**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 de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

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 : 2-916484-06-X

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**

2011

A PARAÎTRE :

ROBERT ALEXANDER, Notes phénoménologiques sur l'espace-temps

STÉPHANE FINETTI, Sur le concept finkien de construction phénoménologique

PATRICK LANG, Phénoménologie du vécu musical

YASUHIKO MURAKAMI, L'affection d'appel originaire : le rêve et le traumatisme

AURÉLIE NÉVOT, Jeux de regards entre visible et invisible

PABLO POSADA VARELA, Anonymat transcendantal et anonymat phénoménologisant

TETSUO SAWADA, Le schéma corporel dans le dessin enfantin

ALEXANDER SCHNELL, Approches d'une métaphysique phénoménologique

JÜRGEN TRINKS, Architectonique poétique chez Paul Celan

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

SOMMAIRE

<i>L'obscurité de l'expérience esthétique</i>	7
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>L'épochè méontique chez Eugen Fink</i>	33
STÉPHANE FINETTI	
<i>Le monde de la vie comme monde premier en soi</i>	61
PIERRE KERSZBERG	
<i>Homo imaginans</i>	99
ALEXANDER SCHNELL	
<i>L'infinitésimal et l'incommensurable</i>	115
MARC RICHIR	
<i>La question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir</i>	133
ROBERT ALEXANDER	
<i>Des pas vers soi</i>	143
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Affection d'appel et prénom</i>	163
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Schéma corporel et image corporelle en phénoménologie</i>	177
TETSUO SAWADA	
<i>Vitalité, âme, esprit</i>	195
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Sur l'expression, phénomène cosmique</i>	225
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	

L'obscurité de l'expérience esthétique

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

1. RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET RÉDUCTION ESTHÉTIQUE

« La raison humaine est architectonique par nature (*ihrer Natur nach*) », écrivait Kant dans sa première *Critique* (A 474, B 502). Et d'après cette affirmation, Kant étudie dans cette première *Critique* les conditions de possibilité de l'objet. Quelques années plus tard, dans sa troisième *Critique*, il ajoute à cette première couche architectonique deux autres. Dans une de celles-là, il rend compte de la légalité de ce qui est contingent, ce qui n'avait pas été appréhendé dans la première couche et, dans l'autre est étudié ce niveau « subjectif », propre du sentiment, et cependant universel, quoique sans concept : le *sensus communis* de la communicabilité universelle : « La communicabilité universelle d'un sentiment implique un sens commun » (*Die allgemeine Mittelbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeisinn vorausgesetzt*) (§21).

Mais, pour Kant, d'après son célèbre énoncé : « les conditions de possibilité de l'expérience en général sont, en même temps, des conditions de possibilité des objets de l'expérience », la distinction entre les trois couches de l'expérience, qu'il a péniblement réussi à distinguer, s'estompe. Son objectivité s'incline vers ce qui est scientifique et l'articulation architectonique devient eidétique. Kant envisage sa série architectonique du dehors, d'en haut. Ses « analogies de l'expérience », par exemple : substance, causalité, simultanéité, sont coïncidentes avec les trois lois de Newton et, en même temps, elles structurent une régularité à laquelle tout objet doit s'en tenir.

Pour la phénoménologie, tout au contraire, l'expérience déborde l'objectivité et il n'est pas possible d'analyser l'architectonique de dehors. Ainsi, à l'affirmation initiale kantienne : « la raison humaine est architectonique par nature », on devrait ajouter : « mais l'architectonique n'est pas organisée rationnellement ». Il n'y pas une eidétique de l'articulation architectonique mais plutôt une tectonique (sans principes) ou, même, si l'on veut obvier l'allusion à un *téktôn*, un charpentier, un sujet constructeur, une pure *estromatologie* (de *stórnymi*, installer une couche).

Or, la couche finale (dans le mouvement de l'*anábasis*) ou originaire (dans le mouvement de la *katábasis*), où l'architectonique termine, celle de Kant aussi bien que celle phénoménologique, c'est la même : un niveau esthétique dans tous les sens du terme : sensation et sens. Esthétique vient de *aisthánō-*

mai et de *aiô*, le simple sentir, se rendre compte. Dans le chant 15 de l'*Illiade* Hector, blessé, dialogue avec Apollon (252) et il lui dit ce qu'il ressent (*aíon*) : il exhale son esprit.

Le niveau architectonique originaire esthétique est celui où il y a sensations et sens. La communication universelle sans concept, le *sensus communis* kantien, est, dans la phénoménologie, le niveau de la pure fantaisie. La *phantasia* ajoute aux deux acceptions de l'esthétique originaire, sensation et sens, une nouvelle acception, celle d'apparition et lumière. *Phasis* (de la racine *pha*, apparaître) veut dire « information », et *phántasis* (de la racine *phan*, mettre en lumière), signifie « rendre visible ». Dans *phantasia* on trouve ainsi conjuguées les trois acceptions de : sensation, sentir et apparition. Même s'il faut observer que la conjonction de ces trois acceptions serait sensée produire la catastrophique *appearance*. À la place de *phasis* (sensation et sens) et de *phántasis* (apparition), il y aurait *phansis* (appearance).

L'intermédiation (*Mittelbarkeit*) esthétique kantienne est, dans la phénoménologie, l'universalité non eidétique des *phantasíai*, où se communiquent sans médiation les ego réduits à la condition d'*ici absolutus*. Il s'agit de l'*intersingularité*, pas de l'intersubjectivité, parce que, tandis que dans la relation intersubjective ce qui est factice est annulé, on peut partager ce qui est objectif et on peut partager ce qui est eidétique, dans l'intersingularité il n'y a pas de réduction du composant factice. L'intersingularité est interfacticité (Richir).

Par conséquent on peut affirmer que la phénoménologie permet une double réduction parallèle : la réduction phénoménologique et la réduction esthétique (maintenant aussi avec sa nouvelle acception kantienne du beau et de l'art).

Les deux réductions, phénoménologique et esthétique, surgissent de la même strate, l'objectivité. Dans les deux cas, nous partons des objets perçus, *constructa* reconnaissables par des synthèses d'identification orientées, animées, par des significations dans un niveau de stabilité et de détermination intersubjective (quoique abstrait et appauvri). Et ces deux réductions se terminent dans un niveau où il n'y a pas de significativité (pas de significations, même pas de ces « simples significations », dont parle Husserl dans le chapitre 6 de son cours de 1908) qui puisse diriger une intentionnalité ; il y a seulement des prétentions (pré-tentions sans intentionnalité) de sens, tant que des sens *in fieri*, accompagnés d'apparitions de sensations d'une grande richesse et concrétion, mais d'une totale indétermination.

Si dans les deux réductions le point de départ et celui de l'arrivée coïncident, on pourrait penser à une translation des résultats obtenus dans l'une des deux réductions à ceux de l'autre, dans une parfaite symétrie. Parce que, quoique le parcours des deux réductions (*anábasis* phénoménologique et *anábasis* esthétique) soit différent et que le dispositif qui fait démarrer la réduction soit aussi différent (dans un cas l'*epokhé* hyperbolique et dans l'autre l'expérience esthétique) le statut de l'ego phénoménologisant est celui de l'ego esthétisant.

