) Le regard fixé sur la « *somme* » - indivisible - de ses sous empilés, il passe en revue toutes les choses *particulières* qu'il pourrait bien s'offrir.

« L'avarice *gratte* ses sous, sans en faire un *bon emploi* », qui « *sert* à quelque chose ». (114) « L'avarice se rapporte à l'accumulation en grande quantité. Alors la richesse n'est plus une réelle plénitude. L'argent caché dans ma paillasse n'est plus ma 'fortune' sur mon compte en banque à mon nom. Les pièces d'or mises de côté perdent leur véritable signification de monnaie : car 'monnaie' n'est que *dans sa forme même* un moyen de quelque chose. C'est quand il faut la *passer* que l'avare se raidit. Il ne tient pas pour autant à ses sous : ce qu'il veut en fait sauvegarder, ce sont des possibilités *en tant que possibilités*. » (114-115) Faire un bon emploi de quelque chose suppose une *décision*, tout comme en faire usage signifie la *disjonction* d'un ensemble en faveur d'une chose individuelle. Ce qui a été *mis de côté* ne peut dans l'avarice *être disjoint* - comme cela se produit quand on *pass*e quelque chose p.e. de la main à la main. Ici aussi le caractère « privé » de ce qui est ainsi soustrait à toute forme de dépense touche à ce qui est « *à l'écart* ». (110) L'avare se soustrait lui-même à l'*échange* commercial.

« Ce n'est pas par *prévoyance* que l'avare empile ses sous. » Il les *cache* aux autres. Mesquin, il compte ses sous *en cachette* et se frotte les mains. Il ne veut pas qu'on l'« *interpelle* » à ce sujet. Il soustrait son argent aux regards des autres, comme si, rien que par leurs regards indiscrets, ils l'obligeaient à le rendre, à en libérer l'échange : il est « *assis* » sur ses sous. « On est frappé par ses manières *sournoises*. » (115) « Il ne veut pas que l'argent fasse réellement fortune, qu'on le taxe de ce qu'il possède, qu'on se fasse par là juge de son attitude, de sa puissance. » (loc.cit.) « Quand il ne veut voir personne, il n'a pas du tout l'air d'un homme bizarre ou d'un misanthrope. » (loc.cit.)

« On ne peut pas *user* l'argent ; *sans distinction* il sert à *tout le monde* ; avec l'argent on achète tout ce qu'on veut. L'argent *n'oblige pas* son porteur. » (114) Concernant l'invention de ce moyen d'emploi particulier, Kant écrit : « qu'il n'a d'autre usage (ou du moins ne devrait pas en avoir) que *de servir au seul commerce diligent* des hommes, de ce qui en fait tout le bien physique, surtout depuis qu'il est représenté par des métaux ». ⁶ Lipps de son côté insiste sur le fait que « la monnaie est dans sa forme même *un moyen* de quelque chose ». (115) « Si on n'en fait guère usage, elle n'est que 'de la fiente'. » (114) « Ce à quoi la sordidité de l'avarice se rapporte réellement ? Elle est d'une mesquinerie révoltante quand l'avare compte ses sous entre ses doigts. » L'argent ne « *file* » pas, ne lui « *fond* » pas dans les mains. Les pièces de monnaie lui « *collent* » aux doigts, ne « *roulent* » pas sur table. « L'avarice

6. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart 1983, p. 220 <273-274>.

gratte ses sous. » (loc.cit.) « Le plus souvent l'avare a *le corps sale*. La salubrité exprime en effet *l'estime qu'on se doit à soi-même*. On *déteste* l'avare. » (115) Au sujet d'une « cupidité < . . . > sans jouissance du simple bénéfice d'un bien, même en renonçant (comme le fait l'avare) à toute forme d'usage », Kant parle précisément d'un « *mépris* dans un sens *moral* ». ⁷ Sur quoi repose-t-il ?

« L'avare *désavoue* déjà *en soi-même* l'être humain et en cela se tire du monde. » (115) « Précisément dans un sens 'psychologique', on est obligé de qualifier l'avarice de *vice* - à comparer avec l'anthropologie de Kant, qui prend en considération l'être humain 'sous son rapport pragmatique', c'est-à-dire par rapport à ce qu'il fait *de lui-même* en tant qu'être *agissant en toute liberté*. » ⁸ Pour autant qu'il veut « sauvegarder des possibilités en tant que possibilités », « qu'il se raidit contre la dépense de l'argent », « qu'il n'admet pas qu'il fasse fortune », (115), que dans sa mesquinerie « il passe secrètement en revue tout ce qu'il pourrait s'offrir avec ses sous », (114) et se tire ainsi du monde - qu'il persiste dans la pure *représentation* de la puissance de sa « fortune » sans accepter que les autres puissent en juger, qu'il refuse même d'être interpellé à son « sujet », que déjà il a soustrait à lui-même - l'avare *désavoue la liberté de l'être humain*, qui par ses « actions » *fait quelque chose de lui-même*. Que l'avarice, dès qu'elle fait surface, « ne permette plus de *changement* », la rend aux yeux de Kant particulièrement « méprisable ». ⁹ L'avarice se livre à *l'usure* ; elle ne *rend* pas l'argent, n'en libère pas *l'échange*.

La « *disjonction* » du « *commerce* », par lequel l'homme *de soi-même* entre dans *le monde* et se met en rapport avec les autres, c'est-à-dire *dépense* quelque chose *qui ne l'oblige pas*, est *barrée* par l'avarice. L'avarice ne crée pas de rapports « *sains* », c'est-à-dire dans notre contexte particulier : « *francs* », « *droits* ». *En cela* l'avarice signifie « une *infirmité* de l'homme ». (115)

4. DÉGUISEMENT DE L'ANGOISSE : L'EXCLUSIVE DE LA JALOUSIE

Ce n'est pas la *dispensatio*, ni la *suspensio* ou la *disiunctio* - mais l'*exclusio* qui donne son empreinte à la jalousie. « Tandis qu'une ardeur brûlante est toujours le signe d'une croyance qui n'est pas *assurée* d'elle-même » - « on s'y *persuade* à quelque chose » (116) - « la jalousie *veille* à quelque chose ». (loc.cit.) Derrière elle se dresse « une angoisse *déguisée* » (117) et non pas « une croyance qui n'est pas assurée d'elle-même », « qui espère pouvoir gagner plus par l'abattage d'adversaires *imaginés* que de croire en elle-même ». (116) « La méfiance et la suspicion de la jalousie naissent d'une *incertitude* qui comme angoisse déguisée est *en réalité fondée* », (117) , qui n'espère pas prendre le dessus par l'*extirpatio*, mais : qui dans l'*exclusio* a *connaissance*

7. Loc. cit. ; voir la note de Kant en bas de la page.

8. Op. cit., p. 29 <119>.

9. Op. cit., p. 220 <273-274>.

de son « impuissance » et de son « incapacité » comme de sa source et de son nourricier. Ce qu'elle met en avant est une *impuissance spécifique* de l'être humain, qui « rongé par le doute », dans un désespoir « réel », est « frappé par l'incrédulité », « se sent perdu ». (117) « Les mirages insensés » (loc.cit.) de la jalousie la rendent manifeste ; ceux-ci sont le signe d'un véritable « *aveuglement* » (loc.cit.) et non pas d'une quelconque « persuasion ».

Comme la honte, la jalousie « *veille à quelque chose* », « *se garde* de l'exposer aux regards des autres », « qui l'avilissent et le tachent ». (116 ; cfr. 31-33) « En cela la jalousie se distingue de l'envie. Car l'envie *porte* sur quelque chose que - tel est son emportement - *tout le monde* pourrait éventuellement avoir en sa possession. De ce qu'elle envie à l'autre, elle fait une chose vile resp. elle l'avilit. » (116) « La jalousie par contre *s'inquiète de perdre* quelque chose dans le sens que peut-être quelqu'un d'autre pourrait mettre la main dessus. » (117) Comme la honte, la jalousie *intercepte et bannit*, mais dans une *exclusivité* tout à fait singulière. « Tandis que l'envie porte toujours sur l'avoir, jamais sur l'être », (116) la jalousie « ne craint pas de perdre possession, mais *s'inquiète de ce qu'on a* dans sa possession. » (117) On ne se sent pas assuré de soi dans le sens qu'un autre pourrait y mettre la main dessus. Par contre, la raison pour laquelle on *envie* l'autre ne porte pas comme telle atteinte à *l'assurance de soi* qu'on a ; celle-ci n'est pas entamée.

Toutefois - « ce que je pourrais *en fait* obtenir aussi, mais que par hasard je n'ai pas reçu, n'engendre pas encore l'envie. Pas plus qu'on ne peut déjà parler d'envie quand on veut avoir aussi quelque chose que l'autre a, c'est-à-dire quand ce n'est qu'en *se comparant* avec les autres qu'on croit pouvoir obtenir satisfaction. Plutôt : *l'avantage apparent* dont bénéficie l'autre inspire l'envie. » (116) « L'envie est portée sur le 'bonheur' qu'on n'éprouve pas en soi-même et que l'autre a. » (loc.cit.) On *n'accorde* pas à l'autre son bonheur. « Pareille à la résignation, l'envie cherche à *faire sortir* l'incapacité d'être ce qu'on est. L'envie est *rancunière* ; l'esprit envieux pense constamment à ce que l'autre a dans sa possession, ce que - il s'en persuade plus qu'il n'en peut en être lui-même convaincu - moi *aussi* je pourrais obtenir. Il voudrait semer le doute sur *la légitimité* de l'avantage dont l'autre bénéficie. A contre-cœur, presque fasciné par son bonheur, il est forcé à penser sans cesse à lui, à le percer à jour. » (loc.cit.) Précisément *en cela* il avilit ce qu'il envie à l'autre. « L'esprit envieux cherche finalement à se prouver à *soi-même* dans ce que - pour lui - l'autre a d'*haïssable*, pour ne pas devoir se sentir envieux. » Alors l'envie *s'amplifie*. « L'avidité ne peut en quelque sorte plus *échapper à elle-même* » ; « on la reconnaît à ses déguisements, aux refoulements ». (loc.cit.) « Déjà le fait que l'autre prend l'avantage dont il bénéficie pour la chose la plus naturelle du monde, qu'il a cet air *bienséant* m'agace. » (loc.cit.) Plein de rancœur, on lui reproche « de ne point abandonner son avantage et de ne pas prendre son départ à *mon* niveau - ce qu'on fait passer pour la véritable grandeur de l'âme ». (116-117) « Secrètement on souhaite décrouvrir quelque chose qui jette sur son avantage une nouvelle lumière. Perfidement on lève l'ombre sur

certaines choses. Un *angle de regard* particulier, une *certaine façon* de penser caractérise l'envie. » (117) Elle *creuse* le bonheur des autres, le rend suspect, éveille des soupçons. Hargneux, l'esprit envieux décharge sur celui qu'il envie toute sa bile. C'est finalement en le rendant haïssable qu'il cherche « à se prouver soi-même ». (116)

Tandis que l'envie étale « l'*incapacité* » « de devoir nécessairement être ce qu'on est », (loc.cit.) l'« *impuissance* » qui est à l'origine de la jalousie, « la manie de contrôler les autres » est différente : « c'est-à-dire s'être soi-même tellement *commis* à un ami ou une femme, qu'il n'y a pas . . . ». (117) Car « en fait, on ne peut pas *présupposer* qu'il n'y a pas . . . » (loc.cit.) « Le jaloux ne veut pas être de force *écarté* d'un rapport, dont en réalité il ne se sent pas être à la hauteur - dont il voudrait pour cette raison *interpréter la singularité* comme une *exclusive* - et en cela il trahit déjà la personne qu'il aime. » (loc.cit.) « Ce qui est frappant, c'est la *démessure* de la jalousie, qui concentre toutes ses forces dans sa rage. La jalousie est capable de tout. Son *aveuglement* chimérique consiste à vouloir garder à tout prix une possession complètement *illusoire*. Le jaloux se raidit contre l'*éventualité* de perdre quelque chose, dont la perte *effective* n'aurait guère valu tous ses tourments. » (loc.cit.) Il est incapable de se fier à la foi de l'autre, de lui faire confiance. Désespéré il parie sur l'*exclusivité* d'une possession illusoire ; en prononçant cette exclusive il trahit précisément l'amour qui ne « présume » de rien. Car : « les amants peuvent être, l'un devant l'autre, 'là' en toute *sincérité*. » (36) Sans *réserve*, sans être *possessifs*.

« La manie de 'trouver' dans 'tout' quelque chose décharge le jaloux de cela-même dont il a dans son malaise en quelque sorte *connaissance*. » (118) Quand son incertitude vire dans la méfiance et le soupçon et qu'il est pris dans les filets de ses propres chimères - de monter la garde autour de ce qu'il ne possède en réalité que dans ses *illusions* - le jaloux *élude* ce « sentiment d'incapacité » de ne pas être *lui-même* à la hauteur du *vinculum fidei et amoris*. « Dans sa manie < . . . > il se glisse *soi-même* entre les doigts. » (118) « Mais la fureur de la jalousie n'est pas une *passion de l'âme*. » (loc.cit.)

« Il existe p.e. une *passion* pour la science, une haine ou un amour passionnel. La haine passionnelle n'est pas simplement une haine qui monte d'un cran. Comme si quelqu'un avait le cœur 'rempli' de haine et qu'à côté d'elle il n'y avait plus rien. Plutôt : pour autant que quelqu'un *assouvit* sa haine, qu'on y monte *soi-même* en puissance, qu'on s'y *trouve* - il s'agit d'une haine passionnelle. Qu'elle défie la raison signifie qu'en elle on se prend pour *inconditionné* - tout comme dans ses convictions les plus sacrées. Par contre : 'raisonnable' est un comportement qui s'accomplit *par rapport* à la raison, donc : *conditionné*. » (118) « Certes, dans tout ce qui est passionnel, il manque ce rapport qui prend ses *distances* à l'égard des choses, dans lequel on se décide *en toute liberté* : qu'on est libre d'écouter la voix de la raison dans tout ce qu'on entreprend. Mais dans le cas qui nous préoccupe cela ne se rapporte qu'à l'*objectivité* du rapport. Le passionnel est *sans réserve*. » (loc.cit.) Précisément la fantasmagorie de la jalousie « *suppose* » les choses les plus insensées, qu'il

faut par après *exclure*. « Chacun n'est pas apte à accueillir les passions de l'âme, n'en a la *grandeur* requise. » (loc.cit.) La jalousie soupçonne l'infidélité jusque dans des *bagatelles*.

Dans le troisième livre de son anthropologie : « de la faculté de l'appétit »¹⁰, Kant fait une distinction entre *les affects* et *les passions*. « L'inclination que la raison subjective ne peut dompter ou à peine asservir est une passion. Par contre le sentiment d'agrément ou d'aversion dans un état présent qui n'accorde pas au sujet le raisonnement (la représentation de la raison de s'y adonner ou de le refuser) est l'affect. »¹¹ « L'affect porte un préjudice *immédiat* à la liberté et la maîtrise de soi. La passion *renonce* à la liberté et se complait dans la servilité. »¹² Si l'affect est « une ivresse » < « *Rausch* »>, la passion est « une maladie », qu'on appelle généralement « une rage » < « *Sucht* »>.¹³ Kant prend pour exemple l'ambition exagérée, la soif de vengeance, le despotisme etc. < « *Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht* »> A son encontre Lipps voudrait avec plus de soin faire la distinction entre « passion » < « *Leiden-schaft* »> et « rage » < « *Sucht* »> et remettre en question l'esprit « servile », dans lequel pour Kant la passion se complait. « Kant ne portait pas son regard sur de véritables *passions* quand il rivait la raison aux 'chaînes de la passion'. »¹⁴ Les exemples qu'il choisit sont la cupidité, la soif de vengeance etc. < « *Habsucht, Rachsucht* »>¹⁵ - donc différents emplois de l'homme à la seule fin de *se procurer* quelque chose. Tout comme il devient l'arlequin de ses astuces. » (118 note 1) Les « inclinations » citées en exemple portent selon Kant « uniquement sur la disponibilité de moyens pour assouvir toutes les inclinations qui touchent *directement* à leur fin ». « La disponibilité de moyens à des fins *indéterminées* porte beaucoup plus loin que sur une seule inclination ou sur ce qui tend à son assouvissement. On peut les appeler aussi 'des coups de *folie*', qui consistent en ceci : à croire que la simple opinion qu'ont les autres sur la valeur d'une chose équivaut à sa valeur réelle. »¹⁶ Dans la « rage » et la « manie », « on *se glisse* soi-même entre les doigts. » (118) Dans la passion par contre « on *monte* en puissance, on *s'y trouve* », « on s'y sent *inconditionné* ». (loc.cit.)

Concernant l'idée de Kant, pour qui la passion *renonce* à la liberté et à la maîtrise de soi, « se complait dans la servilité », tandis que l'affect ne porte qu'« un *préjudice immédiat* à la liberté », - et qui donc pour cette raison considère que l'affect est une « ivresse », la passion de l'âme une « maladie », Hans Lipps fait la remarque suivante : « Toutefois - *moi-même* je *m'impose* et je me *fais valoir* dans la *tenue*, qui *intercepte* l'affect ». (118 note 1) « L'af-

10. Op. cit., p. 210 <265-266>.

11. Op. cit., p. 192 <251>.

12. Op. cit., p. 212 <267>.

13. Op. cit., p. 210 <265-266>.

14. Op. cit., p. 212 <267>.

15. Op. cit., p. 213 <267-268>, voir p. 210 <265-266>.

16. Op. cit., p. 215 <269-270>.

fect monte en puissance et *se dégage* quand *le geste* lui donne *sa direction*. » (17) Et « *la tenue enclenche et met en circuit* les affects ». « On arrive à *intercepter* les affects par sa *tenue*. » (21) Que le passionnel soit « sans réserve » < « *vorbehaltlos* » > ne signifie pas pour autant qu'il est sans « *contenance* » < « *haltlos* » >. « La passion ne rive la raison à ses chaînes que pour peu que celle-ci manque de direction *objective*. » Dans la passion on y « met *du sien* » ; « on s'y *manifeste* ». (21) « Les passions de l'âme sont *des chemins* de l'existence humaine, dont on ne peut connaître *la destination* qu'à partir de sa *destinée* singulière. » (123)

De la télépathie transcendante

La communication et la créativité selon Winnicott¹

YASUHIKO MURAKAMI

1. LE JEU ET LA PSYCHOTHÉRAPIE

Nous chercherons à découvrir dans le présent travail une des essences de la créativité ainsi que ce que nous appelons la « métamorphose du sujet ». C'est la connexion d'une *phantasia* avec une autre *phantasia* qui nous donne ici la clé. Ma *phantasia* devient créative lorsqu'elle se connecte avec celle de mon interlocuteur. Par exemple, dans la rencontre d'une idée inouïe, ma *phantasia* accède à une possibilité qui dépasse l'horizon de ma propre possibilité. En revanche, la rêverie diurne ou le fantasme n'admettent pas la participation et la connection de la *phantasia* d'autrui. Ils répètent un seul et même scénario fixé et cette fixité concerne leur fermeture solipsiste privée de la fenêtre ouvrant sur la *phantasia* d'autrui ; car, s'il y a une connexion entre deux *phantasiai*, elle implique structurellement, nous le verrons, la métamorphose de chaque *phantasia*.

Nous nous référons d'abord à la description winnicottienne d'une fille âgée de cinq ans (Winnicott, 1971). Diana a accompagné sa mère qui vient chez Winnicott pour une cure psychothérapeutique. Ce n'est pas Diana mais bien sa mère qui est la patiente. En écoutant ce que raconte la mère, Winnicott joue avec Diana. En jouant avec Winnicott, Diana écoute la conversation entre la mère et Winnicott et elle s'angoisse lorsque sa mère pleure. Dans l'angoisse, en général, le jeu s'arrête ou passe dans une activité obsessionnelle. Pourtant dans ce cas, Winnicott diminue l'angoisse de Diana en expliquant la cause des larmes de sa mère (à savoir, la maladie physique du frère de Diana) et aide le développement du jeu en y intervenant activement (*ibid.*, 45). Et la mère, en détresse et très angoissée, a besoin de Diana pour supporter la consultation avec Winnicott (*ibid.*, 46). Bref, c'est une psychothérapie de la mère mais elle se constitue structurellement de trois personnages. La créativité du jeu de Diana

1. La première version de ce texte a été présentée à une activité de programme Erasmus Mundus - « Europhilosophie » (les 16 et 17 avril 2009 à l'Université de Hosei). Notre discussion qui doit beaucoup aux travaux récents de Marc Richir sur la *phantasia* perceptive, prolonge sa discussion autour de la « *mimesis* non-spéculaire active et du dedans » (Richir 2000, 2004).

et le développement de sa personnalité dans le jeu contribuent à la réussite de la séance.

Winnicott intervient deux fois dans le jeu de Diana. D'abord, il introduit le jeu de ménage.

In the playing that Diana and I did together, playing without the-rapeutics in it, I felt free to be playful. Children play more easily when the other person is able and free to be playful. I suddenly put my ear to the teddy in my pocket and I said: 'I heard him saying something!' She was very interested in this. (Winnicott 1971, 45)

La « liberté » en question ne signifie pas un acte arbitraire: elle signifie la spontanéité de jeu qui dépasse même la volonté du sujet. Ce n'est pas Winnicott qui fabrique l'idée mais c'est l'idée qui vient spontanément à Winnicott et celui-ci est suffisamment libre pour adopter cette idée: c'est cela le sens de la liberté chez lui (nous reviendrons plus tard sur la spontanéité). Winnicott introduit quelque chose au-delà de son intention calculée: il ne connaît pas lui-même le motif de son intervention. Stimulée par l'idée de Winnicott, Diana commence à jouer avec deux animaux en peluche qui représentent deux bébés et Diana s'identifie dans ce jeu à leur « mère ». Lors de la deuxième intervention, Winnicott introduit le « rêve » des animaux bébés.

I came in again with an idea of my own. I said: "Oh look! You are putting on the floor around these babies' heads the dreams that they are having while they are asleep." This idea intrigued her and she took it up and went on developing the various themes as if dreaming their dreams for the babies. (*ibid.*)

Avec l'idée du « rêve » des animaux - qui est évidemment étroitement liée à la *phantasia*, Winnicott stimule encore plus la *phantasia* de Diana.

Dans la psychanalyse de Melanie Klein ou de Françoise Dolto, les thérapeutes n'interviennent jamais dans le jeu de l'enfant. Elles observent et interprètent le jeu. Bien évidemment, ce n'est pas une séance dédiée à Diana, mais Winnicott, quant à lui, joue souvent avec ses patients; comme le montre la technique de squiggle dans laquelle le patient et le thérapeute font des dessins improvisés ensemble, Winnicott introduit souvent sa propre *phantasia* « libre » (spontanée) dans le jeu avec le patient. En revanche, dans le cas de Klein et de Dolto, la thérapie se base sur l'observation désintéressée du fantasme morbide du patient et sur son interprétation. Pour dégager le fantasme du patient à l'état pur, il ne doit pas être contaminé par celui du thérapeute. C'est pour cette raison qu'elles se défendent d'intervenir dans le jeu.

Qu'est ce que la technique de Winnicott? Dans le « jeu » avec le patient, il pratique sans doute ce qu'il appelle la « psychothérapie » qui est distincte de la psychanalyse proprement dite². Winnicott choisit la technique selon l'état et

2. À rigoureusement parler, la psychothérapie et la psychanalyse ne sont pas identiques. La psychothérapie donne une base pour la psychanalyse: "The general principle seems to me to be valid that *psychotherapy is done in the overlap of the two play areas, that of the patient and that*

la personnalité du patient ainsi que selon la condition extérieure (par exemple, si le patient habite trop loin pour venir fréquemment, si le nombre prévu de sessions est limité, ou si l'état du patient est urgent, il semble adopter la psychothérapie au lieu de la psychanalyse).

2. LA TÉLÉPATHIE TRANSCENDANTALE

2.1 *La télépathie transcendante et la phantasía perceptive*

En quittant provisoirement Winnicott et Diana, nous allons étudier la structure formelle de la connexion des *phantasíai*.

Je ne peux jamais saisir exactement ce que tu penses. Si la télépathie supranaturelle n'existe pas, il faut un médium pour la communication de ma pensée et de la pensée d'autrui. Dans le cas du jeu à la poupée, c'est la *phantasía* perceptive (*perzeptive Phantasie*), dans le cas de la conversation quotidienne, c'est la langue, qui médiatisent la connexion des *phantasíai*.

Dans le cas du jeu à la poupée, la *phantasía* perceptive (souvent accompagnée de la parole) devient médium des *phantasíai*. La *phantasía* perceptive, c'est la fonction qui a lieu lorsqu'on « voit » un « gâteau » à la perception d'une pierre et un « bébé » à la perception d'une poupée et qu'on joue le rôle de la « mère »³. À la perception de cette pierre, ma *phantasía* d'un « gâteau » n'a pourtant *pas d'image* d'un gâteau, plus précisément pas de *Bildobjekt*. Paradoxalement, il n'y a pas d'*image* dans la *phantasía* perceptive. Il est par ailleurs étonnant que, face à mon geste qui présente à l'aide d'une pierre un « gâteau » dans la *phantasía*, mon interlocuteur a pareillement la *phantasía* du « gâteau » en percevant cette même pierre. Mon interlocuteur n'a pas non plus d'image du gâteau. Ainsi, nous partageons la *même phantasía* du « gâteau » médiatisée par la perception d'une pierre sans avoir son « image ». Deux personnages partagent le *même* « gâteau » en *phantasía* sans image, et puisqu'il n'y a pas d'image (*Bildobjekt*), et de « modèle » (*Bildsujet*), il est inutile de se

of the therapist. If the therapist cannot play, then he is not suitable for the work. If the patient cannot play, then something needs to be done to enable the patient to become able to play, after which psychotherapy may begin. The reason why playing is essential is that it is in playing that the patient is being creative." (Winnicott 1971, 54)

3. « Dans une représentation théâtrale, nous vivons dans un monde-de-*phantasía* perceptive (*perzeptiver*), nous <avons> des « images » dans l'unité en enchaînement d'une image, mais pas pour autant des images-copies. (*Abbild*). Lorsque Wallenstein ou Richard III est figuré sur la scène, il <s> agit à coup sûr de figurations en images-copies, bien que la question [de savoir] jusqu'où ce caractère d'image-copie a lui-même fonction esthétique reste à éclaircir. *Au premier chef*, ce n'est sûrement pas le caractère d'image-copie qui l'a, mais le caractère d'image au sens de la *phantasía* perceptive comme imagination immédiate. » Hua XXIII, 514-515/486). Il faut pourtant une recherche plus approfondie sur le rapport entre la *phantasía* perceptive et l'institution symbolique. Par exemple pour figurer un « gâteau » dans la *phantasía* perceptive, il faut une pierre à une taille *appropriée*. Il semblerait que la *phantasía* perceptive suppose quelque part l'habitude, la culture, le symbolique.

demander si cette image du « gâteau » est identique ou non. Paradoxalement et curieusement à cause de l'absence de l'image et de la référence, le contenu de la *phantasia* des deux interlocuteurs n'est pas comparable et c'est pour cette raison même que *l'identité et la différence ne sont pas en question* dans cette expérience du « gâteau ». Il s'agit d'une *mêmeté sans identité*. Il peut y avoir un malentendu et on ne sait jamais exactement ce que son interlocuteur pense, mais malgré tout, on partage *une seule et même phantasia*. L'identité et la différence entre les *phantasíai* des deux personnes sont interrogées lorsque la réflexion et le jugement y interviennent. Dans cet examen comparatif, on passe du niveau de la *phantasia* perceptive au niveau de la réflexion linguistique où l'expérience est altérée. Autant qu'on reste au niveau de la *phantasia* perceptive, les joueurs vivent ensemble un seul monde de la *phantasia* et partagent une seule *phantasia*. En regardant la pantomime, les spectateurs peuvent partager une scène jouée par le comédien sans utiliser la langue. Cela montre en effet que le partage de la *phantasia* n'est pas essentiellement celui de l'identité de l'idéalité symbolique. C'est dans un sens, une « télépathie » qui n'est pas sur-naturelle mais qu'on effectue quotidiennement dans la communication, une *télépathie transcendante* sans laquelle il n'y aurait pas de communication⁴. Même le malentendu et le mensonge présupposent le partage de la *phantasia* dans la télépathie transcendante.

La fonction décisive de la télépathie n'est pas simplement la connexion immédiate des deux *phantasíai* mais aussi l'introduction de quelque chose de nouveau par l'interlocuteur. Comme nous l'avons observé, Diana accepte l'idée introduite par Winnicott comme quelque chose qui nourrit sa *phantasia*, comme quelque chose qui surgit dans l'horizon de sa propre *phantasia*. Paradoxalement, quelque chose d'imprévisible qui dépasse la possibilité propre du sujet peut être intégré. L'être humain dépasse sa propre possibilité dans la télépathie transcendante. L'une des essences de la créativité humaine consiste en cet accueil de l'au-delà du possible.

Un autre caractère consiste en la *passivité* particulière de la télépathie transcendante. Lorsqu'on regarde un film ou une pièce de théâtre, on est irrésistiblement entraîné dans le drame (la fiction), dans la *phantasia* perceptive. L'engagement dans le monde de la *phantasia* est irrésistible et *passif*. Ce n'est pas la volonté ou l'activité du moi qui déclenche la *phantasia* perceptive et la télépathie transcendante, mais c'est le dynamisme de la *phantasia* perceptive et de la télépathie transcendante qui nous attire et nous entraîne dans le monde partagé. La spontanéité ou la liberté du thérapeute que Winnicott souligne est la participation à ce dynamisme spontané de la *phantasia* perceptive. Ce n'est pas le moi qui pense mais c'est la pensée qui se développe dans la télépathie transcendante qui est le sujet de la créativité.

4. La difficulté de communication chez les personnes avec le syndrome Asperger consiste en l'échec de cette télépathie transcendante. Ils ont des difficultés à partager la *phantasia* sans image même lorsqu'ils peuvent communiquer avec la langue. Ils ont de mal à comprendre les expressions ambiguës et dépendantes de la situation.

2.2 La « joint attention » et la télépathie

Il n'y a pas de *phantasia* perceptive s'il n'y a pas d'autrui qui y assiste (du moins potentiellement). Winnicott a bien montré que même lorsque l'enfant joue tout seul il faut quelqu'un qui assiste à son jeu (« The capacity to be alone » in Winnicott 1965). Il n'y a pas de *phantasia* perceptive s'il n'y a pas d'interlocuteur à qui on la « montre ». Si l'enfant *montre* aux autres le jouet et la production du jeu, ce n'est pas simplement pour partager l'objet perceptif (« joint attention ») comme le pensent les psychologues, mais pour entraîner les autres dans le même monde de *phantasia*, pour partager la télépathie transcendante⁵. Le geste de « montrer » n'est rien d'autre que celui déclenchant la *phantasia* perceptive. On pourrait conceptualiser le « montrer » en tant qu'instance phénoménologique. La « joint attention » est étroitement liée à ce geste de montrer qui suppose la télépathie transcendante de la *phantasia* perceptive. Elle n'est pas un simple partage de l'objet perceptif entre deux personnages mais elle suppose l'ouverture de l'espace de jeu, c'est-à-dire celle de la télépathie transcendante qui rend possible la communication de la pensée.

Revenons à Winnicott et à Diana. Elle lui *montre* son nounours en entrant chez lui :

As a matter of fact it was Diana herself who took charge from the beginning, for as I opened the front door to let in the mother an eager little girl presented herself, putting forward a small teddy. I did not look at her mother or at her, but I went straight for the teddy and said; 'What's his name?' She said: 'Just Teddy.' So a strong relationship between Diana and myself had quickly developed [...] (Winnicott 1971, 44)

Diana montre son nounours en entrant chez Winnicott. En s'interrogeant sur le nom de l'ours en peluche, Winnicott est aussi prêt à partager le monde de jeu (le monde de *phantasia* perceptive) avec Diana. Par ailleurs Diana avait déjà préparé le nounours chez elle. Diana a déjà bien anticipé ce monde avant qu'elle ne vienne.

Looking back on what happened I find it possible to say that Diana had prepared herself before she set out to come, although the interview was not arranged for her benefit. From what the mother told me I could see that Diana was organized for the contact with me just as if she knew she was coming to a psychotherapist. Before starting out she had collected together the first of her teddys and also her discarded transitional object. She did not bring the latter but came prepared to organize a somewhat regressive experience in her play activities. (Winnicott 1971, 46)

5. Par exemple, un fille soignée par Winnicott *montre* à sa sœur les jouets dans le cabinet de consultation de Winnicott lorsqu'elle est rétablie de l'épisode psychotique (Winnicott 1958, 124). Elle *montre* ainsi également à Winnicott le rétablissement de sa capacité de communication et de la télépathie transcendante.

C'est comme si Diana était déjà au courant de la théorie de Winnicott; la psychothérapie n'est rien d'autre que le jeu, rien d'autre que la métamorphose du sujet à travers la télépathie transcendante au moyen de la *phantasia* perceptive. Diana réalise ainsi son développement dans le jeu avec Winnicott. C'est pour cette raison qu'elle « montre » son teddy à Winnicott dès le premier moment de la visite.

2.3 *L'affection d'appel et la télépathie*

La *phantasia* perceptive suppose structurellement l'intersubjectivité. Il faut structurellement à la fois l'interlocuteur réel et l'interlocuteur dans le monde de *phantasia*. En même temps, l'intersubjectivité se dédouble dans la *phantasia* perceptive : il y a rapport réel et perceptif et rapport dans le monde de *phantasia*. En d'autres mots, le jeu à la poupée implique une sorte de théâtralité où je joue un certain rôle et où autrui joue aussi un autre rôle. Plus exactement, ce n'est pas l'intropathie (*Einfühlung*) comme aperception du corps d'autrui⁶ mais ce que nous appelons « affection d'appel »⁷. À rigoureusement parler, l'affection d'appel elle-même ne se dédouble pas dans la *phantasia* et dans la perception mais une seule et même affection d'appel enjambe simultanément le monde perceptif et le monde de la *phantasia*. Le regard et la voix de mon interlocuteur fonctionnent simultanément comme ceux qui ont joué ce même rôle dans le monde de la *phantasia*.

2.4 *La sympathie et la télépathie*

L'intercorporéité de type merleau-pontien (le *mimèsis* active non-spéculaire et du dedans chez Richir ou le « mirror neuron système » dans la neuroscience) est corrélative de la télépathie transcendante. En tant qu'intersubjectivité médiatisée par la *phantasia* comme l'a montré Richir (Richir 2000, 143-150), l'intercorporéité et la télépathie transcendante se basent sur le même fondement. L'intercorporéité n'est certes pas la télépathie comme communication de la pensée. Pourtant, elle suppose la *phantasia* perceptive du corps vivant invisible d'autrui comme un « pensée » d'autrui. L'intropathie suppose

6. Il en est ainsi parce que, premièrement, l'essence de la télépathie consiste en une communication réciproque et non pas en une reconnaissance du corps d'autrui comme quelque chose de vivant, et deuxièmement parce que, dans la *phantasia* perceptive qui, comme nous venons de le voir il n'y a pas d'image, on ne peut pas parler de l'aperception de l'image du corps. Dans le monde de *phantasia* sans image a lieu le croisement des regards.

7. « Le contact des yeux d'autrui précède l'aperception de son corps. Dans la situation naturelle du non-autiste, l'expérience d'autrui - avant d'être aperception de son corps - est d'abord l'expérience d'un regard, l'appel d'une voix ou le contact d'un corps. Cette expérience ne requiert pas la connaissance de l'autre : ainsi le nouveau-né répond-il à la physionomie de sa mère. Nous nommons ici « affection d'appel » cette expérience primordiale ou, plus précisément, ce « vécu (*Erlebnis*) » (qui constitue pour ainsi dire une « catégorie » irréductible à d'autres moments de la subjectivité transcendante). » (Murakami 2008, 16)

également la collaboration de la *phantasia* et de la perception - d'une autre manière que dans le cas de la *phantasia* perceptive (il reste beaucoup de choses à éclairer sur ce point).

2.5 La perception comme hylé

Il est important de noter que, de même que les impressions sensibles se retirent à l'arrière plan de la perception, les données perceptives se retirent à l'arrière plan de la *phantasia* perceptive, tout ce passe comme si nous vivions immédiatement la *phantasia* (les données perceptives deviennent paradoxalement *phantasmata*, à savoir, dans le vocabulaire de Husserl, la hylé de la *phantasia* mais la perception de la pierre ne ressemble pas à la *phantasia* du « gâteau »). Dans la mesure où il n'y a pas de médium « substantialisé » comme image (*Bildobjekt*), il n'y a pas lieu de s'interroger sur la différence entre *ma phantasia* et la *phantasia d'autrui*. En droit, tant que la réflexion et le jugement n'interviennent pas, *ma phantasia* est immédiatement vécue par mon interlocuteur, je vis immédiatement sa *phantasia* et un monde commun est ouvert. En d'autres mots, c'est le partage du monde de *phantasia* et des *phantasiai*, mais pas de l'identité de l'image. Nous avons nommé ce partage « télépathie transcendante ». S'il n'y avait pas de monde commun de *phantasiai*, il serait impossible que plusieurs comédiens jouent ensemble une pièce de théâtre et que les spectateurs y participent. Dans la vie quotidienne, deux interlocuteurs racontent un sujet - une situation - qui la plupart du temps n'est pas visible, mais ils ne s'interrogent pas en général sur l'identité de leurs pensées (cela montre que la communication verbale implique structurellement la *phantasia* perceptive et intersubjective ; ce serait un sujet pour un travail ultérieur).

Autrement dit, la *phantasia* perceptive est un médium ou un support fonctionnel de la communication. Ceux qui s'engagent dans le jeu ou dans la conversation au moyen de la *phantasia* perceptive peuvent ignorer celle-ci. Faire en sorte que la personnalité du comédien soit ignorée serait une des conditions de jeu d'un bon comédien. L'apparence sensible du comédien est certes visible mais elle se retire à l'arrière plan de la conscience. Pourtant ce retrait ne dépend pas de l'efficacité de l'imitation. Le jeu à la poupée des enfants apporte une *phantasia* perceptive parfaite et les adultes qui jouent avec les enfants sont souvent maladroits : la capacité de la *phantasia* perceptive chez les enfants ne relève pas de leur technique d'imitation en tant que comédiens. La réussite de la *phantasia* perceptive dépend de la manière dont on peut s'absorber dans le monde de *phantasia*, dont on peut participer au dynamisme de la *phantasia* perceptive, dont on peut oublier le support perceptif et « biffer » (*durchstreichen*: Hua XXIII, 516-518) les données sensibles au profit de la *phantasia*, et aussi dont le mouvement spontané et impersonnel de la *phantasia* s'épanouit librement.

La conclusion provisoire est la suivante. Le médium perceptif se retire à l'arrière plan de la conscience, lorsque nous vivons dans la *phantasia* per-

ceptive ; nous vivons *immédiatement* la connexion de *notre phantasía* et de la *phantasía* de notre interlocuteur. La rature (*Durchstreichung*) du médium perceptif se produit également dans la conversation verbale où la « représentation verbale (*Wortvorstellung*) » se biffe et se retire à l'arrière plan de notre conscience. À présent, nous nous interrogerons sur cette connexion *immédiate* de *ma phantasía* et de celle *d'autrui*.

3. LA MÉTAMORPHOSE DU SUJET ET LE DÉVELOPPEMENT

3.1 *La créativité introduite par l'interlocuteur*

Le but de cette étude consiste à montrer la créativité radicalement nouvelle qui se produit dans la télépathie transcendante.

En ignorant le médium perceptif, nous allons maintenant nous poser à l'intérieur même de la rencontre de *ma phantasía* et de celle d'autrui. Ce qui saute aux yeux, c'est la simultanéité de la pénétration et de l'écart entre deux *phantasíai*. Les *phantasíai* de deux ou plusieurs joueurs constituent un seul monde de *phantasía*. Je vis immédiatement ce que tu phantasmes et tu vis immédiatement ce que je phantasme. En même temps, tu apportes *quelque chose d'inouï* dans mon monde de *phantasía*.

En s'adressant à Diana, qui a commencé un jeu pauvre de *phantasía* (elle s'efforçait de mettre son teddy dans une poche de la veste de Winnicott), celui-ci intervient comme suit :

I suddenly put my ear to the teddy in my pocket and I said : 'I heard him say something!' She was very interested in this. I said: 'I think he wants someone to play with', and I told her about the woolly lamb [...]. [...] she took up my idea of friendship between the teddy and the lamb. [...] In the play Diana decided that these two creatures were her children. She put them up under her clothes, making herself pregnant with them. (Winnicott 1971, 45 ; déjà cité en partie)

En faisant parler le nounours, Winnicott fait démarrer la fonction de la *phantasía* perceptive chez Diana. Winnicott n'apporte pas seulement un contenu nouveau dans le monde de *phantasía* de Diana, mais il ouvre le fonctionnement même de la *phantasía* perceptive partagée. Comme nous venons de le voir, Diana a déjà préparé Teddy la veille, mais au début de la séance le jeu n'était pas encore bien épanoui. C'est l'intervention de Winnicott qui réactive la *phantasía* de Diana. *Elle vit la phantasía de Winnicott comme la sienne et réagit de façon nouvelle* : ainsi, elle obtient une créativité qu'elle n'aurait pas pu trouver toute seule. La connexion avec la *phantasía* d'autrui qui dépasse l'horizon de ma possibilité renouvelle cet horizon. Grâce à l'intervention de Winnicott, une possibilité qui n'a pas été présente surgit dans son monde de *phantasía* : elle est devenue « adulte qui s'occupe de sa famille », et ce en

s'identifiant avec sa mère. La métamorphose du sujet s'est d'abord réalisée dans la *phantasía* perceptive.

Ainsi la métamorphose du sujet - Diana est devenue dans son « jeu » la « mère » qui peut se soucier de ses « enfants » - se réalise au cours du jeu. Le jeu n'est pas répétition du développement déjà réalisé dans la vie réelle, mais on pourrait plutôt dire que c'est *la métamorphose du sujet dans le jeu, dans la phantasía perceptive, qui est le développement lui-même*. On ne peut pas réaliser un acte qu'on ne peut pas jouer dans le monde de la *phantasía*. La métamorphose du style au niveau du corps de *phantasía* (*Phantasieleib*) présuppose la possibilité de métamorphose du sujet dans la vie réelle. Ce phénomène est quelque chose de quotidien et il ne se limite pas au jeu de l'enfant. Il fonctionne incessamment dans notre vie - par exemple dans nos conversations et nos lectures. Les mots de mon interlocuteur n'ont de sens pour moi que si je partage le monde de *phantasía* avec lui et ils sollicitent une métamorphose de l'horizon de ma *phantasía*. Et si un livre peut nourrir notre esprit, c'est parce que ce mécanisme de la métamorphose et du partage du monde de *phantasía* fonctionne également dans la lecture. Ma *phantasía* peut rencontrer la *phantasía* de l'auteur que je n'ai jamais rencontré. Je dépasse ainsi ma propre possibilité.

3.2 *La séparation du moi et d'autrui au cours de la télépathie transcendante*

Le partage du monde de *phantasía* et la télépathie transcendante des *phantasíai* ne signifient pourtant pas la participation - ou unification - avec autrui, mais au contraire la *séparation* d'avec lui. Plus précisément, le phénomène d'autrui séparé du moi se produit pour la première fois dans la télépathie transcendante. Winnicott considère que la frustration est l'origine de la découverte du non-moi (Winnicott 1971, 10-11). On peut interpréter cette thèse du point de vue phénoménologique. L'affection d'appel - à savoir le regard, l'appel de la voix ou la caresse tactile - ne suppose pas encore la position de l'autre distingué du moi ni celle du moi comme pôle. L'affection d'appel ne suppose pas l'altérité d'autrui ni la séparation avec autrui. On peut sentir le regard sans reconnaître autrui. Au moment où se produit la télépathie transcendante sur la base de l'affection d'appel, une *phantasía* inouïe qui dépasse l'horizon de *ma* possibilité survient et est intégrée dans ce monde de *phantasía* qui est aussi *mon* monde ; ce serait donc l'une des origines phénoménologiques de l'altérité. Ce que Winnicott considère comme frustration causée par la mère n'est, du point de vue phénoménologique, rien d'autre que la connexion des *phantasíai* dans laquelle la *phantasía* d'autrui qui dépasse ma possibilité s'impose. Je peux avoir immédiatement la *phantasía* d'autrui dans la télépathie transcendante. Celle-ci est souvent quelque chose qui dépasse mon attente et ma possibilité. Par conséquent, quelque chose d'inouï, quelque chose qui dépasse l'horizon de ma possibilité devient paradoxalement ma propre *phantasía*.

C'est littéralement l'« autre-dans-le-même » (Lévinas). Le noyau de l'altérité est le corps de *phantasia* (*Phantasieleib*) de mon interlocuteur qui se connecte avec ma *phantasia* perceptive via l'affection d'appel. La télépathie transcendante devient ainsi le fondement de l'altérité.

4. LA MÉTAMORPHOSE DU SUJET ET LA CURE

4.1 *L'incarnation dans la phantasia d'autrui*

La connexion avec la *phantasia* d'autrui suppose l'affection d'appel dans la *phantasia*. Si l'on remplace la *phantasia* d'autrui accompagnée de l'affection d'appel par ma *phantasia* pétrifiée avec la pseudo-affection d'appel, cela donne lieu au transfert des névrosés ou éventuellement à un délire schizophrénique ou paranoïaque. Ou bien, si l'affection d'appel n'est pas activée au niveau de la *phantasia*, on serait en présence d'une conversation superficielle ou informative. La télépathie transcendante comme noyau de la communication suppose la coordination de l'affection d'appel et de la *phantasia* perceptive.

Le cas d'un patient adulte rapporté dans le chapitre 5 de *Jeu et réalité* de Winnicott montre bien cette fonction de l'affection d'appel au niveau de la *phantasia* perceptive. Un jour, Winnicott dit à son patient :

I'm listening to a girl. I know perfectly well that you are a man but I am listening to a girl, and I am talking to a girl. I am telling this girl: 'You are talking about penis envy.' (Winnicott 1971, 73)

Winnicott souligne que ce patient n'est pas homosexuel (*ibid.*). Malgré cela, Winnicott a l'impression de parler avec une fille. L'analyse a découvert la possibilité que la mère du patient le regardait comme une fille. Alors même qu'il était un garçon sain, l'environnement était « fou » (Winnicott 1971, 74). Ce milieu distordu de l'enfance a été transféré dans le rapport avec Winnicott. Winnicott s'incarne à son insu dans le transfert du patient. Il s'identifie à la mère du patient dans son fantasme qui agit toujours inconsciemment et de manière cachée dans sa vie et qui gâche sans doute sa vie sociale. À travers cette incarnation, Winnicott s'aperçoit du fantasme et détruit la fixité du transfert en réactivant (réanimant) ce personnage-momie de la mère dans le fantasme.