Dans les deux cas l'ego s'installe *d'un seul coup* dans le niveau originaire,

où l'egoité se dissout dans une pluralité de singularités en communication immédiate (*Unmittelbarkeit* au-delà de la *Mittelbarkeit* kantienne du *sensus communis*). Dans les deux cas, il y a une circularité nécessaire entre le commencement et le terme de « l'opération », de sorte que la réduction commence lorsque l'ego a déjà trouvé le niveau originaire (on cherche ce qu'on a trouvé, comme disait Picasso). Dans les deux cas, le retour, la *katábasis* ou transposition (*progressus*) s'expliquent seulement en fonction de l'aller, *anábasis* ou *regressus*, de sorte que la prétendue symétrie des deux mouvements de *regressus* et de *progressus*, en vigueur dans l'hypothèse d'une articulation eidétique de l'architectonique, se brise. Dans les deux cas, l'explication de la différence entre les niveaux peut seulement être faite à partir du niveau originaire, qui devient maintenant le niveau *supérieur*, et non *inférieur* attribué par la tradition philosophique (inversion qui était déjà interrogativement proposée par Husserl dans une note du manuscrit n° 3 qui accompagne son cours sur la Perception et l'Attention : *ist die Ordnung der Behandlung all dieser Sachen nicht wiederum umzuändern ?* Hua. XVIII p.358).

Face à une œuvre d'art réussie, les critiques ont l'habitude de dire des choses telles que : « cette œuvre oblige le lecteur. . . le récepteur, à pénétrer dans des régions extrêmement obscures de l'expérience humaine ». Cette obscurité n'a pas de sens dans un régime intentionnel. Il ne s'agit pas d'une disparition quelconque face à un ego opératoire lorsque l'intentionnalité fait faillite, c'est le propre ego qui disparaît au moment d'être emporté dans une expérience limite. Dans ce cas, ce qui dans un régime intentionnel est emblème de clarté et distinction, l'universalité eidétique partagée intersubjectivement par des individus, dans un régime originaire, l'obscur (et aussi distinct), c'est cette rare universalité non eidétique conséquence d'une expérience, qui finit d'en être une par dissolution de l'ego dans la communauté des singuliers.

Ainsi le parallélisme entre la réduction phénoménologique et la réduction esthétique dont on parle, aurait pourtant un point de rupture : la réduction esthétique est plutôt aveugle, elle ne peut pas rendre compte d'elle-même, tandis que la réduction phénoménologique est capable d'analyser le procès de la réduction esthétique. En revanche, la réduction esthétique déborde le cercle des phénoménologues.

Tandis que, pourrait-on dire, on est ou on n'est pas phénoménologue, l'expérience esthétique est ouverte, en principe, à tout qui s'entraîne à l'expérience esthétique, et celle-ci, même si elle n'a pas une structure intentionnelle, est susceptible d'être apprise par répétition, puisque l'œuvre d'art est un *constructum* conséquence d'une synthèse particulière d'identité (non intentionnelle parce qu'elle n'est pas orientée par une signification).

On pourrait préciser encore plus le parallélisme existant entre la réduction phénoménologique et la réduction esthétique dans les points suivants :

1. Dans les deux réductions, phénoménologique et esthétique, les obstacles qu'il faut surmonter sont équivalents. Dans les deux cas, il faut rompre, d'abord

la barrière eidétique, après la barrière du positionnel et finalement la barrière de l'identité (structure symbolique).

Sans la suspension préalable de l'eidétique, les niveaux architectoniques s'évanouiraient rabattus, ou bien vers le niveau supérieur, ou bien vers l'inférieur, selon les cas, et, par conséquent, la réduction deviendrait impossible.

Sans franchir la barrière de la positionnalité, il est impossible de dépasser le régime intentionnel et d'accéder au territoire de l'artistique, qui est un domaine de *phantasia*. Nous resterions, à ce moment, dans le monde de la perception d'objets avec sa correspondante articulation catégoriale de propriétés (l'œuvre d'art manque de déterminations et propriétés qui puissent la définir).

Et, finalement, sans dépasser la barrière des synthèses d'identité, on ne pourrait pas accéder au territoire originaire où l'expérience esthétique a lieu.

2. Dans la mesure où les deux réductions avancent (*regressus*), se produit un évanouissement accentué de la classe d'opérations du sujet. Par conséquent il y a aussi un affaiblissement de *possibilités*, qui sont toujours corrélatives d'actes (opérations). Nous pénétrons ainsi dans le territoire de la passivité (transopérations) et de la *transpossibilité*.

3. Le *sensus communis* kantien équivalent de l'intersingularité interfactuelle (pluralité originaire), signifie la perte de toute possible stabilité d'un *ego* ou d'un *tu*.

Dans la réduction phénoménologique tout soi-même est sujet de la réduction. La réduction esthétique se produit aussi lorsque tout ici-absolu peut avoir la même expérience esthétique.

4. Sens de langage et sensation hylétique partagent la même caractéristique fondamentale : le contact avec son « objet » sans déformation de la *Sache*. Ni la reschématization en langage n'implique déformation des schématismes hors langage, car il n'y a pas de transposition symbolique (reconnaissance par identification), ni la « sensation » originaire n'implique déformation du senti, puisque les kinesthèses vibrent au même rythme que cela où elles sont insérées. Telle est la signification dernière de la rémission husserlienne aux *choses mêmes*.

5. Dans la réduction phénoménologique nous allons du sens à la sensation, et la question de fond qu'on peut poser est *question du sens* sur l'arrière-fond de la transcendance absolue (Richir). Dans l'expérience esthétique nous allons de la sensation au sens et la question de fond qu'on peut poser est la question de la sensation, elle aussi sur l'arrière-fond de la transcendance absolue. Schématismes *versus* hylè. Et les deux questions sont des questions limites. Il n'y a pas un sens du sens, et non plus une sensation de la sensation, sauf absurde *regressus in infinitum*.

6. Il y a un évident clignotement entre sensation et sens, qui opère au fond du parallélisme entre les deux réductions qu'on est en train d'examiner : celle phénoménologique et celle esthétique. La sensation avec du sens remet au

sens avec de la sensation. La sensation est nécessairement recouverte de sens, puisque, dans le cas contraire, son impact serait brutal (aveuglement). Le sens, à son tour, possibilise la sensation sans l'orienter, car, dans le cas contraire il serait vide. Le sens, au niveau originaire n'oriente pas la sensation (*Meinung*), ni intentionnellement, ni pré-intentionnellement. Il n'y a pas de prétention d'un ego agissant, qui, à ce niveau originaire, est dissous dans l'anonymat.

7. Ce soi-même (ici singulier) ne peut pas être *fixé* par le sens (*in fieri*), et la sensation l'affecte seulement *leiblich*. Une telle situation déstabilisée dans l'indétermination n'empêche pourtant pas l'analyse phénoménologique.

8. Ni le sens ne devient court-circuité symboliquement, ni l'impression n'est court-circuitée par des significativités. Le territoire schématique sauvage (sans identité) qui inclut « sensation » et « sens » (*in fieri*) est un domaine de force. Avec des rythmes mais sans harmonie. La soi-disant harmonie annulerait la force des rythmes qui se superposent. (En général, l'harmonie en Occident a une bonne réputation ; en Orient n'est qu'un euphémisme de la censure).

9. Dans les deux réductions on arrive à un territoire schématique qui inclut, avec le schématisme hors langage, l'indétermination, mais aussi la richesse et la concrétion. Dans les deux réductions on monte jusqu'à la tension affective originaire où réside la force fondamentale qui, après, tout doucement, subit un affaiblissement (détermination et abstraction) des transpositions dans le *progressus*.

10. Le soi-même non intersubjectif, qui est aussi ici-absolu en intersingularité, détient la condition basique de l'ouverture. Ouverture au schématisme (et l'affection) du sens et ouverture à la *hylê* de la sensation.

11. Le *sensus communis* (intersingularité en interfacticité) se modèle, pourtant, de façon que, en ce qui concerne le sens, l'accès au phénomène (rien d'être) est différencié (singularité), tandis que la sensation est la même pour tout ici absolu : même affection esthétique.

12. Dans les deux réductions il faut souligner le rôle fondamental de l'affectivité, signalé vigoureusement par Kant dans sa *Kritik der Urteilskraft* : « Le plaisir de ce genre, qui vient à l'esprit par le sens est ainsi passif et peut s'appeler plaisir de jouissance. . . Par contre, le plaisir du beau n'est pas un plaisir de la jouissance, ni celui d'une affectivité selon la loi, et non plus d'une contemplation qui raisonne selon les idées, mais celui d'une simple réflexion » (K.U.K. §39). Ce plaisir de la simple réflexion est ce que Husserl appelait l'affection du « perçu tout simplement », « du perçu en tant que tel », « l'objet-dans-le-comment ». C'est l'irruption de l'affection par interruption de la connaissance (et de la reconnaissance). (n° 20, p. 383 de Hua. XXIII).

13. Et, pour finir, il faut observer que dans le *progressus* (*katábasis*), la « sensation » originaire reste sans changement jusqu'au niveau de la perception des objets (la *Urempfindung* est maintenant *Abschattung*), tandis que le

« sens » se transpose en animant des nouvelles configurations du langage, que Husserl appelle d'abord « simple signification » (significativité non intentionnelle) et après signification (qui anime intentionnellement la perception des objets).

2. EXPÉRIENCE ARTISTIQUE ET EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE

Malgré le parallélisme évident entre les deux procès réductifs, phénoménologique et esthétique, il n'est pas facile de transférer au premier les résultats obtenus au dernier, étant donné la difficulté de marquer des limites et des niveaux dans la réduction phénoménologique. Nous pouvons poser, par exemple les questions suivantes : Jusqu'où peut-on étendre le mécanisme de l'intentionnalité, que Husserl applique d'une façon généralisée ?, ou bien : Où doit cesser l'identité ?, ou encore : y a-t-il des procès d'identification dans une strate non intentionnelle ?, et, lorsqu'un registre déterminé implique la reconnaissance des synthèses effectuées (sédimentations et *habitus*), l'identité est-elle aussi impliquée ?, etc.

On dirait, pourtant, que dans la réduction esthétique on puisse distinguer facilement plusieurs niveaux clairement délimités.

On peut distinguer, évidemment, la strate de l'*objectivité* (intentionnelle, positionnelle) avec ses deux modalités, effective et imaginaire, selon que ce que nous avons en face (*Gegenstand*) est présent ou absent.

Ensuite, la strate de l'*artistique*, *constructum* non objectif, perçu en *phantasia* qui, d'après Husserl, peut être fiction perceptive ou fiction seulement reproductive (Hua. XXIII, p. 506 et 519), selon que l'image de base est donnée physiquement, « l'image effectivement vue de la Madonna », ou bien donnée dans les mots prononcées ou écrits de l'art narratif. Mais, en tout cas, de telles œuvres d'art, *constructa* artistiques, si versatiles qu'elles soient (et elles le sont extrêmement dans l'art contemporain), possèdent une rare « objectivité », une consistance ; elles nous sont dit Husserl, « prescrites, imposées, de façon analogue à celle des choses de la réalité effective » (*ibid.* p. 519).

Enfin, la strate de l'*esthétique*, où on a l'expérience des pures *phantasiai* en tant que « phénomènes de monde » (Hua. XXXIV, p. 294), et où « l'expérience » semble être arrivée à la limite, puisqu'il n'est plus possible « d'accomplir une abstention de l'expérience de soi » (*ibid.* 294). L'abstention, *epokhé* ou inhibition, arrive jusqu'au sujet (« position thématique de moi-même »). Dans cette expérience esthétique « la représentation grecque d'un dieu ou d'un tableau m'appréhende, de façon que je vis tout à fait dans l'image et reste soustrait à la réalité effective » (*ibid.* 314).

Il y a, donc, expérience de l'objectif, (effectif ou imaginaire), de l'artistique et de l'esthétique. Et la question réitérée est : Jusqu'à quel point pouvons-nous transférer homologiquement à une soi-disant série, résultat de la réduction phénoménologique, les résultats obtenus dans la série esthétique : la structure des

niveaux objectif, artistique et esthétique ?

Il est connu que Husserl a médité inlassablement jusqu'à la fin de sa vie, sur les problèmes suscités par la réduction phénoménologique. Les manuscrits de Hua. XXXV, sous le titre de *Zur phänomenologischen Reduktion*, arrivant jusqu'en 1935. Et il a traité sporadiquement mais avec une grande lucidité la réduction esthétique. Je me rapporte spécialement aux manuscrits publiés dans Hua. XXII, n. 18 et 20, avec leurs appendices correspondants et au manuscrit 23 avec son appendice XXIII de Hua. XXXIV.

Tout commence avec la notion d'*horizontalité*, un qualificatif très approprié au caractère plat de la réalité objective. C'est la « forme eidétique du monde » ce qui produit cette apparence de platitude par dissimulation des niveaux. Une fois l'eidétique suspendue, s'ouvre l'horizon des expériences possibles, architectoniquement différenciées. Horizon d'abord prévisible, (qui anticipe), d'attentes où la précertitude organise le jeu de ce qui est possible et ce qui est exclu. La compatibilité et l'incompatibilité des expériences effectives réalisées organisent une *expérience objective concordante*. Le résultat est un monde pour moi et sans interruption, *d'un seul tenant*. Il s'agit d'un monde d'après la concordance des expériences effectives et possibles, correctes et prévisibles, avec une certitude préalable. La synthèse de ma propre concordance d'expérience avec celle des autres donne lieu à l'expérience commune du même monde (Hua. XXIV, p. 328).

On aura beau introduire des corrections dans la concordance objective, l'expérience objective « ne pourra jamais être totalement non concordante » (p. 284). Nous pouvons avancer en *modalisant* le niveau d'expérience (en imaginant, en doutant, en niant, . . .) mais un sol ferme, une unité de coexistence valable de l'être véritable s'étend devant nous. L'arme dont on dispose pour ceci est celle de *l'identification*, qui, sans arriver aux limites de la détermination scientifique dans les cercles fermés des sciences, et même, sans les déterminations eidétiques, plus ouvertes mais pas encore scientifiques, nous est, cependant, suffisante pour assurer la praxis de nos intérêts (l'identité est dite de plusieurs façons).

On pourrait se tromper de multiples façons, « mais pas dans le fait que je suis compris dans une vie perceptive fluente » (p. 345) dans laquelle se montrent les objets. Mais dans le fond de cette vie perceptive fluente et des multiples modifications qui ont lieu en elle, au-dessous de la confirmation de ce qui est-là, du doute, même de la négation, se trouve la question de la simple *apparition* de quelque chose, de la certitude préalable de ce qui tout simplement est là. Or, ce que la réduction fait est d'inhiber cette naïveté de la certitude préalable du fait que les objets apparaissent tout simplement. C'est-à-dire, ils sont des phénomènes.

Et cette réduction peut se déclencher d'une façon *volontaire*, ou d'une façon *involontaire*. La réduction phénoménologique est la suspension volontaire de cette certitude naïve du côté de l'ego phénoménologisant, qui, à la fin de la réduction, accède à des synthèses originales. Et, d'une façon involontaire,

dans l'expérience esthétique, à la fin (et au commencement) de la réduction esthétique, quelque chose est donné aussi en tant que phénomène.