Ce n'est pas le contre-transfert de Winnicott mais l'affection d'appel distordue que le patient a subie pendant son enfance qui revient dans la communication actuelle. Ce fantasme est donc une sorte de transfert de la part du patient. En même temps, entre Winnicott et le patient, un rapport interhumain réel a pourtant bien lieu. Winnicott s'est aperçu de l'existence de la « fille » dans le fantasme du patient parce qu'il a réussi à s'incarner dans le fantasme pétrifié du patient et à le réactiver comme une *phantasia* perceptive. Ce que Winnicott appelle « régression » n'est pas simplement le retour à l'enfance mais la technique de l'accès au fantasme pétrifié du patient, qui relève de l'enfance et est difficile d'accès dans la vie quotidienne : la régression est la technique de la

transformation du fantasme en la télépathie transcendante.

Après la situation citée ci-dessus, Winnicott et le patient ont pour la première fois découvert le regard distordu et pervers de la mère et également la dissociation entre son moi masculin et son moi féminin. Le patient, qui avait continué la psychanalyse auprès de plusieurs analystes pendant un quart de siècle avant de consulter Winnicott, a trouvé ici une voie vers la cure. La métamorphose du sujet au niveau de la *phantasia* perceptive constitue le noyau de la cure psychothérapeutique. Contrairement à la métamorphose simple dans le développement comme chez Diana, la cure consiste ici en la découverte, la dissolution, du fantasme pétrifié, de cette pétrification, et en le recommencement de la métamorphose autrefois échouée.

Cependant, ce que Winnicott effectue ici n'est pas l'introduction de sa propre *phantasia* dans le monde de *phantasia* partagé comme dans le jeu avec Diana, mais plutôt la connexion avec le fantasme du patient qui était auparavant fermé sur soi et incapable de se connecter avec la *phantasia* d'autrui. Dans le rétablissement de la télépathie transcendante et du monde de *phantasia* partagé, Winnicott s'incarne dans le fantasme du patient qui est aussi son style du rapport interhumain, il s'incarne dans le regard de la « mère » du patient qui voyait une « fille » dans son fils. Il s'incarne aussi dans le « fantôme » de la mère qui n'est pas présent dans le rapport entre Winnicott et le patient. Il se produit une pénétration extrêmement complexe des *phantasies* au milieu du monde de *phantasia*. Ma *phantasia* et celle d'autrui n'engendrent pas seulement un monde de *phantasia* partagé, mais *je peux phantasmer en m'incarnant dans le style de la phantasia d'autrui*. Ou plutôt, c'est seulement au moment où *je peux m'incarner dans le style d'autrui que la phantasia nouvelle introduite par moi est acceptée par lui*: sinon il y aura de la résistance (« [...] resistance arises out of interpretation given outside the area of the overlap of the patient's and the analyst's playing together. » [Winnicott 1971, 51]). Du point de vue du patient, c'est seulement au moment où il rétablit la télépathie transcendante avec la *phantasia* d'autrui que le style pétrifié retrouve de la plasticité. La télépathie transcendante est ainsi l'instance indispensable de la métamorphose du sujet.

4.2 La créativité ultime

It was my next remark that surprised me, and it clinched the matter. I said: 'It was not that *you* told this to anyone; it is *I* who see the girl and hear a girl talking, when actually there is a man on my couch. The mad person is *myself*.' (Winnicott 1971, 73-74)

Winnicott est surpris de ses propres mots. Rappelons que l'intervention dans le jeu de Diana était aussi quelque chose de spontané et qu'elle a dépassé son libre arbitre. Dans la télépathie transcendante, ce n'est pas seulement la *phantasia* d'autrui qui me donne quelque chose de totalement nouveau, mais je peux moi-

même créer ce que je n'avais pas dans ma propre possibilité. Advient quelque chose qui n'existait ni dans l'horizon de ma possibilité ni dans l'horizon de la possibilité d'autrui. Un phénomène absolument nouveau arrive. Cette interprétation n'est pas arbitraire, parce que Winnicott raconte dans un autre endroit que « [...] the significant moment is that at which *the child surprises himself or herself*. » (Winnicott 1971, 51). Ce n'est pas seulement le thérapeute qui est surpris par sa propre remarque, mais le patient est aussi surpris par ce qu'il dit. La création, consiste dans le fait de produire quelque chose qui dépasse sa propre anticipation, qui n'a paradoxalement pas été inscrit dans la possibilité des participants. Il s'agit du surgissement de ce qui n'a jamais existé auparavant. Nous avons montré plus haut que quelque chose de nouveau est introduit par l'interlocuteur. Mais nous voyons ici qu'il s'agit encore d'autre chose. Le choc dans le monde de *phantasia* éveille une créativité qui dépasse l'anticipation et la faculté des joueurs. C'est une expérience que nous faisons dans la vie quotidienne. La connexion des *phantasiai* altère qualitativement l'horizon de ma possibilité. Lorsque ma *phantasia* se connecte avec celle d'autrui dans la télépathie transcendante et forme un seul monde de *phantasia*, la *phantasia* se développe de manière autonome et spontanée. C'est le noyau de la surprise.

Revenons à Winnicott. On peut encore ajouter la remarque importante que la métamorphose du sujet au niveau du corps imaginaire s'actualise dans les actes.

When I gave myself time to think over what had happened I was puzzled. Here was no new theoretical concept, here was no new principle of technique. In fact, I and my patient had been over this ground before. Yet we had here something new, new in my own attitude and new in his capacity to make use of my interpretative work. (Winnicott 1971, 75)

Quelque chose de nouveau se produit et corrélativement un changement radical a lieu chez le patient aussi bien que chez Winnicott, mais il n'est pas question de théorie ou de technique. Winnicott précise que c'est une question d'« attitude ». Ce qui se métamorphose, c'est l'attitude ou le style du corps eu égard au monde et à l'interlocuteur. La cure comme métamorphose du sujet n'est rien de moins que cela. Une loi nouvelle qui permet la nouvelle genèse du sens s'inscrit et se cristallise comme style du corps imaginaire. L'élargissement de l'horizon dans la *phantasia* altère le style du sujet dans la vie réelle, ce qui fortifie le sujet. La métamorphose du style du corps dans le jeu ou dans la *phantasia* perceptive motive la métamorphose du sujet dans la vie réelle. La métamorphose signifie l'altération de la réceptivité de l'affection d'appel et corrélativement l'altération du style de l'acte. Il est difficile d'imaginer une métamorphose du style de la vie sans métamorphose au niveau de la *phantasia*. Si le jeu de Diana donne du reconfort à Winnicott et à sa mère, c'est parce qu'ils sont sûrs que l'identification avec sa mère dans le jeu se reflète dans sa vie réelle. La réalité et la *phantasia* sont certes distinguées, mais elles fonctionnent néanmoins ensemble.

Bibliographie

HUSSERL (E.), *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925)*, Husserliana Band XXIII, Den Haag, M. Nijhoff, 1980, [Hua XXIII] (*Phantasía, conscience d'image, souvenir*, trad., R. KASSIS et J.-F. PESTUREAU, J. Millon, coll. « Krisis », 2002).

MURAKAMI (Y.), *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2008.

RICHIR (M.), *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000.

RICHIR (M.), *Phantasía, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

WINNICOTT (D.W.), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Madison, International Universities Press, 1965 (1994).

WINNICOTT (D.W.), *Playing and Reality*, London, Routledge, 1971 (1991).

Phénoménologie et sociologie

Lectures croisées de Sartre et d'Alfred Schütz

PATRICK LANG

« *Critique de la raison dialectique* constitue une doctrine de la société tentant de partir de l'individu ; c'est là l'apport considérable et irréversible de ce grand livre. »

(R. MISRAHI, *Éthique, politique et bonheur*, Paris, Seuil, 1983, p. 184.)

Sous le prétexte d'élucider les rapports entre l'existentialisme et le marxisme, *Questions de méthode* pose la question beaucoup plus globale de la nature des rapports de l'individu à la société et, ce faisant, expose avec une singulière acuité le problème fondamental de la relation entre la philosophie et les sciences humaines, tel qu'il s'est posé dès la seconde moitié du XIX^e et tout au long du XX^e siècle ; accessoirement, ce texte ouvre la possibilité inverse d'analyser rétrospectivement l'opposition de Kierkegaard au système hégélien comme une préfiguration de ce rapport problématique que la phénoménologie de la subjectivité et de l'intersubjectivité entretient avec la sociologie positive d'inspiration durkheimienne, ou avec l'anthropologie structuraliste développée dans le sillage de Lévi-Strauss. Mieux, c'est la concurrence de deux approches au sein des sciences sociales elles-mêmes - la sociologie compréhensive issue de Max Weber et de Georg Simmel, et celle, explicative, objectivante et déterministe, issue de Durkheim - qui se voit ainsi interrogée¹. On sait que l'œuvre d'Alfred Schütz², sociologue américain d'origine autrichienne qui fut disciple à la fois de Husserl et de Weber, est tout entière consacrée à l'effort d'une synthèse entre phénoménologie et sociologie. C'est pourquoi la lecture conjointe de la *Critique de la raison dialectique* et des travaux de Schütz se révèle riche

1. On peut se demander si toutes ces oppositions ne sont pas des expressions partielles d'une opposition fondamentale que Sartre formule dès la première page de la préface de *CRD*, I : « celle de l'existence et du savoir ». (*CRD*, I, p. 13 ; nous citons d'après la seconde édition, 1985.)

2. Il semble nécessaire de rappeler qu'en allemand la lettre *u* se prononce *ou*, et que le tréma transforme cet *ou* en un *Umlaut* équivalent de l'*u* français. On ne prononce donc pas Schoutz, et le tréma est indispensable. « Schütz[e] » signifie « Sagittaire » (le compositeur Heinrich Schütz [1585-1672] latinisait son nom en Henricus Sagittarius), alors que « Schutz » (prononcé Schoutz) signifie « Protection ».

d'enseignements. Chez Sartre comme chez Schütz se joue « l'avenir de la philosophie comme instance critique des sciences sociales, la possibilité même d'une philosophie du lien social³ ».

On ne peut manquer d'être frappé, par exemple, par le parallélisme de la confrontation entre la sociologie objectiviste et la phénoménologie de l'intersubjectivité, telle qu'elle se dessine dans l'œuvre de Schütz, d'une part, et celle entre le marxisme « arrêté⁴ » comme « Savoir absolu⁵ » et l'existentialisme, esquissée dans la première section des *Questions de méthode*, d'autre part. D'entrée de jeu, Sartre se réfère à la « méthode 'compréhensive'⁶ » qu'il a apprise dans la *Psychopathologie générale* (1913) de Jaspers et qui est au centre de la méthode sociologique de Max Weber, laquelle sert également de point de départ méthodologique aux recherches de Schütz. À sa façon - certes originale -, la *Critique de la raison dialectique* s'inscrit ainsi (au moins en partie) dans la continuité des débats épistémologiques autour de la nature, de l'objet et des méthodes des sciences humaines⁷, ou plus précisément des *Geisteswissenschaften* (« sciences de l'esprit ») - débats inaugurés par Dilthey en 1883, et qui ont agité l'Allemagne⁸ intellectuelle (principalement les philosophes, les historiens, les sociologues et les économistes) jusqu'au début des années 1930. Le premier ouvrage de Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, paraît à Vienne en 1932, un an avant le séjour d'études de Sartre à Berlin. Pendant la période nazie, ledit débat s'expatrie largement aux États-Unis ; il reviendra en Allemagne après la guerre, et connaîtra un nouveau point culminant lors du *Positivismusstreit*, la Querelle du positivisme qui oppose en 1961-62 (deux ans après la mort de Schütz, un an après la parution de la *Critique de la raison dialectique*) les tenants du rationalisme critique, Karl Popper et Hans Albert, aux protagonistes de la théorie critique élaborée au sein de l'École de Francfort, Adorno et Habermas. Je ne sache pas que Sartre ait pris connaissance des travaux de Schütz, alors que Schütz lira *L'Être et le Néant* ; je me propose d'éclairer ici quelques-uns des nombreux points de contact que l'on peut repérer, malgré l'apparente hétérogénéité de leurs univers intellectuels et de leurs positions « idéologiques », entre leurs pensées qui, prenant pour point de

3. F. Tellier, *Alfred Schütz et le projet d'une phénoménologie sociologique*, Paris, P.U.F., 2003, p. 10.

4. *CRD*, I, p. 31.

5. *CRD*, I, p. 35.

6. *CRD*, I, p. 14.

7. « Le but de ma recherche sera donc d'établir [...] si la connaissance et la compréhension de l'homme par l'homme impliquent non seulement des méthodes spécifiques mais une Raison nouvelle, c'est-à-dire une relation nouvelle entre la pensée et son objet. » (*CRD*, I, p. 15.)

8. Je crois pouvoir dire qu'aucun débat semblable n'a eu lieu en France avant la Seconde Guerre mondiale ; certes, les années 1890 avaient vu s'amorcer une controverse entre deux conceptions de la sociologie, incarnées par Tarde et par Durkheim ; mais elle tourna court et se termina, comme on sait, par l'hégémonie, d'autant plus durable qu'elle avait été savamment planifiée, de l'école durkheimienne. Seul Raymond Aron a exprimé dès les années 1930 une position nettement indépendante.

départ des problématiques très proches voire identiques, animées d'intentions convergentes, rencontrent des problèmes spécifiques, parviennent à des résultats différents et se soldent peut-être, chacune à sa façon, par un échec quant à l'ambition initiale, tout en produisant des acquis qui n'étaient pas visés initialement. Peut-être y a-t-il là un matériau à verser à ce curieux dossier de l'histoire des idées qui est celui des découvertes indépendantes mais simultanées (songeons à la découverte du calcul infinitésimal par Leibniz et Newton, à la théorie biologique de l'évolution des espèces chez Wallace et Darwin, à l'élaboration de la théorie économique de l'utilité marginale par Menger à Vienne, Walras à Lausanne et Jevons à Manchester).

1. LA PROBLÉMATIQUE DE DÉPART ET LA CONCOMITANCE DES PROJETS ÉPISTÉMOLOGIQUES

« Le tout social est-il prédonné à l'être de l'individu, de sorte que l'individu est seulement en tant qu'il est part d'une totalité, ou inversement ce que nous appelons le tout social est-il une synthèse de fonctions des individus humains singuliers, à l'être desquels seuls il convient d'attribuer une réalité ?⁹ » Cette question, que Schütz place en tête de ses investigations destinées à fonder la sociologie compréhensive, pourrait également figurer en exergue des principaux développements du tome I de la *Critique de la raison dialectique*.

On a cru devoir reprocher à la phénoménologie husserlienne d'absorber la diversité des expériences sociales dans le vécu universel de la reconnaissance intersubjective. L'intersubjectivité y ferait figure de « cadre général indépassable qui laisse pourtant impensées la complexité ainsi que la spécificité des liaisons qui constituent la réalité sociale¹⁰ ». Or, rappeler que la vie sociale se fonde au plan de l'expérience intersubjective, ce n'est pas prétendre qu'elle s'y résume. Si l'intersubjectivité rend possibles les différentes conduites sociales (tout en les appuyant sur une base commune en effet), elle ne prétend pas, à elle seule, en rendre compte de façon exhaustive, et aucun lecteur de Husserl un tant soit peu scrupuleux ne songerait à réduire le lien social à l'abstraction d'un rapport à deux termes - *ego* et *alter ego* - sans contenu concret. Que la reconnaissance de l'autre (dans l'apprésentation) soit un acte parfaitement neutre, ne comportant aucune orientation vers tel ou tel type de relation sociale, ne permet pas d'affirmer que la spécificité de ces relations soit ignorée ou niée par la phénoménologie. Il est certes vrai jusqu'à un certain point que, « dans une société, il ne s'agit pas d'*ego* et d'*alter ego*, d'une relation de réciprocité entre une personne et une autre personne, [mais] il s'agit de membres d'une société qui peuvent mesurer, dans les activités sociales qu'ils exercent,

9. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Francfort, Suhrkamp, 1993, p. 11.

10. F. Tellier, *op. cit.*, p. 15.

les effets du régime politique¹¹ » et des institutions qui les précèdent dans le temps ; il faut pourtant maintenir l'affirmation selon laquelle l'instauration d'une relation de réciprocité au sens fort de ce terme (relation qui, par définition peut-être, se déploie *au-delà* des institutions), aussi bien que la mise en œuvre de toute forme de relation sociale (qu'elle soit de conflit, de réversibilité rationnelle comme dans les échanges et les contrats, de coopération, etc.) ne sont possibles que sur fondement d'une prise de conscience d'autrui dont les multiples et complexes significations sont explicitées par les analyses phénoménologiques de l'intersubjectivité. Peut-être est-ce une affirmation du même ordre qu'a voulu exprimer Sartre en s'opposant à une démarche qui interrogerait « *directement* la relation de l'individu aux corps sociaux (inertes ou actifs) et aux institutions », puisque ce « rapport d'extériorité n'est concevable lui-même que comme une réification d'un rapport objectif d'intériorité¹² ».

La pensée husserlienne analyse l'*ego* méditant constituant le sens d'autrui¹³ et le fait d'un monde pour tous - *Lebenswelt*, monde de la vie - dans lequel cet *ego* est lui-même sujet parmi les autres sujets¹⁴. De là résulte une tension, pour ne pas dire une contradiction, que Schütz se propose de résoudre.

Il considère en effet que la tentative de Husserl pour fonder l'objectivité du monde sur la communauté intersubjective des monades n'a pas abouti. Comme bien d'autres lecteurs de Husserl, il se demande en quelque sorte si la cinquième des *Méditations cartésiennes* réussit à éviter l'écueil du solipsisme : « *Chaque Ego transcendantal a son monde, dans lequel il constitue pour lui, selon leur être et leur sens, tous les autres sujets [. . .], mais justement pour lui seul et non pour tous les autres Egos transcendantsaux*¹⁵. » Dans cette perspective - à supposer qu'il soit possible de penser le sujet phénoménologique autrement qu'au singulier - la société ne pourra être au mieux qu'un accord de subjectivités ; autrement dit, elle dépendra d'une version modernisée et sécularisée de l'harmonie préétablie entre monades.

Refusant par conséquent de suivre Husserl dans son entreprise de reconstitution du monde commun à partir de l'*ego* transcendantal, tout en maintenant la validité de la méthode phénoménologique comme élucidation des significations vécues, Schütz prend pour point de départ les représentations du sujet empirique qui se maintient dans l'attitude naturelle, qui croit pleinement à l'existence du monde extérieur et à ses objets.

« Dans mon quotidien je fais l'épreuve d'institutions, de pratiques, de

11. V. Descombes, « Universalisme, égalité, singularité », in : *La Pensée politique*, n° III, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes études », 1995, p. 330.

12. *CRD*, I, p. 209.

13. Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*.

14. Notamment dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

15. Schütz, « Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl », trad. M. de Gandillac, in : *Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, « Cahiers de Royaumont, Philosophie n° III », 1959, p. 357. Cf. *Collected Papers*, vol. III, La Haye, Nijhoff, 1966, p. 76.

règles qui me préexistent, qui organisent ma conduite et auxquelles j'obéis mécaniquement, machinalement¹⁶. » Faut-il pour autant écarter la notion de sujet individuel (conscience donatrice de sens) et ne faire résider la cohésion sociale que dans l'articulation mécanique de structures préformées, dans un processus de fonctionnement dont la sociologie étudie les lois propres, et dans lequel l'individu serait « pris » comme un objet inerte ? Ne faut-il pas plutôt affirmer que toute vie subjective est irréductible aux déterminations du monde social et qu'elle ne saurait se refermer en une totalité close et réifiée ? Inversement, toute institution n'est-elle pas d'abord institution humaine, c'est-à-dire maintenue dans son être et dans son fonctionnement par les actes sociaux des sujets qui s'y rapportent ?

Il s'agit, on le voit, d'élucider les conditions premières de l'expérience et de l'action, et dans cette entreprise sociologie et phénoménologie sont engagées conjointement. Toutes deux découvrent « l'irréductible inscription de la conscience en un monde dont elle éprouve les déterminations¹⁷ » sans être réductible à un *résultat* de ces déterminations. Il s'agit de « tenir le pari de la réconciliation du champ empirique et de la dimension transcendante en un même savoir¹⁸ ». Le savoir sociologique et le savoir phénoménologique tendent vers un savoir nouveau dans lequel « ce qui est donné dans l'expérience et ce qui rend l'expérience possible pourraient enfin se rejoindre¹⁹ ». N'est-ce pas là précisément ce que tentent, voire ce qu'accomplissent, aussi bien, en sa démarche « totalisatrice », la *Critique de la raison dialectique*, que la sociologie phénoménologique des *Structures du monde de la vie* de Schütz ? S'il y a bel et bien, hors de moi et hors de la relation je-tu, un monde qui se donne comme cadre des rapports interindividuels, ce monde n'en est pas moins un monde de sujets qui pensent, agissent et inventent - un monde de *significations humaines*. Ce dont il y a lieu de rendre compte, c'est cette double vérité apparemment contradictoire ou exclusive : « Le monde social me précède, existe autour de moi et ma vie se déroule au contact de formations sociales [...] dont aucun de nous ne saurait prétendre conditionner la forme²⁰ ». Mais si la conscience jaillit dans le monde, elle se montre immédiatement irréductible à ses déterminations. C'est bien un pari du même ordre que se propose de tenir la *Critique de la raison dialectique*, dans son double rapport au marxisme et à la phénoménologie de l'existence : en excluant rigoureusement toute croyance dans une « nature humaine », elle ne fait que « mettre plus clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* [...] qui est un universel singularisé et le fondement même de toutes les relations humaines²¹ ».

Ce faisant, la *Critique de la raison dialectique* est peut-être plus fidèle à

16. F. Tellier, *op. cit.*, p. 17.

17. *Ibid.*, p. 29.

18. *Ibid.*, p. 27.

19. *Ibid.*, p. 42.

20. *Ibid.*, p. 23.

21. CRD, I, p. 172.

L'Être et le néant qu'on n'a bien voulu le dire. Il est vrai que certains passages des *Questions de méthode* sonnent comme un reniement de « l'idéologie de l'existence » inspiré par une allégeance au marxisme, mais d'autres maintiennent avec fermeté - contre le marxisme dans sa version « officielle » en tout cas - l'affirmation de la liberté et de la responsabilité de l'homme dans l'histoire. La *Critique* est phénoménologique en tant qu'elle se propose de comprendre les fondements de l'action humaine (de la *praxis*). Sartre ne renie pas le *cogito*, dont il entend établir, par le biais de la phénoménologie (!), la compatibilité avec le matérialisme historique : « Le principe *méthodologique* qui fait commencer la certitude avec la réflexion ne contredit nullement le principe *anthropologique* qui définit la personne concrète par sa matérialité. La réflexion, pour nous, ne se réduit pas à la simple immanence du subjectivisme idéaliste : elle n'est un départ que si elle nous rejette aussitôt parmi les choses et les hommes, dans le monde²². » En se référant à *L'Être et le néant*, Sartre rappelle plus loin que la réflexion ne doit pas être conçue « comme une conscience parasitaire, mais comme la structure particulière de certaines 'consciences'²³ ». Il rappelle également que « le point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet²⁴ ». Voici donc la notion de conscience maintenue comme fondement méthodologique et réflexif. « Il y a deux façons de tomber dans l'idéalisme : l'une consiste à dissoudre le réel dans la subjectivité, l'autre à nier toute subjectivité réelle au profit de l'objectivité²⁵. » Ce sont ces deux mêmes écueils que souhaite éviter Schütz lorsqu'il récuse à la fois l'idéalisme transcendantal de Husserl et la sociologie positiviste de type durkheimien.

Pour Schütz comme pour Sartre, il s'agit de rendre compte de la *genèse* du monde social en partant des individus. « Puisque nous partons de la *praxis* individuelle, il faudra suivre avec soin tous les fils [...] qui, de cette *praxis*, nous conduiront aux diverses formes d'ensembles humains ; il faudra chercher [...] les structures de ces ensembles, leur mode réel de formation à partir de leurs éléments²⁶. » Chez Schütz, il s'agit de rendre compte de l'élaboration du sens visé par chaque acteur, c'est-à-dire d'élucider le rapport du sujet à un monde prédonné, constitué d'autres sujets, d'institutions, de groupes à l'aune desquels il oriente sa conduite. Tous deux récusent une science abstraite qui oblige à considérer l'action sociale comme une donnée objective. C'est qu'une telle science sociale (fût-elle « compréhensive »), croyant pouvoir et devoir étudier le monde social à travers des instruments de compréhension fournis par le sujet (le sociologue), oublie que ces instruments sont eux-mêmes éla-

22. CRD, I, p. 37, note 1. La formule finale fait littéralement écho à l'article « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), in : *Situations* I.

23. CRD, I, p. 165.

24. CRD, I, p. 167.

25. CRD, I, p. 39, suite de la note 1 de la p. 37.

26. CRD, I, p. 179.

borés selon une manière déterminée par la situation de ce sujet dans le monde social. Elle doit donc être relayée, reprise et complétée par la phénoménologie, dont le programme consiste précisément à « éclairer le rapport de chaque sujet à un monde déjà constitué qui le précède²⁷ ». Avant que d'être savant, l'observateur est nécessairement en rapport - tout comme l'acteur, et de plain-pied avec lui - avec un univers de significations prédonné ; tous deux sont *en situation*, et la phénoménologie a précisément pour tâche d'éclairer ce rapport antérieur à toute objectivation scientifique. Examinant le rapport du sociologue à la réalité sociale qu'il étudie, Sartre de son côté récuse l'idéalisme masqué des approches qui maintiennent le sociologue à l'extérieur de la totalité donnée. « En fait, le sociologue et son 'objet' forment un couple dont chacun est à interpréter par l'autre et dont le rapport doit lui-même être déchiffré comme un moment de l'Histoire²⁸. »

2. COMPRÉHENSION DE L'AGIR HUMAIN

Si les vécus de conscience d'autrui sont interprétés différemment dans la saisie naïve de la vie quotidienne et dans leur traitement par les sciences sociales, c'est qu'il doit y avoir une méthode spécifiquement *scientifique* de la compréhension. Pourtant, il n'y a pas hétérogénéité, ni rupture. « Pour saisir le sens d'une conduite humaine, il faut disposer de ce que les psychiatres et les historiens allemands ont nommé 'compréhension'. Mais il ne s'agit là ni d'un don particulier, ni d'une faculté spéciale d'intuition : cette connaissance est simplement le mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ²⁹. »

Pour Schütz également, le matériau qui constitue l'objet des sciences sociales est lui-même fait de compréhension. Dans la vie quotidienne elle-même, je deviens en quelque sorte « chercheur en sciences sociales » lorsque je me tourne réflexivement vers les actes de compréhension : « T'ai-je bien compris ? Est-ce bien dans ce but que tu as agi ainsi ? » Le problème de la science et de ses catégories commence dès la sphère préscientifique³⁰. Je thématise réflexivement ma compréhension de l'agir d'autrui lorsque je cherche à le comprendre clairement pour organiser mon agir en fonction de lui ; et lorsque je projette un agir qui est censé inciter autrui à un comportement ou à un agir déterminé. C'est là l'origine des *rapports sociaux*. « La *compréhension* n'est autre que la translucidité de la *praxis* à elle-même, soit qu'elle produise, en se constituant, ses propres lumières, soit qu'elle se retrouve dans la *praxis* de l'autre³¹. »

27. F. Tellier, *op. cit.*, p. 52.

28. CRD, I, p. 63.

29. CRD, I, p. 115.

30. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau. . .*, *op. cit.*, pp. 198-200.

31. CRD, I, p. 188.

La sociologie compréhensive de Max Weber, on le sait, renvoie au comportement individuel en visant à tenir compte du sens que les activités sociales prennent pour les acteurs sociaux eux-mêmes. Mais tout se passe comme si Weber trahissait cette intention première en substituant, au sens que l'agir social a *pour l'acteur*, celui qu'il a *pour le sociologue*. Le sociologue *prête* en fin de compte aux acteurs sociaux un sens qu'il a lui-même *construit* conformément aux exigences méthodologiques de la science ; à tout le moins, il n'aborde l'action réelle qu'à travers une grille de repères élaborée sous la forme de l'*idéal-type*. Weber a donc bien compris que la tâche de la sociologie est paradoxale, puisqu'elle consiste à construire une *science* (système de relations objectives) de la *réalité sociale* (système de relations subjectives). Mais Schütz reproche à Weber de n'avoir pas résolu de manière satisfaisante « le problème de l'articulation de la [seconde] couche de sens que représente la compréhension propre à la sociologie, à la première couche de sens que constituent les schémas interprétatifs par lesquels les acteurs donnent sens à leurs actions³² ». Plus précisément, partant de la célèbre définition de l'agir social énoncée par Weber au début d'*Économie et société*, Schütz repère cinq différentes couches de sens impliquées dans la compréhension de l'agir social par le sociologue. 1) Mon *agir* n'est pas un simple comportement, mais il a un sens *pour moi*. 2) L'agir *social* se réfère à l'*existence* d'autrui. 3) Il se réfère au *comportement* d'autrui en tant que ce comportement a lui-même un sens pour autrui et pour moi. 4) Le sens de mon agir *s'oriente* au comportement d'autrui. 5) Ce sont toutes ces structures de sens impliquées dans l'agir social que le sociologue se propose de comprendre³³.

L'absence de ces distinctions entraîne chez Weber une autre confusion lourde de conséquences, entre le *sens* de l'agir et son *motif*. Qu'appelle-t-on le « sens de l'agir » ? Dans la mesure où je ne peux saisir réflexivement un vécu que si celui-ci est achevé, c'est-à-dire passé, c'est seulement à un tel vécu achevé, se présentant au regard rétrospectif, que peut revenir un caractère signifiant (*Sinnhaftigkeit*) ; en d'autres termes, seul le « vécu » a du sens, non le « vivre » en tant que tel³⁴. Un comportement est fondamentalement un vécu de conscience donateur de sens. À ce titre, il ressortit au type des actes de prise de position, qui sont des actes spontanés originellement producteurs

32. F. Tellier, *op. cit.*, p. 48.

33. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau. . . , op. cit.*, pp. 24-25. Il est tout à fait saisissant de confronter cette gradation à celle énoncée par Sartre : « La réciprocité implique : 1) que l'Autre soit moyen dans l'exacte mesure où je suis moyen moi-même, c'est-à-dire qu'il soit moyen d'une fin transcendante et non pas *mon* moyen ; 2) que je reconnaisse l'Autre comme *praxis*, c'est-à-dire comme totalisation en cours en même temps que je l'intègre comme objet à mon projet totalisateur ; 3) que je reconnaisse son mouvement vers ses propres fins dans le mouvement même par lequel je me projette vers les miennes ; 4) que je me découvre comme objet et comme instrument de ses fins par l'acte même qui le constitue pour mes fins comme instrument objectif. À partir de là, la réciprocité peut être positive ou négative. » (*CRD*, I, p. 225.)

34. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau. . . , op. cit.*, p. 69.

d'activité³⁵. Se comporter est, dans son déroulement, un vécu de conscience pré-phénoménal. C'est seulement lorsque le comportement est révolu, achevé, qu'il peut être détaché sur le fond des autres vécus et saisi comme tel. Or, agir c'est se comporter en étant dirigé vers l'avenir³⁶. Tout agir s'accomplit selon un plan plus ou moins explicitement préconçu, c'est-à-dire qu'il comporte un *projet*, qui consiste en une activité spontanée imaginée. Rappelons que chez Sartre également, la *praxis* est éclairée en premier lieu par la notion de projet : « La structure téléologique de l'activité ne peut se saisir que dans un pro-jet [*sic*] qui se définit lui-même par son but, c'est-à-dire par son avenir³⁷. » Plus précisément, « la *praxis* n'est d'abord rien d'autre que le rapport de l'organisme comme fin extérieure et future à l'organisme présent comme totalité menacée. [...] Le *projet* comme transcendance n'est que l'extériorisation de l'immanence³⁸. »

Selon Schütz, il appartient à l'essence du projet que ce qui est projeté, ce n'est pas *l'agir* qui s'accomplit progressivement, mais *l'action*, le « but » de l'agir. Le but de l'agir n'est donc autre que l'action préalablement projetée. Ainsi se trouve introduite une autre distinction indispensable (quant à la question du *sens* de l'agir social) entre l'action en train de se faire (*Handeln, actio*) et l'action accomplie (*Handlung, actum*). Celle-ci est unité achevée, produit, objectivité ; celle-là est flux, procès en train de se faire, déroulement d'un produire en train de s'accomplir. Or, dire que le projet est par essence dirigé vers l'action qui, dans l'avenir, aura été accomplie, cela signifie que l'auteur du projet procède exactement comme si l'agir qu'il projette était déjà, au moment du projeter, une action révolue et accomplie. Ainsi, même l'agir planifié revêt dans le projet les caractéristiques temporelles du passé ; tout projet d'un agir futur est par essence dirigé sur un agir achevé, passé³⁹.

Je tenterai de montrer brièvement que la définition même de l'agir proposée par Schütz anticipe des aspects essentiels dans la pensée de Sartre aussi bien dans *L'Être et le néant* que dans la *Critique de la raison dialectique* : « L'agir est un vécu projeté à partir d'une activité spontanée⁴⁰. » La distinc-

35. Contrairement à toutes les autres activités spontanées, l'agir est conscient dès avant son accomplissement, à titre d'action projetée, comme on le verra dans un instant. (Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . ., *op. cit.*, p. 84.) Pour Sartre aussi - quoique en un sens différent - la *praxis* individuelle est une « libre spontanéité pratique ». (Cf. *CRD*, I, p. 184.)

36. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . ., *op. cit.*, p. 75. En termes sartriens : « L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir. » (*CRD*, I, p. 115.) Et surtout : « L'action est par elle-même [...] détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future. » (*CRD*, I, p. 194.) Les développements de Schütz que nous synthétisons ci-après se lisent à bien des égards, de façon frappante, comme une sorte d'explication de texte anticipée de cette définition.

37. *CRD*, I, p. 188.

38. *CRD*, I, p. 197.

39. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . ., *op. cit.*, p. 80.

40. « Handeln ist ein vorentworfenenes Erlebnis aus spontaner Aktivität. » Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . ., *op. cit.*, p. 307.

tion conceptuelle entre « *Aktivität* » et « *Handeln* » semble annoncer celle entre « acte » et « *praxis* ». L'unité de sens [*Sinnzusammenhang*] d'un agir dépend de l'envergure du projet qui seul est en mesure de lui conférer une unité. La définition de l'agir comme comportement projeté permet ainsi de résoudre le problème de la délimitation de l'unité de l'agir (selon Schütz, la sociologie compréhensive weébérienne délimite l'agir concret de façon arbitraire) : l'unité de l'agir se constitue au moyen de l'être-projeté de l'action qui doit être progressivement réalisée par l'agir envisagé ; elle est donc « fonction de l'envergure du projet⁴¹. » Ce sont précisément ces mêmes relations que Sartre appréhendera en termes de totalisation en cours et de totalité.

La structure de sens de l'action accomplie est par principe différente de celle de l'action projetée ; la différence consiste en ce que, dans le projet de l'agir, l'action est imaginée comme accomplie à un moment où elle ne l'est pas encore. L'attitude du sujet envers son *plan* est donc nécessairement différente de celle qu'il a envers l'*action accomplie*. C'est là, selon Schütz, une problématique bien connue dans les sciences sociales : elle est au cœur de toute interprétation de l'histoire, laquelle a pour tâche primordiale d'éclairer l'écart « entre les structures de sens de ce qui a été historiquement 'voulu' et ce qui a été historiquement atteint⁴². »

Le sens de l'agir implique non seulement les vécus dans lesquels je vis au cours de son déroulement, mais aussi les vécus anticipés à titre d'intentions et les vécus passés à titre de ce qui est accompli⁴³. Si l'agir en cours est ainsi toujours référé à un sujet concret, *l'action accomplie, en revanche, peut être comprise alors même qu'elle est anonyme*, sans quoi aucune sociologie ne serait possible. Or, en omettant cette distinction, « l'analyse weébérienne nie l'action comme acte réfléchi témoignant d'un sens visé, sens de départ, dont le contenu pourra évoluer à mesure [que] l'action s'accomplit. Weber est insensible à cette modification du sens de départ par l'effet de ce qui a été factuellement accompli. Son approche assimile le sens de départ et le sens d'arrivée, niant les modifications possibles de ce sens attachées à l'effectuation de l'agir humain⁴⁴. »

On voit ici combien sont concomitantes - et complémentaires - les recherches conduites par Schütz et par Sartre ; dès *Questions de méthode*, ce dernier insiste sur le décalage qui se produit nécessairement entre le sens de départ et le sens d'arrivée de la *praxis*. D'après lui, il faut se faire « une idée neuve de l'action humaine », en allant jusqu'au bout de la « synthèse difficile de l'intention et du résultat » que Marx avait tentée dans *Le 18 Brumaire*⁴⁵. « La fin s'enrichit en même temps que l'action elle-même ; elle dépasse cette action en tant qu'elle en fait l'unité ; mais le contenu de cette unité n'est jamais

41. *Ibid.*, p. 82.

42. *Ibid.*, p. 87.

43. Cf. *ibid.*, p. 50.

44. F. Tellier, *op. cit.*, p. 49, note 1.

45. Cf. *CRD*, I, p. 46.

plus concret ni plus explicite que n'est au même instant l'entreprise unifiée⁴⁶. » On comprend dès lors que « l'intelligibilité de la *praxis* viendra buter contre le résultat de cette *praxis*, à la fois tel qu'il était pro-jeté [*sic*] et *toujours autre*, et ce résultat *en tant qu'autre* [...] se donnera comme *n'ayant pu être* différent de ce qu'il est⁴⁷ ». Sans être dialectique au sens de la *Critique de la raison dialectique*, la pensée de Schütz se meut donc dans une extrême proximité des thèmes sartriens. Tout se passe comme si Schütz offrait une version préliminaire, marquée par la terminologie husserlienne, des analyses de la *praxis* comme *totalisation en train de se faire*. La *totalité* est une réalité qui est, par hypothèse, *faite* et ne peut, à ce titre, exister que dans l'imaginaire. « Le statut ontologique qu'elle réclame par sa définition même est celui de l'En-soi ou, si l'on veut, de l'inerte. L'unité synthétique qui produira son apparence de totalité ne peut être un acte mais seulement le vestige d'une action passée. [...] La totalité [...] n'est qu'un principe régulateur de la totalisation⁴⁸ », de même que chez Schütz l'action accomplie est le projet qui donne sens à l'agir en cours d'accomplissement. La totalisation, quant à elle, est un *acte en cours* d'unification du divers.

Il n'est pas dit que l'ensemble unifié de sens (*Sinnzusammenhang*) qui fournit à l'agent la raison signifiante de son agir coïncide avec le sens que son agir a pour lui ; le *motif* n'est pas équivalent du *sens visé*, puisque ce sens est « donné » comme allant de soi pour l'agent, et que ce n'est qu'à partir de lui qu'il pourra interroger les vécus passés ou futurs qui livrent la raison de l'agir. Deux sortes de motifs sont en effet à distinguer : soit la raison de mon agir est fournie par une série d'anticipations d'événements futurs qui s'accompliront en tant qu'effets de mon agir - je considère alors ma conduite comme un *moyen* pour la constitution de fins recherchées ; soit la raison de mon agir est fournie par les vécus passés (achevés) qui m'ont conduit à manifester tel comportement - je considère alors ma conduite comme *résultat*, comme effet de 'causes' antérieures. Dans les deux cas, la question du motif de mon agir actuel transcende nécessairement le présent⁴⁹.

La distinction ainsi opérée par Schütz entre « motif-pour-que » [*Um-zu-Motiv*] et « motif-parce-que » [*Weil-Motiv*] mérite que l'on s'y arrête un moment, parce qu'elle permet d'appréhender le rapport de la liberté de l'action au déterminisme du monde (ou encore, en termes sartriens, l'inscription de la *praxis* dans le champ matériel, qui conditionne son renversement dans le pratico-inerte). À partir du projet, le motif-pour-que explique la constitution de l'action, alors que le motif-parce-que explique, par des vécus passés antérieurement, la constitution du projet lui-même. Ainsi, lorsque je dis : « Ce meurtrier a accompli son action pour s'approprier l'argent de la victime », j'ai énoncé le motif-pour-que de son action. Si je dis : « Il a perpétré son acte

46. CRD, I, p. 119.

47. CRD, I, p. 187, note 1.

48. CRD, I, p. 162, *passim*.

49. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , *op. cit.*, pp. 38-39.

parce qu'il voulait faire tel ou tel usage de l'argent escompté », c'est là une simple façon de parler : je me prononce toujours sur le projet qui a motivé l'action ; seule l'envergure du projet apparaît plus large que dans la première formulation. (C'est ce que Schütz appelle le motif-parce-que inauthentique.) Par contre, si j'affirme : « Cet homme est devenu un meurtrier parce qu'il y a été incité par ses comparses », un tel énoncé n'a plus aucun rapport avec le projet d'action du meurtrier ; il a pour point de départ, non pas le projet de l'agir futur, mais l'action effectivement accomplie ; il relie des vécus passés à des vécus passés antérieurs : c'est un authentique « motif-parce-que »⁵⁰.

Le sens de l'agir dans son déroulement est donc l'action projetée, c'est-à-dire le motif-pour-quoi ; ce sens de l'agir ne saurait donc coïncider avec le motif-parce-que qui « explique » l'action accomplie.

Ce qui semble décisif dans l'argumentation schützienne, c'est que la connexion de sens dans laquelle le motif-parce-que de mon action accomplie se trouve relié avec mon agir ne peut se constituer que *dans le regard rétrospectif*, qui saisit simultanément l'agir motivé révolu et le vécu motivant passé antérieur. Autrement dit, je ne peux expliquer une action en termes de « parce que » qu'après coup. C'est *a posteriori* qu'elle prend place dans l'enchaînement nécessaire, alors que l'agir est libre au cours de son accomplissement. Il y a là comme un *renversement de la liberté en nécessité* ; peut-on objecter qu'il ne concerne chez Schütz que la connaissance et non l'être ? N'y a-t-il que notre jugement sur l'action qui se modifie dès lors que l'agir est accompli en action ? Sans être aussi explicitement *réaliste* que la dialectique sartrienne de l'équivalence de la nécessité et de la liberté, le texte vise bien l'agir et l'action dans leur effectivité même ; le sens de l'agir ne peut lui venir du passé, mais seulement du projet⁵¹ ; seule l'action achevée est *explicable*. Tous les éléments sont en place pour affirmer que le passé n'engage pas l'avenir, dans la mesure où, dans l'action - dans la *praxis* -, le passé est toujours passé-dépassé. « Si nous ne distinguons pas le projet - comme dépassement - des circonstances comme conditions, il n'y a plus que des objets inertes et l'Histoire s'évanouit⁵². » Ces quelques aperçus montrent comment Sartre, à l'instar de Schütz, « hérite du concept husserlien de sens, et le conserve à certains égards, tout en le reconvertissant à la *praxis*. [...] La perspective sur les objets en cause qui leur donne leur sens est celle de l'action prenant en charge ces objets en vue d'un résultat. Le couple agir-résultat supplante le couple intentionnalité-objet⁵³. »

50. Pour tout ce développement, cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , *op. cit.*, pp. 122-123.

51. Ici encore, Schütz est sans doute plus proche de la partie IV de *L'Être et le néant* que de la *CRD*. Mais notre rapprochement permet peut-être aussi de saisir en quoi *CRD* reste proche de l'*EN*, même si le vocabulaire a changé.

52. *CRD*, I, p. 210.

53. J.-M. Salanskis, « Sartre, Kant et la sérialité », in : *Études sartriennes* n° 10 (2005), p. 37.

3. LA TYPOLOGIE DES RELATIONS SOCIALES

Le noyau de la phénoménologie du monde social élaborée par Schütz consiste dans l'analyse de l'agir social et des relations sociales selon leurs multiples modalités relatives à ce qu'il appelle le monde alentour (*Umwelt*), le monde contemporain (*Mitwelt*), le monde des prédécesseurs (*Vorwelt*) et le monde de la postérité (*Folgewelt*)⁵⁴. Outre qu'il établit ainsi, comme la *Critique de la raison dialectique*, un lien d'essence entre sociologie et histoire⁵⁵, ces différents mondes sont autant de titres pour des modalités spécifiques de la relation sociale et de la compréhension d'autrui. Est réservée à la sphère du monde alentour la relation authentique instaurant un 'nous' (*echte Wir-Beziehung*), dans laquelle « moi et toi saisissons simultanément ma durée et la tienne⁵⁶ ». Dans le monde des contemporains (*Mitwelt*) en revanche, autrui ne m'est pas donné en chair et en os en tant qu'*alter ego*, « il est en quelque sorte anonymisé et cède la place à un *type* construit à partir des expériences prédonnées de déroulements déterminés de l'agir⁵⁷ ». Autrui est donc saisi de manière médiate et idéale-typique. C'est la relation sociale du 'vous' qui va de « mon ami N » jusqu'à l'idéal-type du « on » ou du « n'importe qui⁵⁸ ». Plus nous nous éloignons du sujet et progressons dans l'anonymat, moins nous attribuons à autrui de liberté : le *type*, bien compris, n'est pas libre ; il ne peut transcender les déterminations de son comportement qu'en quittant la *Mitwelt* et en entrant dans l'*Umwelt*⁵⁹. Les analyses sartriennes sur la réciprocité des rapports et le fondement de la relation humaine rejoignent à bien des égards celles de Schütz : les relations humaines que je découvre dans l'extériorité pure « dans la mesure où je découvre l'extériorité objective comme vécue et dépassée dans l'intériorité de ma *praxis* et comme indiquant un *ailleurs* qui m'échappe⁶⁰ », ces relations caractérisent précisément la *Mitwelt* schützienne. Mais s'il est « impossible d'exister au milieu des hommes sans qu'ils deviennent objets pour moi et pour eux par moi, sans que je sois objet pour eux⁶¹ », il faut bien entendre que ce même devenir-objet est toujours réversible, ou dépassable. La relation *je-tu*, propre à l'*Umwelt*, n'est pas davantage chronologiquement ou ontologiquement première que ne l'est celle entre *je* et *eux* propre à la *Mitwelt* : « Il n'est [...] pas possible de concevoir un processus temporel qui partirait de

54. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , *op. cit.*, section IV (pp. 198-306).

55. « Le moment régressif de l'expérience fonde l'intelligibilité du savoir sociologique [...] et [...] le moment progressif doit fonder celle du savoir historique. » (*CRD*, I, p. 183.) Nous y reviendrons.

56. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , *op. cit.*, p. 312.

57. *Ibid.*

58. Ce dernier étant lui-même présent, rappelons-le, dans *CRD*, I, p. 166.

59. Ce qui équivaldrait à la possibilité envisagée par Sartre « d'établir une relation humaine avec l'un ou l'autre » des deux journaliers (cantonnier et jardinier) que l'intellectuel estivant observe de sa fenêtre (*CRD*, I, p. 216, et tout le contexte de l'exemple à partir de la p. 213).

60. *CRD*, I, p. 218.

61. *Ibid.*

la dyade pour aboutir à la triade. La formation binaire, comme relation immédiate d'homme à homme, est fondement nécessaire de toute relation ternaire ; mais inversement celle-ci, comme médiation de l'homme entre les hommes, est le fond sur lequel la réciprocité se reconnaît elle-même [...]. Il s'agit de rapports vécus dont le contenu s'est déterminé dans une société déjà existante [...] et qu'on ne peut modifier que par l'action⁶². »

Lorsque Sartre décrit la condition de l'individu à travers son appartenance à des groupes (de production, d'habitation, etc.), n'analyse-t-il pas la même réalité relationnelle que celle que Schütz formule en termes de « structures typiques » ? Mon contemporain m'apparaît toujours en relation à un certain rôle, à une certaine fonction dans la société ; la relation qui nous unit met en jeu ma connaissance de l'ensemble social, puisqu'elle sollicite ma capacité à situer chacun de ces individus dans l'édifice social. « Le monde est expérimenté dès le début [...] comme une structuration distribuée en types et en relations typiques entre les types⁶³. » Le sujet se fait exécutant d'un schéma général dont il ne maîtrise ni la forme ni le déroulement, et dans ces situations, son action porte toutes les marques de l'habitude, de l'automatisme, voire de la semi-conscience. « Ma construction de l'Autre comme personnalité partielle, comme celui qui endosse des rôles ou des fonctions typiques, a son corollaire dans le processus d'auto-typification qui a lieu si j'entre en interaction avec lui⁶⁴. » Schütz n'est-il pas très proche ici de l'idée d'aliénation développée par Sartre qui tend « à faire de la 'relation au groupe' une réalité vécue pour elle-même et qui possède une efficacité particulière⁶⁵ » ? Pourtant, précise Sartre, le groupe n'a pas d'existence métaphysique : « Il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes ; de ce point de vue, le groupe n'est [...] qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations. [...] Le support des objets collectifs doit être cherché dans l'activité concrète des individus⁶⁶. » Si l'on peut douter que l'ensemble de la *Critique* reste toujours fidèle à ce programme (l'activité des individus apparaissant massivement, notamment dans les analyses consacrées à la contre-finalité, comme asservie à des objets collectifs qui existent de façon pour ainsi dire absolue), il reste que, tout à l'opposé du « holisme » durkheimien, Sartre se refuse, par exemple, à considérer le marché comme une chose dont les inexorables lois contribuent à réifier les rapports entre les hommes ; « tout au contraire la réalité du marché, quelque inexorables que soient ses lois, et jusqu'à son apparence concrète, reposent sur la réalité des individus aliénés et de leur séparation. Il faut reprendre l'étude des collectifs au commencement [...] »⁶⁷. » Ces lignes programmatiques écrites par Sartre contre le marxisme (et, implicitement, croyons-nous, contre

62. CRD, I, p. 221.

63. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck, 1987, rééd. 2008, p. 206.

64. *Ibid.*, p. 25.

65. CRD, I, p. 60.

66. CRD, I, p. 66.

67. CRD, I, p. 67.

la sociologie déterministe), pourraient avoir été écrites par Schütz à l'endroit de Max Weber.

4. CONCLUSION. LE RAPPORT DE L'INDIVIDU À L'HISTOIRE

Sans se soucier des rapports entre la phénoménologie et le marxisme, l'analyse schützienne anticipe pourtant encore d'autres préoccupations centrales de la *Critique de la raison dialectique*. Comprendre la relation de l'individu au monde social, c'est d'abord décrire, comme nous l'avons vu, les degrés plus ou moins élevés d'*anonymat* qui caractérisent l'expérience de l'autre : « Le monde alentour [*Umwelt*] dans lequel vous et moi nous nous rendons sensibles les uns aux autres, ici et maintenant, s'efface devant le monde de mes contemporains [*Mitwelt*], qui ne sont pas physiquement présents devant moi, et de même, par de multiples transitions, on peut distinguer le monde de mes prédécesseurs [*Vorwelt*] et celui de mes successeurs [*Folgewelt*]⁶⁸. » Le monde social se constitue ainsi sous la forme du « nous » de mes proches, du « vous » de mes voisins et connaissances, mais aussi et surtout en référence à des « ils », tierces personnes, contemporains anonymes, prédécesseurs disparus ou générations futures à naître. Il est très largement un monde anonyme, qui inclut cependant le monde passé et le monde futur. Pour chacun, quelle que soit l'époque à laquelle il a vécu ou vivra, il fait partie de la condition humaine de se trouver confronté à l'héritage d'un passé ainsi qu'à l'énigme d'un futur. Par le recouvrement partiel de la mémoire personnelle, élargie en mémoire familiale, et du passé historique⁶⁹, se fait jour une sorte de « solidarité universelle » unissant mon présent à tous les âges de l'humanité, et tous ces âges entre eux⁷⁰. Il ne s'agit pas de la simple succession d'une chaîne causale, qui nous ferait dépendre des temps qui nous ont immédiatement précédés ; simplement - mais plus fondamentalement - on découvre que la vie des hommes du passé qui n'étaient pas comme nous faisait autrement sens, et que ce sens nous est accessible. Nous pouvons les comprendre, sans pour autant nous identifier à eux. C'est dire que nous ne sommes pas à proprement parler les acteurs de « périodes » de l'histoire, nous ne sommes pas les produits des catégories dont use l'historien pour construire le passé. « Nous ne sommes pas prisonniers d'une strate de l'histoire, d'un moment particulier d'un processus qui guiderait nos pas et au nom duquel les consciences seraient dessaisies⁷¹. » La position de Schütz est forte - et sans doute plus proche de *L'Être et le néant* que de la *Critique de la raison dialectique* : « Quant au monde de la postérité [*Folgewelt*], on doit dire qu'il est et qu'il reste absolument indéterminé et indéterminable. [...] Il ressort de ces seules considérations combien est er-

68. Schütz, *Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl*, op. cit., p. 81.

69. Cf. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , op. cit., pp. 293-294.

70. Cf. *ibid.*, p. 300.

71. F. Tellier, op. cit., p. 65.

ronée la croyance en une loi historique supra-temporelle, censée être capable non seulement d'expliquer le passé et le présent, mais aussi de prédire l'avenir. Tout monde de postérité est en tant que tel nécessairement anhistorique et absolument libre⁷². »

Toute la *Critique de la raison dialectique* est ponctuée par un *leitmotiv* obstiné : « Les hommes font l'histoire sur la base de leurs conditions antérieures. » Selon les termes mêmes de Sartre, l'immense ouvrage peut être lu comme un effort unique pour élucider le sens exact de cette phrase, à laquelle il revient toujours. Dès les *Questions de méthode*, Sartre se confronte à l'ambiguïté⁷³ bien connue, inhérente à la pensée de Marx, qui présente l'histoire tantôt comme un processus obéissant aux lois dialectiques de l'opposition entre forces productrices et rapports de production et que les hommes subiraient, tantôt comme une transformation du monde que les hommes peuvent et doivent s'approprier par l'action concertée. Sartre récuse le matérialisme historique dans sa version « officielle » et il polémique contre les marxistes orthodoxes, tenant à affirmer l'irréductible *initiative* qui revient aux hommes dans leur histoire⁷⁴. Découvrir que ce que je nomme le passé a été le *présent*

72. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau*. . . , *op. cit.*, pp. 301-302.

73. Cette ambiguïté est clairement repérable dans la lettre d'Engels à Starkenburg (1894), citée par Sartre : « Ce n'est donc pas, comme on veut se l'imaginer çà et là par commodité, un effet automatique de la situation économique, ce sont au contraire *les hommes qui font leur histoire eux-mêmes*, mais dans un milieu donné qui les conditionne, sur la base de conditions réelles antérieures parmi lesquelles *les conditions économiques*, si influencées qu'elles puissent être par les autres conditions politiques et idéologiques, *n'en sont pas moins, en dernière instance, les conditions déterminantes*. » (*CRD*, I, p. 37 ; je souligne.) La *CRD* tout entière, disions-nous, est un effort pour donner à cette phrase - qui apparaît d'abord comme une affirmation s'annulant elle-même par contradiction logique interne, ou encore comme une simple dénégation rhétorique - un contenu intelligible ; et c'est la même préoccupation qui inspire, en quelque sorte, le travail de Schütz, même si celui-ci ne se réfère pas explicitement au marxisme et se situe entièrement sur le terrain d'une science et d'une philosophie « bourgeoises ». Pour ce qui est de Sartre, il reste encore lui-même ambigu dans sa tentative de « clarification » formulée quelques pages plus loin : « L'examen sans préjugés de l'objet historique pourra seul, en chaque cas, déterminer si l'action ou l'œuvre reflètent les mobiles suprastructurels de groupes ou d'individus formés par certains conditionnements de base ou si l'on ne peut les expliquer qu'en se référant immédiatement aux contradictions économiques et aux conflits d'intérêt matériels. » (*CRD*, I, p. 44.) Y a-t-il ou non *initiative* des hommes dans leur histoire ? ou sont-ce toujours les conditions économiques qui la « font », tantôt de façon directe, tantôt de façon indirecte ? On aimerait adresser ici à Sartre le reproche qu'il formule lui-même, lorsqu'il dénonce « ce vacillement si fatigant des explications marxistes : l'entreprise historique est d'une phrase à l'autre définie implicitement *par des buts* [...] ou réduite à la propagation d'un mouvement physique à travers un milieu inerte. » (*CRD*, I, p. 48.) Mais il finit par prendre plus clairement position : « Comment faut-il entendre [...] que l'homme *fait* l'Histoire si, par ailleurs, c'est l'Histoire qui le fait ? Le marxisme idéaliste semble avoir choisi l'interprétation la plus facile : entièrement déterminé par les circonstances antérieures, c'est-à-dire, en dernière analyse, par les conditions économiques, l'homme est un produit passif, une somme de réflexes conditionnés. » À cette conception, il oppose celle - qu'il pense pouvoir repérer chez Marx lui-même - de « l'affirmation décisive de l'irréductibilité de la *praxis* humaine ». (*CRD*, I, pp. 72-73.)

74. Selon une formule de Jean Lacroix : « Le marxisme oscille perpétuellement entre le naturalisme et l'humanisme. Sartre opte résolument pour l'humanisme. »

d'autres hommes, ce n'est pas énoncer une banalité, c'est comprendre que les vies des hommes du passé étaient « les vies de sujets conscients qui *avaient prise* sur le monde qui se donnait à eux, [...] qu'aucune fatalité ne pesait sur leur futur⁷⁵ ». Penser le caractère prédonné du monde social (et historique) tout en se refusant à en faire une instance déterminante qui chosifie l'individu, telle est l'inspiration commune à Sartre et à Schütz. Si l'on relit les analyses de Sartre sur l'enfance de Flaubert (qui occupent déjà, près de quinze ans avant la parution de *L'Idiot de la famille*, une si large place dans *Questions de méthode*) en ayant à l'esprit les analyses de Schütz sur la compréhension des hommes du passé, ces deux efforts théoriques s'éclairent et se complètent de façon remarquable. Tout se passe comme si Schütz avait fourni des fondements épistémologiques supplémentaires à la méthode « régressive-progressive », qui procède par un va-et-vient constant entre la « constitution » (comment nous avons été faits) et la « personnalisation » (ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous). (On sait que cette méthode est, de plus, animée par le sentiment d'« empathie » qui permet au chercheur de tenter de se mettre à la place de l'objet de sa recherche, et de reconstituer le « vécu » de celui-ci, en s'aidant aussi de sa propre imagination pour combler les lacunes de l'information.)

5. CONCLUSION

Grâce à la philosophie, la sociologie sait que les faits sociaux ne sont pas des choses, que le monde social est *matière ouvrée*⁷⁶, objet d'une perpétuelle appropriation transformatrice par des sujets pour lesquels il fait sens⁷⁷. « La société est au moins autant un cadre anonyme prédonné, objectif, qui borne la conduite des acteurs en s'imposant à tous, qu'un infini entrelacs d'actions individuelles irréductibles à l'objectivation⁷⁸. » N'y a-t-il dans cette double affirmation qu'une contradiction logique insurmontable, qui refléterait l'inanité des deux approches ? Selon Sartre, c'est précisément en affrontant cette contradiction sur un mode dialectique qu'on pourra la dépasser - démarche dont Marx lui-même aurait fourni le modèle, dans la mesure où « [...] se trouvent liés inséparablement dans la pensée marxienne les caractères de la détermination externe et ceux de cette unité synthétique et progressive qu'est la *praxis* humaine. Peut-être faut-il tenir cette volonté de transcender les oppositions de l'extériorité et de l'intériorité, de la multiplicité et de l'unité, de l'analyse et de la synthèse, de la nature et de l'antiphysis, pour l'apport *théorique* le plus profond du marxisme⁷⁹. » C'est cet apport que Sartre tente d'exploiter et de développer, et on peut reconnaître un effort analogue dans le travail de Schütz,

75. F. Tellier, *op. cit.*, p. 67.

76. Comme dit la CRD.

77. Cf. F. Tellier, *op. cit.*, pp. 31-32.

78. *Ibid.*, p. 72.

79. Sartre, CRD I, p. 73, note 1.

bien que celui-ci ne se réclame pas de la postérité de Marx, et qu'il se maintienne entièrement sur le sol de la raison analytique⁸⁰.

« L'objectif de Sartre est de penser les conditions du savoir sociologique, et il donne à cette fin des outils qui dépassent la division [...] entre sociologies structurelles et compréhensives⁸¹ ». L'objectif affiché par Schütz consiste à fournir à la sociologie compréhensive les fondements qui lui manquent ; mais on peut déplorer que, de ces fondements empruntés à Husserl, il élimine ce qui les rendait opérants et parvienne seulement (dans son ouvrage posthume *Strukturen der Lebenswelt*⁸²) à l'élaboration d'une sociologie descriptive, qui se présente en fin de compte comme un savoir positif nullement mieux fondé que les autres sciences positives. Inversement, une ambiguïté fondamentale subsiste chez Sartre dans la notion de réciprocité, pourtant explicitement revendiquée comme fondatrice. « C'est l'objet matériel qui, par sa médiation, dégage la réciprocité⁸³. » Puisqu'elle est déagée par la matière et mise en lumière par un tiers⁸⁴, cette réciprocité est seulement fonctionnelle et pratique, elle n'est pas *vécue*. Plus précisément, elle ne relie pas des significations vécues par des consciences, mais elle est la structure objective d'une action qui intègre plusieurs individus. Peut-être y a-t-il dans ce parti pris matérialiste (qui, comme on l'a vu, n'était pas si tranché dans *Questions de méthode*), dans la réduction délibérée de la *relation* à une *médiation par la matière*, une régression par rapport aux analyses schütziennes. Si l'autre n'est pour chacun que ce à quoi renvoie la matière ouvrée, il n'est pas étonnant que la réciprocité soit toujours « fausse⁸⁵ » ou « antagonistique⁸⁶ », ce qui contredit l'affirmation réitérée selon laquelle la réciprocité « peut être positive ou négative⁸⁷ ». Selon Sartre, l'action réciproque comporte une structure antagonistique élémentaire, « caractérisée par le fait qu'elle enferme l'agent comme objet et l'Autre comme sujet dans la perspective d'un renversement à produire (l'Autre devient pur objet passif, l'agent s'affirme comme libre *praxis*)⁸⁸ ».

Or il semble que les concepts de « fausse réciprocité » et de « réciprocité antagonistique » ne puissent avoir de sens qu'à les définir en rapport à une

80. Cela n'est nullement rédhitoire aux yeux de Sartre : « Il est vrai que la plupart des gens s'expriment dans le discours selon les règles de la rationalité analytique : mais cela ne signifie pas que leur *praxis* n'est pas consciente d'elle-même. » (CRD, I, p. 206.)

81. E. Barot, « Écrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », in : *Études sartriennes*, n° 10, 2005, pp. 58-59.

82. A. Schütz & Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Francfort, Suhrkamp, vol. 1, 1979, et vol. 2, 1984.

83. CRD, I, pp. 219-220.

84. Dans les exemples de Sartre, ce tiers est successivement l'écrivain estivant à sa fenêtre, puis le chronométrier à l'atelier.

85. Sartre dit également « pseudo-réciprocité » (CRD, I, p. 376).

86. « La seule intelligibilité possible des rapports humains est dialectique et [...] cette intelligibilité, dans une histoire concrète dont le véritable fondement est la rareté, ne peut se manifester que comme réciprocité antagonistique. » (CRD, I, p. 881.)

87. CRD, I, p. 814.

88. CRD, I, p. 884.

« réciprocité vraie » ou « réelle » et une « réciprocité de reconnaissance », par exemple ; or les conditions d'une telle réciprocité ne sont jamais examinées comme telles. Sartre les repousse au contraire vers le domaine de la science-fiction : « Cela ne signifie certes pas que d'autres organismes pratiques en d'autres mondes autrement constitués (sans rareté, par exemple) ne puissent avoir [de la dialectique] une conscience différente (et sans l'intermédiaire de la réciprocité antagonistique)⁸⁹. » Il y a là trois difficultés. La première est d'ordre factuel : il est inexact que notre monde soit, toujours et en tout lieu, gouverné par la rareté ; il a existé et il existe des groupes humains (de taille variable) au sein desquels « il y en a assez pour tout le monde », pour reprendre en la retournant une expression de Sartre. La seconde difficulté est simultanément d'ordre factuel et d'ordre anthropologique : il n'est pas sûr que la rareté des biens matériels et le besoin induisent nécessairement chez l'homme des conduites prédatrices et concurrentielles. Il existe, même chez des populations vivant dans la pénurie, des traditions d'hospitalité, de solidarité et de partage. Il y eut, dans l'histoire, des communes, des coopératives, des mutuelles, des *kibboutzim*. La troisième difficulté est d'ordre méthodologique : à supposer même (ce qui est contestable) que la rareté soit le fait universel et qu'elle engendre toujours les conflits, comment comprendre que, dans le cas historique d'une cessation de la rareté, d'autres relations humaines (non conflictuelles) seraient possibles, si l'on n'a d'abord analysé les conditions de cette possibilité ? Pour comprendre comment est possible une « réciprocité » conflictuelle, il faut comprendre, au moins simultanément sinon au préalable, comment est possible, entre consciences donatrices de sens, une réciprocité véritable⁹⁰. Dans une perspective phénoménologique (revendiquée - mais dans l'ambiguïté ? - par Sartre), il serait plus exact de dire qu'une relation ne peut être, à un certain moment, médiée par la matière ouvrée que s'il y a eu auparavant relation entre consciences, mais entre consciences qui ne sont pas réduites à leurs fonctions matérielles. « C'est à partir du rapport initial de l'homme à l'homme que la société existe non seulement comme monde qui fait sens pour ses acteurs [...], mais également comme monde de significations humaines qu'un observateur est fondé à comprendre dès lors qu'il y retrouve l'œuvre de ses semblables⁹¹. » La description sartrienne de la sérialité du collectif, malgré sa richesse et son dynamisme, est peut-être plus abstraite que celle, statique, de Schütz, parlant de l'anonymat de la *Mitwelt* : c'est que, dans la mesure où Sartre ne prend pas en compte les significations vécues par les consciences que relie une situation commune, il retombe dans une erreur analogue à celle que Schütz avait dénoncée chez Max Weber, en substituant au sens vécu par les acteurs le sens construit par l'anthropologue conformément aux exigences de son savoir dialectique.

89. CRD, I, p. 881.

90. Cf. R. Misrahi, *Qui est l'autre ?*, Paris, Armand Colin, 1999, pp. 125-133.

91. F. Tellier, *op. cit.*, p. 33.

Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience

CARLOS LOBO

« Ces hommes finissent sans doute par avoir une certaine importance - mais seulement au sens où *lucus* dérive de *a non lucendo* - dans la mesure où ils sont justement les lieutenants et les chefs de chœur de la médiocrité, de l'incompétence et de la décadence régressive, si l'on en juge du moins par le langage avec lequel ils se dressent contre celui qui est simplement trop sérieux à leurs yeux. Et si l'éloquence et l'appareillage logique et techniquement scientifique de tels écrivains ne pèchent pas vraiment par excès, - ils recueillent en effet presque toujours et invariablement la même adhésion verbale et cela sans se mettre en frais de la moindre justification scientifique -, il reste que : *gutta cavat lapidem, non vi sed saepe cadendo* (la goutte d'eau fini par creuser la pierre, non par sa force, mais en tombant souvent) » *Le principe fondamental du rythme allemand*, A. Wessely, Leipzig, T. O. Weigel, 1868..

« Au lieu d'interpréter arbitrairement ce qui est véritablement à considérer dans le phénomène, on doit ici comme partout en phénoménologie avoir le courage de le prendre précisément tel qu'il se donne et de le décrire *honnêtement*. Toutes les théories doivent se régler sur ce principe. » (E. Husserl, *Ideen I*, §109, p (221))

En proposant de développer la thématique des syntaxes de conscience, mon objectif n'est en tous cas pas de verser une pièce de plus au dossier, instruit principalement à charge, de ce qu'il est convenu d'appeler l'« intellectuelisme » de la phénoménologie husserlienne (ou son « logicisme »), mais d'enregistrer méticuleusement la série des actes méthodiques ayant donné lieu à une telle catégorisation - qui vaut accusation.

Un étrange paradoxe veut que, pour l'essentiel, ces actes se trouvent consignés dans des textes bénéficiant de la publicité la plus large, mais que, pour des raisons diverses, on n'a pas su, voulu ou pu lire. Il s'agit en effet principalement des *Ideen I*, et plus particulièrement des § 118 à 127, où, notamment, les qualificatifs de « syntaxique » et de « synthétique » apparaissent comme des expressions interchangeable. Husserl propose ainsi d'améliorer le titre « Synthèses de conscience. Formes syntaxiques », par celui de « Synthèses de conscience. Formes synthétiques. »¹; mais accompagné d'une réserve margi-

1. Cité d'après *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, M. Nijhoff, 1950, éd. Biemel, cité ci-dessous, comme il est d'usage, *Ideen I*. Pour faciliter le travail du lecteur, nous nous référerons cependant parfois à la pagination du *Jahrbuch*, en particulier lorsqu'il sera question de la traduction française de Ricoeur, qui n'avait, rappelons-le, que la réédition contemporaine de Max Niemeyer. Pour simplifier l'accès

nale : « Synthétiques ? ». De même au § 121, à propos du titre : « Les synthèses doxiques dans les sphères de l'affectivité et de la volonté », Husserl indique en marge de la deuxième édition : « syntaxes » au lieu de « synthèses » ; ce qui donne : « Les syntaxes doxiques dans les sphères de l'affectivité et de la volonté »². Cette équivalence, qui, même partielle et hésitante, donne déjà beaucoup à penser, est attestée dans les parties du texte laissées inchangées, du moins en ce qui concerne un groupe particulièrement important de modifications intentionnelles : les syntaxes ou synthèses³. De telles expressions ont probablement contribué à orienter les premiers lecteurs vers le diagnostic d'intellectualisme. Or, comme nous proposons de l'établir, une telle lecture est erronée.

Quant aux motifs d'un contresens aussi massif et persistant, à les regarder avec neutralité, ils résident, pour peu qu'on prenne ce terme dans une acception convenablement élargie, dans des phénomènes de traduction : traduction inter-linguistique de l'allemand au français, traduction intra-linguistique d'un lexique à racines latines en un lexique à racines germaniques, d'un lexique technique ou traditionnel en un lexique d'usage plus courant, avec ou sans néologisme, quasi-néologisme, barbarisme, archaïsme etc.. mais également des transferts et des glissements de termes appartenant à ce qu'il est convenu d'appeler la langue traditionnelle de la philosophie. Elle touche par conséquent à une question de fond qui ne peut pas laisser indifférent : comment la philosophie - la phénoménologie - constitue-t-elle sa langue ? Et plus radicalement, à quelles conditions et en quels sens une opération telle que la traduction peut-elle être comprise comme une transformation de la teneur de ce qu'elle traduit, sans contredire ce qui est son intention, c'est-à-dire sans altérer le sens intentionnel du texte traduit et sans inverser sa propre intention directrice ? La traduction est non seulement un « phénomène » au sens strict du terme, mais

aux diverses versions, sauf indication contraire, nous donnons principalement, entre crochets, l'édition du *Jahrbuch* reproduite dans toutes les éditions, y compris la réédition par K. Schuhmann (*Ideen I, Husserliana III/1*, La Haye, Nijhoff, 1976), et sa reproduction chez F. Meiner par E. Ströker. Pour les variantes des propositions de traduction, nous renvoyons aux deux éditions des *Husserliana* respectivement en signalant éd. Biemel et éd. Schuhmann

2. Quant à savoir si l'une est préférable à l'autre, ou représente une amélioration terminologique par rapport à l'autre, comme le suggèrent les éditeurs, c'est une question qu'il est difficile de trancher. Les éditeurs penchent pour une *amélioration* terminologique allant dans le sens d'un effacement d'un terme aux connotations grammaticales et logiques au profit du terme plus noétique de synthèse (cf. *Textkritische Anmerkungen*, p. 481, *op. cit.*). Mais on peut également y voir l'expression d'un souci d'homogénéisation terminologique, avec une répartition plus judicieuse de l'alternance des termes, conformément à la stratégie exposée dans l'introduction (*op. cit.* p. 9) et au § 66. (cf. sur ce point nos développements, *Le phénoménologue et ses exemples*, Kimé, Paris, 2000 ; Chap. IV, § 13 et suivants)

3. « Fragen wir nun, wie Synthesen dieser Gruppe dazu kommen, sich in den syntaktischen Formen der Aussagesätze auszudrücken, welche die logische Formenlehre der Sätze systematisch entwickelt, so liegt die Antwort auf der Hand. Es sind eben, so wird man sagen, *doxische Synthesen*, oder wie wir in Erinnerung an die logisch-grammatischen Syntaxen, in denen sie sich ausprägen, auch sagen : *doxische Syntaxen* ». (*Op. cit.* ; *Jahrbuch*, p. [250], éd. Biemel, p. 297)

elle nous place devant une situation *potentiellement* phénoménologique.

Pour tenter de voir clair dans les imputations faites à Husserl, il nous faudra scruter aussi précisément que nécessaire le détail des analyses proposées sous le titre de *morphologie pure des vécus*, mais aussi, et de nouveau, saisir fermement les motivations théoriques profondes et constantes qui conduisent Husserl, dans ce contexte, à s'enfoncer dans une telle analytique. Pour ce faire, nous serons conduits à embrasser un pan essentiel de la noétique : la *théorie des modifications de vécus*, qui, *parce qu'elle expose par le menu les conditions de possibilité de la réflexion phénoménologique elle-même*, est *eo ipso* systématique et ultimement fondée - au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire qu'elle ne présuppose rien⁴. En creux, se signalera à nous une certaine complicité, voire une connexité entre les restrictions abusives exercées respectivement sur la sphère logique et la sphère psychologique, restrictions extrêmement variables, par leur teneur et leurs attendus, tant en ce qui regarde la psychologie que la logique, mais qui ont leur pierre de touche commune dans une défiance de principe vis-à-vis de ce qui constitue la condition de possibilité de l'élargissement de ces deux sphères : la méthode de la réflexion phénoménologique elle-même⁵.

1. A L'ÉCOLE BUISSONNIÈRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Pour nous qui lisons Husserl, après un siècle de commentaires, ces *objections de principe* visant la pratique réflexive, soupçonnée d'être la source principale de toutes les illusions spéculatives se sont étoffées de nouvelles variantes. Les formes en sont diverses et plus ou moins riches et suggestives. Chacune est susceptible de variations *ad libitum*. Parmi celles-ci figure en bonne place, le diagnostic de *circularité* de la réflexion phénoménologique. Là encore, ce scepticisme - rarement affiché en tant que position philosophique systématique, mais s'exprimant à travers des réserves ou des réticences - peut revêtir des formes plus ou moins virulentes, selon que c'est

- 1) tout vécu en tant que tel,
- 2) ou bien tel type de vécu (par exemple les actes affectifs ou pratiques),
- 3) ou encore telle composante ou telle dimension de vécu (temporelle, hylétique, passive, pulsionnelle etc.),

dont on postule qu'il (ou elle) résiste ou échappe, par essence (ou absence d'essence), à la réflexion et à la description phénoménologiques, au motif qu'elle ne leur serait accessible qu'au prix d'une modification ou d'une transformation qui en altérerait radicalement la teneur.

4. Pour une justification plus approfondie de cette affirmation, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article, « Temporalité et remplissement », *Annales de phénoménologie*, 2006.

5. *Ideen I*, p. 144 : « die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion ».

C'est là, il faut bien l'avouer, pour quelqu'un qui décide de se mettre à l'école de la phénoménologie, comme ce fut notre cas dans les années 80, un premier motif d'étonnement, qui m'engagea, personnellement et à mon corps défendant, dans une enquête sur un aspect à la fois peu goûté et peu connu de la pensée husserlienne. En un mot, dans les buissons de cette école. Parallèlement à cette investigation historique, une question s'est faite de plus en plus insistante : Pourquoi se revendiquer d'une pratique théorique dont on rejette ce qui, *aux yeux de son inventeur*, constitue la condition *sine qua non* d'ouverture du champ qu'elle est censée décrire comme de cette description elle-même, autrement dit l'essentiel ? Et à supposer que le mal ait été aussi grave qu'on le prétendait, si tel était bien le motif de rejet de la phénoménologie pure, pourquoi rechigner alors à prendre la *mesure exacte* de son étendue ? Pourquoi s'évertuer à chercher, *chez Husserl* et *contre Husserl*, des bribes de concepts ou d'énoncés susceptibles, une fois arrachés au contexte de leurs justifications théoriques explicites, de permettre d'articuler malgré tout un discours sur l'affectivité demeuré tacite, et les chercher dans les lieux qui n'en traitent pas, en refusant ne serait-ce que *de lire* les analyses qui prétendent expressément la décrire ? Pourquoi se mettre en quête, par exemple, d'éléments d'analyse de l'affectivité - nécessairement des ébauches -, dans les descriptions de l'hylétique (i.e. de la théorie des composantes et modifications réelles des vécus), et ne pas même tenter de *comprendre* les développements où Husserl prétendait expressément en parler ? Pourquoi solliciter les recherches sur des synthèses passives les plus brouillonnes des *Forschungsmanuskripte*, sommées de nous livrer les ressources d'une intelligence de l'affectivité qu'elle ne recèlent sans doute pas et négliger parallèlement les études précises et réfléchies au long de plusieurs années, par exemple, le massif de textes intitulé *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, en particulier le deuxième groupe proposant une *Phänomenologie des Fühlens, Begehrens, Wollens*, recueillis par Landgrebe sous le titre *Constitution des valeurs, affectivité et volonté*⁶ ? Ce silence est d'autant plus troublant en l'occurrence que l'essentiel des développements retenus contre Husserl étaient conçus par ce dernier comme autant de réfutations détaillées de ces mêmes objections de principes.

De ces dernières, il est possible d'isoler un noyau relativement stable, constitué de deux arguments, touchant, l'un, aux ressources méthodiques de la phénoménologie, l'autre, au statut et à la structure supposée des vécus, en particulier des actes affectifs. On peut la formuler dans les termes de Geiger, qui objectait dès 1911⁷, que la réflexion phénoménologique, comme toute ré-

6. Pour la description de ces manuscrits, nous renvoyons à Vongher, « Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins », *Fenomenologia della ragion pratica, L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004, pp. 229-251, en l'occurrence pp. 234-235.

7. M. Geiger, « Das Bewußtsein von Gefühlen », *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen, Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag von früheren Schülern*, éd. A. Pfänder, Barth, Leipzig, 1911, pp. 125-162.

flexion, modifierait inévitablement - et réellement - la teneur des vécus sur lequel elle s'exerçait, et que ceci était particulièrement vrai des vécus affectifs. L'une de ces déformations caractéristiques consisterait précisément en leur « objectivation », laquelle reviendrait, selon l'usage nettement amphibologique de ce concept, *à la fois* à faire des vécus du sentiment des formes de l'intentionnalité objectivante *et* à poser celles-ci comme des objets immédiats de la conscience intime.

Sous une forme radicalisée (et « historique »), nous retrouvons ces griefs dans la bouche de Heidegger, dans son *Introduction à la recherche phénoménologique*⁸. Il ne s'agirait pas là d'une simple faute de méthode, mais d'une méthode fautive portée par une tendance fatale qui ne serait autre que celle de la science elle-même. L'illusion caractéristique de la réflexion phénoménologique sur les vécus affectifs y est prise comme le signe de ce destin qui pèserait de tout son poids sur la phénoménologie husserlienne, et dont il faudrait commencer par s'affranchir. Le souci de la certitude qui guide la science dans son développement aurait eu des « conséquences fatales » sur les recherches phénoménologiques menées par Husserl, à savoir une triple défiguration (ou déformation) des résultats obtenus - car il y a malgré tout des résultats -, et qu'il conviendrait de corriger dans un sens *contraire à cette tendance*, c'est-à-dire dans un souci affranchi de toute exigence scientifique, de toute recherche de certitude, pour leur redonner leur forme originelle.

Premier effet de cette tendance fatale : « le concept de conscience » que Husserl aurait « en fait tout simplement (*sic*) repris à la psychologie cartésienne (*sic*) et à la théorie de la connaissance kantienne »⁹.

Cette défiguration (*Verunstaltung*) de l'être pré-régional (entendons le *Da-sein*) qui donne à cette région abstraite (la conscience) son site concret se trouve déclinée selon trois points de vue : 1. celui de l'intentionnalité elle-même, 2. celui de la saisie évidente, 3. celui de la caractérisation de la recherche phénoménologique comme eidétique.

1. Sur le premier trajet critique, nous rencontrons l'objection de principe annoncée. L'intentionnalité se trouverait « déformée » « dans la mesure où elle est toujours saisie, plus ou moins explicitement, comme (*sic*) une attitude spécifiquement théorétique ». On retrouve ici la même amphibologie que précédemment quant à l'objectivation des sentiments. Or c'est des glissements qu'elle recouvre que dépend l'efficacité de l'objection (que nous commentons entre crochets).

Il est caractéristique que l'intentionnalité (*Intentionalität*) soit généralement rendue en allemand par le terme *Meinen* (*en français : opiner, aviser, ou, si l'on veut dé-germaniser le terme : intention ou intentionnalité*), que l'on parle d'intentionnalité (*Meinen*) vo-

8. F. Brentano, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, (tiré des Leçons de Marbourg, du semestre d'hiver, 1923/1924), Klostermann, 1994. Les arguments sont développés au § 48.

9. *op. cit.* p. 271.

lontaine, aimante, haineuse etc. Du fait de cette fixation se trouve induite une certaine pré-détermination de l'orientation du regard de toute analyse intentionnelle, ce qui est explicitement manifeste du fait que l'on affirme délibérément que l'intentionnalité *théorétique* forme le fondement pour tout enchaînement intentionnel de type complexe, que tout jugement, tout vouloir, tout aimer est fondé sur un représenter, qui pré-donne, en général, l'objet possible du vouloir, de la haine et de l'amour.¹⁰

La déformation résiderait dans le rôle directeur de l'intentionnalité propre au connaître. Elle se signifierait dès le départ par une traduction de l'*Intentionalität* en *Meinung*. Mais cette affirmation laisse ouverte *deux possibilités* entre lesquelles l'interprétation de Heidegger oscille. Première possibilité : le concept d'intentionnalité impliquerait déjà par lui-même un primat du théorétique (de la *Vorstellung*, et par suite du mode du *Vorhanden*) sur tout autre mode ou comportement, et (a) cette teneur aurait pré-déterminé le choix du terme *Meinen*, ou (b) l'aurait abusivement restreint à son acception théorétique. Deuxième possibilité : l'inflexion de l'intentionnalité dans un sens théorétique peut être imputée à la langue allemande, autrement dit, ce serait le terme de *Meinen* qui pré-orienterait la description dans le sens d'un primat du représenter (et par suite de l'intentionnalité théorétique dont elle constituerait le prototype) ; en choisissant le terme de *Meinen*, on aurait infléchi le sens du terme d'*intentio* qui, par hypothèse, était étranger voire contraire au primat du théorétique sur le pratique.

Quoi qu'il en soit, cela conduit Heidegger à remettre en cause deux points essentiels de l'approche husserlienne des phénomènes de l'affectivité : la méthode d'analogie¹¹ qui fournit à Husserl le fil conducteur pour l'analytique des actes affectifs et la théorie de la fondation des actes.

Les deux autres points annoncés se résument à une remise en cause

2. du « transfert analogique » de la théorie de l'évidence théorique (comme recouvrement de l'intentionné par le donné intuitif) « aux autres types d'attitudes et à leur évidence » ;

3. de la prétention eidétique de la phénoménologie, responsable d'une mathématisation induite de la région ainsi artificiellement séparée ; d'abord simplement annoncée à l'époque des *Idées I*, et ultérieurement pleinement assumée¹².

10. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, édition de Leipzig, 1911, Duncker und Humblot, p. 6, éd. « *Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles* » : « parce qu'on a cru qu'elle impliquait une 'intention' au sens de tendance vers un but ». *op. cit.* p. 271.

11. « C'est une faute de méthode que d'établir sans plus une analogie entre la recherche sur les vécus intentionnels et le connaître. » Heidegger, *op. cit.* p. 272.

12. « Du fait de cette prédominance du souci de la certitude, il n'y a rien d'étonnant à ce que, dans la gestation de la méthode d'exploration de la conscience pure, quelque chose comme l'idée d'une *mathesis* pure des vécus ait pu émerger. Ce simple fait montre avec quelle force s'exerce la tendance cartésienne scientifique. Dans les *Idées* (p. 141), Husserl laisse en suspens

L'estimation exacte de la portée de ces deux dernières critiques requiert qu'on évalue d'abord la première. Or le plus remarquable, dans une telle radicalisation de la critique de Geiger, réside précisément dans cette absence d'étonnement. Au point que l'on peut se demander, si, tout bien réfléchi, l'ironie heideggerienne, voyant dans la phénoménologie transcendantale un singulier *lucus a non lucendo*, au même titre que toutes les philosophies de l'humanité, de l'esprit, de la vie ou de la culture qui négligent leur objet principal, à savoir le *Dasein*¹³, si cette ironie, dis-je, ne se retourne pas au final contre celui qui en eut l'intention, ou qui exprime une telle opinion. Car se moquant de ceux qui cherchent dans les bosquets de l'intentionnalité ce qui ne s'y trouve pas, et à dériver l'être de ce que la méthode a préalablement exclu (le *Dasein* humain), Heidegger oublie¹⁴ (ou feint d'oublier) à son tour- tout simplement - que ce mot d'intention (*Intention*) a d'abord dû conquérir (et de fraîche date de surcroît) son prétendu sens théorétique, et que, tout en élargissant le théorétique et le logique de *Meinen* au-delà de la sphère du simple jugement prédicatif, il n'a cessé parallèlement d'en limiter l'extension à la seule sphère des actes objectivants, à l'exclusion de toutes les formes d'intentionnalité non-objectivante ; Husserl s'en souvient encore, lui qui a assisté et œuvré à l'incorporation de ce terme à la langue philosophique allemande.

Récusant l'accusation de « logicisme » que Wundt adresse à ceux qui affirment l'existence d'une « analogie entre pensée et appétit, νοῦς et ὁρεξις dans l'acception la plus large »¹⁵, Brentano n'était-il pas conduit, dans la réélaboration de sa *Psychologie*, à se plaindre de l'incompréhension à laquelle a donné lieu l'adoption de l'expression scolastique d'« inexistence intentionnelle », et par suite du substantif d'« intentionnalité » : « on a crû à tort, que ce qu'elle désignait c'était une visée (*Absicht*) et la poursuite d'un but (*Verfolgung eines Zieles*) »¹⁶. Au point qu'il aurait mieux valu l'éviter. Mais l'autre

la question de savoir si les descriptions de la conscience pure sont possibles grâce à une *mathesis* des vécus. Aujourd'hui, c'est effectivement devenu le cas, et toute l'énergie du travail husserlien se concentre sur la recherche d'un point de départ dans le *cogito* plus radical encore que celui auquel Descartes était parvenu, de façon à découvrir à partir de là, la *mathesis* des vécus et déterminer ainsi purement a priori les pures possibilités des vécus ». (Heidegger, *op. cit.* p. 274).

13. Heidegger, *op. cit.* p. 275.

14. Nous parlons d'oubli, puisqu'il a proposé une recension de la deuxième partie de l'ouvrage de F. Brentano, *De la classification des phénomènes psychiques*, en 1914, qui reprend l'essentiel de son étude, de 1913, *Die lehre vom Urteil im Psychologismus*, Gesamtausgabe, I. Abteilung ; Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 1, Frühe Schriften, V. Klostermann, 1978, pp. 47-49 et 115-124 respectivement.

15. *Psychologie du point de vue empirique*, Livre II, Chap. V, trad. fr. M. de Gandillac, révisée par J-F. Courtine, Vrin, 2008, p. 198. (Sur la rédaction et les différents états de ce texte, cf. les avertissements de l'éditeur, p. 193, n. 1.)

16. Brentano, *op. cit.* ; p. 199. Notons au passage que cette mise en garde vaut sur ce point également pour le terme de *Meinung* qui en forme l'équivalent chez Husserl et apporte une confirmation aux conclusions à laquelle les traducteurs des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* de Husserl étaient parvenus (tr. fr. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, PUF, 2009, cf. Glossaire, p. 460-461), pp. 63-64, pp. 460-461, et note p. 291. Que le terme soit pris en son sens

option était pire :

À la place du terme « intentionnel » (« *intentional* ») les Scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le terme « objectif » (« *objektiv* »). Ce dont il s'agit en effet c'est que quelque chose est un objet pour le sujet actif du point de vue psychique, qu'il est présent en quelque façon à sa conscience et en tant que tel, que ce soit en tant que pensé ou en tant que désiré, détesté ou tout autre sentiment. Si j'ai cependant préféré le terme *intentionnel*, c'est qu'à mon avis le danger de malentendu eût été bien plus grand encore, si j'avais appelé « objectif » ce qui est simplement pensé comme tel, alors que les modernes emploient ce terme pour désigner ce qui existe effectivement, par opposition aux « phénomènes purement subjectifs, » qui ne correspondent à aucune réalité effective¹⁷.

L'opération a manifestement trop bien réussi, puisqu'en écartant le premier risque, l'usage du terme a fini par s'exposer au second, à savoir l'effacement complet du sens pratique. Husserl pourtant s'en souvient, lui qui justifie la nécessité d'une méthode d'analogie au motif que

a. l'intentionnalité affective - et même volitive - a non seulement, par essence, un caractère *non* doxique¹⁸, mais que

b. même lorsqu'elle se fonde sur une intentionnalité doxique, ce qui n'est pas nécessairement le cas, elle reste en tant que telle une source *autonome* de constitution de son corrélat intentionnel, à savoir non pas de l'être ou des objets, mais des valeurs¹⁹.

brentanien ou husserlien, l'intention n'est pas plus visée d'un but lorsqu'il s'agit d'intention pratique. Avec cette dernière aussi nous avons affaire à la « présence psychique » d'un quelque chose sur un mode, le mode du à *-faire* (*Gesollte*) - ce qui ne veut certes pas dire que le mode lui-même soit à faire.

17. F. Brentano, *op. cit.* ; n. 1, p. 199.

18. Husserl commence ainsi : « Les actes de croyance, les actes doxiques, comme j'ai coutume de les nommer, occupent ici la position centrale. Tous les autres actes sont de simples modalités des actes de croyance, par exemple en tant qu'actes de la négation ou, dans une autre direction, en tant qu'actes du conjecturer, du tenir-pour-possible, etc. Il y a donc certes ici bien d'autres prises de position, mais celles-ci sont, d'après leur essence, caractérisées comme des modifications d'actes de la croyance originaire, de la certitude de croyance. » Mais ajoute : « À la classe des actes de connaissance s'oppose, comme une classe essentiellement distincte, la classe des actes de l'affectivité, les actes du ressentir, du désirer et du vouloir, qui, manifestement, se distribuent à leur tour en des genres étroitement interdépendants. Ici apparaissent de nouvelles espèces fondamentales de prises de position, de nouvelles espèces du présumer, du tenir-pour... », *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserliana, XXVIII, ed. U. Melle, Kluwer, 1988, p. 59, tr. fr. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, tr. fr. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, P.U.F. 2009, p. 136. La pagination de l'édition allemande étant reproduite en marge de la traduction, sauf nécessité contraire, nous donnons les références ainsi : *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. (59).

19. « Cependant, les actes logiques ne font qu'éclairer et rendre visible ce qui est déjà là. Ils se bornent à constituer les formes logiques, mais non les contenus-de-raison, adéquatement saisis dans ces formes, des sphères de raison parallèles. Certes je dois insister sur le point sui-

Que la thèse soit soutenable ou non, c'est là une question qu'il faut certes examiner. Mais il convient d'en prendre d'abord acte dans son libellé, si l'on veut éviter une objection à contresens, ou simplement un procès d'intention. Peut-on parler dans de tels cas de résistance à une lecture ? Et si oui, quels en sont les motifs ? Quels déplacements éventuels cela entraîne-t-il par rapport à ce concept psychanalytique ? Devant la surdité qui a accueilli les premières mises aux points de Husserl, au cours desquelles les thèses rappelées ci-dessus se trouvent de nouveau énoncées et réaffirmées, ainsi que les objections, réfutées, faut-il en conclure à une fermeture dogmatique de la phénoménologie husserlienne, ou bien voir dans ces critiques récurrentes l'expression d'*objections de principe*, convaincu que l'on est d'avoir raison de la position en jeu non par la justesse des critiques, mais à l'usure.