Husserl ne fait pas de différence entre la compétence exigée pour voir esthétiquement un paysage, et celle nécessaire pour contempler une œuvre d'art. Il s'agit, dans les deux cas, du fait que « l'effectivité d'être » de ce qui est vu change notre intérêt : « Il y a manifestement là un changement d'accomplissement dans l'expérience, par lequel ce qui est éprouvé devient simple phénomène et n'est pourtant absolument pas mis en question dans l'intention d'une attestation de ce que c'est effectif ou non » (Hua XXXIV, p.348).

Mais, en réalité, l'expérience esthétique est celle qui s'anticipe dans la compétence artistique par la raison suivante : dans cette expérience esthétique involontaire l'ego n'agit pas (n'exerce pas d'actes), mais reste en marge de l'expérience, (tout comme, lorsqu'on imagine quelque chose, l'ego n'est pas inclus dans le cadre imaginé), il reste dehors. À l'origine même de l'expérience esthétique, le sujet est affecté, c'est-à-dire, depuis le commencement l'ego se transmue dans un ego en *phantasia* au même niveau que ce qui est « perçu », lui aussi en *phantasia*. C'est à cause de ce que l'imagination, si elle existe, est préalable à l'expérience esthétique.

L'ego esthétisant ne met pas hors jeu la certitude comme l'ego phénoménologisant le fait, même pas lorsque, plus tard, lui aussi reste réduit à l'anonymat de l'originaire. « En tant que moi perdu dans la *phantasia*, je n'accomplis pas d'actes neutres », résume Husserl lapidaire (Hua. XXIII, p. 572). L'expérience esthétique en tant que commencement et terme de la réduction esthétique n'est pas une opération, un acte, même pas proprement une expérience, mais plutôt une expérience à la limite, parce que c'est l'ego « l'objet » de cette expérience.

Les « avantages » de la réduction esthétique sont évidents. D'abord elle est involontaire. Puis, on n'a pas toujours besoin d'une compétence artistique (et dans le cas de la « beauté naturelle » même pas du tout), qui, à son tour, est rendue possible par l'expérience esthétique. Et, finalement, elle permet une grande désinvolture au moment d'être désactivée et de passer à la réalité effective : « Dans l'attitude esthétique je suis effectivement destitué de la réalité effective, je vis en pure *phantasia* : dans une *neutralité* reproductive ou perceptive, tandis que la réalité effective me reste bien en mon habitabilité, mais est *hors action* et n'est pas activable au cours de cette attitude (en laquelle je puis tomber, mais que je peux aussi adopter comme je l'entends) » (Hua. XXXIV, p. 369).

Dans ce procès de réduction esthétique, on traverse, donc, trois phases : l'expérience des objets dans la perception intentionnelle, l'expérience artistique en *phantasia*, et l'expérience esthétique aussi en *phantasia*. La question qui se pose, alors, est la suivante : Comment est-ce que la *phantasia* se scinde en deux strates, l'une artistique et l'autre spécifiquement esthétique ?

Que l'expérience esthétique soit déchaînée par un paysage ou une œuvre d'art, il y a toujours quelque chose, dans une proportion variable, de non objectif, mais qui est « identifiable et connaissable pour soi » (Hua. XXIII, p.

587), et qui est responsable du passage à l'expérience esthétique. L'artistique est une « unité synthétique restreinte », mais pas une « unité que je puisse avoir comme horizon thématique de la connaissance » (*ibid.*). C'est à dire : l'artistique n'est pas objectif, n'a pas de propriétés', n'est pas objet de aperception perceptive, et ne donne non plus lieu à des structures catégorielles, comme cela arrive avec les objets donnés intentionnellement. Telle est la cause de la dérégulation et l'extrême versatilité de l'artistique, qui se soustrait à toute prétention de définition et délimitation, et se reconnaît seulement (et s'identifie) lorsque l'expérience esthétique s'est déjà produite.

Il n'y a pas moyen de « déduire » l'œuvre d'art à partir de sa condition d'objet perçu. Si on essaie de le faire, sa capacité esthétique sera annulée, et ce qui est ainsi analysé sera strictement technique et objectif. C'est, donc, seulement la présence d'une expérience esthétique qui discrimine l'artistique du simplement objectif. L'œuvre d'art est un *constructum* de *phantasia*, en tant qu'unité des apparitions qu'elle produit. Dans l'expérience de l'artistique « je ne suis pas libre, mais je suis assujetti. Il doit toujours y avoir le raconté comme tel et rien d'autre, l'unité des apparitions figurées » (Hua. XXIII, p. 588).

Tandis que dans l'expérience esthétique les *phantasíai* pures flottent « en son horizon de monde indéterminé », dans l'expérience artistique nous accomplissons des « actes » qui visent toujours le même et qui tendent à coïncider avec des autres « actes », de telle façon que, dit Husserl : « Un individu est le corrélat de ces actes. Nous parlons, donc, du même objet là où nous allons d'acte en acte, dans l'unité d'une conscience en laquelle a lieu le recouvrement identifiant » (Hua. XXIII, p. 527). On pourrait penser que nous sommes en train de parler de la concordance du monde objectif, mais Husserl indique explicitement que « la même chose vaut aussi pour la *phantasia*, si nous « *phantasmions* » comme le même individu un même objet dans la *phantasia*, dans deux *phantasíai* spécifiques ordonnées » (Hua. XXIII, p. 528). C'est-à-dire que les *phantasíai* artistiques ont aussi leur horizon de concordance avec sa temporalité, sa spatialité et sa significativité spécifiques, et elles peuvent procéder à une « refonte de choses qui flottent en l'esprit dans une création discrétionnaire » (Hua. XXIII, p. 533). C'est ainsi que l'artistique se constitue, identifiable et reconnaissable, dans le champ de la *phantasia*. Par conséquent, l'artistique est un territoire de *phantasia* qui n'est déjà plus schématique, mais identifiable, reconnaissable, cependant *pas encore* d'une façon intentionnelle. Ce *déjà plus* schématique, quoique *pas encore* intentionnel définit la situation d'intermédiation de l'artistique entre les *phantasíai* libres de la strate esthétique (« sensations » et sens *in fieri* pour un ego anonyme et sans actes) et les perceptions intentionnelles de la couche objective.

Le réduction esthétique, avec ses trois niveaux, objectif, artistique et spécifiquement esthétique fournit des distinctions qui, dans la réduction phénoménologique, se montrent plus estompées. Ce qu'elle établit est le décalage existant entre le vecteur spatio-temporel et le vecteur linguistique, qui sont les deux vecteurs qui articulent sur la verticale les différents niveaux archi-

tectoniques. Il y a un écart entre l'articulation spatio-temporelle et l'articulation significative. Il n'y a pas de coïncidence entre l'horizon où nous passons de la temporalité au présent à la temporalité en phase de présence, et l'horizon où nous passons des significations au sens *in fieri*. Il n'y a pas un bloc de temporalisation-spatialisation en présence avec des sens *in fieri*, face à un autre bloc de temporalité au présent avec des significations. Il y a un écart entre ces horizons et ces blocs, et c'est cette zone de significativités (que Husserl appelle « significations simples »), qui pénètre dans le territoire organisé par la temporalisation-spatialisation en phase, en délimitant ainsi le territoire de l'artistique. De là son rôle de médiation et son apparent manque de stabilité, mais qui, cependant, d'une façon paradoxale, assure la stabilité de la strate objective, laquelle resterait mise en question si l'intentionnelle avait sa frontière immédiate avec le territoire sauvage des sens *in fieri*.

Enfin, en relation avec la possibilité « d'exporter » à la réduction phénoménologique les résultats obtenus dans la réduction esthétique, il faut signaler qu'il s'agit seulement des conditions structurelles de ces lieux. Par exemple, nous avons découvert dans l'expérience esthétique des *constructa*, les œuvres d'art qui ne sont pas des objets, mais qui, cependant, peuvent être reconnues et identifiées (dans le cas contraire, il n'y aurait pas de compétence artistique). C'est-à-dire que nous avons découvert, grâce à la particularité de la réduction artistique (à son immédiateté ou à son caractère involontaire), que nous pouvons *dissocier* l'objectivité de l'identité. Les œuvres d'art ne sont pas des objets mais peuvent être identifiées. Elles sont, peut-être, des « pseudo objets », puisqu'elles ont l'air d'être des objets sans vraiment l'être. Parfois on dit qu'elles sont des « hyper-objets », mais il faudrait plutôt les appeler « hypo-objets », ou bien, « sous-objets », ou, « proto-objets ». En somme, elles possèdent une *Sachlichkeit* non objective (non intentionnelle). Par conséquent, il faudrait dire, en vertu de la corrélation nécessaire, qu'il n'y a pas non plus, dans l'expérience artistique, des sujets qui réalisent des actes. Il n'y a pas des sujets opératoires à ce niveau, mais seulement des singularités symboliques avec leurs correspondantes *transopérations*. Et cette surprenante structure, on peut la transférer au lieu homologique.

3. LES TROIS NIVEAUX DE L'ESTHÉTIQUE DE BAUMGARTEN

Un siècle et demi avant, le fondateur de l'esthétique, Baumgarten, dans un climat de pensée rationaliste (prékantien et préphénoménologique), est arrivé à des conclusions très semblables à celles obtenues par la réduction esthétique, parallèlement à la réduction phénoménologique. Doué d'un fin instinct « phénoménologique » avant la lettre et, moyennant des distinctions extrêmement subtiles, il dessina trois strates qui correspondent à celles qu'on vient d'exposer : objectif, artistique et esthétique.

L'expérience esthétique est d'après Baumgarten celle qui s'écoule dans le

terrain des sensations concrètes, riches et singulières (et, croit-il, déterminées) : il s'agit de l'expérience de l'*obscur* et *distinct*, *obscur* parce qu'il se soustrait radicalement à la reconnaissabilité, à l'identification, et *distinct* à cause de sa capacité d'y « connaître » le singulier dans un monde *détaché* du monde réel (« nouveau monde »).

L'expérience artistique, à son tour, est le territoire du *clair* et du *confus*, *clair* à cause de sa capacité d'identification, et *confus* par sa prétention d'élargir ce qui est connu au-delà de la rigueur de la distinction (la distinction du sensible ou de ce qui est objectif). Il s'agit de la notion baumgartienne de la « clarté extensive », centrée sur le poème, qui est, pour lui, l'exemple maximal de l'œuvre d'art.

Et l'expérience objective porte sur ce qui est *clair* et *distinct*, identifiable et connaissable, tel qu'est tout ce qui est sous l'apperception perceptive, mais plus abstrait que ce qui est senti dans ce côté du monde, dans la « vie », définie par Baumgarten dans les sections finales de son *Esthetica* fragmentaire, qui ouvre sur la lignée de la *Lebenswelt* husserlienne.

La stratégie que Baumgarten propose est ainsi pareille à celle que la phénoménologie utilise. Pour lui, l'art, le poème, occupe aussi une position intermédiaire, pressé, d'un côté, en tant que *vérité de la sensation* et, de l'autre, en tant que *perception de l'objet*. Il ne faudrait que des simples retouches, changer ce que Baumgarten appelle *inférieur*, par *supérieur*, et ce qu'il appelle *déterminé* par *indéterminé*, et on se retrouverait dans le territoire familier de la phénoménologie.

Nous allons d'abord analyser sa méfiance sur ce qui est scientifiquement rigoureux, ce qu'il développe dans les sections XXIX à XXXVI de l'*Heuristica*, la seule partie publiée de son *Esthetica* théorique.

Baumgarten fait l'éloge de la *vraisemblance* face à la vérité, puisque « les perceptions sensibles et confuses de l'âme contiennent déjà en elles-mêmes un certain degré de certitude qui n'en est pas moins complète, ainsi qu'un degré de conscience suffisant pour distinguer certaines vérités de toutes les faussetés » (Sec. XXIX, §480). Baumgarten exalte la vérité esthétique, la vérité du vraisemblable, dans un monde sans subreptions, un monde de certitudes sensibles et plausibles : il faut vivre dans la vraisemblance, puisque personne ne nous oblige à un savoir universel, il y a beaucoup d'objets dont la vérité logique est impossible à démontrer et il y en a d'autres dont on n'a pas la certitude. En somme pour l'*homo aestheticus*, ce qui est la norme est que les objets ne débordent pas l'horizon de la connaissance distincte.

Baumgarten procède, donc, pour dessiner la vie esthétique, à l'élimination de la subreption eidétique. Et il ne s'agit pas de réduire la vie à l'art, puisque ce sont plutôt les « thèmes moraux » qu'il faut traiter d'un point de vue esthétique (§492). Il y a « nécessité esthétique de s'écarter assez souvent de la vérité complètement certaine au sens le plus strict » (§495). Il arrive que les vérités se pressentent d'une façon telle qu'elles paraissent particulièrement invraisemblables, non seulement au jugement de la foule mais encore aux yeux des bons

critiques (§502). Par conséquent, qui veut penser avec beauté est, donc, pressé de s'écarter de ce qu'on nomme la vérité pour se tourner vers la seule vraisemblance (§503). Au contraire, nous plongeons dans un « mal métaphysique » : « il y a un écart infiniment grand entre la vérité logique, la plus haute, qui n'est accessible qu'à l'omniscience et, l'ensemble de la vérité qui a cours chez les hommes, et qui est esthéticologique » (§557). La vérité esthético-logique !. À la perfection formelle des sciences exactes s'oppose la perfection matérielle de la vérité, car l'horizon esthétique doit sa richesse aux êtres singuliers qui confèrent à la vérité esthéticologique la plus grande perfection. À la rigueur et l'exactitude s'opposent la concision et la plénitude, la grâce de la vivacité, l'éclat nécessaire de la pensée, la persuasion la plus profonde. . . (§563). Tout cela est d'après Baumgarten la « vie » avec les éléments qui suscitent plaisir et émotion.

Levée ainsi de la vie l'hypothèque de la logique (de l'eidétique), Baumgarten procède à la mise en oeuvre de ses ingénieuses distinctions dans un texte de 1735, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, texte où, en partant de la considération artistique du poème en tant que lieu privilégié de la vie esthétique, en tant qu'« objet parfait », se déploient les trois niveaux homologues à ceux qu'on obtient de la réduction esthétique, et qui culminent dans l'expérience esthétique du sensible, en tant qu'expérience de l'obscur mais distinct.

Dans un prologue autobiographique très sincère, Baumgarten raconte qu'il se propose d'enseigner au *Collegium Fridericianum* (où Kant enfant va étudier) une matière éloignée des œuvres rudes et indigestes : comment la philosophie et l'art collaborent dans la composition d'un poème. Il commence en soulignant que les matériaux indispensables de tout discours sont les représentations sensibles reçues dans la partie *inférieure* de la faculté de connaissance, de façon que la perfection du discours va consister à atteindre la vivacité maximale de ces sensations. Un poème est ainsi une composition où le discours sensible est parfait. Tout dépend donc de la nature de ces représentations sensibles.