N'est-il pas pour le moins remarquable que la réfutation circonstanciée du *prototype de cette objection* représente précisément l'élément déclencheur et le fil conducteur de l'ensemble des analyses thématiques que nous venons d'évoquer, et que, à mesure qu'il s'enfonce davantage en elles, Husserl soit conduit à en parcourir les principales variantes, et à les dissiper comme autant d'illusions et de préjugés ? Cette objection est formulée par H. J. Watt²⁰ et il est *possible* - c'est une ligne de lecture praticable et, me semble-t-il, féconde - d'envisager l'ensemble des analyses de la section III comme la réfutation par le menu de tous les tenants et aboutissants de cette objection, et ce faisant, à parcourir, ceux de la réflexion phénoménologique elle-même. Cette objection qui point dès le § 75, lorsque Husserl écarte comme inadéquates, par rapport à l'objectif ici poursuivi, les méthodes inductives aussi bien que déductives²¹, se trouve abordée frontalement et développée dans l'*excursus critique* du § 79, dans lequel Husserl fait d'une pierre deux coups, en reprenant à son compte une série d'objections développées par H. J. Watt, dans un article de 1907, à l'encontre de la « phénoménologie » de Th. Lipps, et de son principe d'intros-

vant : pour comprendre par des raisons ultimes comment des actes doxiques et comment les actes logiques supérieurs peuvent opérer ce qui leur incombe ici et, de l'autre côté, pour *comprendre par des raisons ultimes ce que cela signifie, que des actes affectifs soient des sources originaires de valeurs rationnelles qui leur sont propres*, et qui *se prêtent ultérieurement à une saisie et une détermination* logiques, tout cela requiert de très difficiles investigations dans le domaine des structures d'essence universelles de la conscience. » - « Tous les événements de la sphère affective et volitive sont précisément des objets possibles de l'appréhension, de la prédication théorétiques, de la question théorétique, etc. Mais ce qui importe, ce sont ces *analogas* des événements spécifiquement doxiques qui interviennent *avant* tout énoncé dans la sphère affective et spécialement dans la sphère de la volonté. Ce que l'accomplissement d'actes doxiques présuppose, le cas échéant, comme structures et, d'un autre côté, ce qu'il introduit de nouveau, c'est là un thème d'analyses spécifiques et difficiles. » *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. (69), tr. fr. p. 147.

20. *Ideen* I, p. 151. Cf. la note (a), qui outre les références, précise : « H-J. Watt s'attaque exclusivement à Th. Lipps. Bien que mon nom n'y soit pas mentionné, je crois néanmoins pouvoir considérer sa critique comme également dirigée contre moi, puisqu'une grande partie de l'exposé où il se réfère à d'autres pourrait être rapportée tout aussi bien à mes Recherches logiques (1900-1901) qu'aux écrits de Th. Lipps qui ne parurent que plus tard ».

21. *Ideen* I, p. [140].

pection (d'auto-observation : « *Selbstbeobachtung* »), et en démarquant, par la même occasion, sa propre entreprise (sa propre méthode de réflexion phénoménologique) de celle de Th. Lipps²².

De façon à restituer cette objection, il ne serait pas inutile d'en rappeler les éléments circonstanciels déclencheurs. Pour ne pas alourdir cependant cette étude, bornons-nous au rappel de deux points historiques. Le premier est celui de l'objection de Geiger (en 1911) déjà rappelée ci-dessus, d'après laquelle la réflexion modifierait inévitablement la teneur originaire des vécus du sentiment²³ ; une telle critique se trouvant déjà dans sa *Dissertation* de 1904, *Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen*, milite en faveur de l'hypothèse d'une dissidence à l'intérieur de ladite école munichoise de phénoménologie. Parallèlement, dans le sillage de Külpe, se forme l'école dite de Würzburg (dont font parti Messer, Bühler et ... H. J. Watt). Külpe, en rupture avec son maître Wundt, préconise le recours à une « introspection contrôlée ». L'organe éditorial en est la revue *Archiv für die gesamte Psychologie*. Lipps se trouve ainsi sous les tirs croisés de phénoménologues défiants vis-à-vis d'une réflexion phénoménologique assimilée sans plus à de l'introspection et de psychologues expérimentaux (associationnistes) n'acceptant qu'une « introspection contrôlée » sur des vécus provoqués chez un sujet auquel on demande de s'observer, et dont les résultats se trouvent ainsi doublement filtrés par l'interprétation théorique (en général associationniste) et les questionnaires qui pré-définissent les vécus en observation. La méthode, « dans sa forme la plus simple », consiste selon Bühler à « faire penser quelqu'un à quelque chose et, immédiatement après, à lui faire décrire exactement la façon dont s'est déroulée sa pensée ; puis, on fait varier le 'quelque chose', suivant les principes expérimentaux »²⁴. La critique de Watt qui est longuement examinée dans les *Ideen I*, est parue dans les *Archiv f. g. Psychologie*, en 1907. L'année suivante, Bühler réfute les objections de Wundt contre la méthode de l'introspection sur des vécus produits expérimentalement²⁵. A la question de savoir « pourquoi Husserl n'a pas accepté de prendre en compte les travaux de l'école de Würzburg dans le débat autour d'une théorie non psychologique de la pensée », il n'est pas nécessaire d'invoquer le rôle des « frontières entre les disciplines » ; la réponse qui s'impose serait donc principalement celle-ci : il faudrait d'abord s'assurer de la constitution des dites disciplines. Aussi faut-il aplanir le terrain de la réflexion pure pour fonder la possibilité d'une auto-observation psychologique, débarrassée de certaines

22. Cf. *Ideen I*, outre la note (a) de la page p. [151] déjà citée ci-dessus, la critique dans la note (a) au § 92, p. [192]. Un geste similaire se produit avec le concept stumpfien de « fonction ».

23. T. Vongher, *op. cit.* p. 249 sq.

24. K. Bühler, « Remarques sur les problèmes de psychologie de la pensée », *Archiv d. f. g. Psychologie*, 1907, t. VI, p. 376-377.

25. K. Bühler, « Nachtrag : Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen », *Arch. f. d. ges. Psychologie*, 1908, t. XII, pp. 93-122.

équivoques qui hypothéquaient la psychologie héritée de Brentano, et la pratique de la « perception interne ».

Ces repères historiques étant rappelés, nous pourrions procéder directement à une lecture *interne* de la réfutation phénoménologique de ce qui de l'objection de Watt touche à la pratique de la réflexion phénoménologique. Le geste de Husserl est en lui-même assez surprenant puisqu'il consiste, premier temps, à prendre en charge une critique qui ne lui est pas nommément adressée, pour montrer que, si elle touche juste, partiellement, pour ce qui concerne la réflexion psychologique, elle n'entame en rien la *réflexion* pure. Ou plutôt le mouvement même de l'analyse par laquelle Husserl élabore le statut d'une réflexion pure (c'est-à-dire d'une réflexion sous modification de neutralité) ne fait qu'un avec la réfutation du système d'objections.

Le schéma de l'objection est en gros le suivant :

1. il est impossible de réfléchir et d'accomplir en même temps l'acte réfléchi,
2. quand bien même la réflexion serait en capacité de saisir le vécu ce serait un vécu modifié par son déroulement même,
3. à supposer que ce vécu modifié soit malgré tout saisissable, la réflexion altérerait le vécu,
4. même si elle ne le faisait pas, nous serions dans l'impossibilité d'exprimer ce vécu en lui-même, toute expression transformant le vécu individuel en autre chose que lui-même
5. et dans l'hypothèse où nous en exprimerions malgré tout quelque chose, ce serait au prix d'une transformation (réelle) de quelque chose d'a-logique (et donc d'a-syntaxique) en pur produit logique.

Le moment culminant de la réfutation husserlienne est précisément celui qui exhume la racine sceptique de ce réquisitoire, c'est-à-dire la double absurdité consistant à *présupposer implicitement* la possibilité de ce qu'elle nie dans ses thèses²⁶. Cette contradiction, il est vrai, pourra apparaître circulaire, puisqu'elle présuppose l'existence de syntaxes de conscience dont l'objecteur ne soupçonne même pas ou dont il nie l'existence, et qu'il ne peut tout au plus comprendre que comme une construction logique plaquée sur une subjectivité dont personne - Husserl pas plus, ou moins encore que les autres - ne songe à contester la mobilité et la motilité foncières. Or c'est précisément parce qu'il ignore ou en récuse l'existence qu'il profère aussi ingénument de telles absurdités.

Mais pour que la réflexion phénoménologique ne s'échoue pas à son tour sur une contradiction similaire, il est nécessaire de scruter méthodiquement et minutieusement, jusque dans la moindre implication, l'éventuelle impossibilité, qui aurait son fondement dans l'objet même de cette réflexion, i.e. *dans* les vécus eux-mêmes. C'est là le motif profond de la *théorie générale*

26. La racine qui s'énonce ainsi : « il présuppose implicitement, à titre de condition de possibilité, cela même qu'il nie dans ses thèses ».

des modifications, motif qui émerge de loin en loin, dans le décours des analyses de détails, et fournit le fil conducteur de cet échantillon d'auto-exposition et d'auto-justification de la phénoménologie. Nous dessinerons ultérieurement les grands axes de la *théorie générale des modifications* dans sa relation avec la morphologie des vécus, en laissant de côté, comme Husserl le fait lui-même, le groupe des *modifications réelles* (s'exerçant universellement sur tous les vécus en tant que tels). Celles-ci ont pour principal intérêt de nous apprendre que le vécu en tant que propre à une conscience est unité fluente individuelle, insérée dans une forme universelle fixe, la forme du flux, et par là de préparer l'équivalence entre fonction de vécu et fonction de l'ego, ainsi que le partage entre modifications constitutives de la subjectivité et celles constitutives de l'objectivité. Nous nous y intéresserons en revanche au groupe des *modalisations* qui, dans la famille des groupes des modifications intentionnelles se signalent par leur caractère éminemment *productif*. La présence de la modification de neutralité *sui generis* de part et d'autre de l'une des principales lignes de partage, à savoir du côté des modifications réflexives et du côté des modifications non-réflexives, ne représente pas une anomalie, mais une nécessité. Mais le point le plus important par rapport aux questions litigieuses qui nous occupent ici concerne les modes d'intervention des modalisations et de la neutralité dans certaines fondations d'actes et les synthèses de conscience proprement dites. Il reste que tout ces développements resteraient inaudibles et incontrôlables, si nous ne nous assurons pas du texte que nous avons sous les yeux.

2. ZURÜCK ZU DEM TEXT SELBST !

De manière à amorcer ces considérations, nous partirons de la fin de cette section (du § 127). Nous nous trouvons là en un point culminant, face à une question cruciale qui fonctionne comme une pierre de touche quant à la capacité de la réflexion phénoménologique à soutenir ses ambitions. Autrement dit, *si une seule catégorie de vécu échappe par principe à la description phénoménologique, c'est l'ensemble de la phénoménologie qui devient problématique*. Cette perspective offre également un autre intérêt : elle nous permet de comprendre le sens et la portée de l'attestation linguistique à laquelle Husserl en appelle dans certains lieux décisifs, en particulier au § 108 dans la réfutation de la théorie lockienne qui crédite la réflexion d'être la source productrice de certaines déterminations logiques fondamentales (telle que le *negatum*, l'*affirmatum*). Contre cette « pure construction », il est possible d'invoquer, objecte Husserl, le témoignage du langage naturel, « quand aucun préjugé psychologique ne l'altère »²⁷.

Or sur ce point, nous sommes contraint, à nos risques et avec la conscience

27. *Ideen* I, p. [221]. A cette attestation négative, fait écho une attestation positive cf. *op. cit.* p. (146).

de déroger ainsi à certains usages, de procéder à quelques rectifications de la version française usuelle, dont il ne s'agit pas de nier les immenses mérites, et qui, non sans raison, a exercé durablement une influence non moins considérable sur la réception de Husserl, et par suite contribué au développement de la phénoménologie en France. Nous aurions là une *explication conjoncturelle* des motifs pour lesquels le public français, même lorsqu'il lisait l'allemand, a pu se trouver intimidé et être dévié *a priori* de tout autre lecture, et, par conséquent, encore moins bien préparé que le public germanophone à recevoir les dites recherches éthiques husserliennes.

2.1 Une tradition difficile

Si le public allemand, héritier tout de même de la tentative grandiose d'élever l'éthique au rang de métaphysique, et de faire de la raison pratique la boussole de la raison théorique, était en un sens préparé pour ce genre de recherches, comme en témoigne la production scientifique et philosophique contemporaine et immédiatement postérieure, il reste que le filtrage opéré par l'entourage immédiat de Husserl (Lessing, Geiger, Heidegger, Becker, Reinach, Scheler, etc.) a exercé aussitôt et durablement son effet sur les générations de chercheurs qui se sont succédées autour des archives husserliennes. Si le ton et la tournure des critiques se sont faits moins ironiques, et en tous cas, et sauf exception notable, moins méprisants qu'ils ne l'avaient été chez les premiers auditeurs²⁸, l'attitude générale est restée hostile, fût-ce parfois au prix de quelques distorsions du texte que l'on était supposé présenter, si ce n'est promouvoir.

C'est ainsi qu'au moment d'aborder la question cruciale du parallélisme des actes objectivants et des actes non-objectivants, l'éditeur allemand reprend à son compte l'objection *princeps* :

La question demeure, comment peut-on à bon droit maintenir la différence entre actes objectivants et actes non objectivants, *si même les actes non objectivants sont donateurs d'objets* (sic). Ils ne se dirigent pas sur les objets au sens des objets théorétiques, mais sur des valeurs et des biens, mais en eux quelque chose est donné, qui se manifeste dans l'évidence remplissante comme une *objectité objectivement existante*²⁹.

Il serait trop long et prématuré de débrouiller ici l'écheveau des attendus d'une telle interprétation critique. Notons simplement que cette objection emboîte le

28. Comme le rappelle opportunément U. Melle dans son introduction aux *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserliana, XXVIII, p. xxiv. Alors même que certains auditeurs de ces leçons puisaient librement dans le contenu de ces leçons (cf. l'« affaire Theodor Lessing », op. cit. p. xxiv-xxvi), d'autres se livraient à des parodies du « Prof. Lressuh » (sic) et de ses « célèbres leçons sur l'éthique » (cf. op. cit. p. xxiv, note 2).

29. Introduction U. Melle, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserliana, XXVIII, p. xxxvii.

pas à celle du philosophe de Fribourg, et, comme celle-ci, se fonde principalement sur le même passage clé des *Ideen I*, invariablement convoqué par les commentateurs à l'appui de la thèse (doublement erronée comme nous le verrons) que 1. *tout acte affectif* se fonderait sur des actes objectivants³⁰, et que 2. parce que l'affectivité ne revêtirait un tel caractère intentionnel, c'est-à-dire le statut d'acte affectif que par le biais d'une telle fondation, celui-ci serait *eo ipso* transformé en acte objectivant.

Si l'on passe outre certaines équivoques fondamentales propices à toute une cascade de confusions - par exemple celle entre l'objectivation d'un acte opérée par une réflexion et l'objectivation constitutive de l'acte lui-même (de perception, d'attente, de jugement etc.), entre réflexion pure et perception interne, entre la conception phénoménologique « impure », pré-critique de la fondation des actes et la conception phénoménologique pure de la fondation conquise dans la *Cinquième Recherche logique*³¹, etc. -, l'objection repose sur une assimilation du donateur à l'objectivant.

Le texte des *Ideen* dit certes « que tous les actes sont “objectivants” » - entre guillemets - parce qu'ils « constituent » originellement des objets (*Ge-genstände*). Mais la suite du texte montre clairement que loin d'entraîner la transformation de l'intentionnalité non-objectivante en son contraire - ce qui contredit de manière si grossière la thèse même du parallélisme qu'on peut se demander comment un esprit aussi scrupuleux que Husserl aurait pu en être victime -, cette proposition signifie très exactement l'inverse : à savoir que l'affectivité est par soi-même une source productrice *irréductible* d'être, un être que l'intentionnalité affective n'appréhende pas comme tel, auquel elle est par essence aveugle, mais qu'un acte objectivant second peut ultérieurement ressaisir, comme l'atteste l'existence même d'expressions linguistiques de cette vie affective. Que la position de Husserl puisse être critiquée, c'est là une possibilité qui reste, bien entendu, ouverte. Mais il faut, bon gré mal gré, d'abord la reconnaître dans sa force. Veut-on objecter à Husserl que l'affectivité est non objectivante ? C'est précisément ce qu'il dit. Veut-on contester qu'elle soit intentionnalité, au motif que toute intentionnalité est par essence objectivante ? C'est là au mieux une querelle de mots, au pire une pétition de principe. Dans le premier cas, on est libre en effet de restreindre l'intentionnalité à une seule sphère de vécus ; mais on peut revendiquer également (et avec plus de légitimité nous l'avons vu) une définition nominale plus large de l'*intentio*. Veut-on dire que l'affectivité intentionnelle est une pure construction, et qu'il faut redécouper tout autrement la sphère des vécus, et redistribuer tout autrement

30. Il s'agit du § 117 des *Ideen I*, p. 244, éd. Biemel, p. 290, éd. Schuhmann, *Jahrbuch*, p. [272] ; tr. fr. pp. 400-401.

31. Il s'agit, en d'autres termes, de la distinction entre la théorie brentanienne de la fondation des actes qui était encore celle de Husserl à l'époque de la *Philosophie de l'arithmétique*, mais qui cesse d'être la sienne dans la *Cinquième Recherche Logique*, comme le rappellent les recherches éthiques poursuivies parallèlement. Cf. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, pp. 344 et 377.

l'ensemble de la sphère de la « sensibilité » ? Il faudra alors justifier cette nouvelle « anatomie de la vie intérieure ». A supposer qu'on y parvienne, et qu'on s'y efforce - peu importe qu'elle relève ou non de la phénoménologie, ou même qu'elle s'en réclame ou non - elle aura simplement établi par d'autres voies ce que prétend Husserl, à savoir qu'il est possible de connaître quelque chose de l'affectivité, possibilité dont il faut rendre compte, si l'on n'abdique pas toute exigence critique.

Quant à la fondation telle que l'entend Husserl, au moins à partir de 1908, elle met en jeu des différences dans les « modes de la référence » de l'acte (une perception, un jugement, un souhait, un plaisir) à son « sur quoi » (*worauf*), à son « objet intentionnel », irréductibles à des différences de représentations considérées comme des actes fondateurs simples. Or « Brentano, qui, avec sa discussion sur les vécus intentionnels dans sa *Psychologie <du point de vue empirique>* de 1874, a donné une impulsion ayant fait époque, a méconnu toutes ces différences »³². La thèse, longuement discutée dans la *Cinquième Recherche*, selon laquelle les différences entre actes de jugements et actes affectifs en particuliers s'expliqueraient par les représentations fondatrices (auxquelles Brentano attribue une « intentionnalité simple »), est considérée par Husserl, dès cette époque, comme le produit d'une « construction »³³, qui fait obstacle à la saisie de la manière dont sont respectivement fondés les jugements et les actes affectifs, et occulte « l'essence de la fondation »³⁴ elle-même, compromettant, par suite, l'élargissement de l'intentionnalité aux actes affectifs (y compris volitifs). Chaque fondation d'acte (d'un jugement, d'un souhait, etc.) suppose en effet des modifications de la référence elle-même, de l'avis (*Meinung*).

Sur ce point nous nous heurtons encore à l'ambivalence du terme de *Meinung*. S'il est légitime de poser une équivalence entre *Meinen* et « visée objectivante », et de caractériser celle-ci principalement par son caractère doxique, la sphère d'actes ainsi délimitée est alors celle des actes du tenir-pour-étant ou pour-vrai (*Für-seiend-Halten*, *Für-wahr-Halten*), à l'exclusion de ceux du tenir-pour-valable au sens large (*Für-wert-Halten*), tenir-pour-bon ou mauvais, pour plaisant ou déplaisant, pour utile, nuisible ou inutile, beau ou laid ou indifférent etc.. C'est pourquoi dans les contextes où cette opposition diamétrale est en jeu, de façon à fixer le concept générique de l'intention Husserl recourt au terme de *Vermeinen*³⁵, ou à l'expression plus simple et analytiquement plus claire de *Dafürhalten* (« tenir-pour »)³⁶. Corrélativement, cela veut dire que loin de se trouver reconduite à et annexée par la logique, la sphère axiologique

32. Voir la critique détaillée de la conception de Brentano de la fondation in *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 335-345.

33. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 344.

34. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 337.

35. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 127, p. 168, p. 204, p. 205, p. 209.

36. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 59-60 et passim. p. 68, p. 113, p. 127, p. 169, et p. 337.

vient au contraire contribuer à son élargissement et par suite à celui de l'ontologie (formelle aussi bien que matérielle). Dans le texte cité à l'appui d'une telle interprétation, Husserl s'attache principalement à élucider le statut *non objectif* de la valeur. Le principe du parallélisme strict entre intentionnalité objectivante et intentionnalité affective (qui, même si elle comporte une « direction » et est par suite constituante³⁷, en tant que sentiment « n'objective pas »³⁸) se révèle en cela bien plus qu'un simple artifice méthodologique. Par valeur³⁹, il convient en effet d'entendre rigoureusement le corrélat ou noème d'un acte affectif qui, en tant que tel, n'avise pas la valeur en tant qu'objet, mais l'éprouve et par suite la constitue selon le mode de l'affectivité à chaque fois en jeu (en tant que valeur relative ou absolue, indéterminée ou déterminée, non existentielle ou existentielle, volitive, optative, etc.). Tout acte affectif est un acte de dotation de valeur ou valuation (*Wertung*), une tenue-pour-valable (*Werthaltung*)⁴⁰, qu'il faut se garder de confondre avec le « jugement de valeur » (*Werturteil*)⁴¹, qui, en tant que jugement implique, présuppose et exprime, lorsqu'il est énoncé, une objectivation de la valeur, en même temps qu'il manifeste un acte affectif, sincère ou feint, éprouvé ou non⁴². Et tout comme la noématique des actes objectivants par la prise en compte des modes de l'être donné (en particulier de ceux issus des modalisations) justifie un élargissement du sens de l'être (et par suite de l'ontologie) à l'être-douteux, -possible, -probable etc., de même la noématique des actes affectifs par la prise en compte de la riche variété des modes *irréductibles* du « valoir » permet un nouvel élargissement de la sphère ontologique formelle et par suite la constitution de ces « ontologies matérielles » que sont les sciences de la culture ou de l'esprit. Le parallélisme signale ici un refus de deux écueils symétriques : celui d'une suppression naturaliste de toute base pour d'authentiques sciences de l'esprit et celui d'une dissolution historiciste de toute base pour une science de la nature. Il en irait de même les variantes post-husserliennes de cette opposition : celles qui s'évertuent à naturaliser ou au contraire à historiciser l'intentionnalité.

Loin de succomber, comme on a pu en accuser Rickert ou Lotze, aux charmes de l'idole de la validité (*Geltung*) (confondue chez le premier avec la valeur (*Wert*)), ou à la fascination pour le ludion d'un *body-mind problem* (mal

37. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 266.

38. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 253.

39. Cf. la note de mise en garde, p. 89. Les leçons de 1920-24 reprennent et prolongent cette mise en garde en attirant l'attention sur la différence qu'il y a entre l'évaluer [*werten, werthalten*] inhérent à tout acte affectif (à tout sentiment), l'évaluer [*auswerten, nachwerten*] qui recourt à une norme et l'évaluer en tant que mesurer [*ausmessen*]. Cf. *Einleitung in die Ethik*, *Husserliana* XXXVII, pp. 315-316.

40. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. pp. 152, 174, 205, 238, 337.

41. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 168-169, 253-255.

42. Cela en rapport étroit avec les divers sens de l'expression « expression d'acte » distingués au début de la *Sixième Recherche logique*, §§ 2-3, (A 482 -486, B2 10 -14), *Husserliana* XIX/2, p. 548.

posé)⁴³, la phénoménologie pure assume pleinement le dualisme de l'esprit et de la nature et en retrouve de manière cartésienne la racine dans le *cogito*, dans une dualisme de l'intentionnalité. Outre les réalités dont l'être se dévoile au fil d'une activité constituante objectivante par effacement toujours plus poussé du moi, il existe une sphère *en cours* de réalisation dont les éléments sont constitués par ce que la plupart des langues ont spontanément désigné comme des « valeurs », par quoi il faut entendre non seulement ce qui est digne d'être pratiquement réalisé, i.e. voulu, mais aussi ce qui est digne d'être aimé, souhaité, goûté esthétiquement, etc. (donc le pratiquement bon, l'aimable, le souhaitable, le beau, plaisant, etc.) ; bien plus il faut y comprendre aussi l'ensemble des valeurs modifiées : ce qui est clairement, obscurément, de façon déterminée ou non, dérivée ou non, etc. peut-être, apparemment, probablement, certainement, etc. digne d'être réalisé, voulu, souhaité etc. selon la multiplicité des lignes de modification (*Abwandlung*) en général, et de modalisation (*Modalisierung*) en particulier⁴⁴. L'axiologique est ainsi la dimension propre de cette « masse » d'activité potentielle en cours d'actualisation et de confirmation - de l'esprit (*Geist*).

La question critique qui doit fournir le fil conducteur d'une *critique de la raison axiologique au sens large* ne saurait par suite se réduire à celle, trop équivoque, de l'« objectivité des valeurs », mais doit plutôt être formulée, selon la même « analogie intime »⁴⁵, comme celle de leur validité axiologique (*Wertgeltung*)⁴⁶, c'est-à-dire de leur *justesse* (*Richtigkeit*), ou corrélativement de la fondation ou justification (*Begründung*) proprement affective⁴⁷. Il ne saurait en tout cas être question, sauf à mettre tout sens dessus dessous, de prétendre justifier la *pratique* éthique en fondant l'exigence qui s'impose concrètement dans une intuition des lois axiologiques formelles, qui reposeraient, à leur tour, sur une intuition des lois analytiques formelles de la contradiction⁴⁸. Ce type

43. Ce problème est mal posé, nous semble-t-il, tant qu'on ne comprend pas que chez Descartes même la distinction substantielle n'a de sens que par la position, elle-même apodictique, d'une dissymétrie entre deux modalités ontologiques : celle d'une existence *apodictique ponctuelle conquise sur la pointe de la réflexion hyperbolique* et une simple *possibilité d'existence*, apodictique *en tant que possibilité*, mais assertorique, voire même problématique en tant que réalité, et que la conséquence de la première à la seconde est bonne, et non l'inverse. Corrélativement, c'est depuis l'attitude réflexive absolue et dérisoirement transitoire du *cogito* qu'un parallèle devient possible entre la teneur objective de l'idée de pensée et celle de l'étendue mouvante, un parallèle qui ne lève pas l'incertitude où nous sommes quant à l'existence d'une réalité corporelle, mais nous assure en revanche que, si elle doit exister, l'obscurité et la confusion (en d'autres termes l'ignorance où nous sommes de sa nature) ne constitue pas une *preuve métaphysique* de son existence, mais tout au plus un *indice métaphysique* de celle-ci (comme nous l'apprend la sixième méditation) ; ou pour le dire en d'autres termes, que la connaissance scientifique en est à la fois possible et difficile.

44. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 102, 124-125, 208-212, 327.

45. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, note p. 280.

46. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 83.

47. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 167 sq.

48. Cf. les remarques du préfacier aux *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 40.

de surenchère a beau se présenter comme l'exposé des implications de la méthode d'analogie préconisée par Husserl, elle présuppose en réalité - et vise à - son abandon pur et simple. Car l'observance des lois de l'axiologie formelle ne requiert pas plus que celle des lois de l'apophantique ou de l'ontologie formelle, que ses lois soient connues (intuitivement ou même symboliquement). La justesse d'un raisonnement scientifique ou celle d'une action (ou d'une appréciation) ne se trouvent pas nécessairement compromises par le fait que celui qui raisonne ou celui qui agit se conforment « instinctivement » (*triebhaft*) à ces lois comme à autant de normes. Il n'est pas même nécessaire qu'ils aient une conscience un tant soit peu explicite de ces normes en tant que telles. En revanche, pour un philosophe qui cherche à saisir le fondement idéal de ces normes, ou d'un tel comportement normé, il est nécessaire, si l'on veut comprendre en quoi consiste sa justesse éventuelle, de les énoncer clairement et, au cas où elles l'ont été imparfaitement (comme c'est le cas de la logique formelle et *a fortiori* de l'axiologie formelle), d'en proposer une reformulation plus rigoureuse - ce qui ne peut se faire qu'en puisant ces nouvelles formes à une intuition eidétique des morphologies noétiques et noématiques dont elles sont l'expression pure. Cette rationalité instinctive, dans le cas de l'activité affective du sujet et en particulier de l'activité volontaire, s'exprime *de facto* - comme nous en faisons quotidiennement l'expérience - par le *postulat* le plus souvent implicite d'un sujet idéal, arbitral et abstrait, dont le profil est plus ou moins confus, qui se signale souvent par la *fiction* du sujet impartial⁴⁹. Qu'il s'agisse là d'un personnage dérangent, et qu'on veuille épargner au sujet individuel en son intime (et confus) tête-à-tête avec soi-même une telle intrusion, ce n'est que trop compréhensible. Car cette figure atteste de la possibilité et de l'exigence d'une autre figure de la pratique fondée sur une réflexion rationnelle : celle que Husserl nomme « caractère éthique », et qui est « l'œuvre de la formation éthique du caractère, voire du travail éthique en soi-même »⁵⁰. D'où peut-être la frénésie à conclure au non lieu (ou à l'utopie) de la phénoménologie de l'éthique⁵¹, en raison de son formalisme supposé, alors même que Husserl nous met en garde contre une telle confusion - dans laquelle il voit une pure et simple absurdité - et qui menace en revanche bel et bien l'éthique

49. Husserl n'a pas attendu l'objection de Geiger, pour reconnaître l'existence de ce qu'il appelle par opposition au « caractère éthique », la *belle âme*, qui est « l'incorporation de l'idéal d'une personnalité qui, de façon purement intuitive, sans la moindre réflexion préalable, donc de façon purement instinctive, fait à chaque fois ce qui est juste » *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p.401, tr. P. Ducat, in *Annales de Phénoménologie*, 2005, p. 207.

50. *Annales de Phénoménologie*, 2005, p. 208.

51. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p. 53.

kantienne⁵². Il n'est donc pas inutile de citer ce texte en dépit de sa longueur.

Nous faisons droit ainsi également à la fiction convoquée par maintes éthiques historiques : celle du spectateur impartial. Nous agissons avec justesse dès lors qu'un spectateur impartial quelconque, en se mettant à notre place, devrait approuver notre action. Nous nous glissons nous-mêmes dans le rôle de spectateur impartial lorsque nous jugeons notre propre agir du point de vue de sa justesse. Le spectateur impartial est ici un sujet fixant la valeur rationnellement, qui se convainc de ce que les convictions qui fondent l'agir sont justes, que les évaluations du bien sont effectuées avec justesse, que ce que nous évaluons comme bon devrait en effet, d'après son essence, donc généralement, et d'après des lois aprioriquement matérielles de la valeur, être évalué comme bon ; et que de même, dans l'essence des valeurs de biens, ce sont exactement telles préférences (139) et aucune autre qui ont leur soutien légitime, que par là même le meilleur est effectivement le meilleur. La différence entre les décisions (à savoir, entre les décisions objectivement justes) de différents sujets agissants n'a donc et ne doit avoir ses fondements que dans (cette circonstance) que la situation de fait, selon le cas, est différente ; *les mêmes lois d'essence, matérielles et formelles, exigent bien sûr, selon le cas d'application, des décisions différentes, mais dans chaque cas, elles exigent une décision déterminée.* [je souligne]

La pratique formelle, la seule que nous ayons eue en vue, avec des lois comme celles de la conséquence et celles du bien pratique suprême, ne se prononce *eo ipso* sur rien de matériel ; elle ne comporte rien de l'ordre de valeurs et de biens matériels déterminés, exactement comme la logique formelle ne dit rien d'objets déterminés, de leurs espèces et de leurs genres, d'un monde déterminé avec ses particularités empiriques, donc ne fonde rien qui soit de l'ordre de vérités matérielles déterminées. *Mais qu'il puisse y avoir ou qu'il y ait de telles vérités et que des vérités matérielles singulières soient, quant à leur matière, liées par des*

52. Qu'elle soit injuste ou non, cette critique est développée dès 1902. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 401, tr. C. Lobo et P. Ducat, in *Annales de Phénoménologie*, p. 213 *passim*. L'une des erreurs principales de Kant aura consisté à sevrer la raison pratique de sa base « pathologique », et d'avoir restreint le « pathologique pur » au seul sentiment du respect (et à ses *analogia* symboliques que sont les sentiments du beau et du sublime). Ce qui indique bien *a contrario* que Husserl conçoit le développement du caractère éthique (de la perfection éthique) comme la culture de la *rationalité inhérente et propre à chaque sphère de sentiments*. Une telle culture est bien évidemment une tâche infinie. Aussi est-il grotesque et absurde - du point de vue pratique - de faire de la réalisation d'un tel but idéal un pré-réquisit de la détermination de la volonté. Par provision, il faut bien vivre, du mieux que nous pouvons. Nous sommes d'accord. Et aussi irréfléchie et impérieuse que soit cette exigence, elle n'en constitue pas moins un véritable impératif, catégorique et matériel de surcroît.

lois d'essence dans lesquelles entrent les espèces et les genres de contenus matériels, c'est ce qu'elle présuppose dans une universalité formelle (je souligne), ou encore, c'est à quoi se rapportent des axiomes propres, et il en va de même pour l'axiologie et la pratique formelles. S'il n'y avait aucun *a priori* matériel, si l'on ne pouvait distinguer des espèces et des genres d'objets qui, de par leur essence générique, s'accompagnent *a priori* de prédicats de valeur, le concept de valeur objective ne s'appuierait sur rien et, par conséquent, l'Idée d'un préférable objectivement pré-tracé n'aurait pas non plus d'ancrage, ni l'Idée d'un meilleur. *Une régulation formelle de l'évaluer et du vouloir sous la présupposition que la matière de l'évaluer et du vouloir – donc la particularité de contenu (inhaltliche) des objets-valeurs et des objets-de-volonté – pourrait être laissée hors concours, est une absurdité* (je souligne). Sous ce rapport, notre chemin doit se séparer nettement de celui de la doctrine kantienne.⁵³

Encore faut-il pour établir une telle absurdité ne pas s'en tenir à une invocation vague et confuse de la pratique matérielle (ou, si l'on y tient, « matériale »).

En outre, le procédé consistant à retourner contre un auteur ses propres conclusions et à lui attribuer les positions qu'il réfute peut légitimement laisser rêveur sur la teneur de l'« éthique » qu'on lui oppose. Compte tenu de la richesse et du séisme que représente l'irruption de la phénoménologie transcendante - un véritable *Durchbruch* - dans le paysage intellectuel du siècle écoulé, peut-être est-il inévitable que nous assistions à de tels phénomènes de répliques, c'est-à-dire à des réactions quasi-compulsives visant à canaliser et amortir la puissance analytique - c'est-à-dire de dé-liaison - qui s'y manifeste.

Avec patience, tout au long de ses leçons, comme dans les *Ideen I*, Husserl relève un à un les paradoxes et les difficultés qui jalonnent une telle entreprise. Or ceux-ci proviennent précisément du rejet du parallèle entre l'axiologique et le doxique ou, ce qui revient au même, du refus de principe d'un élargissement de l'intentionnalité à une sphère non doxique. Outre le paradoxe que représente l'idée même d'une raison affective, comment comprendre que cette raison qui est « muette et, pour ainsi dire, aveugle »⁵⁴, « dissimulée pour ainsi dire à elle-même »⁵⁵, incapable donc de se réfléchir elle-même, puisse néanmoins prétendre à une évidence propre, purement axiologique⁵⁶ ? Est-ce par les lumières de la raison logique, grâce aux yeux de l'entendement que les valeurs (y compris pratiques) se donnent dans une pleine évidence intuitive ? La suprématie affirmée de la raison logique implique-t-elle, génétiquement, son intervention dans la constitution des valeurs et, téléologiquement, son intervention dans la justification des valeurs ? Nous sommes là au cœur de l'embrouilla-

53. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 138-139.

54. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 68 et p. 281.

55. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 63.

56. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, pp. 142 sq.

mini que Husserl s'efforce de dissiper, et qui ressurgit dès que se relâche le fil conducteur du parallélisme logico-éthique. Car si la « raison purement axiologique ne voit pas, ne saisit pas, n'explicite pas, ne prédique pas », la raison logique, pour sa part, se borne à *donner* une forme prédicative à l'ensemble des objectités catégoriales (ou non) que l'évidence rationnelle découvre ; les seuls objets qu'elle « crée » sont les formes catégoriales « qui n'agglutinent, ne nouent, n'assemblent pas les parties entre elles de telle manière qu'il en résulte un tout réel, perceptible par les sens »⁵⁷. La raison purement axiologique est par essence *alogique* ; tout comme la raison purement logique est par essence *apraxique* et *apathique*. Ou comme le disent les *Leçons*, « établir, constater, déterminer, bref objectiver au sens spécifique est l'affaire de la raison logique », aussi la raison affective « ne devient(-elle) manifeste que par la connaissance qui s'accomplit sur la base des actes affectifs », car « la connaissance n'invente pas, elle exhibe seulement ce qui, d'une certaine manière, est déjà là » ; si « l'affectivité n'était pas un domaine de présomptions, si, en elle, *mais précisément sur le mode de l'affectivité*, des décisions n'avaient déjà donné leur suffrage, la connaissance ne trouverait rien (qui soit de l'ordre) des valeurs et des contenus-de-valeur, elle ne découvrirait que des vécus aveugles, un peu comme des vécus du sentir-le-rouge ou du sentir-le-bleu »⁵⁸.

2.2 Une traduction difficile

Compte tenu du filtrage imposé en Allemagne à une telle réactivation de la critique de la raison pratique, la situation française pouvait-elle lui être plus propice ? Force est de constater que la *translatio phenomenologicorum* a plutôt aggravé les choses, en nous éloignant d'un degré supplémentaire de l'éventualité d'une réception, les travaux récents autour de l'éthique husserlienne donnant parfois le spectacle d'un affairement d'héritiers s'assurant que les cendres sont bel et bien éteintes, et veillant jalousement à ce que l'exhumation de tel ou tel morceau d'archives ne vienne pas perturber les affaires de la phénoménologie déjà en cours. C'est ainsi qu'au chœur de ceux qui ont jugé une fois pour toutes le dossier clos sont venus s'adjoindre depuis quelque temps un nombre conséquent de voix qui tout en proclamant leur intention de rouvrir ce dossier s'empressent par tous les moyens de le clore par un non lieu théorique, quant ce n'est pas par un non lieu pour la théorie.

Pour nous en tenir aux seuls représentants de ladite école phénoménologique en France, le pli a été pris, dans un sorte de radicalisation critique et endettée auprès de la critique heideggerienne, de tenir l'éthique (et dans la foulée l'affectivité et la volonté, le volontaire et l'involontaire, l'autre homme, ou l'Autre, etc.) pour le titre des phénomènes limites – ceux au nom desquels il allait être possible de procéder à cette critique de la raison, expéditive et à

57. *Recherches logiques*, Sixième Recherche, Tome III, p. 224, p. [186].

58. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, p. 63.

moindre frais, qu'est la misologie. Il en va ainsi, par exemple, de cet avertissement, placé sous l'ombre tutélaire de Lévinas, couvrant un dossier récent, de ce jugement sans appel :

Éthique et phénoménologie : en ouvrant un tel dossier, on rencontre d'abord un projet magnifique, mais sans doute démesuré, celui d'une refondation phénoménologique de l'éthique comme science rigoureuse⁵⁹.

Est-on allé jusqu'à reprocher à Kant d'avoir, par sa critique de la raison pratique, transformé la pratique en science rigoureuse ? La fondation *more geometrico* (donc par construction) à laquelle la critique de la raison pratique se livre exigeait-elle pouvoir faire preuve par son action d'un authentique respect pour la loi morale, ou de la vivacité de la foi en la raison (de la *Vernunftglaube*), le sujet agissant se transformât effectivement en métaphysicien des mœurs ? On ne s'embarrasse pourtant pas de tels scrupules, ni de l'inconséquence qui fait que l'on récuse la prétention d'une connaissance de l'éthique en invoquant et en se fondant pour cela, sur un savoir (supposé) de ce qu'est l'éthique :

On sait pourtant (*sic*) qu'en voulant exhumer la validité inconditionnée des actes éthiques (?), et formaliser l'éthique sur le modèle de la logique (*sic*), Husserl achoppa sur les pires difficultés (*qui fit ce diagnostic ?*). Le problème s'énoncera chez Lévinas en toute clarté, sous la forme d'un paradoxe fondateur : l'injonction éthique apparaît dans le visage d'autrui, mais comme l'au-delà de toute apparition possible ; l'éthique pousse la phénoménologie à la limite d'elle-même, mettant directement en cause le *télos* de la donation en personne, et plus généralement toute primauté du théorique⁶⁰.

Ce savoir non théorique et cette clarté qui ne souffrent pas la lumière de la théorie ou de l'analyse, n'est-ce pas ce qu'on appelait naguère le préjugé, ou encore une variante particulièrement insidieuse de ce que Husserl cherchait à combattre sous les traits du scepticisme éthique venant prêter main forte à un scepticisme théorique ? A l'inverse, on le voit bien, ce genre d'analyse est d'emblée grevé d'une amphibologie fondamentale caractéristique affectant l'expression même d'« éthique husserlienne », où se mêlent deux choses fort différentes : d'une part, une *connaissance* purement théorétique des conditions formelles et matérielles (subjectives et objectives) de l'évaluation et de l'action rationnelle et d'autre part, le système de valeurs personnellement adopté par Husserl comportant de façon explicite ou implicite une norme fondamentale. Quant à savoir si ce qu'il propose est suffisant par rapport à l'objectif théorique qui est le sien, c'est une question on ne peut plus légitime. Encore faut-il ne pas demander à l'axiologie formelle ou à la pratique formelle ce qu'elles ne

59. Il s'agit de la quatrième de couverture d'un numéro consacré par la revue *Alter* en 2005, à l'éthique et à la phénoménologie.

60. La préface aux *Leçons sur l'éthique* présente une variante de cette attitude (cf. pp. 53-54).

prétendent pas livrer.

Mais cela commence par la traduction des *Ideen* que Ricoeur venait de publier en 1950, traduction qui lui a servi visiblement de marche-pied dans l'élaboration de la critique de la démarche et de la méthode husserlienne dans l'approche des phénomènes de l'involontaire et du volontaire⁶¹. C'est pourquoi, sans diminuer en rien notre dette à l'égard de ce travail pionnier, nous avons été conduit peu à peu à nous en détacher, et sommes convaincu qu'une nouvelle traduction affranchie de certaines préventions est désormais devenue nécessaire. Outre l'absence de prise en compte des corrections apportées par Husserl à la première édition, nous pouvons relever une *série* de distorsions plus ou moins dommageables, qui forment *système*. Ces distorsions tournent toutes en effet autour d'une thèse principale, celle dont l'interprétation heideggerienne rappelée ci-dessus représente la première formulation : à savoir le statut et le rôle du doxique dans la constitution de l'intentionnalité non-objectivante, i.e. affective ou pratique. Au niveau réflexif, elles contribuent à rendre inaudible et inarticulable la réfutation *phénoménologique* de l'objection écartant tout possibilité de saisie réflexive objective des vécus, et en particulier des sentiments.

Ce travail de dé-sédimentation vaudra établissement du texte que nous voulons lire.

1. Commençons par la première, elle concerne un choix de traduction⁶² (difficile dans tous les cas, mais fort malheureux dans ce contexte) : la traduction de *Leistung* par « action ». Alors que d'autres options moins dommageables - dans ce contexte - auraient pu être retenues, ce choix contribue à rendre *ce* texte en particulier totalement inintelligible, puisqu'il y est question précisément d'un type de modification *sui generis* qui n'est *absolument pas d'ordre pratique*, et donc pas de l'ordre d'une action, ni d'un vouloir, et que ce sur quoi elle porte, même si parmi ces « opérations » certaines sont constitutives de l'intentionnalité pratique, ne l'est pas davantage. Rappelons le contexte : Husserl vient d'expliquer précisément que la modification de neutralité (*Neutralitätsmodifikation*) met en lumière la coupure (*Scheidung*) radicale qui traverse la conscience⁶³ et se traduit par le fait que toute intention actuelle et réelle du cogito réel se double d'une *multiplicité d'intentions potentielles purement possibles*, i.e. irréelles. Une telle coupure représente non pas l'effet de la mise en œuvre de la réflexion neutre, mais sa condition de possibilité en même temps que l'une de ses premières découvertes. Un tel choix contribue dès lors à infléchir la compréhension de la notion d'acte de conscience dans un sens pratique. Nous prenons la liberté d'y insérer les remarques et complé-

61. Cf. « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », *Problèmes actuels de la phénoménologie*, DDB, 1952, pp. 114 sq.

62. *Ideen I*, § 114, *Jahrbuch*, p. [233].

63. *Ideen I*, *Jahrbuch*, p. [232].

ments qui s'imposent⁶⁴.

Le rapport entre les « actes » parallèles consiste en ceci que l'un d'eux est un « acte *réel* », le cogito, un cogito « réel », « qui pose réellement », tandis que l'autre est une « ombre » d'acte, un cogito impropre, qui ne pose pas « réellement ». L'un agit (*leistet*) réellement, l'autre est un simple reflet d'action (*Leistung*).

Husserl a corrigé et complété ce texte, nous le traduisons et le commentons chemin faisant :

Le rapport entre les « actes » parallèles consiste en ceci que l'un d'eux est un acte qui pose réellement (un croire, un douter, un évaluer, un souhaiter etc. « réels »), tandis que l'autre n'est un acte positionnel que « pour ainsi dire », un acte dont la thèse est une thèse au sens propre, une thèse ayant subi la modification de neutralité, tout en laissant intacte la forme attentionnelle du cogito [*la thèse au sens impropre devient, dans la traduction de R., un cogito au sens impropre, mais il est regrettable que les composantes théétiques et attentionnelles, que conservent même après mise en oeuvre consciente, par exemple dans la réflexion, de la modification de neutralité, aient été effacées sur le plan des actes parallèles qui doivent fournir à la réflexion phénoménologique ses échantillons analytiques*]. (Nous élargissons donc en même temps le concept de thèse, au-delà des « caractères d'acte de la doxa à des caractères d'acte parallèles [*le théétique comprend donc le doxique, mais la réciproque est fautive, même en donnant au doxique sa pleine extension*] (nous nous expliquerons encore détail sur ce point). » (*Ideen I*, p. 276).