Baumgarten établit deux distinctions : les représentations sensibles peuvent être, d'une part, *obscuras ou claires*, et d'autre part, *confuses ou distinctes*. Le critère de la distinction est très simple : les représentations sensibles sont, ou bien *reconnaissables*, ou bien *connaissables*. Les représentations sensibles sont claires ou obscures si elles peuvent être reconnaissables, si elles ont des éléments qui permettent de les identifier parmi les autres. Puisque l'identification est nécessaire pour l'élaboration du poème la clarté va être poétique, *artistique*, et l'obscurité se trouvera à un autre niveau. Et les représentations sensibles sont confuses ou distinctes dans la mesure où elles nous offrent une connaissance adéquate, indépendamment du niveau où s'installe cette adéquation du connu. C'est-à-dire : une chose peut être connue distinctement, adéquatement, tant si elle est perçue objectivement (représentation sensible englobée), que si tout simplement on la sent. Mais dans les deux cas il y a de la connais-

sance. Car dans le poème on ne cherche pas à connaître, le poétique est confus. Ainsi donc, le poème est clarté et confusion. Il y a en lui de l'identification mais pas de la connaissance. La construction artistique, d'après Baumgarten, aura clarté non intensive (connaissance) mais *extensive*. Elle incorpore la plus grande quantité possible de représentations sensibles (en état confus) que sa clarté puisse permettre pour sa capacité d'identification. (Baumgarten ajoute que la condition préalable pour que ces « choses » entrent dans la construction du poème est leur condition de singularité).

Il est évident que lorsqu'il définit le niveau de l'artistique par la clarté et la confusion, Baumgarten est en train de redistribuer le reste des niveaux. L'opération qu'il a conduite à terme est un simple produit cartésien entre les deux types de distinctions : clarté ou obscurité (identifiabilité) et distinction ou confusion (cognoscibilité). Le résultat, une fois la combinaison obscur-confus rejetée, considérée impossible, est : clair distinct, clair confus, obscur distinct. La clarté et distinction définissent le niveau de l'objectif, la clarté et confusion le niveau de l'artistique et l'obscurité et distinction le niveau de l'expérience artistique.

Si on examine le résultat de l'analyse des niveaux porté à terme par Baumgarten, on peut vérifier que les objets et les poèmes (les œuvres d'art) peuvent être identifiés (ils partagent la clarté), mais, tandis que les objets sont intentionnels (distinction), les œuvres d'art ne sont pas des objets (confusion). Il n'y a pas dans les poèmes d'articulation cognitive intentionnelle qui conduise à la connaissance objective, mais une articulation pre-tentionnelle confuse, qui, pourtant, a une immense capacité englobante de sensations : la clarté extensive. Le poème construit, par identification (sans discours logique), mais il n'est pas objectif.

L'analyse de Baumgarten nous montre aussi qu'au niveau de l'expérience esthétique l'identité a disparu. Cette *obscurité* est le signal du schématisme en écart. Mais à ce niveau il y a distinction (connaissance), c'est-à-dire qu'on trouve en lui des synthèses, même si elles ne peuvent pas être des synthèses d'identité, mais que des synthèses schématiques, des sens *in fieri*. Et ce niveau de l'expérience esthétique partage la propriété de la distinction avec le niveau objectif. Il y a de la connaissance dans les deux mondes : le monde de la *phantasia* et le monde des objets perçus. Et il s'agit de deux mondes séparés, sans conflit. Cette vision husserlienne est très clairement détectée par Baumgarten, sous réserve que, parfois, il ne discrimine pas dans le poème le point de vue de la production de celui de la réception, et confond les niveaux artistique et esthétique. Il dit, par exemple, dans la section XXVI de son *Esthética*, dans les paragraphes 598 et 599, en faisant le commentaire des vers d'Horace (Ode I, 3):

« . . . *nequiquam deus abscidit*
« *prudens Oceano dissociabili* »

(« . . . en vain terres et Océan dissocia un dieu prudent. . . »): « Le monde des poètes comprend des îles et des presqu'îles. . . et on ne traverse pas impunément

les eaux qui séparent les régions poétiques. . . Si une fois passés dans un autre monde, nous nous retrouvons de nouveau, sans nous y attendre, face à des phénomènes qui appartiennent à un autre monde et sont vrais au sens le plus strict. . . comme ces derniers sont incompatibles avec le monde de l'invention, nous sommes alors comme arrachés à un rêve éveillé auquel nous nous livrions de nous-mêmes ; et nous nous voyons contraints, peut être malgré nous, et alors qui n'en est pas encore temps, de reconnaître que toutes ces actions (que, cédant volontiers au simulacre du poète, nous voulions suivre comme si elles étaient présentes jusqu'à la chute du rideau) n'étaient que des inventions. . . Ces faits réels doivent aussi bénéficier de la vraisemblance poétique, de façon à trouver place aussi bien dans le nouveau monde de notre invention que dans le monde réel. Car ils apparaissent alors comme des parties du monde fictif, non du monde réel, et ils n'interrompent pas inconsidérément le rêve auquel par plaisir nous nous livrons de nous-mêmes ».

Ainsi donc, dès la pensée rationaliste, moyennant des distinctions ingénieuses et subtiles, Baumgarten réussit à attribuer la clarté confuse (proto-objectivité) à l'art, face à la cartésienne clarté et distinction de l'évidence objective et il établit l'obscurité de l'expérience esthétique. Les questions qui se posent alors sont les suivantes : Où réside alors son instinct phénoménologique ? Sur quel point ses distinctions s'accordent-elles avec les distinctions de la phénoménologie ? Des questions difficiles, parce que la réponse devrait servir aussi à justifier la réalité des zones qu'on a distinguées dans la réduction esthétique face aux résultats obtenus dans la réduction phénoménologique.

Si on examine attentivement le double critère de la distinction de Baumgarten, on peut découvrir que le critère du *reconnaisable* (par identification), selon les niveaux de clarté et obscurité, s'incline dans le sens des synthèses (pôle « objectif ») dans la corrélation qui, avec une différente articulation, est donné dans tous les niveaux, tandis que le critère du *connaissable*, selon la distinction et la confusion, s'incline vers le pôle « subjectif » (opérations ou transopérations d'une subjectivité dans ses différents niveaux). Nous avons ainsi, du côté objectif de la synthèse, les deux types de synthèse par identification et simplement schématique qui correspondent aux territoires symbolique et phénoménologique (schématique). Et du côté du subjectif, nous trouvons, d'une part, les opérations intentionnellement cognitives d'une intersubjectivité opératoire, avec de la temporalité au présent, et, d'autre part, les transopérations d'une intersingularité dans une temporalité en phase de présence. Mais, comme on l'a déjà vu, les horizons qui séparent les deux territoires ne coïncident pas.

D'un point de vue formel, ce décalage suffirait à distribuer les trois niveaux : le niveau des transopérations avec des synthèses schématiques, le niveau des transopérations avec des synthèses d'identité et le niveau des opérations avec synthèses d'identité. Mais il ne s'agirait que d'une solution formelle. Il faudrait avancer d'un pas pour que l'architectonique fût effective. Je propose de trouver un tel critère dans la *congruence* (ou non-congruence) des disposi-

tifs du versant subjectif (critère de connaissance) dans sa corrélation avec les dispositifs du versant objectif (critère de reconnaissance). En effet, tandis que, dans les deux niveaux distingués par Baumgarten, en lesquels apparaît le trait du distinct (distinct-obscur et distinct-clair) et aussi distribués par lui dans deux mondes séparés, il y a de la congruence entre le type d'opérations exercées et le type de synthèses atteintes (les objectivités claires aussi bien que les fantaisies obscures sont connues avec distinction), en revanche, au strate intermédiaire, il y a une *in-congruence* évidente entre transopérations (connaissance confuse) et synthèses (clarté par identification).

On obtient ainsi les trois susdites couches. Au niveau de la perception d'objets, les opérations intentionnelles d'un sujet se correspondent congrûment avec les synthèses obtenues par identification dans la temporalité en présent. De même, au niveau de l'expérience esthétique, il y a de la congruence entre la temporalité en phases des transopérations qui clignotent et les sens schématiques *in fieri*. Mais, au niveau intermédiaire, celui du « poème » de Baumgarten, celui de l'œuvre d'art en général, le niveau de la *clarté extensive* (confuse) des proto-objets, il y a une *in-congruence* totale entre les transopérations non intentionnelles et les résultats obtenus par identification (puisque'il y a de la clarté dans la construction et par conséquent de la compétence artistique). Reste ainsi justifiée matériellement (non seulement formellement) la stratification architectonique et la façon dont les distinctions rationalistes de Baumgarten et les dissociations phénoménologiques s'accouplent.

Cette couche intermédiaire, où a lieu l'expérience artistique, est donc un territoire *in-congruent*, paradoxal, où il n'y a pas de correspondance entre les deux versants de la corrélation. Il s'agit d'un champ d'oxymoron, avec l'*oksýs*, acuité et acribie, de ce qui est clairement identifié et le *móros* de la partie confusément destinée. Le confirment ainsi les divers registres qui ont lieu dans cette strate et qui ont ainsi fonction d'intermédiation.

C'est dans cette strate où, par exemple, on trouve des « significations simples », significativités du monologue intérieur, qui conjuguent sa condition de sens effectifs (avec sédimentation et reconnaissance par identification) avec son déploiement en une temporalisation en phase, sans présent. C'est aussi le niveau où l'on trouve des apperceptions de *phantasia*, qui conjuguent, à leur tour, deux extrêmes apparemment incompatibles : l'apperception avec ses exigences d'identification et les *phantasiai* avec leur structure en écart. Et c'est aussi le niveau des *constructa* artistiques, les *poiémata*, identifiables mais non objectifs.

C'est la dissociation d'identité et objectivité qui tire la temporalité en phase et les transopérations sans actes et sans possibilités, et produit ainsi l'œuvre d'art versatile que Baumgarten définissait avec l'oxymoron « perfection du sensible ». Et l'expérience qui a lieu à partir de ces enceintes artistiques délimitées de façon artificieuse, en confinement non objectif, est l'expérience esthétique, distincte mais obscure. On pourrait aussi dire que la mise en question de l'objectivité a suscité la question du sens (le minimum de sens) et avec

elle la question de la sensation (le maximum de sensations). L'expérience esthétique obscure arrive dans la conjonction des deux aspects.

4. AUTOCONCEPTIONS DES POÈTES SUR L'OBSCURITÉ DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE

Si la réduction esthétique se déroule parallèlement à la réduction phénoménologique, on peut dire que le sujet esthétisant ne diffère du sujet phénoménologisant que parce qu'il vit l'expérience originaire sans rendre compte de celle-ci. Mais les deux réductions se réalimentent. On pourrait dire que, si elles ne le faisaient pas, l'une resterait aveugle et l'autre vide. Mais l'*epokhé* qui initie la réduction est différente dans les deux cas. Dans la réduction esthétique, c'est la construction confuse de l'œuvre d'art, identifiable avec clarté, qui neutralise l'objectivité intentionnelle et ouvre le champ de l'expérience esthétique obscure, mais distincte.

Tous les grands poètes ont été conscients de cette expérience obscure, qui n'est pas le terme de la réduction pour le récepteur, mais qui est aussi l'anticipation de la construction pour le producteur. Et une grande partie des poètes ont inclus explicitement dans leurs vers cette dimension d'obscurité.

On trouve, par exemple, au hasard, parmi les poètes espagnols, ces vers d'Antonio Machado :

« ... *Siempre que sale el alma de la oscura*
 « *galería de un sueño de congoja (...)*
 « *¡Criaderos de oro lleva*
 « *en su vientre de sombra!* »
 (Soledades 1898-1907)

Et García Lorca écrit dans *Bodas de sangre* : « ... *raíz oscura del grito...* »

Mais c'est surtout San Juan de la Cruz (Juan de Yepes), le poète de l'obscurité. Ainsi, dans son poème *Noche oscura*, où la réduction esthétique s'allie à la réduction mystique et conduit l'âme vers une nuit obscure « plus certaine que la lumière du midi » :

« *¡Oh noche que guiaste!*
 « *¡Oh noche amable más que la alborada!*
 « *¡Oh noche que juntaste*
 « *Amado con amada*
 « *Amada en el Amado transformada!* »

Je vais examiner un peu plus en profondeur trois poètes de traditions très différentes : Eliot, Mallarmé et Celan, pour vérifier l'autoconception de l'obscurité de l'expérience esthétique.

4.1 Le troisième « mouvement » du second quatuor « East Coker » des Four Quartets.

T. S. Eliot est le poète de la *catábasis* et de l'*anábasis*, de l'aller et du retour. Si *The Waste Land* est l'incursion dans l'avant-garde et l'expérimentation poétique qui dissout la forme (une fois dépassé le subjectivisme romantique), *Four Quartets* est le retour vers l'ordre formel de la tradition, tel qu'on le constate avec l'élection du terme *quatuor*, l'organisation formelle classique par *excellence*. Des Etats-Unis, mais naturalisé britannique, les cendres de T. S. Eliot reposent à *East Coker*, un petit village au Sud-Ouest de l'Angleterre, d'où est parti, en 1669, son ancêtre Andrew Eliot vers le Nouveau Monde. Et aussi *East Coker* est le titre de notre second quatuor qui commence par la phrase : « *In my beginning is my end* ». Au *regressus* physique, se joignent les retours littéraires, politiques et religieux, qui culminent dans cette déclaration de 1928, lorsqu'il se définit soi-même : « Classique en littérature, monarchiste en politique, et anglican en religion ».

The Waste Land (1922) est le poème du naufrage de la civilisation de l'Occident après la Première Guerre Mondiale. *Four Quartets* (1936-1942) est la réflexion profonde sur le sens de l'ordre humain sous forme d'une méditation sur la réduction du temps à l'éternité. Dans la citation d'Héraclite qui sert d'exergue (Fr. 2 de Diels), on trouve que la plupart des hommes ont une *phronêsis* propre, lorsqu'ils devraient avoir un *logos* commun. Et telle est la tâche des quatuors. Ils sont structurés d'une façon cyclique, en cinq mouvements autour d'un mouvement central : dans le premier, on décrit le cours du temps ; dans le second, l'expérience humaine insatisfaisante ; dans le troisième, le mouvement de réduction ou *regressus* ; dans le quatrième, l'ouverture vers la transcendance ; et dans le cinquième, la conjonction de la perfection artistique et du salut spirituel (réduction phénoménologique et esthétique).

Le troisième mouvement, central, est l'axe et noyau de la composition. C'est tout à fait la même structure que celle du quatrième quatuor de Béla Bartók de 1928. Son troisième mouvement est aussi un mouvement lent (le seul dans le quatuor) avec une mélodie obscure jouée par le violoncelle (mes. 1-34) et reprennent après le premier violon, le second violon et la viole (mes. 34-54), pour finalement faire alterner la même mélodie, avec en contrepoint, le premier violon et le violoncelle (mes. 55-63). Le quatrième mouvement est une variation du deuxième (*prestissimo*) avec la même durée de trois minutes, et les mouvements premier et cinquième (*allegro*) ont le même matériau thématique.