Parallèlement au positionnel tout court, il y a *du* positionnel neutralisé, i.e. du positionnel sur le mode du « pour ainsi dire », sans quoi on ne voit pas comment serait possible, par exemple, une description phénoménologique de la perception, ou plus généralement, une analyse des vécus en fonction de leurs caractères positionnels. Si l'on admet donc 1) qu'il y a des actes positionnels réels et des actes positionnels neutralisés, c'est-à-dire du *thétique neutralisé* et du *thétique effectif* ; que 2) l'un et l'autre recouvrent non seulement des caractères doxiques au sens large (croire, douter, etc), mais aussi des caractères parallèles non-doxiques (affectifs et pratiques) : il y a des thèses-de-doute, comme il y a des thèses-de-croyance au sens étroit, et des thèses-de-souhait, comme il y a des thèses-de-volonté, etc. On mesure mieux ainsi les incidences

64. « Das Verhältnis der parallelen « Akte » besteht darin, daß der eine von beiden ein wirklich setzender Akt ist (ein « wirkliches » Glauben, Zweifeln, Werten, Wünschen usw.), der andere hingegen ein nur « gleichsam » setzender Akt, ein solcher, dessen Thesis uneigentliche, nämlich neutral modifizierte ist, und das unbeschadet der attentionalen Form des cogito. (Wir erweitern also zugleich den Begriff der Thesis über alle dem « Aktcharakter » der Doxa (wie wir noch näher erörtern werden) parallelen Aktcharakter ». (*Ideen I*, Biemel, p. 277, *Jahrbuch*, p. [233]).

et les risques de confusion⁶⁵ inhérents à l'option de traduction ici discutée, au moment où l'on aborde les corrélats. Le plus contrariant reste néanmoins l'absence de prise en compte des trois points signalés en premier lieu. Cela a tout d'abord des conséquences désastreuses sur la compréhension des explications que Husserl annonce ici. En particulier lorsqu'il faudra comprendre comment des thèses ou poly-thèses (synthèses ou syntaxes) non doxiques se modifient en synthèses doxiques. Mais l'incidence est également immédiate sur la compréhension (dans le texte même que nous commentons) des concepts de « caractères doxiques » et d'« Urdoxa », non seulement ceux des vécus thématés, mais également ceux des actes réflexifs dans lesquels les vécus se trouvent thématés, et de la modification que les premiers subissent *de ce point de vue* et à cette occasion. Du fait de leur importance pour l'élucidation de l'énigme de l'expression des actes affectifs et de l'équivoque qui plane sur elles, nous devons citer les *propositions fondamentales* aussitôt énoncées par Husserl.

Tout cogito, en lui-même, est ou bien une position originaire (*Ursetzung*) doxique *ou ne l'est pas* (je souligne). Mais du fait d'un système de lois, qui une fois encore est inhérent à l'essence fondamentale et universelle de la conscience en général, tout cogito peut se transformer en une position originaire doxique. Mais cela peut se produire de plusieurs manières, en particulier de telle façon que tout « caractère thétiq ue » au sens le plus large (*donc pas seulement les thèses doxiques, mais aussi les thèses non doxiques*) qui se constitue dans le noème de ce cogito à titre de corrélat des « thèses » noétiques correspondantes (au sens le plus large) (i.e. *des thèses doxiques et non doxiques*), se trouve transformée (*Umwandlung erfährt*) en une modalité d'être au sens le plus vaste du terme.

Se trouve ainsi visée en particulier la transformation que subissent les actes doxiques (au sens le plus large) aussi bien que les actes non-doxiques ou affectifs (au sens le plus large), pour pouvoir être, par exemple, exprimés, i.e. « prédiqués » ou simplement *nommés*. Ils doivent être préalablement thématés, c'est-à-dire constitués en thèmes par et pour des actes doxiques nouveaux, selon des modes thétiq ues variables. Par cette modification, une conjecture, un doute, une question, mais aussi une certitude quant à l'être (selon une modalité à chaque fois déterminée), peuvent faire l'objet d'un acte qui les *pose* sur un mode originairement doxique, i.e. non modifié. Cela signifie-t-il que ce qui est

65. A cette différence dans les actes correspond une différence radicale dans les *corrélats* : on a d'un côté l'opération (et non action) noématique constituée qui possède la caract ère de l'opération réelle, non modifiée (entendons n'ayant pas subi la modification de neutralité), de l'autre la « simple pensée » de l'opération qui lui correspond exactement. L'opération réelle et l'opération modifiée se correspondent *idealiter* de façon absolument exacte et, *cependant, elle ne sont pas de même essence*. Car la modification se communique à l'essence : à l'essence originaire correspond la contre-essence, qui en est l'« ombre ». (*Ideen I*, éd. Biemel, p. 277, *Jahrbuch*, p. [233]) (trad. Ricœur modifiée, en conséquence, p. 383).

conjecturé ou vraisemblable devienne certain ? Bien évidemment non ! Mais - tout simplement - nous avons pris conscience sur un mode doxique (qui peut lui-même éventuellement à son tour subir des modifications sous ce rapport, c'est-à-dire être modalisé). Nous sommes ici à la source *phénoménologique* de l'élargissement de l'ontologie dont Husserl fait l'un des axes principaux de la critique de la raison logique. Mais, poursuit Husserl, cet élargissement du thétiq (couvrant la sphère du doxique) ne suffit pas :

la portée de cette analyse est plus grande encore. Nous trouvons des raisons d'étendre la notion de thèse jusqu'à embrasser toutes les sphères d'actes ; nous serons ainsi amenés à parler, par exemple, de thèse de plaisir, de thèse de souhait, de thèse de volonté avec leurs corrélats noématiques : « agréable », « souhaité », « à faire dans l'ordre pratique », etc.

Les actes affectifs et pratiques sont constitués de caractères non-doxiques *totalément indépendants* des actes doxiques, qui ne les constituent pas et, point décisif, ne les fondent pas. En revanche,

ces corrélats revêtent (et non pas, comme traduit Ricoeur, « se changent »), par un transfert, *a priori* possible, de l'acte correspondant dans une thèse originaire doxique, la forme d'une modalité d'être en un sens extrêmement étendu : ainsi « l'agréable », le « souhaité », le « dû » [le « à-faire »], etc. deviennent-ils prédictibles ; car on en prend conscience dans la position actuelle de croyance originaire comme *étant* agréable, *étant* souhaité, etc. Mais, dans ces exemples, il faut entendre ce transfert [« transposition » va aussi] au sens où il laisse intact le noème du vécu d'origine dans son essence intégrale, à l'exception des modes de l'être-donné qui se trouvent altérés par le transfert.

Il s'agit là du deuxième élargissement qui permet de les constituer, pour une connaissance et une prédication *a priori* possibles, en objets, c'est-à-dire en être. Autrement dit, les actes affectifs (ainsi que leur corrélats) sont *a priori* exprimables (nommables et énonçables). Beaucoup reste à dire à leur sujet, bien entendu. Des pans considérables de la vie affective restent et resteront durablement tus, innommés, inaperçus, etc.. Néanmoins, il ne le sont pas par principe ou par essence. Et, inversement, lorsqu'ils en viennent à être exprimés, lorsque les émotions affleurent au langage, cela ne transforme pas ces actes *eux-mêmes* en actes doxiques ; pas plus que la prise de conscience réflexive d'un doute ne transforme celui-ci en une certitude, ou que - sauf, bien entendu, à entretenir une conception magique ou brouillonne du rapport des mots aux choses - la nomination d'un objet perçu ne le transforme - réellement, pratiquement - en une signification ou un mot. En revanche, cela fournit bel et bien *un contenu nouveau* à l'acte doxique qui le thématise, en même temps que l'acte cesse d'être vécu - et qu'il n'est plus requis qu'il le soit encore. Le vécu affectif qui re-surgit alors s'est, si l'on y tient, absenté de toute vie individuelle, mais parce

qu'il est projeté sur l'arrière fond du possible, il se dresse comme un exemple de *tel type d'affectivité*, et c'est *comme tel* qu'il est reconnu et nommé.

Une question reste en suspens : pourquoi ce développement intervient-il dans le contexte d'une analyse sur la modification de neutralité ?

2. Pour y répondre reportons-nous au § 117 auquel le texte que nous citons renvoie en note, et qui, en approfondissant l'analyse des « thèses fondées », propose une « conclusion de la doctrine de la modification neutralisante », et revient sur le concept général de thèse. Là où, Husserl écrit,

Mettons-nous tout d'abord au clair sur le fait que les actes de plaisir (qu'ils soient « effectués » ou non), ou n'importe quel autre acte affectif ou volitif sont précisément des « actes », des « vé-
cus intentionnels », que l'« intentio », la « prise de position » leur appartient dans chaque cas ; ou pour le dire autrement : ce sont, en un sens très large, mais par essence unitaire, des « positions », *mais justement pas des positions doxiques* [je souligne].

La traduction de Ricoeur - « en d'autres termes, on peut dire en un sens très vaste, mais non dénué d'unité essentielle, que ce sont des 'positions', mais précisément des positions doxiques » (*sic*) (tr. fr. p. 396) - en cohérence avec le premier choix discuté précédemment, attribue à Husserl, tout simplement, l'anti-thèse de ce qu'il énonce. Le commentaire marginal de Ricoeur va également dans ce même sens, puisqu'il affirme sans ambage :

Le but de ce paragraphe est de montrer que l'agréable, le valable contiennent implicitement une *certitude*, une *position* certaine qu'on peut en extraire (*sic*), comme on a appris à le faire pour les modalités de la croyance dans les représentations simples. Et ainsi la notion de *thèse* prend une extension encore accrue qui déborde désormais largement le cadre des croyances (*sic*) existentielles et englobe celui des croyances (*sic*) pratiques et affectives. (Biemel p. 287, *Jahrbuch* p. [241], Ricoeur p. 396).

Cette lecture, qui attribue une composante intentionnelle doxique « extractible » du contenu global - comme c'est *a priori* le cas de toute partie abstraite d'un tout - qui transforme une possibilité idéale en *moment constitutif* et met du doxique à la base de toute intention, est en cohérence avec l'infléchissement noté à l'occasion du § 114, ainsi qu'avec le contresens diamétral relevé à l'instant. Le positionnel, malgré la dissociation insistante de Husserl, reste assimilée au doxique, et les actes doxiques - ou du moins les composantes essentielles de ceux-ci - sont tenus pour le fondement (*Fundament*) exclusif des actes affectifs ou pratiques. Rien d'étonnant dans ces conditions que le gauchissement de la traduction se poursuive.

En passant nous avons dit plus haut de façon tout à fait correcte que les caractères d'acte en général sont des « thèses » - des thèses au sens élargi du mot *ou seulement* (*sic*) en un sens particulier des thèses de croyance ou des modalités de ces thèses. (trad. Ricoeur,

p. 396, *Jahrbuch*, p. [241])

Le « ou » souligné donne à croire qu'il y aurait, en retour, une croyance en un sens élargi. Alors que le passage se contente de *juxtaposer deux types de thèses* : des thèses doxiques et des thèses *non* doxiques.

De celle-ci (*davon*, i.e. « de cette notion élargie de thèse ») nous avons déjà fait usage. Pour nous les caractères d'actes valent comme des « thèses » - des thèses en un sens très large *et, ce n'est qu'en un sens particulier*, que (nous parlons) de thèses de croyance ou des modalités de celles-ci. (*op. cit.* je retraduis et souligne, Biemel, p. 287, *Jahrbuch*, p. [241])

A suivre les sous-entendus de la traduction, l'analogie virerait, comme on en a fait injustement le reproche à Husserl, à l'assimilation pure et simple des unes aux autres, puisque, de part et d'autre du parallélisme des actes objectivants et des actes non objectivants, on retrouverait des caractères doxiques au sens restreint et au sens large⁶⁶.

3. Une troisième distorsion, au § 120, conduit à accréditer la thèse que les thèses doxiques constituent le fondement réel et actuel des actes affectifs. Abordant le groupe des synthèses du point de vue de l'opposition entre positionnalité et neutralité, Husserl se propose de resserrer la réflexion sur un groupe particulier des synthèses, à propos duquel il est supposé dire :

Si nous considérons à présent ce groupe de synthèses qui nous intéresse, nous reconnaissons aussitôt que dans *ce groupe chaque synthèse dépend quant à son caractère positionnel de celui des thèses* (sic) *qui servent de fondement* ; plus exactement elle est et ne peut être que positionnelle si les thèses subordonnées sont positionnelles en totalité, et neutre si elles ne le sont pas. (*op. cit.* p. 409, pp. 249-250)⁶⁷

Une telle traduction est partiellement fautive et équivoque. Ce qui se trouve ici immédiatement reconnu, ce n'est pas que toute synthèse de ce groupe « dépend pour ce qui est de son caractère positionnel de celui des *noèses*

66. L'opposition entre le théétique et le doxique est parfois prise en compte par Ricoeur, par ex. p. 397, note 2, à l'occasion de l'énoncé de la distinction entre thèses actuelles et thèses potentielles, mais pour préciser dans la foulée que le § 114 au moment d'aborder la différence entre actes neutres et actes positionnels s'en tenait aux représentations de choses, « bref à la croyance existentielle, appelée ici position doxique » - ce qui est partiellement exact - « à l'exclusion des caractères affectifs et pratiques » - ce qui est faux -, que nous aurions là affaire à « ce qu'on appelle ordinairement position, croyance, surtout si elle est la forme-mère de la certitude » - en quoi on retombe dans l'assimilation du théétique et du doxique, et l'on suggère que le doxique, en un sens extra-ordinaire pourrait englober l'affectif et le pratique. Ce texte repris tel quel par certains commentateurs a pour conséquence une incapacité à distinguer clairement le normatif et l'axiologique.

67. *loc. cit.*, « Betrachten wir uns die uns interessierende Gruppe von Synthesen, so erkennen wir sogleich, daß in ihr jede Synthese nach ihrem positionalen Charakter abhängig ist von dem der fundierenden Noesen ».

qui les fondent » ; ou « plus précisément qu'elle est (et ne peut être) positionnelle (que) si les thèses-fondements (*Unterthesen*) dans leur ensemble le sont, et neutre, (que) si elles ne le sont pas ». Le groupe envisagé est celui des synthèses proprement dites, celles qui comportent plusieurs vécus intentionnels, par opposition aux synthèses résultant de la conjonction des composantes réelles (temporelles et hylétiques) et des composantes intentionnelles de vécu. C'est pourquoi il est question du fondement noétique, i.e. de noèses-fondements. Car la première forme de « syntaxe » ou de « synthèse » noétique est précisément ce qu'on désigne en phénoménologie sous le titre de *fondation* (*Fundierung*). Quant aux exemples, si nous laissons provisoirement de côté la division en positionnel et neutre, font partie de ce groupe : « l'intuition actuelle des essences », « le plaisir esthétique », « l'acte de colliger », et en général toutes celles qui « se reflètent dans les syntaxes logiques ». Il reste que ce sont les thèses fondements des noèses fondatrices qui jouent un rôle déterminant pour ce qui regarde la neutralité ou la positionnalité de la synthèse. Autrement dit, un « plaisir esthétique » ne peut lui-même être neutre que si la « perception » qui le fonde est elle-même neutre. Ou encore, une intuition d'essence ne peut elle-même être neutre que si « les thèses fondements le sont, que si la conscience intuitive qui, de quelque façon que ce soit, exemplifie » l'essence (conscience intuitive qui peut être imagination ou perception, indifféremment) l'est elle-même⁶⁸. Plus exactement encore, indépendamment de la question de savoir si la noèse est une imagination (*Phantasiebewußtsein*) ou non, c'est exclusivement le caractère thétique des noèses immédiatement fondatrices, à l'exclusion des autres caractères qui, dans le cas de l'intuition eidétique, détermine le caractère positionnel ou neutre de la synthèse. C'est ainsi que la perception de la même image, du même portrait peut servir de noèse fondatrice d'un plaisir esthétique (neutre) ou d'un plaisir non esthétique, selon que la conscience de portrait fonctionne elle-même comme neutre ou non.

Quelle que soit la complexité de ces analyses, elles n'énoncent pas que les thèses doxiques constituent le fondement ultime de toutes les synthèses de conscience, sauf à maintenir la confusion entre doxique et thétique - ce que ne fait pas Ricoeur en l'occurrence - pas davantage que dans les noèses fondatrices on ne trouverait que des thèses doxiques. Deux questions restent cependant en suspens.

Question 1. Toute forme d'affectivité et *a fortiori* de volonté n'est-elle pas, par essence, une forme de conscience synthétique ?

Question 2. Les thèses déterminantes pour le caractère neutre ou positionnel de l'affectivité ne sont-elles pas les thèses doxiques, comme semblent le suggérer les exemples donnés par Husserl ?

68. *op. cit.* « So ist ja eine aktuelle Wesenserschauung ein positionaler und nicht ein neutralisiert Akt, der in irgendwelchem exemplarisch anschauenden Bewußtsein fundiert ist, das seinerseits sehr wohl ein neutrales, z. B. ein Phantasiebewußtsein sein kann ». *Jahrbuch*, p. [249], Biemel p. 296.

2.3 Les motifs des distorsions

Pour affronter ces deux questions, nous devons prendre en considération les éléments qui ont pu conduire à de fatales et presque inévitables confusions.

Les distorsions ne sont pas uniquement imputables à l'impatience (compréhensible) de jeunes esprits (Ricoeur avait alors trente sept ans) désireux de se mesurer à une question litigieuse difficile et de prendre, dans ce conflit, une position susceptible de rallier un suffrage, mais tiennent aussi à la situation analytique elle-même. Pour tenter de lui donner une formulation qui soit la plus simple possible : si rien ne s'oppose *a priori* à ce que l'affectivité trouve une expression logique (au sens large), rien dans la logique qui est ordinairement la nôtre ne nous prépare à procéder à l'analyse critique des structures impliquées dans de telles expressions. Ou plus brièvement : lorsque les sentiments et la volonté sont parvenus au un niveau de développement tel qu'ils trouvent leur expression dans un langage, il est fort possible que la réflexion qui les décrit et *a fortiori* celle qui décrit leur expression n'aient pas encore trouvé leur langage et leur logique. Pour nous en tenir à ce dernier aspect, on mesure ainsi l'écart qui existe entre la réflexion grammaticale (même générale ou logique) et l'idée (et l'idéal) d'une grammaire *purement* logique. De là les quelques déclarations de Husserl qui, en dépit de précautions oratoires multiples, sont venues alimenter, malgré elles, une interprétation que tant de textes contredisaient par ailleurs expressément.

Plusieurs textes dans les *Ideen I*, à première vue, semblent ainsi conforter l'interprétation dominante, posant à la base de tous les actes des thèses doxiques.

1. Le premier (§ 115) concerne l'inclusion des thèses doxiques dans les fondements des actes affectifs. Au moment de clore une série d'analyses consacrées aux diverses modifications, Husserl revient sur la modification de neutralité, pour préciser à cette occasion le sens de la préférence donnée dans les paragraphes précédents aux « positions doxiques ». Il en donne la justification suivante, que nous pouvons traduire ainsi :

C'est en effet dans la potentialité <des> positions doxiques [*ces trois derniers mots ne figurent pas dans la version française*] que la neutralité avait son index. Tout reposait sur le fait que *tout caractère thétiq[ue] d'acte en général* (tout « intention » d'acte, par ex. l'intention de plaisir, l'intention évaluante, l'intention volitive, le caractère spécifique de position de plaisir, de volonté), *abrite en soi, de par son essence, un caractère du genre thèse doxique, qui, d'une certaine manière, « coïncide » avec lui*. Car selon que l'intention d'acte envisagée est positionnelle ou neutre [*et non pas comme traduit Ricoeur « non neutralisée ou neutralisée »*], la thèse doxique qu'elle renferme est également l'une ou l'autre (*entendons positionnelle ou neutre*) - thèse qui était tenue en l'occurrence pour la thèse originaire. Biemel, p. 282 ; *Jahrbuch*, p.

[237].

De l'implication à l'inclusion, le pas est franchi qui *semble* conférer aux positions ou thèses doxiques un rôle prépondérant et fondamental. A ceci près que si les thèses doxiques s'y trouvent incluses, c'est à *titre de potentialités*, comme autant de possibilités d'actualisation. En outre, il importe de comprendre la manière précise dont s'opère cette « coïncidence ». Quant au prétendu rôle fondateur du doxique, et l'assimilation du thétique au doxique, à laquelle la dernière phrase risque de reconduire, il faut rappeler le sens de cette notion d'*Urthese* non seulement en général mais *en l'occurrence*. En général, la thèse fondamentale est celle qui donne à l'intentionnalité son titre, son caractère spécifique. S'il s'agit d'une intention de plaisir ou de souhait, ce n'est pas la thèse doxique (qu'elle renferme à titre de potentialité, parmi un horizon d'autres modifications potentielles) qui constitue la thèse fondement ou originaire, mais bien celle qui lui confère son caractère de plaisir ou de souhait. Il en va autrement dès lors que l'acte affectif ou son corrélat deviennent objets d'un acte objectivant qui les thématise sur un mode doxique, et qui à son tour peut être positionnel ou neutre. Cette thèse doxique qui se prête à la modification neutralisante ou aux modifications modales⁶⁹, c'est cela que Husserl nomme *Urdoxa*. Or quelle peut être la « thèse directrice », en l'occurrence, i.e. dans le contexte d'une analyse phénoménologique tentant d'étayer la proposition - décisive et cruciale pour la possibilité d'une science réflexive et eidétique -, que l'objectivation ainsi « opérée » des actes affectifs ne les altère pas dans leur constitution essentielle ? Réponse : le caractère thétique dominant, celui qui permet de fixer le profil eidétique de l'acte affectif à chaque fois en question, est précisément celui qui n'est *pas* d'ordre doxique. Quand aux caractères doxiques qui, éventuellement mais pas nécessairement, s'y articulent, ils ne le font qu'à subir une double modification (il s'agit d'une doxa modalisée et de surcroît non effectuée, potentialisée).

C'est pourquoi, Husserl ajoute et précise par anticipation :

Cette préférence accordée aux thèses doxiques *originaires subira une limitation dans les analyses ultérieures* (je souligne). Il deviendra alors évident que la légalité d'essence que nous avons établie exige une détermination plus précise, dans la mesure où ce sont d'abord et avant tout les *modalités doxiques* (au sens spécifique qui englobe aussi la supposition⁷⁰) qui, à la place des thèses doxiques originaires, doivent tenir lieu des « thèses doxiques » incluses dans toute autre thèse, ou, si l'on préfère, les remplacer. Mais c'est dans les limites de ce privilège universel des modalités doxiques en général, que la thèse doxique originaire, la certitude de croyance, possède l'avantage tout-à-fait particulier du fait que ces modalités doivent elles-mêmes se convertir en thèses

69. Cf. *Ideen* I, p. (237-238), trad. fr. pp. 385-387. Biemel, p. 283.

70. L'allusion à Meinong est confirmée par les passages qui précèdent.

de croyance, de telle sorte qu'à son tour toute neutralité a son index dans la potentialité doxique en ce sens insigne où celles-ci renvoient à la thèse originaire. C'est par ce biais que la manière dont le doxique en général « coïncide » avec le thétique de toute sorte recevra une détermination plus précise. (*ibid.*) Biemel, p. 283, *Jahrbuch*, pp. [237-238].

Deux restrictions sont ici imposées aux affirmations précédentes. La première : que les thèses doxiques pertinentes pour la plupart des actes, en particulier pour les actes affectifs, sont des thèses doxiques ayant subi cette importante modification que nous étudierons plus en détail dans la suite : la modalisation. La seconde : que ces thèses doxiques modalisées peuvent à leur tour, du fait de ce renvoi à la thèse originaire (non modalisée), être converties en thèses de croyances.

2. Les implications de ces analyses se trouvent développées pleinement dans la suite (au § 118, p. (245)), comme l'annonce la note. Husserl y détermine plus précisément la légalité d'essence établissant le privilège des thèses (ou positions) doxiques. À en juger par la fréquence avec laquelle il est cité, il s'agit à l'évidence de l'un des passages décisifs pour l'interprétation dominante, qui, dans sa forme la plus radicale, affirme que, chez Husserl, *toute intentionnalité est objectivante (i.e. positionnelle et par suite doxique)*. Il constitue aussi un test crucial pour une version amendée plus nuancée (et moins confuse) de celle-ci, énonçant *toute intentionnalité, neutre ou positionnelle, est objectivante (et par suite doxique), ou fondée sur une intentionnalité objectivante, neutre ou positionnelle*. Au § 117, Husserl semble affirmer de façon univoque que « tous les actes » seraient « objectivants. ».

De tout cela, il résulte que *tous les actes* en général - donc aussi les actes affectifs et volitifs - sont « objectivants », qu'ils « constituent » originairement des objets, qu'ils sont les sources nécessaires de différentes régions d'être et par conséquent aussi des ontologies qui leur correspondent. Par exemple, la conscience évaluante constitue, en face du simple monde des choses, des objectités d'un nouveau genre, un « étant » d'une nouvelle région, dans la mesure où, précisément, de par l'essence de la conscience évaluante en général, des thèses doxiques actuelles se trouvent pré-tracées en tant que possibilités idéales, et mettent en relief des objectités d'une nouvelle teneur - des valeurs - telles qu'elles sont « présumées » dans la conscience évaluante. Dans les actes affectifs ces valeurs sont présumées sur un mode affectif, c'est par une actualisation de la teneur doxique de ces actes qu'ils en viennent à être intentionnés doxiquement et par suite logiquement exprimés. (*Jahrbuch*, p. [244] ; Biemel, p. 290.)

Sommairement, ces analyses ne disent pas que les actes non objectivants seraient - tout simplement - objectivants, ni même qu'ils se fonderaient sur des actes objectivants ou des thèses doxiques. Les actes affectifs sont constitutifs,

mais tant qu'ils se bornent à n'être que cela, ils n'en savent rien. Il n'en demeure pas moins qu'ils sont, *en tant que non objectivants*, constituants, c'est-à-dire *producteurs* d'une forme d'étant qui n'apparaît que pour des actes - les actes objectivants, sans guillemets - qui s'exercent nécessairement dans l'après-coup. Cette *objectivation* qui permet de saisir quelque chose des actes affectifs et des valeurs qu'ils constituent n'est *pas* une violence qui s'exercerait sur eux et en falsifierait le sens. Elle ne peut prétendre à être un vrai savoir des valeurs et des sentiments (du *Gemüt*) et de la volonté que dans la mesure où la *conversion* des valeurs naïvement vécues (et corrélativement, des sentiments dans lesquelles elles sont vécues) - ce qui est inévitablement le cas dans le feu de l'activité constituante - est une possibilité *idéalement* inscrite. L'activité constituante de l'affectivité demeure « intellectuellement aveugle ». Par essence, elle reste obscure et opaque. Mais elle n'est pas *par essence* incompréhensible et inexprimable. A ceux qui l'affirment, et semblent en savoir plus long sur le sujet incombe la charge de la preuve. La crainte qui s'exprime ainsi de façon multiforme n'est d'ailleurs, ironie étrange de ce parallèle radicalement fondé dans les choses elles-mêmes, que la *version affective* (aveugle à elle-même) de ce qu'elle redoute : le savoir. Car en voulant à tout prix protéger la vie affective contre la prétendue altération que lui ferait subir immanquablement une *objectivation réussie*, que *fait-on* si ce n'est répéter sur un mode affectif ce que « fait » précisément le savoir, conformément à son essence intentionnelle : laisser les choses apparaître telles qu'elles sont, intactes (*unberührt*)?

Si Husserl insiste ultérieurement⁷¹ sur ce passage et affirme de nouveau que tous les actes - y compris les actes de l'affectivité et de la volonté - y sont dits « “objectivants” » au motif « qu'ils “constituent” originellement des objets », c'est pour souligner que les uns et les autres sont « sources de différentes régions d'être et par suite aussi des ontologies qui s'y rapportent », tout en précisant que pour l'affectivité ou la volonté *en tant qu'elles font l'expérience* de ce qu'elles constituent, il n'y a pas à proprement parler d'objet ni d'objectivation sur le mode d'une connaissance, mais une appréhension sur un mode affectif (*gemütsmäßig*).

Par exemple : la conscience évaluante constitue l'objectité d'un nouveau type, l'objectité « axiologique » par opposition au simple monde des choses, un « étant » d'une nouvelle région, dans la mesure où précisément des thèses doxiques actuelles se trouvent pré-tracées en tant que possibilités idéales par l'essence de la conscience évaluante en général, thèses qui mettent en relief des objectités dotées d'une teneur nouvelle – des valeurs – en tant que « présumées » dans la conscience évaluante. (*ibid.*)

Et la fin du texte souligne que « dans les actes affectifs ces valeurs sont pré-

71. *Ideen I*, § 117, Schuhmann, pp. 268-272, *Jahrbuch*, pp. [241]-[245], trad. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, pp. 397-402.

sumées sur le mode de l'affectivité », qu'« elles viennent à faire l'objet d'un avis doxique et, par suite, logique et explicite, par l'actualisation de la teneur doxique de ces actes ». Nous avons ainsi répondu à la deuxième question.

3. Reste la première. A défaut d'être exclusivement composé de noèses du type « acte objectivant », ne trouve-t-on pas à la base ultime de toutes les noèses des actes objectivants et par suite des caractères thétiques doxiques ? Ou pour le dire en d'autres termes, toute forme d'affectivité ne suppose-t-elle pas chez Husserl une forme ou une autre d'objectivation et par suite de doxa ? Il faut sur ce point résister à la solution de facilité consistant à rabattre l'affectivité simple du côté de la passivité, et en faire l'objet exclusif de la phénoménologie hylétique, i.e. celle qui à la différence de la phénoménologie fonctionnelle, ne s'occupe que des composantes réelles des vécus. On efface ainsi deux distinctions opérées par Husserl : 1) celle entre les deux sens de sensibilité, partiellement calquée sur la distinction brentanienne entre sentiments en tant que « phénomènes physiques » et sentiments en tant que « phénomènes psychiques », et 2) celle plus fine intervenant à l'intérieur de la sphère de la passivité ; et l'on est pris ainsi dans des équivoques contre lesquelles il nous mettait en garde.

Pour éviter la confusion, avertit Husserl,

il faudrait considérer une nouvelle équivoque : la sensibilité au sens étroit (*in einem engeren Sinne*) désigne le résidu phénoménologique de ce qui est médiatisé par les « sens » dans la perception externe normale. Après la réduction il se manifeste une parenté eidétique entre les data « sensibles » considérés qui appartiennent aux intuitions externes ; à cette parenté correspond une essence générique originale (et corrélativement) un concept de base de la phénoménologie. En un second sens, plus large et unifié dans son essence, le terme de sensibilité embrasse *aussi les états affectifs (Gefühle) et les impulsions (Triebe) sensibles* qui ont leur propre unité générique et d'autre part ont également avec ces sensibilités au sens étroit une parenté eidétique de nature plus générale ; en tout cela on fait abstraction de la communauté qu'exprime en outre le concept fonctionnel de hylè. Ces deux raisons réunies nous forcent à étendre l'expression primitivement plus réduite de sensibilité à la sphère affective et volitive, c'est-à-dire aux vécus intentionnels dans lesquels les data sensibles des sphères considérées se présentent avec la fonction de « matière » [Je souligne]. (Ricoeur, p. 290, Jahrbuch, p. [173])

Nous avons cité une fois encore un peu longuement ce texte parce qu'il est exemplaire des difficultés profondes qui touchent à l'expression de ce que l'analyse phénoménologique dégage, et de la violence qu'elles font subir à la langue aussi bien allemande que française en l'occurrence. C'est en même temps un échantillon remarquable du travail terminologique en phénoménologie. Nous disons bien une violence. Aussi est-il permis de présumer que c'est

pour se protéger contre elle que l'on est tenté de la retourner contre celui qui en est le porteur, et cela de la seule manière qui soit possible en l'occurrence, c'est-à-dire *en lui faisant dire le contraire exact de ce qu'il dit*. A savoir que, si « en un sens plus étroit » le terme de sensibilité (*Sinnlichkeit*) désigne dans le cadre de l'analyse fonctionnelle (analysant les vécus en ses composantes réelles, hylétiques et ses composantes irréelles, intentionnelles),

en un second sens plus large et unifié dans son essence, le terme de sensibilité embrasse aussi les sentiments sensibles et les impulsions (*Triebe*) qui ont leur propre unité générique et, par ailleurs aussi, une parenté d'essence d'une espèce plus générale avec ces sensibilités au sens plus étroit - et ce, abstraction faite de la communauté qu'exprime en outre le concept *fonctionnel* de hylé. Ces deux (acceptions) font violence à l'ancienne application du terme originellement plus étroit de « sensibilité » à la sphère de l'affectivité et de la volonté, à savoir aux vécus intentionnels, dans lesquels des données sensibles des deux sphères décrites se présentent comme « matière » (*Stoffe*) fonctionnelle. (*Jahrbuch*, p. [173], traduction modifiée en conséquence).

Voilà qui répond partiellement à notre première question. L'affectivité (le « cœur », le *Gemüt*) et la volonté relèvent de plein droit de l'analyse fonctionnelle dédiée aux composantes intentionnelles (i.e. « idéelles ») des vécus, i.e. formes fonctionnelles⁷². Par rapport à cette acception primitive et traditionnelle, la phénoménologie se livre à deux forçages, deux élargissements, qui consistent non pas dans la reconnaissance du caractère intentionnel de l'affectivité, mais dans l'annexion de deux dimensions nouvelles, abstraites en un sens nouveau, en ce qu'elles relèvent d'une strate que seule la réflexion phénoménologique est susceptible de dégager dans sa pureté, parce qu'elle se fonde sur la mise en œuvre de l'opération qui en garantit le succès, à savoir la neutralité. Ces dimensions relèvent en effet toutes deux de la sphère hylétique, et entretiennent entre elles, outre une communauté de fonction, une parenté : la sensibilité esthétique (kinesthétique) et celle de l'ordre des sentiments. Le parallèle des actes objectivants et des actes non objectivants se poursuit ainsi dans la sphère hylétique et s'y radicalise. Il ne s'agit cependant pas d'une transposition artificielle, si du moins on crédite l'analyse phénoménologique d'une quelconque pertinence. Ce que l'on est obligé de faire, même d'un strict point de vue historique critique, si ce n'est par honnêteté, du moins par charité. Dans tout vécu, on retrouve nécessairement des composantes réelles et des composantes intentionnelles.

Nous avons ce faisant apporté un premier élément de réponse à notre première question. S'il y a de l'intentionnalité affective d'une part et de la sensi-

72. On en trouve une confirmation indirecte par les difficultés théoriques rencontrées s'opposant à l'hypothèse de « sentiments inconscients » (*unbewußte Gefühle*) ou même de « sensations inconscientes » que Freud affronte deux années plus tard, en 1915, dans la *Métapsychologie* (*Psychologie des Unbewußten*, S. Fischer, 9e édition, 2001, p. 136 et sq.).

bilité de l'ordre du sentiment d'autre part, quelles que soient les déroga-tions qu'il faille consentir par rapport aux usages ordinaires du terme allemand de *Sinnlichkeit* comme à ceux du terme français de *sensibilité*, nous devons reconnaître que la conquête proprement phénoménologique réside dans la dis-sociation de ces deux acceptions radicalement distinctes de la sensibilité, et plus précisément dans la découverte d'une *sensibilité non-intentionnelle* (ma-térielle), mais qui est par essence fonctionnellement dépendante de l'affectivité intentionnelle.

Il serait trop long et probablement prématuré de s'engager dans des con-jec-tures sur les raisons d'une telle inversion. Pourquoi l'ordre des évidences s'est-il ainsi inversé au cours des années 20 ? Il y a à cela probablement des facteurs politiques globaux (c'est-à-dire également sociaux et économiques), mais les facteurs immédiatement pertinents pour l'inversion qui nous intéresse ici doivent au moins partiellement concerner une transformation de la concep-tion dominante du logique et par suite du statut de la théorie scientifique, ou en d'autres termes, une distorsion suffisamment profonde pour que l'ensemble des énergies intellectuelles se portent sur ce front qui pour limiter l'hégémo-nie supposée de « la » logique, qui pour s'assurer de sa préservation, qui pour procéder à sa réforme.

4. En prenant acte de ces mises au point terminologiques, entre une sen-sibilité intentionnelle que Husserl nomme *Gemüt und Wille* et une sensibilité hylétique, ainsi que de la distinction entre fondement noétique (qui fait partie intégrante de la fonction intentionnelle composée) et base hylétique des fonctions, ne retrouve-t-on pas dans cette dernière la prééminence de l'objec-tivant sur l'affectif ? La sphère hylétique n'est-elle pas, comme on le sait bien, à comprendre à son tour comme sphère des synthèses passives, et celles-ci ne reproduisent-elles pas sur un mode plus ou moins spéculaire la structure des synthèses actives ? Le titre de conscience du temps ne désigne-t-il, comme c'est bien connu, le niveau le plus profond de la constitution, donc celui sur lequel on pourra juger en dernière instance du profil de la phénoménologie husserlienne ? Or cette conscience du temps ne joue-t-elle pas comme le dé-clare sans ambiguïté Husserl, « le rôle d'une conscience perceptive » (Ricoeur, p. 378, *Jahrbuch*, p. [229]), et n'est-ce pas à ce titre que, en un sens transposé, la conscience objectivante est fondatrice de toute affectivité ?

A cette suggestion, il faut apporter deux correctifs, qui s'imposent aussitôt que l'on restitue le contexte de ces affirmations. Il s'agit de lever une fois encore l'objection sceptique contre la possibilité d'une réflexion pure sur les vécus et de la neutralité qu'elle suppose. Or si la réflexion est ou se fonde d'une façon ou d'une autre sur une perception interne du vécu, il s'ensuit que celle-ci est, comme toute perception, positionnelle au sens prégnant du terme. Si d'après la loi d'essence énoncée plus haut aucun vécu n'est absolument détachable du flux du vécu dans lequel il s'insère, il en découle l'impossibilité d'une réflexion saisissant le vécu tel qu'il est, car dès qu'elle le saisit elle le pose, et le posant, elle lui confère une individuation nouvelle qui en fait un

autre vécu. A cette objection, Husserl répond : il faut d'une part distinguer entre ce fonctionnement perceptif de la conscience originaire du temps et son fonctionnement neutre (imaginaire) conformément à la coupure fondamentale qui traverse la conscience, *y compris à ce niveau*, entre positionnel et neutre. Il faut en outre apporter un deuxième correctif développé dans la foulée de cette déclaration et repris de manière plus précise au § 118, au moment d'aborder les syntaxes ou synthèses de consciences : *à proprement parler*

cette conscience du temps qui embrasse tout n'est évidemment pas un *percevoir immanent continu* au sens *fort* du terme, c'est-à-dire un percevoir *positionnel en acte*, lequel est, au sens où nous prenons ce terme, un vécu, c'est-à-dire quelque chose qui se situe dans le temps immanent, quelque chose qui dure dans le présent, qui est constitué dans la conscience du temps. En d'autres termes, il ne s'agit évidemment pas d'une réflexion intime continue, dans laquelle les vécus au sens spécifiques du terme seraient objectivement *posés, saisis* actuellement *comme existants*. (Biemel, p. 273, *Jahrbuch*, p. [229] trad. modifiée)

Une deuxième précision est ajoutée au moment d'engager les analyses des synthèses de conscience au sens prégnant du terme, à l'exclusion donc des premières formes abordées dans les deux paragraphes précédents qui consistent en fondations simples⁷³. S'il est vrai que les « vécus se constituent dans leur ensemble en un unique flux temporel, en tant que membre d'un unique temps phénoménologique », il reste que cette fondation et la synthèse originaire qui lui correspond sont expressément « détachées » (*abgeschieden*) par la réflexion phénoménologique, en puisant pour ce faire aux seules ressources dont elle dispose, à savoir le stock de doublons imaginaires de vécus neutres (i.e. non réellement vécus) qui forment l'arrière fond de potentialité de tout vécu effectivement, réellement vécu. Le temps continue certes d'intervenir dans le cadre de l'analyse des syntaxes de conscience, mais il s'agit alors de « temps phénoménologique concrètement rempli »⁷⁴.

On ne pourra décider de ce qu'est la structure des actes affectifs en tant qu'acte intentionnels, qu'au vu des analyses husserliennes de leur syntaxe. Or, comme dans les *Recherches logiques*, Husserl semble faire de la question de l'expression des actes affectifs la pierre de touche ultime de la capacité même de la phénoménologie à mener une réflexion sur les vécus. Par ce biais, il s'agit de décider de la possibilité d'une description des vécus affectifs (et *a fortiori* de tous les vécus), c'est-à-dire à la fois de leur pure saisie réflexive et de l'articulation logique de ce qui s'y donne. Si l'on parvient à montrer

73. Sur les deux sens du terme de synthèse cf. la note au § 120, *Jahrbuch*, p. [249], tr. fr. p. 408. Cf. surtout les indications données au §116, p. [239] qui fixent les deux directions d'analyse consacrées respectivement aux fondations (§§116-117) et aux syntaxes des synthèses proprement dites (§§ 118-127).

74. Nous recroisons en ce point les réflexions proposées dans « Temporalité et remplissement », *Annales de phénoménologie*, 2006.

que les expressions ordinaires qui prétendent exprimer de tels vécus affectifs - dont personne ne songe à contredire le fait ni à contester la spécificité - pré-supposent ou impliquent *idealiter* cette possibilité, la démonstration, au sens phénoménologique, sera réalisée, et la réfutation de l'objection achevée.

3. DE LA SYNTAXE DES EXPRESSIONS D'ACTES AFFECTIFS À LA SYNTAXE DES ACTES AFFECTIFS

Pour comprendre ce qui se trouve engagé sous ce titre, partons de ce qui est le plus explicite et le plus manifeste, en nous fiant au témoignage du langage ordinaire. Ou pour le dire autrement, gardons nous de plaquer sur l'intention qui s'exprime dans les énoncés du langage ordinaire des hypothèses qui, indirectement ou directement, contrediraient la possibilité de leur énonciation.

Soit l'expression du type : « *Enfin, je pars pour Rome !* ». Ce qui s'exprime là, chez celui qui s'exprime ainsi, s'il est sincère, c'est une joie, *sa* joie d'aller à Rome. Donc une joie qui a un objet, et probablement des motifs ou des raisons. Et il est possible, apparemment, sans qu'on y perde quoi que ce soit en teneur de sens, de l'articuler de la façon suivante : « *Je me réjouis à l'idée de me rendre à Rome* ». Dans le cadre de la réflexion ordinaire, je puis expliciter cette expression en l'articulant comme suit : « *j'ai de longue date le projet de me rendre à Rome ; ce projet est enfin assuré de voir sa réalisation et cela me réjouit* ». Ou encore sous une forme partiellement nominalisée ; « *le projet de voyage à Rome, la certitude de sa réalisation, telles sont la cause de ma joie* ». Ces énoncés auraient pu figurer à titre d'exemples dans les ultimes développements de la section III des *Idées I*, ceux du § 127, intitulé *Expression des jugements et expression des noèmes affectifs*. Ce type d'expression s'inscrit dans une série d'autres, telles que souhaits, ordres, mais aussi celles qui expriment des conjectures, des questions, des doutes etc. autrement dit, ce que Husserl appelle des « modalités » : modalités affectives (et pratiques) et modalités doxiques. Laissons provisoirement de côté ce point, pour nous intéresser au seul problème de l'expression des actes affectifs et de ce qui les sous-tend.

De telles expressions ne sont *possibles* en tant que telles, c'est-à-dire qu'elles ne font sens et ne sont éventuellement *vraies* - ce que nous sous-entendons en quelque sorte par la sincérité - que si un vécu ou des « éléments de conscience » leur correspondent *au moment* de l'énonciation et pour le sujet qui s'exprime ainsi. Mais quels sont ces « éléments » de conscience ? Et que veut dire « correspondre », et à quels éléments de conscience Husserl se réfère-t-il ici ? Or c'est sur ce point que nous heurterons à un condensé de préventions qu'il va falloir patiemment défaire une à une. En même temps nous retombons sur le « conflit originel » (*ursprüngliche Streit*) (263) dont la solution exige précisément la levée de ces préventions.

Ce conflit originel, qui reprend à peu de choses près l'énoncé de la « ques-

tion litigieuse »⁷⁵ de la *Sixième Recherche logique*, est « de savoir si, abstraction faite de la formule grammaticale et de ses formes historiques, il s'agit de types de significations situées sur le même plan (que les énoncés, et donc que les actes exprimés), ou bien, si toutes ces propositions ne sont pas en réalité, compte tenu de leur signification, des propositions énonciatives » (p (262), trad. modifiée). Quant aux préventions, elles se concentreraient sous le titre de l'objection suivante : « Il y a bien là de la syntaxe, dira-t-on, mais pas de *syntaxes de conscience*, à proprement parler. Pour certains, il y a de la syntaxe pour autant que les vécus se trouvent exprimés, mais les vécus eux-mêmes (ou quelque nom que l'on donne aux éléments de conscience) sont totalement *rétifs* à toute syntaxe. » Les raisons de ces réticences, voire de ces résistances sont multiples, et potentiellement inépuisables. Pour éviter néanmoins de nous égarer dans les méandres d'une critique sans fin, nous pouvons les résumer à un motif principal : le refus d'une *inhérence de la raison* à la conscience, autrement dit le refus que l'expression soit l'expression de ce qui est manifeste pour la conscience. Pour en venir à l'hypothèse de « syntaxes » de conscience et pas seulement d'une mécanique associative d'atomes de conscience (ou de quelque nom qu'on les affuble), il faut, *premier réquisit*, considérer que ces expressions supposent à leur base des « syntaxes » de conscience, et, *deuxième réquisit*, que ces syntaxes soient *accessibles* à l'analyse. Cela implique quelques précisions méthodologiques sur la *réflexion phénoménologique*, assez compliquées, puisqu'elles supposent en même temps que les opérations *présupposées* par cette réflexion trouvent leur *fondement* in re. Il faut enfin que l'*analytique* en question parvienne à rendre compte des syntaxes de l'expression plus finement

75. Nous nous permettons de rappeler la présentation que nous en donnons ailleurs. Le § 68, dans son examen du mode d'expression et de remplissement des propositions exprimant des actes non-objectivants, avait assimilé sans plus la *proposition de question* à un acte non-objectivant, au moment même où il se proposait de « procéder à un dernier examen de la question controversée, apparemment insignifiante, mais, si l'on y regarde de près, *aussi importante que difficile* (et Husserl de renvoyer aux §1 et suivants de la *RL VI*) : à savoir si les formes grammaticales connues que le langage a forgées pour les souhaits, les questions, les intentions volitives - généralement parlant pour les actes qui n'appartiennent pas à la classe des actes objectivants - doivent être considérées comme des jugements sur ces actes, ou bien si ceux-ci également, et non pas seulement des actes objectivants, peuvent à leur tour remplir la fonction d'actes « exprimés », c'est-à-dire donnant ou remplissant un sens. Il s'agit par conséquent, de propositions telles que : *π est-il un nombre transcendant ? Puisse le ciel nous venir en aide !*, etc. » (pp. 250-251, (B. 207)). Cette question est elle-même une spécification de la « question controversée de savoir si le caractère de rapport (*Beziehung*) intentionnel suffit ou non pour délimiter "les phénomènes psychiques" » (*RL VI*, p 191, (B 387)). La question se divise ainsi en une question disjonctive, en un double doute (*ein doppelter Zweifel*) : faut-il attribuer à *tous* les actes affectifs, mais seulement de façon *indirecte et impropre*, le caractère de « référence intentionnelle » qui appartient proprement et directement aux « représentations enveloppées en eux » ; *ou bien* doit-on attribuer directement et proprement à *certaines* actes affectifs un tel caractère, tout en le contestant à certains autres ? Ce sont ces deux hypothèses que Husserl va examiner tour à tour. a) Y a-t-il des sentiments *essentiellement, directement et proprement intentionnels* ? b) Y a-t-il des sentiments - en tant qu'actes affectifs - essentiellement non-intentionnels ? « L'a priori affectif (I) », *Alter*, 13, 2005, pp. 54-55.

que ne le fait une logique du premier ordre, en s'affranchissant de certaines limites qui affectent aussi bien la « nouvelle » logique (Frege, Russel, Bolzano), que l'ancienne (aristotélicienne, y compris dans sa ré-élaboration brennanienne). La première se trouve limitée par une méconnaissance de tout un pan de *fonctions* (modalités) mais aussi d'autres formes plus fines. La seconde, bien qu'elle fasse droit aux modalités, les conçoit comme des adjonctions extérieures à une matière logique qui reste inchangée (cf. la définition aristotélicienne des « termes » auxquels les modalités restent extérieures, ainsi que l'affirmation et la négation)⁷⁶. Cet élargissement et cet approfondissement de l'analytique formelle en-deçà du niveau proprement apophantique correspond à celui de la grammaire purement logique par rapport à la sphère traditionnelle de l'*apophantique*⁷⁷.

L'expression dont nous sommes parti aurait pu figurer à titre d'exemple dans les développements qui clôturent la section III des *Idées I*, ceux du §127, intitulé *Expression des jugements et expression des noèmes affectifs*. Ce type d'expression s'inscrit dans une série d'autres, celles qui expriment des conjectures, des questions, des doutes ou encore des souhaits, des ordres, etc., autrement dit, ce que Husserl appelle des modalités doxiques, d'une part et des modalités affectives et pratiques, d'autre part ; mais je les laisse, du moins provisoirement, de côté, pour m'intéresser d'abord au *problème* de l'expression des actes affectifs et ce qu'il sous-tend.

Le problème est de savoir si nous avons affaire ici à deux « séries » de propositions situées côte à côte ; *ou bien* si, du fait que nous avons affaire à des propositions, il ne faut pas maintenir l'unité et l'unicité du genre proposition.

76. *Peri Hermeneias*, 4, 16b 25-sq. « Je veux dire que, par exemple, *homme* signifie quelque chose, mais pas qu'il est ou qu'il n'est pas (on aurait en revanche une affirmation ou une négation si on y ajoutait quelque chose). Mais c'est encore moins le cas, d'une syllabe d'homme prise isolément (. . .) On n'a alors qu'un simple son ». Si l'affirmation et la négation sont elles-mêmes parties constitutives de la proposition déclarative (*apophantikos logos*), il n'en va pas de même des autres modalités. - *A contrario*, dès les leçons de 1917-18 (dont la première version remonte aux années 1910/11), Husserl affirme que les *qualifications* (ou modifications modales) sont constitutives non seulement de la matière des propositions, mais également des noms (*Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, Husserliana XXX, ed. U. Panzer, Kluwer, 1996). « Nous remarquons que toutes les modifications qualitatives qui interviennent dans les propositions entières, peuvent également intervenir dans les actes partiels des propositions, par exemple la supposition, le doute etc. dans les matières nominales. » (op. cit. p. 68) Sur l'incorporation des qualités, i.e. des modalités, dans la matière des parties de jugement (et corrélativement, de proposition) et sur la difficulté à dégager les lois de leur influence sur la qualité de la proposition globale, cf. infra pp. 83 *passim*. Ce point est aux yeux de Husserl passé totalement inaperçu de la littérature logique (aussi bien ancienne que récente), comme il en avertit ses auditeurs : « Bien entendu, je ne peux quant à ce problème, vous renvoyer à la littérature, car les concepts fondamentaux qui lui donnent sens sont déjà étrangers aux contemporains. Malheureusement, je ne peux pas même vous présenter rien qui s'en approche. En général, quand bien même elle fait partir des sciences les plus anciennes de l'humanité, tout dans la logique est encore en devenir - et cela encore à notre époque, car les concepts et les formules fossilisés de la tradition y ont acquis de nouveau vie, mouvement, développement. » (p. 83-84).

77. *Ideen I*, p. (144).

Pour bien comprendre les termes de ce conflit, il faut s'assurer du terrain sur lequel il surgit ; je veux dire les points d'accord présupposés par les deux partis, sans lesquels il n'y aurait ni question, ni conflit. Ces points sont 1/que dans tous les cas nous avons affaire à des *propositions* (*Sätze*) au sens où ces unités de sens sont des tous autonomes (*selbständig*) et complètes en ce sens ;

2/ que les propositions ne sont pas des reduplications (des itérations) de ce qui est exprimé par elles⁷⁸, et qu'elles laissent donc tomber nécessairement une série de nuances, mais qu'elle est néanmoins apte à en exprimer d'autres (en particulier les modalités)⁷⁹.

Si Husserl ne dit pratiquement rien de la première hypothèse (qui correspond en gros à la position brentanienne, et celle que, par l'intermédiaire de ce dernier, Husserl attribue à Aristote), c'est qu'elle a déjà été dépassée par les *Recherches logiques*, et que sur ce point du moins un progrès a été accompli. Mais la solution proposée alors se révélait encore insuffisante, comme le suggère la note (b)⁸⁰, insuffisance tenant principalement à l'orientation exclusive sur les actes (ou noèses) abstraction faite des noèmes. Une telle orientation rendait équivoque la solution proposée.

On ne doit pas dire qu'une expression *exprime* un acte doxique si,

78. Ce point a été traité dans le § 126. Où l'on peut noter deux points : la « modification » expressive n'est pas une itération, et partant elle est simplificatrice. Nous trouvons ici repris dans une perspective originale le vieil argument de l'inadéquation de l'expression du fait de sa généralité, mais placé dans une lumière nouvelle. Puisque cette « généralité » s'exprime par l'impossibilité d'une adaptation complète de l'expression, comprise elle-même comme une modification improductive, à l'ensemble des modes d'actes (et contenus d'acte) : en particulier les modifications improductives telles que les modifications attentionnelles, les modifications de clarté et de distinction relatives etc. *Jahrbuch*, p. [262].

79. Cf. les exemples de la p. [261], si la « couche expressive » ne reproduit pas toutes les « nuances » (celles qui sont liées aux modifications improductives), elle fait preuve cependant d'une sensibilité certaine aux modalisations, qui font partie pour Husserl des modifications productives. Ce qui semble signaler que les modalisations grammaticales en exprimant les modalisations noétiques *témoigneraient* en même temps du caractère productif des modifications en général, et des modalisations en particulier. Nous ne pouvons en tirer un argument général, mais on ne peut qu'être frappé de cette perméabilité de l'expression aux modifications productives et leur insensibilité aux modifications improductives - y compris, peut-être, la sienne. A poursuivre sur cette ligne, nous en viendrions peut-être à comprendre les motifs profonds de l'argument dit du « témoignage linguistique » chez Husserl. Pour qu'il y ait témoignage et, pour commencer, témoignage sur sa propre structure, il faut cesser d'articuler l'expression naïvement, mais lui faire subir la modification réflexive phénoménologique. Si l'on peut hasarder ici une conjecture, les phénomènes tels que la *suppositio materialis* semblent relever de ces modifications qui n'affleurent pas sur le plan de l'énoncé. La nominalisation exprime distinctement sur le plan apophantique ce que peut être une modification productrice. Que les deux opérations se trouvent conjointes dans ce qu'on appelle une définition nominale n'est pas pour peu dans les difficultés théoriques profondes qui s'attachent à l'élucidation de cette fonction logique.

80. « Qu'on se rapporte pour tout ce paragraphe au chapitre de conclusion de la VI^e *Recherche logique* (3^e éd., vol. III). On voit que dans l'intervalle l'auteur n'est pas resté sur place et qu'en dépit des analyses contestables et prématurées les analyses d'alors se développent dans la direction du progrès. Elles ont été bien des fois discutées sans toutefois qu'on entre véritablement dans les nouveaux motifs de pensée et dans la nouvelle conception des problèmes inaugurés par cet ouvrage ». *Jahrbuch*, p. [264].

comme on le fait partout ici, on entend par exprimer le signifier lui-même. Mais si par le terme d'expression on se réfère au signifier lui-même, on pourrait fort bien parler de la manière qui est ici en question, mais le sens en serait alors complètement altéré⁸¹.

On comprend mieux dans ces conditions pourquoi Husserl s'intéresse désormais exclusivement au deuxième membre de la disjonction, et pourquoi l'examen s'en révèle si aporétique, et la solution si programmatique.

Esquissons le décours de ce § 127. La deuxième hypothèse propose de reconduire les expressions de la deuxième série à la première, d'en faire une complication. L'expression proprement prédicative serait une expression directe d'un jugement ou d'une représentation. Les actes affectifs, précisément, parce que, *par essence et par eux-mêmes, ils ne sont pas des actes porteurs de signification, qu'ils ne sont pas des actes expressifs et pas non plus des actes objectivants* (« pas des actes de jugement »), ne peuvent pas être « exprimé directement ». Ils ont besoin pour cela de la médiation d'un acte objectivant. Néanmoins, ils sont exprimés. C'est donc que, de manière *implicite*, 1. un jugement s'est *interposé*, 2. une *prédication* qui, *notons-le, se fonde (fundiert) sur les actes affectifs*. Ces derniers peuvent à leur tour comporter, entre autres et à titre secondaire, un caractère thétique doxique. Mais le caractère thétique dominant reste celui qui est non doxique. Cela, loin de représenter un résultat récent, n'est qu'un rappel de la solution à laquelle Husserl s'en était tenu dans les *Recherches logiques*.

Or, déclare-t-il à présent, cette solution est insatisfaisante. Elle requiert une phénoménologie, qui ne s'en tienne pas au seul aspect noétique des phénomènes, comme c'était le cas dans les *Recherches logiques*⁸², et donc ne « persiste pas à omettre les noèmes sur lesquels le regard est directement dirigé lorsqu'on réfléchit ainsi sur les significations ». Telle est la perspective générale de la théorie des modifications dans leur relation avec la modification expressive. Donc l'ensemble des analyses proposées par la section III des *Ideen I* a permis d'asseoir sur de meilleures bases la solution des *Recherches logiques*.

Mais nous sommes également conduit aux abords d'une nouvelle dimension problématique beaucoup plus radicale.

Le medium du signifier expressif - ce medium qui est propre au Logos - *est-il spécifiquement doxique* ? Dans l'adaptation du signifier au signifié celui-ci se confond-il pas avec l'élément doxique qui réside lui-même dans toute positionalité ? (*Jahrbuch*, pp. [263-264] et Ricoeur, pp. 428-429)

Nous lisons : le doxique spécifique s'oppose aux modalités de celui-ci y compris l'affirmation et la négation ; il s'agit de ce que Husserl appelle l'Ur-

81. note (a) *op. cit.* p. [264].

82. Ce point est clairement mis en avant respectivement pp. [266] et [267-268] du *Jahrbuch* et dans la traduction Ricoeur, pp. 435 et 437.

doxa, l'*Urthese* doxique. La positionalité - par opposition à la neutralité - recouvre l'ensemble des modifications traitées sous le titre de thèses, synthèses, y compris les modalisations. Il faut les distinguer des « prises-de-position » (*Stellungnahmen*) pour des raisons qui apparaîtront plus nettement par la suite. - Le problème radical - et le danger - consisterait à réduire les significations et les propositions au noyau dur du doxique, i.e. le doxique non modalisé.

La diversité des tournures que peut prendre une telle expression dissimulerait la véritable expression, celle qui énonce directement (i.e. sur un mode purement apophantique) le vécu affectif. Cette expression serait précisément celle de l'élément doxique « inclus dans le vécu affectif considéré selon toutes ses composantes ». Nous sommes ici dans une configuration différente : puisqu'il ne s'agit plus du jugement *fondé* sur les actes affectifs, mais de l'*élément* (un caractère) *doxique inhérent aux actes affectifs* qui coexiste avec d'autres éléments qui sont ou bien thétiques mais non doxiques, ou bien simplement non thétiques (comme l'ensemble des modes de l'attention). Il reste que c'est ce caractère doxique qui se trouverait proprement exprimé par le langage.

Plus précisément encore, cet élément serait l'élément doxique simple, la « *doxa non modalisée* », la « certitude de croyance » : défalcation faite des éventuelles modalisations ontiques ou doxiques, renvoyées pour le coup dans le même groupe que les modalisations affectives. Cela oblige à une étrange complication puisque l'expression directe, pour éviter les modalités, devra recourir, en fait, à des expressions très indirectes « si l'on veut obtenir une expression aussi convenable que possible ». Mais le terme d'expression est ici employé en un sens problématique, comme le souligne la note (a), non pas au sens *logique* de signifier, puisque ce qui est à proprement parler exprimé, c'est l'acte affectif lui-même et ce qui se constitue en lui ; mais au sens de donner une expression verbale proférée (*Wortlaut*). Et c'est en ce sens que l'on peut dire que la composante doxique des actes affectifs trouve une expression directe ou indirecte. Aussi l'expression directe d'un acte affectif se réduit-elle, dans cette perspective, à l'expression la plus ajustée à la composante doxique non modifiée.

Mais on se heurterait alors à une difficulté supplémentaire. Car l'expression directe supposée adéquate coexiste avec une multiplicité d'expressions indirectes *possibles*, que l'on peut mettre en relief dans le « phénomène originaire », par explicitation et énonciation. Or l'hypothèse ne retient de cette multiplicité de dimensions que la seule forme *prédicative*, la seule qui soit directement adaptée à la doxa simple, à l'exclusion des autres formes d'énonciation dérivables d'elle.

On aboutit ainsi à une structure d'acte plus complexe, où il convient de distinguer mieux que ne le faisait la *Sixième Recherche Logique* : (a) le jugement en tant que mode de la synthèse d'explicitation, celui qui se fonde *sur* l'acte affectif et le prend en vue ; (b) le jugement au sens habituel d'énoncé (articulation de la signification conceptuelle) ; (c) la *doxa* simple, en tant que

composante fondamentale mais non exclusive des actes affectifs⁸³.

Quels enseignements pouvons-nous en tirer quant à la composition, quant à la syntaxe des actes affectifs ? Cette question est en fait directement abordée au § 121 (*Les syntaxes doxiques dans la sphère affective et volitive*). Son exposition requiert une ébauche de ce qui constitue la pièce maîtresse de cette section : la théorie générale des modifications. La compréhension de la structure intentionnelle des actes affectifs, même lorsqu'ils ne sont pas *objectivés*, requiert une attention plus poussée du rôle que jouent les modalisations et la neutralité dans l'économie générale des actes. Nous espérons à terme dégager les lois phénoménologiques fondamentales - formulées par Husserl - réglant l'articulation des vécus et tenter de stabiliser la conception d'une phénoménologie conçue comme une *mathesis* des vécus. Nous mesurerons ainsi la pertinence et la justesse des deux autres griefs formulés par Heidegger. Mais conformément à ce qu'était notre intention, nous concluons en y introduisant.

4. POUR INTRODUIRE À LA THÉORIE GÉNÉRALE DES MODIFICATIONS DE VÉCU

Parce qu'elle prétend jouer sur le plan des vécus le même rôle que la grammaire purement logique sur le plan du « langage » (qui est, exprimée en termes généraux, une théorie des *fonctions sémantiques purement logiques indépendantes de et antérieures à la logique de la consistance [ou « conséquence »] et à la logique de la vérité*), la phénoménologie est chargée de fonder l'élargissement ainsi proposé sur la noétique qui, en tant que *théorie des fonctions intentionnelles*, en constitue la source de droit. Pour que cette fondation ne procède pas d'une *metabasis eis allo genos*, en particulier d'une mathématisation subreptice, il est impératif que la théorie des fonctions phénoménologiques s'élabore par des voies propres, ne cherche pas à se calquer sur la première théorie mathématique venue, ou même à opérer la greffe d'un fragment de théorie relevant de la mathesis constituée (théorie des groupes, théorie des fonctions, théorie des multiplicités etc.), même si pour des raisons compréhensibles, il est toujours possible et tentant d'appliquer l'une ou l'autre à ce qui s'élabore par une voie purement phénoménologique (ou, si l'on veut, de l'y retrouver). La phénoménologie fonctionnelle doit elle-même être obtenue et fondée dans une simple auto-explicitation de l'acte qui constitue le noyau de la *méthode* phénoménologique : la réflexion neutre.

Ce point étant concédé - je ne demande pas qu'on l'accorde -, une difficulté surgit immédiatement qui risque de réduire à néant les prétentions d'une

83. Lire la fin de la p. [237] : contre une extension abusive du doxique, que l'on finit par assimiler au thétique. L'équivalence se justifie uniquement dans la mesure où tout caractère thétique implique *potentiellement* la possibilité d'un acte doxique qui *transforme* la syn-thèse complète en thèse doxique, mais cela ne doit pas conduire à méconnaître la spécificité des thèses non-doxiques (affectives). Sur cette transformation cf. *Ideen I*, pp. [233 sq.]. Et surtout p. [234].

méthode d'investigation fondée sur la seule réflexion. En se combinant à la neutralité, la réflexion phénoménologique se transforme en phénoménologie pure. Mais le prix de cette neutralité n'est-il pas plus élevé encore que le soupçon de se livrer à des constructions ou des « substructions » hypothétiques, mais malgré tout testables ? La neutralité étant par définition non répétable, la réflexion ne doit-elle pas ou bien la délaissier une fois « opérée » ou bien se condamner à re-présenter indéfiniment, à chaque fois sous des habillages logiques différents, la même donnée, et à ressasser, malgré cette diversité de formulation, la même et pauvre vérité : *cogito*⁸⁴. La seule réponse pertinente à cette objection adressée à Husserl consiste dans l'exposé de la réflexion phénoménologique telle que la théorie des modifications en *fonde* et en *prouve* - en avançant, pour ainsi dire - la possibilité et l'effectivité. Aussi, n'avons-nous d'autre choix, si nous voulons que nos objections éventuelles aient une quelconque pertinence, si nous voulons comprendre précisément en quoi consiste l'articulation de la réflexion et de la neutralité, de la modification réflexive et de la modification neutralisante, que de nous enfoncer dans les analyses de la phénoménologie fonctionnelle.

Chaque retour réflexif opéré en régime de neutralité équivaut immédiatement à une auto-élucidation de la connaissance phénoménologique elle-même en même temps qu'il marque une étape supplémentaire dans l'exploration de la conscience pure en tant que thème. C'est ainsi que l'exigence de réflexivité neutre donne lieu à la formulation de deux réquisits étroitement corrélés : la neutralisation globale de la dimension thétique de la conscience *en fonction* (ou époque phénoménologique) *et* l'idéation par laquelle le regard descriptif dépouille le vécu de son individuation⁸⁵. Ces deux modifications qui se trouvent ultérieurement développées sous les espèces de la réduction transcendante et de la variation eidétique constituent l'explicitation méthodique (i.e. rationnelle et normative) des moments constitutifs de la réflexion neutre. Telle est, entendue en un sens *profondément cartésien*, l'essence *méthodique* de la phénoménologie.

Le couplage que nous évoquons ici *rend possible* une mise à plat des vécus, leur transfert sur le tableau phénoménologique⁸⁶, ce qui implique qu'ils soient soustraits au flux unitaire dans lequel ils trouvent leur *situation réelle* ainsi qu'à la multiplicité mouvante et libre des enchaînements de modifications multiformes et multidimensionnelles qui déterminent le profil singulier de chaque vécu, sa teneur fonctionnelle concrète. En cela consiste la purification analytique de la conscience. Mais surtout cette double opération vient s'in-

84. Cf. sur ce point la note en rappel de l'exigence d'une investigation phénoménologique des « relations eidétiques » au fondement du principe de contradiction, le désaccord avec Wundt, qui n'y voit qu'une « pure scolastique » condamnée à la pure répétition verbale résultant de l'application d'un même « schéma formel » arbitraire : « l'évidence c'est l'évidence, l'abstraction c'est l'abstraction ». *Ideen I, Jahrbuch*, p. [302], tr. fr. p. 485.

85. *Ideen I*, §75. p. [140].

86. *Ideen I*, §. 76, p. [142].

sérer dans le cadre d'une morphologie générale des fonctions de conscience, sous la forme d'une rubrique locale : faute de quoi, la phénoménologie s'expose au même risque que les « amis des formes » qui ont précédé ou ont suivi Platon, consistant à poser, comme deux vies de consciences *réellement* séparées, la conscience neutre qui réfléchit et la conscience naïve, en fonction, qui en constitue le thème et qui, parce qu'elle est toujours déjà en fonction, oublie dès le départ qu'elle l'est, un oubli qui constitue probablement le fondement le plus solide du sentiment confus de soi qu'on nomme ordinairement conscience de soi, ou si l'on veut de l'intimité *individuelle*. Cette rubrique est principalement celle de la modification de *neutralité*. Nous y reviendrons.

Avant de procéder à un premier repérage des *différents groupes* de modifications, il nous faut encore apporter deux précisions supplémentaires sur les objectifs et sur les limites de cette théorie générale et systématique des modifications de vécu. Les *objectifs ultimes* sont ceux d'une résolution des énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique (qui se concentrent selon les dires insistants de Husserl dans le problème de l'individuation)⁸⁷, résolution qui suppose que l'on progresse de façon purement immanente de l'analyse fonctionnelle des vécus en tant qu'actes jusqu'à celle des contenus d'actes, de la (dé-)composition noétique du vécu à la (dé-)composition noématique de son corrélat, ou encore, de l'explication des implicats réels et formels, actuels et potentiels des vécus, à celle de ses implicats proprement intentionnels - et corrélativement. Mais les *objectifs prochains* sont systématiques : une *typologie* des types de vécu et de leur composition, l'établissement d'un système d'*équivalences* et des lois d'essences de transformation d'un vécu en un autre, d'un *cogito* en un autre, ce qui suppose qu'on se détourne - provisoirement - d'autres champs de problèmes : ceux qui touchent à la dimension réelle du vécu, à son individuation réelle et néanmoins formelle dans le temps phénoménologique considéré comme système d'assignation de places absolument *rigides* - i.e. non interchangeables -, ou *a fortiori* de son individuation réelle et concrète (*reelle und sachliche*) au sein d'une conscience pure monadique (au moyen de la conjonction de synthèses passives en prise sur des contenus *intimement* éprouvés), ceux des formations supposant la co-opération de *n* ego, avec $n > 1$, ce qui suppose la constitution phénoménologique d'un *mesurant* commun : le temps du monde. Etc.

Quant aux *limites* d'une telle morphologie, elles sont doubles : inférieures et supérieures. Les premières procèdent d'une restriction de la réflexion aux seules modifications intentionnelles, à l'exclusion des modifications réelles (i.e. celle qui touchent le vécu dans son ensemble pris comme unité de vécu située dans le flux de la conscience), néanmoins Husserl sera conduit à en dire un mot, et assez décisif. Les secondes découlent du désintérêt caractéristique et méthodologiquement nécessaire de la phénoménologie fonctionnelle pour ce qui constitue la dimension *finale* (téléologique) de l'intentionnalité. Mais

87. *Ideen I*, §. 84, *Jahrbuch*, p. [169].

comme ces modifications intentionnelles sont à la fois noétiques et noématiques, et qu'il est possible de dériver de chacune de ces fonctions la téléologie qui lui correspond, cette morphologie pré-trace inévitablement les grandes lignes de la « raison » conçue comme système des normes du fonctionnement de la conscience (objectivante et non-objectivante).

Introduction à la philosophie. Leçons de 1922-1923

EDMUND HUSSERL

<PREMIÈRE SECTION>

MÉDITATIONS PRÉLIMINAIRES SUR L'IDÉE DE PHILOSOPHIE¹.

<CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ET SCIENCES POSITIVES>

<§ 1. *L'universalité des problèmes philosophiques et l'insuffisance de la science à ce jour. <L'exigence d'une doctrine générale de la science.>*

[3] Une introduction à la philosophie est aux prises avec des difficultés qu'ignore l'introduction aux sciences que l'on a coutume d'opposer à la philosophie et que l'on qualifie de positives. Les sciences positives se réfèrent aux domaines d'objets dont l'homme est familier grâce à la vie qu'il mène en dehors de la théorie, grâce à l'expérience générale et grâce à l'activité pratique. Tout homme normal connaît la typique générale du monde qui l'environne et le langage général lui fournit des désignations qui lui correspondent. C'est ainsi que chacun sait ce que l'on veut dire par « nature physique », « monde des

1. *Avertissement du traducteur.* Le texte dont nous proposons la traduction contient la première section de l'*Einleitung in die Philosophie*, l'*Introduction à la philosophie* éditée comme texte principal du volume XXXV des *Husserliana*. Le volume édité par M. Berndt Goossens permet de prendre connaissance des leçons du semestre d'hiver 1922-1923, leçons contemporaines des *Conférences de Londres* déjà traduites par nos soins et publiées sous le titre principal de *Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique (Annales de phénoménologie, 2003, pp. 161-221)*. Les deux chapitres ici traduits ont un caractère propédeutique. Ils donnent une idée de l'ampleur du projet le plus général de la phénoménologie husserlienne, l'ambition d'une *Wissenschaftslehre*, tant dans ses orientations théorétiques qu'éthiques, qui trouverait son assise dans l'exploration des multiples registres de la subjectivité transcendante. Ils préparent l'accès aux sections centrales du cours qui, après avoir emprunté la « voie cartésienne » classique vers le domaine de l'égologie transcendante, conduira à une critique de l'expérience phénoménologique. Celle-ci est certes acquise par la réduction mais elle demeure affectée de « naïveté apodictique ». Ces parties du cours fourniront un traitement des problèmes que le § 63 des *Méditations cartésiennes* annoncera de manière simplement programmatique, mais au titre de « la problématique ultime de la phénoménologie », en parlant d'une « critique interne dans le dessein de déterminer l'étendue et les limites mais aussi les modes de son apodicticité. »

corps », « monde animal ou végétal », « culture humaine » y compris « l'économie, la religion, les mœurs, le droit, l'état », etc. S'il s'est fait une certaine idée de la science, il [4] comprend alors sans autre examen ce qu'il y a à comprendre et à attendre sous le titre de science de la nature, zoologie, botanique ou sous celui de science de la culture (plus spécialement : science du droit, science du langage et ainsi de suite). Même s'il s'agit de domaines se situant plus haut, de disciplines qui traitent de sphères de problèmes qui, à l'intérieur de ces sciences, se trouvent à des niveaux supérieurs, il sait cependant par expérience dans quelles sphères d'objets il faut localiser les sciences positives correspondant aux désignations les plus générales, « science de la nature », « science de l'esprit », etc. Pouvoir conduire immédiatement le débutant jusqu'au domaine auquel on a affaire et pouvoir commencer par l'introduction au travail scientifique correspondant lui-même, travail par lequel l'on s'acquiert d'un même mouvement savoir et capacité, et que l'on peut poursuivre graduellement, voilà qui, déjà, fait beaucoup.

En philosophie, l'on ne se trouve pas dans une situation aussi favorable. Ici, il est déjà très difficile de mettre en évidence l'objet qu'examine à proprement parler la philosophie. L'expérience naturelle ne nous fournit pas de données préalables et dans notre cas la science n'est pas une effectuation théorique qui se limiterait à porter l'effectuation de la connaissance, inachevée dans la vie préscientifique, à un niveau plus élevé. Plus encore, la philosophie se donne des tâches par lesquelles elle se place en dehors et, en certain sens, au-delà de l'ensemble des sciences positives. Il en résulte que pour la philosophie il n'est aucun domaine qu'elle puisse désigner à l'homme naturel par une mise en évidence directe, aucun domaine qu'il connaîtrait déjà naturellement par intuition et par culture notionnelle. Il n'y a pas en elle non plus de problèmes qui ne seraient qu'un niveau plus élevé dans l'étagement des problèmes positifs. Elle ne se rapporte pas non plus à une série subordonnée de sciences positives à la façon dont la physique générale se rapporte à la série des sciences concrètes, comme si elle voulait explorer des lois très générales du monde grâce auxquelles des données particulières de l'expérience se trouveraient prêtes à être expliquées, à la manière dont l'explication rapporte la structure et le devenir typique et concret de l'organisme humain aux lois physiques. Dans un tel cas, des lois physiques très générales appartiendraient tout simplement déjà en fait aux vérités philosophiques. Même la physique, la connaissance de ce qui est psychique, etc., prises de la manière la plus générale, ne sont pas de la philosophie, encore que l'on ait souvent cru pouvoir s'en contenter.

[5] Et pourtant la philosophie se rapporte à la totalité du monde dans sa pleine universalité et à la totalité de l'étant en général, en un sens que l'on peut élargir à volonté et, par là, elle se rapporte en retour à toutes les sciences. Elle traite de problèmes qui les concernent toutes le plus sérieusement, elle répond à des besoins ou veut répondre à des besoins auxquels aucune d'entre elles, y compris à tous les degrés de leur généralité, ne peuvent répondre et qui cependant vivent avec et en elles toutes. Si de fait nous en appelons au concept de

philosophie, assurément encore tout à fait vague, que nous avons acquis dans notre formation générale, il revient alors à sa teneur de sens que les problèmes philosophiques sont les problèmes de la plus grande universalité concevable, que les besoins philosophiques vont au-delà de tous les besoins limités, aussi grande que soit leur extension, que, d'autre part, ils vont à l'intérieur de toutes les sphères, même à l'intérieur de toutes les sciences, aussi achevées soient-elles, aussi autosuffisantes soient-elles en apparence.

Le savant déclare que la connaissance du nombre et le calcul préscientifiques de l'homme naïf ne suffisent pas, il manque l'arithmétique. Quelle science peut se permettre d'être assez orgueilleuse pour ne se reposer que sur des théories fondées par elle-même et pour l'éternité ? Laquelle serait assez satisfaite et assez solide pour ne se reposer que sur soi ? Car en effet, même l'arithmétique, même toute la mathématique moderne ne suffisent pas ; il faut encore une philosophie de la mathématique, <ce qui>, à plus forte raison, <vaut> pour toutes les autres sciences. Une philosophie se tient aux côtés de chacune des sciences positives, une philosophie de la *physis* aux côtés de la physique, une philosophie de ce qui est organique aux côtés de la biologie, une philosophie du droit aux côtés de la science juridique, une philosophie du langage aux côtés de la linguistique, etc. Les questions positives, celles des sciences positives, ne sont donc pas les questions suprêmes et ultimes, même au regard de leurs domaines particuliers. Depuis longtemps déjà, on a coutume de dire que la philosophie est de façon générale la science des questions suprêmes et ultimes. Ces questions ne se limitent pas à dépasser toutes les autres questions puisque, en même temps, elles les co-déterminent toutes et, pour ainsi dire, les pénètrent toutes de leurs interrogations. De quelle manière ? Pour y répondre nous ne pouvons tirer du concept préliminaire et vague de la philosophie que nous portons en nous qu'un obscur pressentiment auquel nous pouvons cependant donner une forme un peu plus tangible en nous arrêtant précisément à la relation entre chaque science positive et les disciplines philosophiques qui leur sont coordonnées. [6] Par exemple : le mathématicien est précisément mathématicien lorsqu'il va d'un pas naturel de propositions en propositions nouvelles, de théories fondées en théories nouvelles, de conceptualisations en conceptualisations nouvelles, etc. : jamais de lui-même il ne qualifierait de philosophique ce procédé. Il en va autrement lorsque, les besoins se faisant toujours plus urgents, il tourne un regard rétrospectif, c'est-à-dire un regard qui porte sur les plus profondes assises, sur les concepts fondamentaux et les propositions fondamentales, et non sur la technique, et qu'au contraire il <réfléchit> sur la *praxis* de sa méthode. Il se comporte encore de manière similaire lorsqu'il s'agit de rendre intelligibles, par delà la technique mathématique, le sens le plus profond et les limites de la justification de toute l'effectuation mathématique. Les problèmes du *continuum*, des paradoxes de la théorie des ensembles, et ainsi de suite, sont des problèmes relatifs aux fondements ; d'un autre côté et à plus forte raison sont philosophiques les problèmes de la conceptualisation mathématique, de la relation entre l'intuition et la pensée

mathématiques avec le type d'objectivité que l'on y produit par construction et le sens de la validité absolue de cette objectivité. La situation est similaire en physique en ce qui concerne la recherche sur les assises de la physique, par exemple la clarification du sens philosophique et de l'origine de la relativité dont parle la théorie de la relativité, et ainsi de suite ; de même en ce qui concerne les problèmes de méthodes comme ceux ayant trait au véritable sens de la mise hors circuit des qualités « secondes », de la mise hors circuit de toute explication téléologique quelle qu'elle soit, et ainsi de suite.

En biologie encore les problèmes philosophiques relatifs aux fondements sont ceux qui ont trait à la clarification ultime des concepts de vie, d'évolution, d'organe et d'organisme, d'excitation, d'individu normal, d'espèce, etc. : la signification de ces concepts lorsque nous les comprenons de manière purement physique et, d'autre part, de ces mêmes concepts lorsque nous les employons comme concepts psychiques et psychophysiques.

Une certaine discordance se fera partout sentir ici. Lorsque le chercheur positif est au travail et que par conséquent, dans une attitude concrètement tournée vers son objet, il observe, il expérimente, il théorise, il obtient dans une large mesure des théorèmes et des théories qui portent en eux leur rationalité, qui convainquent de leur validité nécessaire tous ceux qui s'entendent en la matière et qui partagent une même attitude, qui en outre obtiennent de l'expérience leur vérification. Et pourtant, les concepts fondamentaux, le matériel conceptuel premier d'où tous les concepts ultérieurs, donc les théorèmes d'une science, tirent déductivement leur sens, bien qu'ils jouissent d'un côté d'une intelligibilité de soi [7] certes claire et originaire, pâtissent d'un autre côté d'une incompréhensible indétermination, d'un incompréhensible flottement de leur sens qui se montre en ceci que si l'on veut appliquer librement des propositions générales comprises avec évidence et laisser <se> déployer librement leurs conséquences, il en résulte des discordances, voire des contradictions, dont la raison est obscure. C'est bien ce qui s'est déjà produit à propos des concepts d'ensemble et de *continuum*.

<Ceci vaut> de même pour les concepts fondamentaux de la géométrie. Celui qui, comme le géomètre antique, se laisse guider par l'intuition, sait fort bien ce que sont l'espace, la droite, l'angle, les parallèles etc. La technique (*Kunst*) géométrique réside en ceci qu'elle fait des concepts de ce qui est puisé méthodiquement à cette intuition originaire. On se trouve cependant embarrassé dès lors que, en tant que physicien, l'on veut faire une application physique de ces vérités acquises par intuition géométrique, dès lors par conséquent que l'on veut considérer les concepts et les propositions fondamentales de la géométrie, avec leurs conséquences théoriques, en tant qu'ils sont déterminants pour la nature spatiale au sens de la physique² : l'espace dont parle le physicien et l'espace dont parle la pure géométrie, sont-ils le même espace ou quelque chose de différent ? Comment élucidera-t-on la chose ? Ce sont là des

2. *Note de Husserl* : Un peu plus détaillé ! Voir 5². <Ici p. [9], l. 10 - p. [10], l. 4>

questions propres au sens qui viennent avant la géométrie et avant la physique mais qui concernent précisément l'accès à ces sciences.

Cela concerne tous les concepts fondamentaux de toutes les sciences, cela concerne les concepts universels par lesquels le monde en général, et même tout chose, est saisi avant toute théorisation scientifique comme objet pour un être pensant. Dans ces concepts s'expriment les structures les plus universelles du monde intuitif auquel se savent liés tous les hommes qui se comprennent de manière normale. Sont ainsi concernés le concept d'espace, qui est bien une forme universelle du monde, autant que ceux de temps, de réel, de cause et d'effet, le concept de chose physique, d'organisme, de vie, de sujet en tant que sujet-moi, et ainsi de suite. Il est manifeste que parmi ces concepts, prennent un relief plus remarquable encore ceux qui ont l'universalité la plus universelle, si bien qu'ils trouvent à s'appliquer en tout domaine scientifique possible ; tel est le cas des concepts d'objet, de propriété, [8] de relation, de liaison, de tout et de partie, d'ordre, d'ensemble, de nombre, etc. Il en va de même pour des concepts comme proposition, raison, conséquence, existence, vérité ou expérience, connaissance, évidence, et ainsi de suite. Ce ne sont pas, par conséquent, des concepts qui ne feraient qu'embrasser dans leur généralité universelle l'*universum* réel et entrer à titre de concepts fondamentaux dans toutes les sciences de la réalité ni qui <seraient limités> à ces sciences qui se rapportent à n'importe quelle couche universelle du tout du monde, comme la nature physique, la vie organique et ainsi de suite ; il s'agit au contraire de concepts formels qui, embrassant aussi les objectités idéales, se rassemblent autour des concepts d'objet, de proposition, de connaissance et qui se ramifient d'une manière extrêmement diversifiée. Ce sont là des concepts qui ont leur rôle à jouer dans toutes les sciences, non comme expressions des divers domaines d'objets mais comme moyens d'une norme formelle, comme expressions pour les éléments de la méthode ou comme concepts de la réflexion utilisés dans la critique de l'attitude de la subjectivité effectuant la connaissance.

Ce que nous avons souvent signalé en nous servant d'exemples vaut pour tous ces concepts : ils se comprennent par eux-mêmes et en même temps ils sont pleins d'énigmes. C'est pourquoi il n'est plus permis de leur faire tenir le rôle d'évidences qui seraient par avance données aux sciences. Un travail scientifique approprié dont dépend une couche neuve et ultime de la rationalité de toutes les sciences doit prendre pour but leur refonte, de manière à leur assurer une clarté ultime. Par-delà toutes les sciences positives qui, en dépit de leur savoir-faire méthodique et de leurs réussites pratiques, se présentent à nous encore naïvement, il faut une nouvelle science, une science qui, pour ainsi dire, traite d'une dimension nouvelle de la connaissance. Elle a ceci de remarquable qu'elle ne fait rien d'autre que transformer ce qui va de soi en problème. Et de fait, ce n'est pas trop de dire que tout ce qui est l'évidence même pour l'homme naturel (y compris pour le savant qui reste dans l'attitude naturelle) se révèle à la réflexion chargé des énigmes les plus profondes. Lorsque l'on va

jusqu'à qualifier la philosophie de science qui s'occupe des évidences, on s'exprime de manière paradoxale et pourtant vraie³. Ceci montre qu'une [9] telle activité philosophique ne saurait être rapportée séparément aux sciences positives prises une à une. Tout au contraire, sous la conduite de ce vaste groupe de concepts qui forment un bien commun nécessaire à toutes les sciences, il nous faut une doctrine générale de la science qui en somme traite de tous les problèmes qui sont indissociablement liés à l'idée d'une science en tant que science. Ceci doit toutefois être valable dans deux directions corrélatives que nous plaçons en vis-à-vis l'une de l'autre, comme subjectivité qui connaît et comme objectivité connue ; cependant, cette dernière se divise à son tour, si bien que nous pouvons parler de trois directions corrélatives :

- 1° Vers la connaissance scientifique.
- 2° Vers les teneurs de sens qui se forment nécessairement dans la connaissance, donc les concepts et les propositions, ou encore la vérité.
- 3° Enfin, vers l'objectivité qui se détermine au travers de cette teneur de sens (et, pour préciser, qui se détermine en vérité lorsqu'il s'agit de connaissance correcte).

La doctrine de la science ne peut devenir une science philosophique, la science vraiment la plus ultime, la science des clarifications dernières, que si elle examine la corrélation, c'est-à-dire l'appartenance mutuelle et indéfectible dans son caractère corrélatif, que si elle garde à l'esprit les relations par essence réciproques entre ces directions. C'est dans ce cadre qu'entrent la logique formelle traditionnelle aussi bien que l'ensemble des disciplines de l'analyse pure, l'ensemble de la mathématique formelle. Mais ce n'est pas sans raison que j'ai ramené cette dernière parmi les sciences naturelles positives. Car tant la mathématique, ancienne et moderne, qui traite de la théorie des nombres, des grandeurs, des multiplicités, etc., que la logique traditionnelle qui traite de la théorie des concepts, des jugements, de la vérité, se comportent *naïvement* au sens dont il a été rendu compte à l'instant. La naïveté ne peut être surmontée que si l'on rapporte l'objet ou la proposition ou le jugement à la conscience d'objet, à la connaissance qui juge, la vérité à l'évidence intuitive, par conséquent à la subjectivité qui effectue la connaissance, mais aussi le nombre à l'activité de nombrer, les formations mathématiques à la conscience mathématique, et ce dans tous les cas.

[10] L'étude de cette conscience en tant que conscience qui effectue, en tant que conscience qui constitue en elle les configurations d'objets et de pensée, voilà ce qu'il nous faut. Il s'agit avant tout de la conscience rationnelle.

Cette relation de la doctrine générale ou même formelle de la science à une telle corrélation essentielle double, voire triple, relation grâce à laquelle

3. *Note de Husserl* : Ou de science dont la tâche est de faire intelligiblement de <l'> entendement quelque chose d'intelligible mais surtout de rendre intelligibles par ce moyen le monde ou toutes les sciences qui portent sur le monde.

seulement elle pourrait être philosophique, et sa configuration comme doctrine de la raison, exige sans aucun doute d'être expliquée. Je dois commencer par dire que nous devons placer <à côté> de la doctrine générale ou formelle de la science des doctrines particulières de la science, que l'on appelle régionales. Elles sont définies par les concepts matériels (*sachhaltig*) les plus généraux ; ils ne sont pas communs à toutes les sciences en général en tant que sciences mais ils délimitent un domaine matériel dans une généralité de principe et de cette manière ils font le lien essentiel entre plusieurs sciences positives singulières. Il y a ainsi de nombreuses sciences de la nature, qu'elles soient effectivement formées ou qu'elles soient simplement possibles⁴. Le mot « nature » exprime dans ces conditions un système conceptuel pris dans la généralité des principes, que toutes les sciences particulières de la nature, mais elles seulement et précisément, ont en commun. Alors que des concepts formels comme « objet » en général, « condition et conditionné » en général, « tout et partie » en général sont communs à toutes les sciences en général, interviennent ici des concepts comme « objet physique », « cause physique » (causalité au sens de la nature), « tout physique », etc., concepts qui ont la particularité de n'avoir leur domicile que dans les sciences de la nature. Les questions philosophiques qui concernent en commun toutes les sciences de la nature comme sciences de la nature, et seulement elles, seraient par conséquent les questions d'une doctrine de la science spécifique à la nature et non celles d'une doctrine formelle de la science.

Ce qui a été dit à propos de la doctrine formelle de la science continue à valoir ici encore : une doctrine de la science de la nature qui est philosophique et qui donne une explication vraiment ultime se rapporte à la « raison », et plus précisément à la corrélation triple, dans ce cas-ci de la nature elle-même, de la vérité de la nature et de la connaissance de la nature. Il en va de même pour toutes les autres doctrines « régionales » de la science ou, ce qui revient au même, pour les théories scientifiques régionales. Il devient cependant nécessaire de préciser à vos yeux ce qui est avancé ici et de vous donner une présentation plus claire des exigences philosophiques dont naissent ces sciences et grâce auxquels elles sont elles-mêmes inséparablement unies.

<§ 2. La relation de> la science de la nature et de la science de l'esprit <comme exemple d'un problème fondamental de la doctrine philosophique de la science>.

Je commence par une considération préliminaire qui se rattache à une question litigieuse des plus importantes et des plus universelles parmi les questions de théorie de la science, la question de la relation entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Nous voudrions à cette occasion aller plus avant que nous ne l'avons fait jusqu'à présent sur les problèmes pris comme exemples, de manière à aller jusqu'au bout d'une explication préparatoire. Nous le faisons avec le dessein de pousser jusqu'à une plus profonde source de l'exigence

4. Note de Husserl : Il vaudrait mieux que ceci fût adapté aux pages qui précèdent.

philosophique. Nous nous étions souciés jusqu'ici du caractère satisfaisant ou insatisfaisant des sciences positives spécialisées, chacune d'entre elles étant conduite par un intérêt spécialisé borné ; nous avons mentionné les contradictions qui apparaissent lors de la libre utilisation de leurs concepts fondamentaux préalablement donnés et des éléments de leurs méthodes, ou les interminables conflits d'interprétation quant au sens et à la portée de théories majeures, comme par exemple la théorie de la relativité. Nous avons pu alors faire allusion aux incertitudes méthodiques qui résultent des obscurités, qui retardent à l'occasion le fruit du développement de ces sciences, et qui vont jusqu'à les engager à négliger totalement l'examen de directions de problèmes pourtant nécessaires, parce que de telles directions ne se dégagent pas clairement dans le chatoiement des concepts. C'est ainsi que l'on pourrait dépeindre l'attitude de la biologie mécaniste par exemple qui, de façon unilatérale et par attrait pour la scientificité supposée exacte, ne s'occupe que des ensembles physico-organiques, estimant avoir de cette manière fait le tour de ce qui est biologique, comme si elle n'avait pas le devoir d'étudier et d'associer dans sa méthode les processus de la vie psychique. Liée à ces problèmes, il y a la question qu'il nous faut justement soulever maintenant, celle qui touche à la relation entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit et à la communauté essentielle ou, au contraire, à la différence essentielle entre leurs domaines et méthodes. Le manque de clarté [12] a une portée générale. Les spécialistes de l'étude de la nature construisent un front uni en pensant que le monde ne s'étend pas plus loin que ne s'étendent les sciences de la nature, en pensant que tout est nature. Les sciences de l'esprit ne sont que des sciences de la nature, mais particulières et seulement très peu développées ; pourtant, ajoute-t-on volontiers, avec le déclin du matérialisme, il y aurait une psychologie pour ainsi dire psychologique, ce qui est psychique aurait sa manière d'être contrastant avec ce qui est matériel, mais ce qui est psychique n'appartient pas moins à la nature et ne se soumet pas moins aux conceptions et aux méthodes des sciences de la nature.

Si l'on se tourne maintenant du côté des spécialistes des sciences de l'esprit, une grande partie d'entre eux refusent toute cette conception et le manque d'estime pour l'importance des sciences de l'esprit, et affirment le droit propre d'une méthode spécifique aux sciences de l'esprit. Parmi eux, une autre partie se laisse en revanche subjugué par le charme tellement puissant qu'exerce depuis des siècles le paradigme méthodologique de la science de la nature et poursuit l'espoir de pouvoir venir à la rescousse des sciences de l'esprit grâce à l'introduction d'une méthodologie appartenant réellement, ou que l'on présume appartenir, aux sciences de la nature.

La plupart du temps, on ne remarque pas qu'il y a entre l'attitude qui est déterminante dans les sciences de la nature et celle qui l'est dans les sciences de l'esprit une divergence radicale, ce qui en son essence détermine le sens du monde - tantôt considéré comme nature, tantôt comme esprit. C'est ici précisément que nous buterons sur une question des plus énigmatiques, une question

dont la portée dépasse celle des questions techniques et des questions méthodologiques spécifiques aux sciences positives.

<a. La manière de voir des sciences de la nature>.

Considérons les choses d'un peu plus près. Le spécialiste des sciences de la nature considère le monde comme nature et ce qu'il comprend sous ce titre, il le comprend dans une attitude qui ne cesse de s'accomplir déjà dans la vie pré- et extrascientifique. C'est une attitude originairement fondée au travers de l'expérience dite externe, qui ensuite se maintient à travers toute la pensée théorique, et qui fait que la science de la nature se fait aussi appeler science tirée de l'expérience externe. « Expérience externe », voilà une expression qui n'est [13] assurément pas tout à fait claire pour désigner ce dont il est ici question. Dans cette expérience « externe », celui qui fait l'expérience saisit des choses spatiales, des réalités dans l'espace, dans un être l'un à côté de l'autre et dans un être l'un après l'autre spatio-temporels. La forme globale universelle « espace-temps » embrasse l'*universum* qui peut être expérimenté extérieurement, la nature, l'ensemble unifié des réalités qui sont dans une extériorité spatio-temporelle réciproque. Il appartient par conséquent au sens de ces réalités qu'elles soient ce qu'elles sont « objectivement », « en soi », à l'instar de leur ordre spatio-temporel (et par conséquent la totalité de ce monde externe), chacune étant, et étant de manière déterminée, à sa place spatio-temporelle objective, chacune substrat identique d'événements objectifs multiples, de changements réels.

Cet être objectif ou en soi a le sens suivant. Dans le cours changeant de mes expériences, ou de celles de quiconque, une même chose peut être donnée comme expérimentée ou comme ayant été expérimentée. Dans le souvenir rétrospectif, dans la communication avec autrui et, après-coup, dans la compréhension de ses expériences, ce qui est expérimenté est saisi comme le même. Mais il appartient au sens du réel externe qu'il est ce qu'il est, indépendamment de toute subjectivité qui peut en faire l'expérience et indépendamment de ses expériences. Ce qui est effectivement expérimenté, ce qui jusque-là ne l'était pas mais qui existait cependant, cela est alors précisément saisi et, de même, ce réel continue à être ou à demeurer dans l'existence et l'existence déterminée, même si l'expérience s'interrompt.

Une telle explicitation est déjà une réflexion. L'attitude naturelle, celle de l'expérience externe, ne réfléchit pas sur son sens, mais elle le porte en elle ; se dirigeant directement vers le monde objectif des choses dont elle avait conscience, elle ne considérerait en aucune manière la subjectivité effectuant la connaissance ni ses actes de connaissance. À la teneur de sens de l'expérience externe appartient avant toute chose l'ordre régulier de la causalité. Le changement des événements affectant chaque réalité se donne dans l'expérience comme dépendant des circonstances. C'est pourquoi chaque réalité en tant que réalité a un ordre régulier de modifications, un ordre pour une part connu grâce à l'expérience et pour une part connaissable, elle a, selon les cas,

sa manière de se conduire, de se comporter, mais de telle façon que les modifications d'une réalité n'ont pas lieu indépendamment des modifications des autres réalités qui sont avec elle dans une connexion spatio-temporelle. Les événements qui arrivent ici et ceux qui arrivent là sont uniment réglés par des lois causales et, en définitive, [14] par la causalité universelle du monde. C'est ainsi que tout événement réel se rapporte aux circonstances extérieures. C'est ainsi que dès l'abord il est aperçu empiriquement, comme substrat de propriétés physiques qui renvoient en elles-mêmes aux circonstances. Ce qui arrive dans tel cas est ce qui doit être toujours à nouveau attendu dans de mêmes circonstances. Dans des circonstances égales, il y a lieu d'attendre quelque chose d'égal, et la connaissance des lois doit elle-même se conquérir sur base de l'expérience, c'est-à-dire exclusivement par induction. Comme le savant naturaliste ne tourne purement le regard que vers ce qui est naturel, ce qui peut être objectivement expérimenté, et en fait la théorie, il a une prédilection pour l'ordre des lois causales du monde objectif comme monde des réalités causales spatio-temporelles. Il explique, sur la base des lois déjà connues, les événements de tel cas concret comme se produisant nécessairement étant donné les circonstances et comme pouvant être inductivement attendu. C'est de cette manière qu'il s'élève inductivement de cas singuliers, en passant par la modification des circonstances et l'observation des conséquences, à des hypothèses à propos de lois qui doivent ensuite servir de règles pour de futures explications.

Ce n'est pas seulement la nature en son sens premier, celle des choses physiques, celle qui est le premier champ de l'expérience externe, mais ce sont aussi l'animal et l'humain qui, d'une certaine manière, doivent se voir comme nature, comme du réel dans l'ensemble spatio-temporel universel, comme substrat empirique et inductif des événements corporels vécus, mais aussi psychiques, qui le touchent. Les humains sont donnés par l'expérience et cette expérience peut avoir le caractère d'une expérience externe élargie. De même que leurs corps vécus sont expérimentés immédiatement comme *res extensae* dans la perception externe, leurs « intériorités », leurs âmes sont données par ce que l'on nomme l'empathie, comme unies à ces corps vécus. L'empathie joue ici le rôle d'une expérience externe : l'extériorité corporelle vécue avec ses jeux de mimiques et ses gestes est l'indice de la co-existence de la vie psychique. Tournés par notre attitude vers l'étant corporel vécu qui est dans l'espace, nous pouvons par conséquent trouver le sujet animé, comme on peut l'appeler, en tant que sujet attaché à ce réel physique et par là spatialement localisé mais de manière médiate. Le corps vécu s'est-il déplacé dans l'espace que l'âme aussi s'est déplacée mais médiatement. Le sujet spirituel est là où se trouve son corps vécu. Ainsi, l'humain « en entier » est, selon une considération externe, l'unité extérieurement donnée de corps vécu et d'âme, du réel dans l'ensemble spatio-temporel objectif ; [15] il est sous-jacent aux manières de voir purement naturelles et ce en particulier en ce qui concerne les enchaînements inductifs et externes entre les processus physiques, corporels vécus, et les événements psychiques qui y ont trait. Bien entendu, cette manière de voir,

de fait très naturelle, est aussi une manière de voir légitime, aussi valable que l'est celle, purement physique, de la science de la nature. Pour cette raison, pas un seul de ceux qui pratiquent les sciences de l'esprit ne peut vouloir s'y opposer. Toutefois, elle n'exclut aucunement une tout autre attitude fondée elle sur une espèce d'expérience originaire tout autre, celle qui justement donne leur mesure aux sciences de l'esprit.

La manière de voir des sciences de l'esprit

Maintenant, nous ne considérerons plus l'humain comme une unité, simplement inductive et externe, de corps vécu et d'âme, comme un réel dans la connexion causale et spatio-temporelle avec ce caractère qu'il est formé de deux couches : maintenant <nous> le prenons comme nous le prenons lorsque nous disons « je » ou lorsque nous prenons autrui pour un *tu* dans la relation *je-tu*, lorsque nous le sollicitons pour quelque chose, etc. ; en d'autres termes, nous considérons maintenant l'humain comme sujet-je qui, comme tel, comme ego, « se rapporte à son monde environnant », c'est-à-dire perçoit, fait l'expérience, se souvient, pense, sent, veut, agit, en tant que je, et qui dans chacune de ces « activités de conscience » a conscience de son monde environnant, est affecté par lui dans la conscience qu'il en a, qui dans cette conscience prend position, aussi bien théoriquement que pratiquement, vis-à-vis de ce monde environnant dont il a conscience et par lequel il est affecté. Cette conscience, la conscience des actes à l'œuvre et celle des affections de la conscience, est sa vie propre, inséparable de lui-même. Mais, dans ces représentations, dans ces perceptions siennes, souvenirs, attentes, quelque chose est représenté, des choses, des processus touchant des choses, des humains, des bêtes, etc. ; si, partant, il se sait déterminé, affecté et ensuite motivé à telle ou telle action, s'il agit, s'il intervient avec efficace, il ne s'extrait pas pour autant du cercle de sa propre existence, et l'extérieur, auquel il fait face ou vers lequel il se tourne, ne se trouve pas à l'extérieur de sa propre vie, c'est au contraire un contenu, l'objet de conscience de la vie de sa conscience. Ce qui pour lui est réalité effective qui existe, ce qu'il qualifie d'« externe à la subjectivité », l'effectivité comme nature, comme prochain, comme communauté d'ordre inférieur ou supérieur, comme société, [16] état, nation, etc., c'est la réalité effective qui apparaît à sa conscience, réalité effective posée par lui tandis qu'il juge, qu'il évalue, ou de tout autre manière, réalité qui le détermine d'une détermination qui lui est interne, qui est motivation. Ce dont je ne sais rien, ce qui ne se trouve pas dans le cercle de ma conscience, cela ne peut pas me motiver. Eh bien, l'attitude des sciences de l'esprit, par exemple l'attitude historique, est celle qui justement se tourne scientifiquement vers la subjectivité en tant que subjectivité personnelle, vers les humains et les communautés humaines, prises comme sujets-je qui ont conscience de leur monde environnant, qui sont sujets d'un cercle de conscience, comme tels sujets motivés par et à partir des objectités dont ils sont conscients, motivés à se comporter de telle et telle manière, à réagir par tels actes, à effectuer tel ou tel travail, à établir telle ou telle association avec

d'autres sujets-je.

Naturellement, la manière de voir qui caractérise les recherches en sciences de l'esprit n'a pas inventé l'attitude qui leur donne leur orientation ; c'est une manière de voir constamment à l'œuvre dans la vie préscientifique, comme l'est la conception externe et causale dont procède l'attitude du savant dans les sciences de la nature. Chaque homme ordinaire se place tantôt dans l'attitude qui caractérise les sciences de la nature, tantôt dans celle qui caractérise les sciences de l'esprit. Dans un cas, il considère les choses comme substrats de propriétés causales, c'est-à-dire qu'il les considère purement comme choses ordonnées dans l'extériorité réciproque, dont les changements se produisent habituellement, dans des circonstances de telle ou telle sorte, d'une manière depuis longtemps familière, et qui sont telles que, plus on les examine de près, plus elles justifient des attentes plus précises quant à leur comportement externe. Même les bêtes et les humains se peuvent considérer de l'extérieur et de manière naturelle, et d'ailleurs ils le sont dans l'expérience ordinaire. Même la vie humaine offre des régularités externes et justifie des attentes externes qui sont de l'ordre de l'habitude familière. Cependant, beaucoup plus souvent, l'homme ordinaire se tient dans l'attitude personnaliste lorsqu'il considère les êtres vivants ; il considère ses prochains, non comme des réalités de l'expérience externe, mais comme des personnes qui se laissent intérieurement motiver par leur monde environnant conscientiel. On conçoit aisément que personne ne remarque quand il passe d'une manière de voir à l'autre ; chacune est correcte dans son contexte. Mais quand des sciences entières, sciences de la nature et sciences de l'esprit, [17] se fondent sur la distinction entre ces attitudes, sans être au clair sur elles ni sur l'opération qui leur est propre, cela donne des égarements graves.

Ceci concerne en particulier le traitement scientifique des humains, voire même des bêtes. Selon la manière naturelle de les considérer, il sont d'abord donnés - ainsi que cela a déjà été indiqué auparavant - comme des corps physiques qui ont dans l'ensemble physique de la nature des propriétés purement physiques et qui sont purement déterminés par les règles de la causalité physique. Unis à ces corps de corps vécus (*Leib-Körper*) entrent en scène des processus psychiques considérés comme étant temporellement co-existants avec les premiers et comme liés à eux par une régulation inductive et externe. Chaque corps de corps vécu a pour soi une âme, en tant qu'annexe externe, un courant de *data* psychiques qui lui reviennent réellement et causalement. Pris comme tous, les bêtes et les humains sont en conséquence des unités psychophysiques rangées par la causalité psychophysique dans l'ensemble des enchaînements de la nature, raison pour laquelle, entre divers êtres animés, n'entrent en ligne de compte d'autres enchaînements psychiques que ceux médiés par la connexion externe des unités psychiques, à même les corps de corps vécus. Si donc nous prenons la société humaine et ses multiples unions associatives, organisations, etc., celles-ci se réduisent à un amas de corps naturels dans l'espace avec leurs annexes causales. Les corps sont porteurs des cau-

salités physicalistes qui se croisent en eux, qui déterminent le cours de leurs changements physiques ; ils sont en même temps porteurs de causalités psychophysiques dans la mesure où chacun de ces corps est pourvu de manière réglée de ses annexes psychiques. Rien d'autre ni rien de plus ne sera perçu ni pris en compte si l'on s'en tient à l'attitude des sciences de la nature.

Dans l'attitude « spirituelle », en revanche, chaque humain est un sujet doué d'esprit, un moi avec une vie égoïque, à la manière de ce que moi-même trouve si je me tourne vers l'intérieur. Dans cette attitude intérieure, je *ne suis pas* une chose parmi des choses dans l'espace, simplement chose, à la fois corps vécu et âme, et l'*âme* n'est pas une annexe, l'appendice empirique d'un corps vécu spatial : je suis, tout au contraire, donné immédiatement comme sujet de ma vie qui éprouve, qui se représente, qui sent, qui veut, sujet de ma vie de conscience et, en elle, le monde et en lui mon propre corps vécu, me sont conscients comme monde et corps qui apparaissent, sont représentés, sont pensés. Dans ces conditions, mon corps vécu m'est intérieurement donné d'une manière entièrement singulière [18] comme centre de toutes les orientations, ce qui veut dire que toutes les autres choses se groupent autour de cet « ici » absolu comme étant « le là-bas », comme étant à gauche, à droite, etc., comme proches et lointaines. Lorsque, grâce à ce que l'on appelle l'empathie, je comprends un autre humain comme sujet-je, je le saisis alors aussi comme sujet de son monde environnant qui lui est donné intérieurement, comme faisant d'une manière propre l'expérience de son corps vécu, c'est-à-dire une fois encore comme étant son centre d'orientation, etc. Dans cette attitude intérieure, je ne me tiens pas comme une chose dans un ensemble causal, mais, au contraire, je suis le centre de toutes les actions et affection<s> dont je fais originairement l'épreuve comme étant les miennes dans une expérience spécifique que je nomme réflexion. Je suis, ai-je dit, centre d'actes. Cet agir diffère entièrement de ce que, dans la considération externe, on nomme la production mécanique d'un effet (*Wirken*) et le fait d'être soumis à un effet (*Bewirktwerden*). C'est ainsi que, déjà, le fait pour un corps de corps vécu d'être mécaniquement mû dans l'ensemble naturel signifie fondamentalement autre chose que ce que veut dire, en partant du moi : « je bouge mon bras, mes jambes, etc. ». Si maintenant l'examen scientifique se dirige vers les données spirituelles, nous avons alors sous le titre « humain », entendu comme sujet-je d'une vie de conscience, d'un faire et d'un pâtir, tout autre chose que le corps vécu de l'humain entendu comme corps de la physique, et que l'humain en entier entendu comme complexe causal d'un corps physique avec des *data* psychiques. Sous le nom de « communauté humaine » nous trouvons une pluralité de sujets-je dont chacun vit sa vie de je, dont chacun a des sentiments d'empathie envers les autres et avec eux établit une compréhension réciproque, dont chacun est motivé par le monde environnant qui lui est donné subjectivement et, par suite, est motivé par les autres sujets qui, pour lui, existent grâce à l'aperception empathique. Des motivations interpersonnelles y deviennent spécialement possibles, ce que l'on appelle les actes je-tu ou actes personnels. Un sujet personnel entre ainsi

dans des relations de compréhension pratique, de rencontre des volontés, avec d'autres sujets dont il a conscience comme étant ses vis-à-vis ; des personnes forment des associations de personnes, des unions, des sociétés, des peuples, des états, etc.

Mais tout cela n'est vu pour ce qu'il est que dans l'attitude tournée vers ce qui est spirituel. Lorsque l'intérêt ne porte que sur ce qui est naturel, lorsque l'on [19] s'applique d'une certaine façon les œillères du naturalisme, on est alors aveugle à tout cela. Voilà ce qui spécifie le type de recherche menée dans les sciences de la nature. C'est un problème en soi que de savoir comment elle en est venue à radicaliser son indépendance (*Verselbstständigung*), comment - moyennant la mise entre parenthèses de toute relation à la conscience -, elle en est venue à un traitement scientifique non pas seulement du monde physique des corps compris avec conséquence comme nature, mais tout autant de la vie de l'âme, thème d'une psychophysique purement inductive et externe. En tous les cas, on comprend d'emblée que, de même qu'une considération purement physique de la nature a entraîné d'importantes réussites et achevé l'indépendance de l'investigation physique de la nature (puisque cette investigation est devenue une science prodigieuse qui a exigé toutes les forces de ceux qui lui ont consacré leur vie), les choses en soient arrivées au point que des habitudes de pensée aient pu s'ancrer chez nombre de chercheurs qui ne cessent de penser dans les seuls termes de l'attitude naturelle. On peut même comprendre que les succès de cette science (qui donnait le premier exemple depuis la géométrie des Anciens d'une science se fondant avec une évidence contraignante) en aient fait un modèle général et qu'ils aient fait progresser l'extension d'un naturalisme unilatéral et ce d'autant plus que même la subjectivité a pu être considérée comme une « seconde nature », en se conformant par conséquent aux connexions purement inductives avec la nature physique. Aussi médiocre et bornée que fût cette manière de considérer le psychique, elle avait, dans certaines limites, sa légitimité. Il est donc compréhensible que les savants qui étudient la nature, et que les milieux qu'ils ont déterminés à une formation unilatérale, soient devenus presque aveugles à ce qui fait le propre de la problématique des sciences de l'esprit et aveugles au monde concret, tel qu'il est véritablement. C'est à cela que tient l'opinion si souvent entendue selon laquelle les sciences de l'esprit ne seraient absolument rien d'autre que des sciences de la nature, à ceci près qu'elles touchent à des sphères de la nature encore peu accessibles à la recherche exacte. Les savants qui étudient l'esprit, en vivant exclusivement dans leur attitude tournée vers la personne, cessent facilement de comprendre la manière de chercher dans les sciences de la nature, et là où ce n'est pas le cas, l'obscurité sur le changement d'attitude, qui est de principe, et sur le sens de la recherche sur le monde qui, de part et d'autre, en résulte, entraîne avec elle des [20] égarements méthodologiques qui se comprennent. Avec le but d'égaliser l'illustre objectivité des sciences de la nature et leur rigueur de méthode, on cherche à secourir les sciences de l'esprit par des méthodes psychophysiques inductives, ce en quoi on commet une *metabasis*.

Au fond, la situation d'aujourd'hui est que le savant dans les sciences de la nature et le savant dans les sciences de l'esprit marchent côte à côte sans être capables de se comprendre ; pour l'un comme pour l'autre, le sens propre de l'être de la nature et de l'être de l'esprit est obscur ; quand leurs recherches sont fructueuses, l'un et l'autre vivent dans une évidence naïve ; lorsqu'ils perdent de leur assurance et à l'occasion passent à la réflexion, abandonnés par la routine, ils échouent sur des absurdités primitives. Ils sont incapables d'avoir les idées claires sur ce qui, par principe, fait le propre de la nature d'une part et, d'autre part, sur ce qui fait le propre de l'être de la personne, le propre de tout le domaine de la subjectivité y compris toute la diversité des formes d'associations de sujets et de productions culturelles d'associations sociales naissant de la communauté ; celles-ci ont leur solide objectivité dans le monde qui nous entoure, une objectivité avec laquelle chaque être humain doit compter, tout autant qu'avec celle de la nature physique.

Comment faut-il faire cependant pour obtenir ici une ultime clarté ? Il était sans doute utile de parler de la différence entre attitudes et manières de voir, et nous sommes parvenus à apercevoir quelque chose durant ces considérations préliminaires. Nos premiers pas nous portent déjà au-delà de la spécialisation scientifique et les descriptions menées présupposent déjà une méthode.

<c) *Les conséquences de l'opposition actuelle entre science de la nature et science de l'esprit pour une science supérieure, philosophique.*>

Reprenons par le résultat obtenu lors de la dernière leçon. Deux séries de sciences imposantes, méthodologiquement très développées et fortes de leurs réussites marchent côte à côte, les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, sans être capables de se comprendre l'une l'autre ni de se comprendre eu égard au sens ultime des effectuations par lesquelles elles visent la vérité ni de comprendre le sens ultime de la nature et de l'esprit. Par conséquent, grâce à la suite des considérations concrètes qui s'était terminée là-dessus, nous avons pu nous convaincre de la façon dont les sciences positives les plus belles et les meilleures sont empreintes [21] d'une naïveté qui est essentielle à la science positive quant elle poursuit ses recherches dans le même style, et qui fait que de telles sciences apparaissent comme insuffisantes pour des raisons de principe. Aujourd'hui nous approfondirons quelque peu cette sorte d'insuffisance de manière à mettre vraiment un terme à l'ensemble de ces considérations et à renouer avec nos pensées sur la théorie de la science, dont le caractère abstrait requiert une clarification. Notre question : quel genre d'enseignements les deux séries de sciences positives nous apportent-elles si nous laissons chacune, vivant purement dans sa manière de voir, produire ses effets, quels enseignements nous apportent-elles sur le monde ? Le monde et toutes les réalités qui lui appartiennent peuvent se considérer à un double titre, une fois naturellement et une autre fois spirituellement. Je dis bien *chaque* réalité, donc chaque chose physique aussi : tantôt « en soi », comme chose physique dans un enchaînement physique ; tantôt spirituellement, comme quelque chose qui se tient face

à la conscience et qui motive des sujets quelconques, qu'ils soient donnés de façon déterminée ou qu'ils soient pensés dans une généralité indéterminée. De même chaque sujet personnel : tantôt comme complexe spatial de faits psychiques, c'est-à-dire comme complexe localisé dans un corps vécu physique, tantôt comme un moi qui agit et qui pâtit dans l'unité de sa vie, comme sujet de la motivation.

Mais l'on bute sur de sérieuses difficultés, comme cela a été dit, même quand les sciences positives des deux séries ont bien fait leur métier et sans confondre leurs attitudes. Si je me considère spirituellement, comme moi, il n'est rien de plus clair que ceci : je puis regarder autour de moi et porter le regard sur un vaste monde, je pourrais, à mesure de ma progression, voir de toujours nouvelles choses et ainsi, idéellement parlant, tirer en moi, en en faisant l'expérience *in infinitum*, le monde dans toute son étendue. Si je fais porter la question sur l'acte même de l'expérience, celle-ci se donne à moi comme saisie *immédiate* des objectités de l'expérience à travers moi. L'acte de l'expérience est mon vivre. M'est-il possible de posséder immédiatement autre chose que ma vie et qu'est-ce qui entre dans ma vie même ? Le monde entier de l'expérience entre donc dans ma vie, celle-ci l'englobe donc. Moi, à travers ma vie, je vais jusqu'à atteindre le soleil et la lune, je vais jusqu'à chacune des réalités. Ma vue, mon ouïe, et ainsi de suite, sont vue des choses elles-mêmes, de la maison, de l'arbre lui-même, etc. L'immédiateté qui caractérise originellement la vue, la perception, donne son sens [22] à toute médiateté de la conscience. Il n'y a que ce que ma vie embrasse, immédiatement ou médiatement, qui peut me motiver, moi, sujet de cette vie ; même ce qui est pensé, même ce qui est médiatement représenté est de quelque <façon> en moi, mais alors dans cette médiateté dont je prends en effet conscience.

Mais, d'autre part, on dit que les choses sont en soi et que, selon une considération naturelle, j'en fais l'expérience et je les connais bien en tant que réalités en soi, c'est-à-dire comme réalités qui ont une existence spatio-temporelle et qui agissent causalement, si moi-même ou quelqu'un d'autre est là et en a conscience. Mais comment comprendre en général que quelque chose soit en et pour soi et que, occasionnellement, il devienne objet de conscience, une fois pour l'un, une autre fois pour un autre, qu'il le devienne même pour plusieurs en même temps et pour le même sujet en des temps différents ? Comment comprendre cette conscience même ? Selon une considération externe, je vois deux êtres humains, à l'extérieur l'un de l'autre et, en outre, des choses à l'extérieur d'eux. Ils sont séparés les uns des autres, aucune partie du corps vécu de l'un n'est dans celui de l'autre. Je ne puis attribuer aucun vécu de l'une des âmes à l'autre. En disant cela, je dis naturellement ceci : ce qui est à l'extérieur, ce qui est séparé, n'est pas à l'intérieur. Qu'une personne, un être humain, ait conscience de choses ou de personnes extérieures et séparées de lui, cela ne change rien à la séparation. « Être conscient » ne signifie pas « être contenu »

au sens réel⁵. Mais si je considère la situation dans une attitude personnelle, je dis alors que ma vie, mon être-affecté et mon agir actif, l'examen des choses dont je fais l'expérience, ma pensée, etc. englobent tout ce qui lui est extérieur et l'« extérieur » même est un état de chose qui tombe dans la conscience.

Si je prononce, contre le contenir-en-soi réel, une parole qui établit la différence, c'est-à-dire la parole « se rapporter intentionnellement à quelque chose », « conscience de quelque chose », etc., il s'agit d'une parole qui est porteuse d'une distinction verbale, et si je ne m'en contente pas superficiellement, je reconnais que le monde, en dépit des plus belles sciences positives, est pour moi une énigme. Deux convictions évidentes, totalement immédiates et de bonne foi, en viennent pour ainsi dire aux mains. Je ne puis faire autrement que de dire en toute bonne foi (si du moins je n'ai pas déjà été égaré par des théories apprises) : je vois, là maintenant, des choses, ces choses-ci, elles-mêmes et non pas des images d'elles ni de simples signes. Je puis certes aussi avoir une illusion. [23] Mais à quoi remarque-t-on l'illusion ? À une vision qui toujours et encore se met à l'épreuve, en tant que vision de choses réelles elles-mêmes. Que toute vision soit une illusion, voilà qui supprime le sens du mot « illusion ». Arrêtons-nous donc à une vision mise à l'épreuve. Ma vision, mon « avoir-conscience-de », saisit ces choses mêmes et s'unit à elles. Ainsi, j'atteins vraiment le soleil, la lune et les étoiles avec ma vue, et elles atteignent, tout à fait sérieusement et franchement, jusqu'à l'intérieur de ma subjectivité, dans l'unité de mon intuition qui est inséparable de mon moi et de ma vie. Certes, ces choses, ces choses mêmes et identiques, me sont données dans des « manières d'apparition » multiples et changeantes ; chaque pas que je fais avec mon corps vécu les transforme. Par exemple, dans l'unité de mon espace orienté autour de mon corps vécu les choses sont données dans les manières d'apparition du « ici et là », du « à ma gauche ou à ma droite », « dans telle ou telle autre direction ». Tout ce système d'orientation à partir du point-zéro est le mien, et, d'une manière propre, un moment dans ma vie intuitive. Mais comment ? Voilà qui est l'affaire d'une description plus précise. Il n'y a que la forme générale de ce système d'orientation qui demeure fixe. Le là-bas est lié à l'ici, le lointain au proche.

Toutes choses, y compris celles qui demeurent invariables, sont données dans l'interminable changement de ces manières d'apparition, un changement que sous-tend mon libre vouloir. Le changement des apparitions n'est pas le changement de la chose. Tandis que, à peine remarqué, le changement des apparitions suit son cours, j'ai la conscience la plus claire de saisir les objets eux-mêmes, sans modifications, dans leur présence originale en chair et en os.

5. *Note du traducteur* : Dans cette phrase, nous rendons *Bewusstsein* par « être conscient » car Husserl a en vue ici, non pas la « conscience de » mais le fait, pour un objet, d'être quelque chose pour la conscience, le pôle noématique de la conscience et non le pôle noétique. En effet, « *bewusstsein* » peut s'entendre en allemand dans les deux sens : est « conscient » le sujet, mais aussi l'objet « contenu » dans la conscience. D'une certaine manière, cette double acception de l'expression est un condensé de toute la question de l'intentionnalité.

Cependant, c'est précisément cette évidence - la saisie originale du monde tout autour de moi par l'expérience - qui se s'accorde pas clairement avec l'autre, à savoir que je suis pourtant un être humain dans l'espace, pas autrement que chacun de ces hommes, là. Donc, de même que cet homme, là, est séparé du soleil et de la lune et des autres choses, je le suis aussi de toutes les choses que je vois. Comment une réalité dans l'espace, que l'on appelle le sujet d'une conscience, s'étend-elle, justement avec ce titre de « conscience », sur toute chose, et, en définitive, sur elle-même ? Comment comprendre que, selon la considération externe, la conscience existe séparée, séparée et à part en espace et en temps, qu'elle se ramasse en âmes à certains endroits seulement, et que, dans la considération interne, tout, même l'être en dehors et l'être dissocié, l'espace et le temps et les choses [24] mêmes, que tout soit englobé par la conscience et se trouve en elle « intentionnellement » ? A-t-on affaire à deux manières de voir également justifiées ? L'une d'entre elles, celle qui est externe et naturelle, n'est-elle pas seulement une manière de voir abstraite devant être insérée avec toute sa teneur dans l'autre, celle qui est interne ? Nous saisissons certes facilement le problème puisque nous avons déjà réalisé un bout d'analyse approfondie et que partant de là nous pouvons nous approcher de quelque chose de plus profond encore. Si notre désir dans les sciences est de devenir de simples spécialistes, de telles questions peuvent nous être égales comme elles peuvent l'être aux « praticiens », aux techniciens, aux maîtres d'école, aux hommes politiques. En revanche, si notre intérêt croît jusqu'à dépasser chaque « spécialité » - fût-ce par la vertu de ces réflexions s'il n'y a pas d'autres motifs -, il se transforme alors en intérêt universel pour le monde en général et pour ce qu'il est dans son ultime vérité. Nous constatons donc que les sciences positives spéciales, non seulement sont porteuses de diverses obscurités et défauts qui ternissent la valeur de leur spécialité, mais surtout que, même si elles étaient en accord avec elles-mêmes et même si elles ont ou avaient cette clarté qui garantit leur *vérité spéciale* ou, du moins, qui ne permet pas que s'élève le moindre doute quant à la possession de la vérité pour leur spécialité, même alors, elles n'auraient en tout cas aucune *vérité valant pour le monde*, en un sens ultime et suprême. Nous devons nous élever au-dessus de toute limitation des spécialités et même au-dessus de cette ligne de partage majeure qui sépare la nature et l'esprit en vertu d'attitudes radicalement suivies. Là où le sens entier du monde est devenu équivoque en vertu d'une énigmatique loi primitive que l'on trouve devant soi sous la forme de deux types de connaissance et d'expérience également justifiés et s'appelant *a priori* l'une l'autre, et là où sont devenues douteuses les frontières spéciales tracées de part et d'autre de ces manières de voir corrélatives, dans la naïveté de la connaissance qui s'effectue directement, nous devons nous enquerir d'un point de vue qui ne préjuge de rien. Nous devons donc faire place nette de toute cette typique des évidences que l'on prend pour argent comptant et conquérir à notre regard une position sous laquelle se tiennent de la même manière et le monde de la nature et celui de l'esprit, que notre regard embrasse comme « phénomènes » et non plus faits

trouvés d'avance.

Ce n'est pas du tout que nous pensions, ou puissions penser, [25] repousser la somme de travail immense et fructueux des sciences positives ni les soupçonner d'être sans valeur. Nous devons toutefois maintenant reconnaître que tout ce grand travail scientifique est incapable de façonner une vérité dont la valeur serait ultime et réellement satisfaisante par elle-même. Face à la science et à la vérité des spécialités dans leur naïve positivité, il faut un type nouveau de science et de vérité, il faut une science capable de fonder en qualité de vérité effectivement ultime et entièrement satisfaisante par elle-même, ce que, en matière de vérité, elle promet, donc comme vérité qui n'est affectée d'aucune obscure relativité dans son attitude, qui n'est atteinte par aucun strabisme, qui surtout dépasse toute relativité en se prenant elle-même pour thème et en connaissant par là absolument ce qui est relatif comme tel. L'exactitude des sciences modernes de la nature est assurément une chose grande et belle. Mais si la science de la nature doit son monde et sa méthode à des œillères qu'elle s'applique de manière certes conséquente mais qu'elle utilise inconsciemment, et qui pour elle sont d'une certaine manière la méthode de toutes ses méthodes, si elle ne conquiert la nature qu'en offusquant toute relation et toute signification spirituelles parmi les objets de son expérience, alors toute sa vérité, de même que sa nature même, est une abstraction artificielle et partielle, et non la vérité et le monde pleinement concrets. Notre supposition ne retranche rien de la valeur propre de la science de la nature mais, si elle est pertinente, elle lui retranche sa signification absolue et la validité ultime qu'elle s'attribue elle-même. Si cette conception philosophique se confirmait, alors la science de la nature commencerait par être une étape préalable à une science supérieure dont la tâche serait de faire de la mise en place des œillères et de celles-ci mêmes des objets de recherche. Ceci vous donne une idée d'une recherche supérieure, au-dessus des spécialités, au-dessus de la positivité, qui manifestement présuppose un point de vue plus élevé, un point de vue par delà toutes les naïvetés et les évidences⁶.

[26]<§ 3. *La conquête du point de vue supérieur de la science philosophique grâce au retour à la subjectivité qui effectue la connaissance.*>

Les considérations auxquelles nous nous sommes livrés dans les dernières leçons à propos des sciences positives de la nature et de l'esprit nous ont convaincus de ce que de telles sciences, qu'elles travaillent seules ou ensemble

6. *Note de Husserl*: Après qu'eut été établie l'opposition entre sciences de la nature et sciences de l'esprit et qu'il eut été montré que cette dualité des sciences est due à une dualité des attitudes, il fut aussi indiqué que la nature même, chaque chose (p. 11² <p. [20], l. 29 - p. [21], l. 21>), peut être considérée spirituellement; cela fut fait quelque peu rapidement et brièvement. Mais ensuite, il eût fallu montrer que la même chose vaut pour toutes les sciences portant sur des idéalités. La mathématique, en tant que science positive, examine des nombres, des grandeurs, etc., partout « positivement », sans référence à la subjectivité qui connaît, donc non spirituellement. Il existe cependant une autre manière de s'occuper de nombres, la manière spirituelle.

en échangeant leurs savoirs, ne peuvent effectuer une connaissance du monde dont la validité serait ultime. Quelle que soit l'ardeur avec laquelle elles progressent de connaissance en connaissance, posent de nouvelles questions, répondent aux questions restées pendantes, et quelle que soit leur fécondité, le sens vrai et ultime du monde restera affecté d'énigme aussi longtemps qu'elles s'attarderont dans la positivité, dans la naïveté qui les caractérise et dans leur attitude naturelle, et qu'elles étudieront par les voies de la théorie le monde qui s'y donne dans une évidence simple, tantôt comme monde de la nature, tantôt comme monde de l'esprit. Elles-mêmes ne remarquent pas l'énigme, précisément parce que leur tâche essentielle est d'étudier de manière directe l'objet de l'expérience ; l'énigme ne surgit que lorsque l'on prend, en tant que point de vue de la réflexion, un point de vue à l'extérieur et au-dessus de l'une et l'autre espèce d'expérience, et par conséquent à l'extérieur aussi des deux sortes de sciences. C'est précisément ce point de vue supérieur ou, ce qui revient au même, cette nouvelle attitude qui est à présent appelée à devenir l'attitude scientifique, s'il faut que l'énigme se résolve et s'il s'agit de procurer la valeur absolue de l'ultime vérité aux résultats des sciences positives dont la valeur n'est que relative.

Il se peut que le point de vue supérieur et son attitude nouvelle ne nous soient pas inconnus ; l'ensemble de toutes nos réflexions sur les sciences de la nature et de l'esprit n'appartenaient cependant ni aux unes ni même aux autres. C'était des réflexions qui faisaient de ces sciences leur thème et qui épousaient la manière dont ces sciences obtenaient leurs connaissances, spécialement les différentes espèces d'attitudes, de types d'expériences, dans lesquels la nature et l'esprit leur étaient donnés. Nous prenions ainsi conscience que ce qui, de part et d'autre, est accepté comme existant dans l'évidence, tirait son sens différencié des espèces différenciées d'expériences, une fois le sens « nature », une autre fois le sens « monde de l'esprit ».

[27] Dès ces premières méditations, nous nous placions donc à un point de vue plus élevé et en nous tenant au-dessus de la positivité nous la dominions du regard, la soumettions à une certaine critique ; d'autre part, nous poussions jusqu'à des problématiques plus élevées que les problématiques positives et par conséquent jusqu'à un champ de connaissance supérieure. La connaissance de la pure relativité de ces attitudes, naturelle et spirituelle, était déjà une connaissance de cette sorte ; ce n'était certes qu'une connaissance provisoire et encore incomplète ; la pleine détermination scientifique du sens de cette relativité doit encore être mise en évidence. Mais cela suffisait à déjà rendre compréhensible la grande question touchant au sens absolu du monde et la nécessité d'une recherche « philosophique » d'une nouvelle espèce, qui avant toute chose détermine selon sa valeur de vérité absolue ce qui est expérimenté dans la positivité naturelle et ce qui est connu par la théorie.

En tout cas, l'ensemble de nos méditations sur la méthode des sciences de la nature et des sciences de l'esprit a atteint son but qui était de nous amener de notre niveau de pensée pré-philosophique, celui des sciences positives, au

niveau philosophique, et de nous permettre d'approcher cette dimension nouvelle de la recherche dans sa signification supérieure. Dans le même temps, grâce une prise de conscience plus précise de la manière dont notre pensée s'est effectuée dans l'attitude supérieure, de la manière dont nous avons mené la critique des sciences positives, dont nous en avons fait notre thème et soulevé des problèmes, nous pouvons maintenant trouver le lien annoncé avec nos premières indications sur les problèmes philosophiques et par conséquent avec notre première requête d'une *théorie philosophique de la science*, en tant que science par-delà les sciences elles-mêmes que nous comprenions comme positives.

Avançons un peu plus profondément encore, posons une question qui vise une *caractérisation plus précise* : à travers des méditations comme celles de la dernière leçon, vers quel mode nouveau de recherche, vers quelle expérience, vers quelle attitude intellectuelle, vers quelle sphère de problème sommes-nous conduits ? Partons du niveau inférieur. L'être humain naturel vit dans l'expérience qui, selon le cas, est externe ou interne, naturelle ou spirituelle ; et ainsi, la première pensée, même la première pensée scientifique, est dirigée vers les données de l'expérience. Même les formations idéales, comme les nombres qui se produisent dans l'acte de compter, sont prises telles qu'elles se donnent, [28] dans ce cas-ci dans l'intuition qui dénombre, tandis que la faculté de produire des pensées ayant rang de principe à propos du type propre de telles formations, par opposition aux types empiriques, se trouve naturellement tout à fait en dehors de la ligne du regard. Par conséquent, les nombres rencontrés dans l'intuition naïve deviennent, sans autre forme de procès, des thèmes théoriques, ici en arithmétique, et il en va de même des significations verbales, des significations de propositions, et ainsi de suite, en grammaire et en logique. Voilà pour ce qui est du niveau pré-philosophique de la vie et de la science qui, pour le débutant en philosophie, est le seul qui soit connu et donné. Comment nous élever, dans nos considérations sur la nature et l'esprit, au niveau supérieur ou, en termes généraux, quels sont les types nouveaux d'expérience encore possibles et nécessaires ?

Nous quittons le niveau de la positivité puisque, au lieu de vivre dans la positivité, dans les sciences de la nature, dans les sciences de l'esprit, dans la mathématique positive, nous en faisons notre thème. Il faut que cela se fasse de la manière la plus concrète car nous ne voulons pas donner cours à des paroles vides et éloignées des choses mêmes. Nous devons alors procéder ainsi : nous commençons par nous placer sur le sol de la science positive, donc nous commençons par être, par exemple, des savants naturalistes qui, naturellement, passent par des expériences, pensent, pratiquent une connaissance dans une forme supérieure ; nous pratiquons nous-mêmes une action au registre de la science de la nature. Ce faisant, il n'y a rien de plus pour nous que la nature expérimentée et conçue, plus spécialement rien de plus que les divers objets respectifs de notre observation, les diverses propositions respectives établies à leur propos, éventuellement les hypothèses leur correspondant et saisies de

manière générale, les fondations correspondantes en tant qu'enchaînements de propositions bâties de telle et telle manière. Pourtant, nous ne voulons justement pas être ni demeurer des savants naturalistes. L'attitude de savant naturaliste adoptée un moment doit maintenant n'être qu'un tremplin pour l'attitude supérieure dans laquelle nous pratiquons la réflexion philosophique ou une réflexion de l'ordre de la théorie de la science, comme nous pouvons aussi le dire. Cela signifie que nous reportons maintenant notre regard sur le cours naturel et positif qu'a suivi la connaissance que nous venons tout juste d'accomplir, nous y voyons d'une certaine manière après coup notre action ou ce qui s'y est fait, notre action d'effectuer la connaissance et l'effectuation qui en résulte.

Vous pourriez cependant objecter : il peut arriver, cela n'est même pas rare du tout, que l'homme de science fasse la même chose, il doit même le faire lorsqu'il fait son autocritique et qu'il s'assure que son expérience a été une expérience correcte, sa justification une [29] justification correcte. Très juste. Mais le propre de la réflexion philosophique se caractérise de deux manières : en premier lieu, le philosophe n'est justement pas un savant positif et ses intérêts ne prennent pas du tout la direction de ceux de ce dernier. C'est pourquoi son thème n'est pas, par exemple, la nature et, selon le cas, tel ou tel fait astronomique ou directement telle loi de la nature. Ensuite, cette critique qui sert à l'établissement de la vérité fiable de ces faits et de ces lois n'est pas son affaire. Son thème est bien plus la teneur de la connaissance, en tant que telle, qui est en vigueur dans les sciences de la nature, donc cette connaissance même et ce qui se trouve en elle. Ceci n'est pas seulement le thème dans lequel elle réfléchit son expérience, c'est aussi son thème scientifique. Manifestement, ce sont là deux choses distinctes que d'avoir comme thème scientifique la nature elle-même d'un côté et la connaissance de la nature de l'autre.

Celui qui étudie la nature connaît la nature et, donc, fait l'épreuve dans sa vie des actions de connaissance qui en relèvent ; en elles, il accomplit telles et telles opérations et il en tire telles et telles teneurs multiples. Mais il n'en sait rien et n'en veut rien savoir. Pendant le cours de sa vie de connaissance, il ne connaît et ne veut connaître que ce qui est en est le thème, le but et les moyens - c'est-à-dire le but intermédiaire. Il n'y a que le philosophe qui, réfléchissant à son propos et sur sa connaissance, fasse de tout cela un thème, le thème de ce qui, comme processus gnoséologique, comme teneur gnoséologique, comme effectuation gnoséologique, était déjà là de toute sa vivacité chez le savant, mais sans être conscient, ni appréhendé, ni théorisé. Ajoutons sans tarder le second point : le changement par lequel passe le regard thématique ouvre tout aussitôt une sphère universelle à une science, ce qui ne signifie pas seulement que le regard s'élargit à l'ensemble de la subjectivité qui connaît la nature en tant que subjectivité qui connaît la nature en général ni par conséquent que la *théorie de la science de la nature* fait face à la *science de la nature*, et la *théorie de la science de l'esprit* à la *science de l'esprit*, etc. !

Il est résulté de la vue cavalière que nos réflexions ont prise à la fois sur la science de la nature et sur la science de l'esprit, le problème nouveau et incom-

parablement supérieur qui concerne le monde, en tant que « même » monde, éprouvé et étudié tantôt comme nature, tantôt comme esprit, et qui concerne *le sens ultime de l'être de ce monde*, un problème dont un examen plus précis porte plus haut, en direction d'une réflexion thématique totalement universelle sur la [30] subjectivité qui connaît et sur les enchaînements de toutes ses effectuations de connaissance, dans lesquelles le même monde doit être double pour la subjectivité qui expérimente et qui connaît. C'est la même subjectivité connaissante qui effectue en elle différentes orientations du regard tantôt naturelles, tantôt spirituelles, tantôt réelles, tantôt idéales, qui passe par des expériences de diverses sortes ou qui accomplit des opérations intuitives par lesquelles, à condition de s'en tenir à une unilatéralité conséquente, des mondes d'une certaine manière divers nous sont donnés et deviennent des domaines de recherche clos : nature, esprit, monde des nombres, des multiplicités mathématiques, et ainsi de suite. Et c'est la même subjectivité dans l'unité d'une connaissance dont les prises sont supérieures qui relie ce qui était séparé, qui fait le passage des connaissances idéales aux connaissances réelles et, à l'intérieur de ces dernières, de la nature à l'esprit.

Dès le moment où le point de vue de la réflexion la plus élevée est devenu le point de vue théorique, la science s'étend alors sur l'ensemble du champ de recherche nouvellement inauguré : sur l'unité d'ensemble de la subjectivité connaissante en suivant toutes les possibilités de sa connaissance, de ses expériences changeantes et possibles et d'autres intuitions et orientations de la pensée. Elle embrasse tout ce qui y est opération qui détermine du sens et le sens même qui y est constitué. Le chemin conduisant aux questions dernières les plus élevées ne pourra être trouvé que si l'on rassemble de fait dans un travail scientifique unitaire la pleine universalité de la connaissance possible et l'unité entière des opérations de sens qui s'accomplissent en elle.

Si, par suite, prise purement comme telle, la subjectivité connaissante est devenue un thème scientifique dont l'extension est universelle, le connu, pris avec toute sorte d'espèce et de forme de connaissances, est d'une certaine manière lui aussi devenu le thème, et ceci non pas simplement de l'extérieur, si bien que même la nature, même l'esprit, même les nombres, etc., entrent dans le thème de la théorie de la science. Cela ne doit toutefois pas nous égarer. Philosophiquement, le connu n'est thème que dans un tout autre sens que dans les sciences positives correspondantes. Dans notre cas, en effet, le connu n'est thème que comme connu du connaître et suivant tous les modes de donnée dans leurs types subjectifs qui leur prescrivent les modes variés du connaître. C'est ainsi que la chose naturelle n'est pas prise, en tant que thème de la théorie de la science, simplement telle qu'elle est objectivement, là où la subjectivité connaissante vit, pour ainsi dire, dans l'oubli de soi, mais c'est la chose expérimentée comme telle, c'est-à-dire dans les [31] types d'apparition respectifs, la chose expérimentée d'expériences singulières dans les types d'expérience singuliers et changeants qui sont les siens, la chose expérimentée d'une multiplicité d'expériences synthétiquement unifiées, en tant que chose identiquement

une de la multiplicité unifiée des apparitions. Tantôt le thème est la chose dans le type de donnée de la perception, tantôt la chose dans le type de donnée du ressouvenir, etc. Bien entendu, il en va de même pour les degrés supérieurs de la connaissance, là où la recherche s'oriente vers la manière dont ce qui est éprouvé est le substrat de la pensée, dont il est déterminé au plan de la pensée et du jugement et ainsi admet d'autres types de donnée, etc.

La *connaissance naïve* est la connaissance de telles ou telles choses, la *connaissance philosophique* est la *connaissance universelle de la connaissance* de ces choses et d'autres choses, d'objets de la connaissance en général, de tout degré et selon tous leurs modes subjectifs. En effet, il s'agit dans ce cas de la connaissance des choses en tant qu'elles apparaissent de telle et telle manière, avec une nécessité réglée, dans les divers types et les divers degrés de la connaissance, des choses qui se configurent subjectivement dans des formes de donnée toujours neuves, par exemple dans l'acte qui embrasse telles et telles formes théoriques. Le regard s'oriente continuellement vers ce que réalisent, en matière d'opération donatrice de sens, de telles modifications, de tels englobements et de telles formations, et vers la manière dont s'y rapporte la donation de sens qui parachève, celle qui donne ce qui est objectif en soi et sa vérité objective. Car, en définitive, même le fait que celui qui s'adonne à la connaissance est conscient d'un objet qui est en soi et qu'il détermine ce dernier dans sa vérité « objective », même cela - en tant que cela se déroule dans la subjectivité connaissante - forme le thème de la réflexion philosophique. C'est bien pourquoi la théorie philosophique de la science ou la théorie philosophique de la connaissance englobe toutes les questions de sens, qui culminent dans la question du sens théorique ultime du monde (pas le sens axiologique). De fait, trouver énigmatique le « sens » de la nature et de l'esprit, le sens de l'objectivité idéale (comme celle des nombres ou des formations logiques pures) et en faire le but de la recherche, qu'est-ce, sinon s'interroger sur ce que vise l'être connaissant lorsque, faisant l'expérience de choses comme la nature, l'esprit, etc., il accomplit - déjà grâce à cette expérience et ensuite dans une connaissance supérieure que l'on qualifie de véritable et de scientifique - telles et telles opérations et qu'il obtient ladite vérité au titre de résultat cognitif, qu'est-ce sinon s'interroger sur le sens propre de la vie opérante prise dans son ensemble et sur le sens du terme qu'elle vise et qui se constitue en elle, la « véritable nature », le « véritable esprit », etc. ? C'est pourquoi, dans un réel contraste avec la *recherche* pour ainsi dire directement *vouée aux choses*, il existe une autre recherche, une *recherche philosophique* possible et nécessaire, qui, sous un index modifié, remet en question tout ce que la recherche directe et positive étudie. Comme nous le comprendrons mieux par la suite, ce n'est que par ce moyen qu'il sera satisfait aux buts suprêmes de la connaissance et que la recherche positive opérera au plus haut de la scientificité. Par la reconduction de l'intérêt théorique à la subjectivité connaissante prise comme la subjectivité qui connaît toute réalité et toute possibilité, non seulement la science positive se voit élargie et un domaine scientifique, nouveau et attenant, conquis, mais

surtout ce n'est que par ce moyen que s'obtient la science au sens le plus haut, la science dans tous les domaines, y compris dans ceux auparavant déjà examinés positivement.

Il est certain que le royaume de la science s'est bel et bien agrandi avec l'ouverture du domaine des problèmes touchant à la théorie de la science. Tandis que, jusque là, n'existaient pour nous que des choses simples et allant de soi auxquelles le travail de la recherche positive pouvait directement se consacrer, il y a maintenant quelque chose de neuf, la subjectivité connaissante, dont l'activité de connaissance fait qu'il y a là et les choses et les théories leur correspondant. Désormais, l'élargissement du regard de la philosophie et l'espèce de recherche vers lequel vous devez vous acheminer entraînent tout aussitôt avec eux le fait qu'on ne saurait aucunement s'en tenir à un simple élargissement et à un simple côtoiement : d'une certaine manière, la recherche philosophique doit prendre possession du monde positif dans son entièreté et y introduire une révolution par le dépassement de la naïveté positiviste. Dût-il y avoir des circonstances qui, pour ainsi dire, innocentent la connaissance positive de la positivité, dût-il y avoir « des choses étant tout simplement » et existant dans une évidence incontestable et, en outre, s'y référant, des théories tout simplement valables et fondées dans des évidences allant de soi et incontestables, maintenant, au niveau supérieur, seule la subjectivité connaissante est incontestablement donnée ou, plutôt, doit ressortir comme absolument donnée. Désormais, ce qui jusqu'ici était donné de manière simple et incontestable n'est plus que le corrélat de la connaissance, de la teneur de l'opération cognitive [33] et, comme tel, il devient le thème de questions nombreuses et difficiles, des questions ultimes et les plus élevées. Il est devenu, de toutes les manières, le problème.

Il est certain que si j'interrompais ici mes propos, vous pourriez dire avec une certaine justesse que, tout en ressentant fort bien la nécessité de ces recherches réflexives qualifiées de philosophiques, vous ne verriez pas encore ce qu'elles pourraient vraiment apporter ni comment aller méthodiquement de l'avant. Tout d'abord, l'énigme du monde serait reconduite à l'énigme de cette subjectivité. Mais celle-ci n'est-elle pas celle de l'être humain et peut-on concevoir la subjectivité humaine autrement que comme membre du monde de l'expérience et, par conséquent, comme thème de l'anthropologie, de la biologie, de la psychologie ? Ne serait-il alors question que d'une psychologie tout au plus libérée de la partialité du naturalisme ? Ce ne peut pourtant pas être cela que nous avons en vue puisque nos considérations, prises dans leur généralité, englobaient toute science de la nature et toute science de l'esprit, donc la psychologie aussi, qu'elle soit fondée comme science de la nature ou comme science de l'esprit.

Vous obtiendrez tous les renseignements à ce propos et vous apprendrez à comprendre qu'il ne s'agit pas de psychologie qui, en effet, appartient aux sciences positives, quelle que soit la conception que l'on en ait, comme science de l'esprit ou comme science de la nature. Vous entendrez aussi qu'il y a lieu

de faire une distinction radicale entre la subjectivité psychologique et la subjectivité impliquée dans la théorie de la connaissance ou subjectivité transcendante. Mais là où, comme ici, il n'est question que de réveiller les besoins de la philosophie et de faire ressortir l'insuffisance des sciences naturelles et naïves, il n'y a pas la place pour des questions si haut placées. Ce que nous avons déjà appris à connaître nous servira pourtant d'excellente préparation à nos recherches ultérieures.

< § 4. *Le radicalisme authentique de la doctrine philosophique de la science, en tant que théorie de la raison cognitive.* >

Les précisions données au cours de la dernière leçon sur la doctrine philosophique de la science, comme doctrine d'une science qui adopte une attitude supérieure spécifique, ont fait comprendre [34] ce que nous avons dit lors d'une leçon précédente et déjà dès le début du cours, à savoir que la doctrine de la science s'occupe de la corrélation entre la connaissance prise d'un côté au point de vue subjectif et, d'un autre côté, de l'objectivité connue et des significations qui s'y rapportent, telles que les concepts, les propositions, les enchaînements de propositions. Dans le champ de vision du chercheur positif ne tombent que des objets et des vérités, des possibilités, des probabilités, etc. relatives à des objets et, pour lui en définitive, toute chose s'atteste sous la forme d'énoncés vrais en rapport avec ses objets. Même cela est une corrélation, dans la mesure où des vérités qui s'y rapportent correspondent à chaque objet et où, de leur côté, des vérités ne sont des vérités, conformément à leur sens propre, qu'en portant sur des objets. Mais le philosophe ne considère pas ce couple à la façon positive, simplement en le posant ; il le considère à la façon de la théorie de la science comme teneur cognitive de la subjectivité et dans ses modes subjectifs. Il en résulte - sans qu'il faille y insister encore une fois - que seule la subjectivité est ce qui est absolument posé.

Les considérations des dernières leçons demandent encore un complément qui, en même temps, vous conduira à leur achèvement. Nous avons dit qu'on ne peut s'en tenir à la naïveté de la science positive et que des exigences philosophiques dont le type, comme nous l'avons décrit, est celui des exigences de la théorie de la science réclament leur droit ; l'action multiple et s'accomplissant dans la vie cognitive naïve du chercheur positif, l'ensemble de la subjectivité connaissante en tant que subjectivité qui façonne des vérités scientifiques, qui connaît l'être vrai du monde, doit devenir le thème d'une recherche réflexive de degré supérieur. Nous avons ainsi précisé, et j'avais cherché à montrer, que seul ce suprême retour méditatif de la connaissance sur son opération, sur la vérité élaborée en elle, a la faculté de procurer à la connaissance du monde accomplie dans les sciences positives une valeur ultime. Il y a cependant lieu d'ajouter à présent - et ceci fera encore mieux comprendre ce que nous voulons dire - que, à proprement parler, l'intérêt de la théorie de la science n'est pas d'abord tourné vers l'action cognitive en général et les teneurs cognitives de la subjectivité connaissante en général, mais vers cette subjectivité,

pour autant qu'elle soit « *rationnelle* », pour autant que la connaissance est ce que l'on appelle une connaissance rationnelle, correcte et qui fonde dans l'évidence la vérité. [35] C'est dans la mesure seulement où l'exploration de la raison exige l'exploration de la subjectivité connaissante, en général et au sens le plus large, que cette dernière acquiert médiatement un intérêt. Par conséquent, la théorie de la science est science de la science au sens authentique, au sens rationnel, à l'instar de l'astronomie moderne ou de la chimie qui sont de telles sciences, mais pas l'astrologie ni l'alchimie. Ou encore : la théorie de la connaissance est originairement et proprement théorie de la raison connaissante. Il est bien clair que la connaissance au sens le plus large, c'est-à-dire comme expérience, pensée, jugement prédicatif, inférence, etc. n'est pas toujours la connaissance au sens prégnant, celui de la raison qui acquiert la vérité et s'en assure. Tous nous parlons en effet <de> perceptions illusoires et des choses illusoires qui y entrent, nous parlons de jugements erronés et de leurs vérités supposées, de raisonnements trompeurs et ainsi de suite. Nous savons aussi à quel point il est difficile de maintenir le cap de la pensée correcte et rationnellement corroborée. C'est pourquoi la connaissance, au sens prégnant de connaissance rationnelle, est une connaissance particulière dont le cours a des caractères propres. La connaissance intentionnelle, en tant que tension qui vise et que visée-vers, accède, sous la forme de la connaissance rationnelle, à la conscience ultime du remplissement clair et éventuellement achevé de son intention cognitive, une conscience qui se nomme vue claire (*Einsicht*), *évidence*, dans la sphère de la pensée. Du côté du connu, on ne trouve pas seulement alors ce qui est visé sans plus, le « cela est », « cela est ainsi », mais ce qui est visé y a le caractère éminent de la vérité intuitive, de la chose vraie elle-même, du contenu judicatif lui-même. La tension scientifique vers la connaissance, la recherche, la démonstration méthodique, la fondation parcourent des chaînes d'évidences à travers lesquelles la vérité, systématiquement, est atteinte et où la vérité s'étaye sur la vérité. Mais tout ce qui est atteint en tant que connu acquiert le caractère du résultat objectif et du bien commun que chacun, après en avoir pris possession, peut conserver. Chacun peut comprendre à son tour les vérités une fois qu'elles ont été atteintes dans l'évidence, avec leurs fondations vraies et systématiquement reliées, pour autant qu'elles se manifestent en propositions et en enchaînements de propositions ; chacun peut produire à son tour les évidences correspondantes, c'est-à-dire mener le contenu que signifie la proposition jusqu'à l'état de vérité donnée en personne, vérité qui, pour tous, est identiquement une et la même et, même, qui est reconnue comme la même.

Si toutefois, en adoptant l'attitude de la théorie de la science, nous passons à [36] l'expérience scientifique et si nous poursuivons la réflexion sur ses résultats, nous ne tardons pas à reconnaître que l'évidence, entendue comme pur remplissement des intentions de connaissance, ne peut s'accomplir que sous la forme de certaines lois et, corrélativement, que les formations véritatives, les propositions vraies, les inférences vraies, etc. sont subordonnées à certaines légalités (*Gesetzmässigkeiten*) formelles. Par exemple, il y a une loi formelle

très générale qui veut qu'aucune proposition ne peut être vraie, qui recèle une contradiction. Nous la rejeterons le cas échéant telle quelle, sans autres examens ni justifications, et nous dirons justement qu'elle est contradictoire et que par conséquent elle ne peut plus être prise en considération. Mais il existe une multitude extraordinaire de lois de cette sorte pour les propositions et d'autre part pour l'activité de la connaissance rationnelle possible. Il y a tout un domaine de lois formelles qui s'appellent l'une l'autre corrélativement et ces lois circonscrivent les conditions de possibilité générales de la connaissance rationnelle, évidente ; en d'autres termes, elles énoncent les normes pour les configurations de sens possibles de la vérité (et, sous une forme plus déterminée, pour les propositions et les formations de propositions).

La vie cognitive naïve peut ne rien savoir de ces lois ; dans la connaissance se faisant, le remplissement de ses intentions de connaissance a une certitude pratique, à la façon dont, ailleurs, celui qui tend ses efforts vers un but a, sans plus, une certitude, sans avoir recours ni à la forme ni à la norme du rapprochement et de l'atteinte du but. Éventuellement présent, l'inachèvement du remplissement de l'intention de signification ne trouble pas cette certitude, tout au moins aussi longtemps qu'il demeure inaperçu. Il arrive même souvent que le souvenir, lors de l'évaluation ultérieure d'évidences passées, trompe. A certaines occasions cependant, les défauts sont aperçus et ils ressortent dans la conscience de l'illusion. En pratique, l'illusion se manifeste à la conscience comme déception, c'est-à-dire dans la prise de conscience de ce que le moyen cognitif présumé n'est pas un moyen qui agit effectivement ou complètement, de ce que le but atteint n'est cependant pas encore celui qui était proprement visé, le but donnant satisfaction. C'est ainsi que, tirant les leçons des défauts et des manques et sommés de réfléchir, on va jusqu'à se faire certaines règles normatives et ceci, on le sait, vaut dans toute pratique, pas seulement dans la pratique cognitive, et vaut même de manière similaire dans la pratique cognitive des sciences. Elles se construisent diverses règles pour leur propre sûreté et ces règles doivent se graver dans l'esprit de l'apprenti. Mais compte tenu de leur caractère isolé et [37] de leur adaptation aux limites de la pratique cognitive, ces règles conservent une valeur conditionnée et elles-mêmes demeurent dans la naïveté, soit entièrement soit dans une mesure considérable. Il leur manque le radicalisme qui, refusant tout résidu d'obscurité dans quelque direction que ce soit, veut, à la place d'une certitude pratique, une compréhension évidente, à la fois omnilatérale et complète, un radicalisme donc qui en définitive pousse tellement loin le retour réflexif et critique sur soi que, dans toutes les directions, il place sous la loupe de la réflexivité l'évidence qui s'était d'abord directement réalisée - bien que celle-ci soit, en tant que telle, conscience de satisfaction, conscience du dessein cognitif -, et, s'y introduisant, il examine si l'on y trouve encore des moments de visée non remplie. Et, par-dessus tout, ce retour réflexif sur soi se fait recherche des formes et des lois formelles universelles du remplissement pur et des lois de la vérité correspondantes.

Le progrès propre des sciences positives qui, d'une certaine manière, était encore un progrès à la façon de l'expérience de la déception, conduisait, après que ces sciences eussent atteint à un certain degré supérieur, à la fois maximal et naïf, à un semblable radicalisme de la conviction cognitive. Je rappelle les pénibles équivoques et les paradoxes sur lesquels ont butté la mathématique et la physique modernes, et les recherches correspondantes qui ne peuvent être motivées que par des sciences positives hautement développées. Tandis que la conscience si longtemps satisfaite d'une science absolument sûre (sous la forme de la positivité naïve, de l'évidence naïvement mise en œuvre) est perdue, s'éveille le besoin d'une clarification de la rationalité de la méthode, qui soit radicale et qui s'étaye sur la réflexion. Mais il est certain que l'intérêt pour ce qui est spécifiquement subjectif dans l'acte de connaître fait long feu lorsqu'il s'agit du regard ordinairement tourné vers ce qui est objectif, vers l'objet et la vérité.

On comprendra du reste que la tendance au radicalisme qui en résulte soit délimitée par disciplines : il s'agit d'un radicalisme spécifiquement mathématique ou spécifiquement lié à la physique, etc. Tout cela nous conduit au degré supérieur de compréhension, au degré philosophique qui est maintenant nôtre, et nous ramène à notre début, dans la première leçon, c'est-à-dire à ce qui motive les doctrines particulières de la science, les philosophies de la mathématique et de la physique. Pourtant, tout ce radicalisme même, dans la mesure où il demeure dépendant de la science positive et qu'il est mis en œuvre par ceux qui ont été formés dans les bornes et la naïveté de la recherche positive, est incapable de conduire jusqu'à un radicalisme véritable qui satisfasse jusqu'aux ultimes besoins de la connaissance. - Ceci vaut aussi pour les tentatives faites pour opérer un retour réflexif sur soi radical qui s'appuie sur la logique traditionnelle et dont les efforts sont menés dans un esprit positif, ainsi que pour la mathématique formelle, bien que nous nous trouvions proprement et dès l'abord sur un sol qui relève de la théorie de la science grâce à la généralité formelle de cette discipline, même si nous n'en sommes pas conscients à cause de la naïveté liée à l'absence de philosophie.

Le *radicalisme authentique*, celui qui a pour vocation de donner une réelle satisfaction à l'éveil de tous les besoins d'une science radicalement scientifique, d'une science qui ne laisse plus passer d'évidences naïves et qui s'impose l'exigence de la légitimation absolue et, dès lors, celle de vérités atteintes de façon absolue, doit s'engager sur de tout autres voies. Il doit avoir le courage de se rendre d'emblée indépendant, non seulement de toutes les pré-données fournies par les évidences pré-scientifiques de tous les jours, mais aussi de toutes les sciences positives. Pour les délivrer de tout souci, il doit faire de la subjectivité impliquée dans la connaissance possible - de la subjectivité qu'il s'agit de saisir absolument dans le plus radical des retours réflexifs - un domaine d'investigation universel et systématique, en suivant en elle les espèces, les formes, les lois possibles de l'évidence et en suivant toutes les espèces et toutes les formes de conformations cognitives qui peuvent s'y configurer.

Mais ceci, comme nous le montrerons, exige une recherche très générale qui traverse la subjectivité à l'œuvre dans la connaissance, c'est-à-dire, en premier lieu, *avant* toute question relative à la raison et à la non raison. Bientôt, nous apprendrons à comprendre comment, de fait, la subjectivité peut être considérée librement, dans la méthode dite phénoménologique, vis-à-vis de toutes les prises de position de la vie et de toute science, et peut devenir le thème absolu de la connaissance, le domaine de recherche d'une grande science, et comment *de ce moyen seul* peuvent résulter des connaissances de la plus haute dignité et d'une légitimité absolue ultime qui permettent, pour leur part, d'accorder à toutes les sciences concrètes (*Sachwissenschaften*) concaténées l'avantage de la justification absolue, donc celui d'être des sciences caractérisées par une scientificité ultime.

Le cercle de nos considérations s'est refermé. Nous avons commencé par le fait que les sciences positives opèrent, dans leur [39] naïveté, avec des évidences non interrogées en tant qu'éléments méthodiques dont l'obscurité les a elles-mêmes mises dans l'embarras et emprisonnées dans des paradoxes. D'emblée, ceci désigna la nécessité d'une théorie de la science entendue, pour part, comme théorie s'appuyant contre les sciences singulières et, pour part, les dépassant grâce aux concepts communs. Les connaissances nouvelles de cette théorie étaient conçues comme ayant la fonction de placer toute science à un niveau plus élevé, comme nous disons maintenant aussi, à un degré de justification rationnelle supérieure. Nous avons ensuite montré dans les discussions sur la nature et l'esprit, en faisant abstraction des besoins de légitimation, que certains besoins étrangers aux disciplines croissent par delà les différentes régions de sciences positives, qui sont les problèmes de l'être et du sens propres du monde. Et ici, en procédant plus concrètement, nous avons rallié l'idée d'une science universelle de la subjectivité connaissante. Considérant désormais que c'est la subjectivité rationnelle qui, pour cette science, est d'un intérêt particulier, l'importance de cette science afin de rendre possibles une fondation et une mise en pratique rigoureuses et ultimes de toutes les sciences est passée à l'avant plan. Nous avons conclu en annonçant ou, du moins, en évoquant une phénoménologie radicale comme science de la subjectivité absolue, comme mère de toutes les sciences rigoureuses et authentiques, comme science absolue de la méthode, et, en même temps, comme science universelle assez hardie pour exiger de soi et de toute science rigoureuse - et pour montrer comme étant possible - une vérité absolue du monde au sens le plus sérieux.

<CHAPITRE 2
RAISON COGNITIVE ET RAISON UNIVERSELLE>

<§ 5. Agencement de la région rationnelle spéciale de la connaissance dans une théorie universelle de la raison.>

Avant que nous ne prenions un nouveau départ qui nous placera sur le terrain de la subjectivité absolue et avant que ne débute une nouvelle série de considérations en elles-mêmes évidentes et reposant entièrement sur elles-mêmes, élargissons encore le champ de la problématique philosophique, afin d'éviter que ne s'ancre en vous dès le début un préjugé selon lequel la philosophie, comme science de la subjectivité dans la connaissance, comme simple théorie de la raison connaissante, ne serait, en dépit de l'étendue de ces problèmes, que quelque chose de très limité. La réflexion d'aujourd'hui⁷ jouera en même temps le rôle de réflexion de transition.

Connaître est une fonction de la vie. Mais, dira-t-on, la vie du moi n'est pas seulement vie cognitive. Toute vie du moi est effort qui peut passer à l'état d'effort volontaire. Dès lors, la connaissance aussi qui, dans ses jugements et ses recherches, a pour but la *vérité* et qui la réalise dans ses actions. Mais dans d'autres formes de vie l'effort tend vers autre chose, vers la beauté, vers l'utilité économique, etc. Le sujet agissant produit des œuvres vouées à la vérité, comme des théories, il en produit d'autres vouées aux beaux arts, il façonne des biens économiques, il collabore aux institutions sociales, etc. La « science » est le titre d'une sphère singulière et close de biens, d'un système unitaire de biens ; ceux-ci sont régis par les normes de validité de la vérité, et par celles de l'évidence cognitive pour leur production. Même les autres systèmes de biens, surtout les biens absolus comme les biens esthétiques, sont régis par des normes et, de manière corrélative, l'action qui les réalise aussi. Si, par contraste avec toute naïveté jouant dans la production cognitive de biens ayant trait à la vérité, nous nous sommes clairement rendus compte du besoin qu'il y ait une science universelle en tant que science de la vie cognitive et spécialement de la [41] raison cognitive, nous rencontrons alors aisément la pensée selon laquelle il doit y avoir, pour des raisons analogues et avec un sens analogue, une théorie de la vie (*Lebenslehre*) en relation avec tous les biens et avec toute vie les créant et, derechef, une telle sorte de théorie qui se place au point de vue le plus élevé de la raison. De même que la vie cognitive est selon le cas bonne ou mauvaise ou, comme nous disons aussi, vraie ou fausse, et est examinée de ce point de vue par la science de la raison cognitive, sous toutes ses facettes et selon l'acte et le sens cognitifs des légalités normatives, de même il doit exister ou venir à exister de façon analogue une science qui fasse une œuvre analogue dans le plus vaste cercle de la vie de la conscience, pour autant que celle-ci porte en elle d'analogues différences entre l'authentique et l'inauthentique, le vrai et le non vrai. Et de fait, nous qualifions les humains d'êtres rationnels

7. Note de l'éditeur. C'est l'ensemble du contenu de ce deuxième chapitre qui est concerné.

parce que nous ne nous contentons pas de vivre mais nous devons et voulons vivre de manière droite ; et ce devoir se rapporte précisément au fait que notre vie s'accomplit sous des formes multiples comme vie du moi, que celle-ci révèle, en chacune des ces formes, des différences entre l'authentique et l'inauthentique et que, conscients de ces différences, nous nous jugeons nous-mêmes et notre vie en nous plaçant sous des lois normatives connues par elles-mêmes.

Procédons à partir de l'état de naïveté cognitive ; nous y voyons des activités socialement liées y faire naître de la science. Elle s'offre donc comme un domaine propre de la culture humaine, de la culture à chaque fois historique et factuelle. Mais, écartons-nous de cette factualité, ainsi que nous pouvons et devons facilement le faire si nous souhaitons explorer la science dans une généralité idéale selon l'essence et la possibilité. Les relations au chercheur factuel et à l'humanité factuelle sont remplacées par la relation aux chercheurs possibles, en tant qu'hommes créant ces biens cognitifs, et à une communauté quelconque et idéalement possible, nous dirons une humanité, dans laquelle des chercheurs constituent la science par leur collaboration. La science au point de vue idéal est donc un système culturel tirant toute sa consistance des productions libres de chercheurs et de communautés de chercheurs quelconques, se rapportant en outre au milieu des apprentis possibles qui s'approprient ces biens par l'étude.

On peut en dire autant pour tous les autres actes du moi et pour les systèmes culturels qui en sont issus, comme par exemple l'art. De même que se distingue, dans le cas de la science, le système de la science authentique, de même dans le cas de l'art, que l'on divise ici aussi entre art authentique et art inauthentique, se distingue le système culturel de l'art véritable ; et ici aussi nous pouvons penser l'art dans une généralité idéale et en relation à une humanité pensée dans une généralité formelle, en tant que séparée de toute factualité historique, et nous enquêrir de son essence et des conditions idéales de sa possibilité. Même ici cette recherche s'intéressera aux deux côtés, à l'action créatrice (les activités de l'art) autant qu'aux formes produites. De manière générale, il est manifeste que la distinction la plus générale de l'authentique et de l'inauthentique, du vrai et du non vrai, ainsi que la problématique de même signification et la recherche scientifique qui s'y rapporte, portent aussi loin que porte l'idée de la culture. C'est pourquoi on finit par aboutir à *l'idée d'une théorie universelle de la raison* et à des théories particulières de la raison parmi lesquelles la théorie de la science (théorie rationnelle de la connaissance), ainsi que cela apparaît dès la première évaluation, n'est qu'une théorie parmi d'autres, un registre particulier. S'il faut que la théorie totale de la raison nous élève, dans toute notre activité rationnelle, au-dessus de l'état de la raison naïve, s'il faut qu'elle nous permette, à nous qui sommes par essence des sujets égoïques socialement reliés, une activité personnelle et sociale avec une responsabilité absolue et une justification de soi achevée, en d'autres termes, s'il faut qu'à travers elle une humanité authentique, une culture humaine véritable soient rendues possibles, il est alors nécessaire que cette théorie universelle de

la raison ait la forme d'une théorie absolue de la raison ; ceci veut dire qu'elle ne peut faire valoir aucune des évidences naïves sur lesquelles l'activité rationnelle naïve bâtit, et cela quelles que soient les critiques scientifiques, artistiques et autres qu'elle peut s'adresser. Elle a l'obligation de remettre en question, dans une généralité radicale, toutes les évidences, non seulement scientifiques mais aussi esthétiques, morales et autres, transformer en problème chacune des prétentions à la validité et ceci dans une généralité de principe, c'est-à-dire formelle. Tandis que, précédemment et dans une région restreinte de la raison, celle de la connaissance, il nous fallait exiger que la subjectivité - dans ce cas-ci en tant que subjectivité cognitive - devînt le thème universel dans une pure réflexion, et même tout d'abord avant toute question sur l'évidence et la non évidence, la raison et la non raison, la même chose va devoir maintenant se vérifier pour la totalité de la théorie de la raison. [43] L'étude universelle de la subjectivité complète et totale va donc être exigée dans la mesure où elle se soumet autant que possible à des normes possibles de la raison. Ce n'est qu'au niveau supérieur de la recherche qu'il faudrait qu'elle ait pour thème ce qui est spécifique à la raison même et à toutes les espèces de la raison, et cela autant du côté des activités spécifiques de la raison que du côté des formations de la raison (théorie, œuvres d'art, etc.). Avec ce qui vient d'être dit et pour autant seulement que nous la concevions comme science des généralités ultimes et principielles, nous aurions une philosophie bien plus englobante qui se révélerait liée à l'idée de l'homme en général et à l'idée d'une culture authentiquement humaine en général.

<§ 6. *La théorie extensive absolue de la raison en tant science de la félicité* (seliges Leben)>

Passons encore par un petit détour qui présente de l'intérêt. Très intimement reliée à l'idée de raison, d'aspiration rationnelle et de vie conforme à des normes, il y a l'idée du « bonheur » (*Glückseligkeit*) et de la vie bienheureuse comme vie dans un contentement pur et constant. Le mot a certainement un mauvais arrière-goût. *Fichte* utilise le mot « félicité » (*Seligkeit*) qui lui aussi a sans doute un arrière-goût indésirable, celui d'une exubérance sans étayage. Réfléchissons : toute « vie du moi » s'accomplit dans différentes formes de l'intention, de la visée ; pour autant que nous comprenions l'expression de manière générale, nous ne parlons pas seulement de visées judicatives, mais aussi de visées de plaisir, de visées évaluatives de différentes espèces, mais aussi de visées volontatives. Ayant ainsi différentes classes d'intentions, intentions de l'intellect et intentions du sentiment (*Gemüt*), nous rencontrons toutefois dans toutes les classes des formes analogues et des modifications formelles (*Gestaltwandlungen*) des mêmes choses, parmi lesquelles celles de l'intention remplit ou encore celles du remplissement, du contentement de l'intention. Il y a remplissement d'intentions de connaissance, d'intentions esthétiques, d'intentions morales, etc. Mais il existe aussi des possibilités contraires, des formes contraires comme suppression de l'intention, comme perte de valeur, comme

négarion.

Dans toute cette vie intentionnelle, vie agissante et tendue vers toutes les directions intentionnelles, s'accomplit une production qui se renouvelle de formations qui s'appellent formations visées et éventuellement formations vraies dans le remplissement. Si nous attribuons le nom de *félicité* au [44] remplissement pur ou au contentement pur, il y a alors une félicité cognitive en tant que pur remplissement des intentions cognitives. Ceci ne serait rien d'autre que l'évidence dans laquelle la visée pure se confirme par remplissement. Chaque conduite ayant un caractère d'évidence scientifique est donc en soi, aussi isolée qu'on la prenne, vie heureuse, du moins un morceau de vie heureuse dans l'ensemble de la vie dont l'ensemble peut ne pas être heureux. De la même manière, chaque vie considérée dans l'intuition esthétique est un morceau de vie heureuse pour autant que cette dernière soit une évidence de la valeur, accomplie dans une compréhension vraiment pure et profonde.

En général, une vie heureuse complète serait donc une vie unitaire qui pour toutes ses intentions et pour toutes ses aspirations s'écoulerait continuellement sous la forme du remplissement pur. Là où les remplissements ne donnent qu'un contentement momentané et par la suite se révèlent comme impurs et inauthentiques, l'inquiétude de nouvelles tensions s'éveille ; là où la vie déjà vécue comme félicité pendant un temps passe ensuite par un bouleversement, là où les valeurs atteintes réellement ou présomptivement entrent en conflit avec d'autres valeurs de mêmes caractères, le moi est dans l'impossibilité de s'y tenir avec sérénité, il doit abandonner ses buts et ses œuvres. Cela doit nécessairement se produire de cette façon : une évidence postérieure et porteuse d'une évidence postérieure fait ressortir les valeurs présomptives comme valeurs illusoires ; ou encore de cette façon : la possibilité d'atteindre en pratique des valeurs supérieures fait surface et l'aspiration aux valeurs recherchées jusque là se présente comme inférieure et apparaît dévaluée. La passion aveugle, l'habitude, le hasard, la contrainte externe contrarient en outre l'accès d'une vie à une harmonie et à un contentement véritables. Malgré quelques éléments de félicité, la vie entière peut être en elle-même inharmonieuse et être dominée par la conscience du bouleversement des valeurs. C'est ainsi que tout compte fait l'être humain vit une vie sans félicité ; il ne cesse de se préoccuper des valeurs acquises : savoir si elles se maintiendront, si le moi y trouvera encore de la joie, si un monde solide de biens peut demeurer comme son monde ambiant ; il ne cesse d'avoir conscience des péchés, de la chute causée par la passion dans un comportement aux valeurs bouleversées. C'est ainsi que surgissent ces questions : comment trouverai-je et comment la société des hommes trouvera-t-elle un contentement juste et véritable, comment vivrai-je une vie de félicité au sens authentique, comment ferai-je naître pour moi et toute l'humanité pour elle des biens durables et qui conduisent à une félicité inamissible ? Ce qui implique ces autres questions : comment devenir certain de mon attitude, de ses buts, de ses réalisations ? Comment [45] surmonterai-je le doute, l'obscurité, la négation, la dévaluation ? Comment vivrai-je dans une

certitude éprouvée et deviendrai-je mon propre maître ? Et tout ceci, non pas seulement dans le seul domaine de la connaissance mais dans chaque orientation de la vie intentionnelle. Dans chacune d'entre elles, il ne devra pas seulement s'agir d'une vie qui apporte un contentement subjectif mais aussi d'une vie dont le savoir et le savoir moral seront fermes et sûrs, capables de soutenir toute critique réflexive et de se justifier complètement.

Nous pouvons par conséquent concevoir aussi *la théorie philosophique universelle de la raison* comme étant en général la science de la vie rationnelle ou vraiment bonne, ou, pour conserver l'expression de *Fichte*, de la félicité. Elle est la science de son essence, des conditions de sa possibilité, de ses normes et de formes possibles conformes aux normes. Puisque la subjectivité est essentiellement subjectivité communautaire ou est une subjectivité qui vit dans la forme de la communauté, puisque la vie singulière n'est qu'un fil dans un écheveau d'une vie communautaire universelle et totalement englobante, cette science se rapporte dès l'abord à la subjectivité communautaire universelle et à la vie communautaire universelle.

L'idéal d'une humanité authentique ou bonne qui vit d'une manière authentiquement humaine, qui façonne son monde ambiant sous la forme d'un monde culturel authentique et qui dans ce façonnement se cultive elle-même d'une manière authentique, cet idéal est celui d'une humanité bienheureuse, d'une félicité et d'une culture vraiment bonne et belle. C'est l'idéal auquel doit se rapporter de manière pratique chaque vie factuelle individuelle et sociale et chaque subjectivité factuelle qui vit cette vie, s'il faut que celle-ci ait la forme du *développement éthique*, la forme de cette vie en développement et de la communauté se développant comme communauté de personnes, la seule qui soit pleine de valeur parce qu'elle est la seule qui soit et qui rende possible un développement éthique. L'idéal normatif directeur est une idée qui se place à l'infini, ce qui signifie <qu'il> ne peut se réaliser dans aucun état achevé statique ; il est comme une étoile idéale qui nous guide, dont il faut avoir conscience tandis qu'elle exerce son action directrice et qui doit donner à la vie humaine authentique la forme de la maîtrise de soi rationnelle et du façonnement de soi. Il revient naturellement à la théorie universelle de la raison de mettre en évidence ce qui vient d'être dit. La théorie universelle de la raison doit établir que deux idées se croisent nécessairement ici : d'une part, l'idée absolue de la subjectivité absolument [46] accomplie et d'une vie absolument achevée et absolument bienheureuse, d'autre part, l'idée d'une subjectivité en devenir et d'une vie en devenir qui a la forme d'un *devenir* droit, *orienté* sur l'idée absolue, c'est-à-dire la forme d'un authentique développement édificateur.

D'une certaine manière, la science ici recherchée existe depuis longtemps, depuis la première antiquité déjà, sous le nom d'*éthique*. En effet, l'éthique a toujours voulu être la théorie et la sagesse pratique (*Kunstlehre*) de la vie humaine et de l'être homme accomplis, la théorie et la doctrine pratique <des> méthodes du façonnement de soi du sujet et de sa vie, en vue de l'accomplis-

sement, c'est-à-dire du « *bonheur* ». Cependant, cette éthique, à l'instar de la logique historique, était loin d'être pensée dans cette universalité de la problématique, que nous avons inspectée ici⁸ ! Ce n'est que lorsque la méditation radicale dont nous avons parlé il y a peu sera mise en œuvre avec l'esprit de conséquence le plus radical que pourra prendre forme l'idée d'une éthique englobante, d'une théorie totale de la raison dans le sens qui est nôtre, tout à fait à la manière de l'idée d'une théorie de la raison cognitive ou théorie de la science.

<§ 7. *La position privilégiée de la raison cognitive et la question du commencement.*>

Il est possible que les philosophes parmi vous soient heurtés par cette esquisse de l'idée de philosophie, qui, de fait, vise à l'achèvement. Il s'agit donc simplement d'une théorie philosophique universelle de la subjectivité rationnelle qu'il suffirait ensuite de compléter, sur base d'une justification absolue, par le système des sciences concrètes, elles-mêmes devant être façonnées selon leurs normes. Mais où se trouve alors la métaphysique, pourrait-on se demander, la science suprême parmi les sciences philosophiques ? Il serait peut-être permis de montrer qu'il n'y a aucune place pour une science ultérieure, à partir du moment où précisément la théorie de la raison est correctement conçue. Ce que la métaphysique peut à bon droit signifier, elle ne le peut qu'à l'intérieur du système de la raison. Plus encore : il semblera dans une certaine mesure paradoxal à celui qui s'est déjà quelque peu frotté à la philosophie qu'une éthique saisie dans une universalité nécessaire embrasse une théorie universelle de la science ou, si l'on veut, la logique universelle, et naturellement aussi la science universelle correspondante de la raison axiologique (spécialement la raison esthétique). Cependant, nous avons aussi le paradoxe inverse. Une théorie universelle de la science embrasse cette éthique universelle, donc la partie embrasse le tout. Ceci pour cette première raison que, comme chaque

8. *NdH.* L'éthique - si nous exceptons les recherches éthiques relativement rares et, par suite, extraordinairement obscures et limitées qui étaient effectivement animées par une critique méditée et radicale de la raison - était le plus souvent naïve et naturaliste. C'était même cela qui semblait aller le plus de soi. De fait, celui qui partant d'une attitude naturelle et naïve dans la vie et partant de la science positive aboutit à la question d'une vie rationnelle et vraiment satisfaisante, et aussitôt s'intéresse socialement à la question d'une culture authentiquement humaine, celui-là ne verra dans l'éthique et dans l'art de vivre une vie droite que des disciplines spéciales et il n'y verra qu'une discipline adaptée à l'espèce empirique, zoologique, *homo* et référée à cette espèce terrestre. L'être humain, l'un des êtres vivants fortuitement apparus dans le monde comme il est donné, sur terre, a ses conditions de vie, ses conditions d'une vie saine par adaptation aux situations terrestres. Si le règne des organismes terrestres devait continuer à se développer, l'humain passerait à une espèce nouvelle, « supérieure » et une tout autre éthique se ferait valoir, une éthique qui conviendrait au nouvel être et à ses conditions de vie. Le positiviste naïf ne peut avoir aucun pressentiment de ce qu'un art de vivre et surtout une science rationnelle d'un être et d'une vie personnelle et rationnelle puisse acquérir une signification à ce point universelle qu'elle enveloppe les principes de la rationalité de toute connaissance et de toute validité et que, partant de là, elle anticipe en définitive sur le sens absolu de tout monde possible.

science, cette science éthique se tient elle aussi sous des normes qui relèvent de la théorie de la science mais aussi pour cette autre raison, ainsi que nous apprendrons encore à le comprendre, qu'il incombe à la théorie de la science la tâche d'esquisser quant à sa forme le système de toutes les sciences idéalement possibles, ce en quoi elle doit rencontrer toutes les normes principielles de toutes les sciences, même de celles dans lesquelles les normes, par exemple du travail artistique, se procurent une expression scientifique. Ceci nous fait donc voir qu'à la vérité il ne peut être question de parler de théories « totales et partielles » de la raison, si chacune aspire à sa manière à l'universalité. Toutes les espèces fondamentales d'intentions et, par conséquent, toutes les espèces fondamentales de la raison se pénètrent. Par conséquent, depuis un point de vue ultime, on voit que sous le titre « philosophie » on rencontre une science unique de la subjectivité rationnelle qui est une et de l'unique raison [48] universelle qui certes a ses facettes distinctes et inséparables les unes des autres, mais pas de parties.

Le seul moyen toutefois de donner à cette science son commencement et son cours est, en partant de la situation de la vie générale et de sa naïveté, de commencer par prendre garde aux aspects de la connaissance et de mettre en jeu les problèmes d'une justification de la connaissance qui soit absolument réflexive, ces problèmes donc que nous avons placés dans le registre de la théorie de la science en partant des sciences prédonnées. Doit nécessairement se placer au commencement la méditation sur la possibilité d'une raison *cognitive* qui se justifie absolument à ses propres yeux ou sur la possibilité qu'un être de connaissance soit rationnel au sens le plus vrai. En effet, la raison cognitive a pour privilège que toute autre raison ne peut atteindre le niveau de la rationalité dernière, celle de la responsabilité de soi et de la justification de soi absolue, qu'en entrant dans les formes de la raison cognitive. Le sentiment (*Gemüt*) est ce qui évalue, et la volonté active ce qui donne forme aux œuvres du beau. Mais s'il faut que l'authenticité de la valeur et de l'œuvre soit justifiée, et que le contentement du sentiment et l'évidence de la valeur soient de part en part éclairés par la critique et utilisés, la méditation doit alors passer à la forme de la logique cognitive : la valeur et la non-valeur doivent être *jugées* et les connaissances axiologiques doivent se soumettre aux normes de la connaissance.

Le commencement devra donc être un commencement *gnoséologique* et être d'un type tel que son cours ultérieur soit conduit par des principes absolus qui nous garantiront leur *universalité absolue*. La grande question est donc celle du commencement lui-même et de la méthode. Il revient à la situation unique et à la fonction de la philosophie, par opposition à toutes les sciences naturelles, naïves et positives, qu'elle ne dispose pas comme elles d'un commencement déjà donné. Chaque science positive, comme nous l'avons déjà expliqué, a un terrain donné d'avance, par exemple le domaine, donné d'avance et dans l'évidence, du monde végétal ou du monde animal et, en termes généraux, de la nature, de la culture, donné d'avance au sein de la validité non

interrogée de l'expérience et, eu égard à la culture, au sein de la validité non interrogée de maintes valeurs. Dans cette expérience, ce monde donné d'avance est déjà doté de formes structurelles multiples non interrogées, doté sur la base de la naïveté qui maintenant est mise en question et doit être mise en question. La philosophie ne peut commencer par aucune donnée d'avance, se laisser précéder d'évidences non interrogées et donc déchoir elle-même dans la naïveté et sacrifier son sens propre comme philosophie. Si, désormais, tout est pour elle motif de questionnement, il semble que rien en général ne puisse rendre possible qu'elle ait un début, voire même qu'elle puisse poser un quelconque questionnement. Chaque question en effet ne présuppose-t-elle pas un sol sien, un certain être qui soit affranchi de questionnement ?

Il est manifeste que si la philosophie doit signifier autre chose qu'une velleité dénuée de sens, un seul être est possible à cet endroit. La pensée philosophique doit se régler sur un cours dans lequel le philosophe en devenir, partant du point de vue pré-philosophique de la naïveté, se crée dans une libre pensée un sol neuf qu'il affermit dans des évidences qui se révèlent pouvoir être justifiées absolument ; progressant de cette manière, dans la justification de soi absolue, il trouve la voie et la méthode conduisant à une installation systématique des principes absolument justifiés pour la justification de toute connaissance ou encore pour la fondation absolument ferme de toute connaissance et pour une édification systématique de la connaissance et de la science véritables. Il appartient donc au système de la philosophie même, et à titre de commencement, une esquisse du devenir philosophique ou, si l'on les prend choses au point de vue du sujet qui philosophe, une esquisse du développement de soi qui, en s'accomplissant, conduit à l'état de philosophes dans une libre méditation personnelle du débutant en philosophie. Chaque philosophe authentique doit se penser comme débutant et devenir pour lui-même philosophe. Il doit s'y trouver une forme de nécessité qui, une fois objectivement fixée, fait le commencement de la philosophie elle-même. Chaque philosophe doit par la suite, en repensant à ce commencement, trouver en lui l'autoportrait de son devenir et pouvoir toujours à nouveau le confirmer.

Traduit de l'allemand par ANTONINO MAZZÙ

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, *Éthique et théorie de la valeur chez Husserl*

* * *

EDMUND HUSSERL, *Éthique et théorie de la valeur*

N° 5 – 2006

WATARU 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. À 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 et 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*

N° 7 – 2008

BRUCE BÉGOUT, *Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl*

PATRICK LANG, *Introduction à la phénoménologie du vécu musical*

ALEXANDER SCHNELL, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*

CARLOS LOBO, *Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique*

PIERRE KERSZBERG, *La physique au prisme de la phénoménologie husserlienne*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'espace bidimensionnel chez les autistes*

ROLAND BREEUR, *Corps et chair chez Sartre*

LÁZLÓ TENGELYI, *Marc Richir et la théologie politique*

MARC RICHIR, *La refonte de la phénoménologie*

* * *

EDMUND HUSSERL, *Temporalité egoïque et hylétique considérées sous l'angle génétique*

N° 8 – 2009

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, *Phantasia perceptive et perception musicale*

MARC RICHIR, *Langage, poésie, musique*

PATRICK LANG, *Y a-t-il une objectivité du jugement esthétique ?*

GEORG SIMMEL, *La légalité dans l'œuvre d'art*
 GUY VAN KERCKHOVEN, *Sur le Kant-Seminar de Fink*
 ALEXANDER SCHNELL, *Leib et Leiblichkeit chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir*
 YASUHIKO MURAKAMI, *Découverte d'autrui chez les autistes et structuration du sujet*
 ANTONINO MAZZÙ, *Franz Brentano – Deux études de psychologie descriptive*
 FRANZ BRENTANO, *Psychognosie et psychologie génétique*
 FRANZ BRENTANO, *Eléments de la conscience*
 CARLOS LOBO, *Mathématicien philosophe ou philosophe mathématicien*

* * *

Correspondance Husserl – Weyl
Correspondance de Becker à Weyl

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 €
8. YASUHIKO MURAKAMI, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne* 18 €

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 (8 numéros) 130 €

✂ ✂

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)