Cette symétrie en arche (*brückenform*) est celle du second quatuor d'Eliot. Le premier mouvement où il décrit le cycle des saisons sur lequel la confiance de la perception humaine est fondée, correspond au cinquième mouvement où c'est le Dieu éternel qui accueille l'essai du *nous* humain. Le deuxième mouvement où, face à la tromperie du premier, on découvre la véritable situation de l'expérience, est en correspondance avec le quatrième où s'expose l'espoir qui accompagne la voie purgative. Le troisième est le noyau de la composition, et,

en lui, la subjectivité reste réduite à l'anonymat, la temporalité est annulée, et la renonciation à toute élection est exigée, parce qu'une élection quelconque implique l'intervention de la subjectivité, l'erreur. Ainsi, dans ce troisième mouvement central, tout comme dans le quatuor de Bartók, se déploie une obscure mélodie, une impressionnante évocation de l'immersion dans l'obscurité :

« *O dark dark dark. They all go into the dark,*
 « *The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant,*
 « *(...) all go into the dark.*
 « *I said to my soul, be still, and let the dark come upon you*
 « *Which shall be the darkness of God (...)*
 « *Wait without thought, for you are not ready for thought:*
 « *So the darkness shall be the light, and stillness the dancing.*
 « *(...)*
 « *And what you own is what you do not own*
 « *And where you are is where you are not. »*

(Lorsque la poésie parle, les commentaires sont de trop.)

4.2 *Le sonnet au tombeau d'Edgard A. Poe de Mallarmé*

Mallarmé tout comme Baudelaire, admirait profondément la littérature de Poe, en particulier sa poésie, plus méconnue que ses contes. Le sonnet auquel on fait référence, est dans *Hommages et tombeaux*, entre le sonnet dédié à une « morte chérie », de 1877, dans lequel, comme parmi les poètes archaïques grecs, celle qui parle est la morte, et les deux *tombeaux*, dédiés à Baudelaire et à Verlaine. Il a été publié dans l'édition de Deman, de 1888, avec des illustrations de Manet et avec la dédicace : « à la mémoire d'Édouard Manet ces feuillets que nous lûmes ensemble », et devant la traduction que Mallarmé fit, pendant plusieurs années, des poèmes de Poe. Mais, en réalité, ce sonnet était paru, à la fin de 1876, aux Etats-Unis, dans un *Memorial Volume*, où l'on commémorait l'érection d'un monument à Baltimore, sur la tombe de Poe, le 16 novembre 1875. Celle-ci a été la seule contribution de la France à l'évènement.

Dans la nouvelle édition de 1899, aussi de Deman, nous pouvons lire le commentaire suivant, qui nous fournit la première « image » sur laquelle Mallarmé bâtit son sonnet : « Mêlé au cérémonial il y fut récité lors de l'érection d'un monument de Poe à Baltimore, un bloc de basalte, que l'Amérique appuya sur l'ombre légère du Poète, pour sa sécurité qu'elle n'en ressortit jamais ». Avec une distance de vingt-quatre ans, Mallarmé se trompait, le sonnet n'avait pas été lu durant la cérémonie, mais le commentaire est un témoin précieux, de comment le bloc obscur de basalte, transmué en un bloc de granit, devient l'image qui engendre le sonnet, et finit par dominer :

« *Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur »*

Il est impossible de résumer en prose ce que le sonnet dit. Albert Thibaudet nous signale que dans Mallarmé (et dans n'importe quel poète, on pourrait y

ajouter) « avec le mot pris de profil, au lieu de dire tout ce qu'il veut dire, il ne dit pas tout ce qu'il peut dire. Il n'équivaut pas à son objet, mais à quelques sujets qui penseraient sous un angle personnel cet objet. Ses mots sont des centres de divergence d'où se disperse un sens musical, je ne dis pas un son musical. Un mot est une image qui se défait dans la pensée mouvante ». Il faudrait lire ainsi les deux derniers tercets où Mallarmé établit avec concision le thème de la double obscurité :

« *Du sol et de la nue hostiles, ô grief,*
 « *Si notre idée avec ne sculpte un bas-relief*
 « *Dont la tombe de Poe éblouissante s'orne,*
 « *Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur,*
 « *Que ce granit du moins montre à jamais sa borne*
 « *Aux noirs vols du Blasphème épars dans le futur.* »

Le « sens musical » sous le « son musical » ne nous empêche pas de distinguer l'obscurité (bonne) du désastre d'où le bloc calme est tombé, des noirs vols du blasphème épars dans le futur (mauvaise obscurité). Mallarmé a trouvé cette double obscurité dans les deux derniers poèmes de Poe, merveilleusement traduits par lui. Dans *Silence* il y a un silence avec une double face, l'une faite de « réminiscences humaines » : il s'agit du corps du silence et il ne faut pas en avoir peur, mais l'autre, d' « ombre innommée » habite des régions « jamais foulées par l'homme » et, si on y trouvait son ombre, il faudrait se recommander à Dieu. Et dans *La cité en la mer* Poe confronte, « dans l'ouest obscur », la cité « hors d'ici » aux « mille trônes » de l'Enfer, qui lui rendent hommage.

Dans le sonnet au tombeau d'Edgard A. Poe, Mallarmé nous montre que du *désastre* intentionnel surgit l'obscurité du sens (obscurité distincte) qui se concrétise sur le bloc granitique, le propre poème, (clarté confuse) : la borne qui s'oppose au noir blasphème épars : l'impossible obscurité confuse rejetée par Baumgarten, laquelle, pourtant, peut avoir lieu dans l'expérience négative du sublime : la catastrophe, « l'obscurité sans nom ».

4.3 Le poème « Corona » du livre *Mohn und Gedächtnis* de Paul Celan

Le poème « *Corona* » est le dernier du premier cycle (*Der Sand aus der Urnen*) du livre *Mohn und Gedächtnis*. Les autres cycles sont : *Todesfuge* (le poème le plus réputé de Celan, qui est à lui tout seul un cycle complet, et dont le titre ne peut pas être décomposé en ses deux éléments), *Gegenlicht* et *Halme der Nacht*. *Corona* a été composé à Vienne, en 1948, pendant le court mais décisif séjour de Celan avant son arrivée à Paris, la fin de son odyssée.

Dans deux poèmes du premier cycle, apparaît pour la première fois l'obscurité : « *Ein seidener Teppich (. . .) dass getanzt sei von Dunkel zu Dunkel* » (en « *Halbe Nacht* ») ; et « *Wir höhlten die Hände zu schöpfen (. . .) das Wasser der Stätte wo's dunkelt* ». Mais c'est dans *Corona* que le thème de l'obscurité déploie toute sa force :

« *Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten :*

« *wir sehen uns an,*
 « *wir sagen uns Dunkles,*
 « *wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis.* »

Toute la poésie de Celan devient ainsi le *dire de l'obscur*, avec l'ajout du fait que ce *dire l'obscur* apparaît ici en intersingularité (nous nous disons. . .), et avec la complication du fait que cette intersingularité esthétique se trouve, dans le poème *Corona*, redoublée par une interfactivité amoureuse, laquelle, comme on le sait grâce à la correspondance récemment publiée (*Herzzeit, Briefwechsel*, 2009), est devenue impossible justement à cause du différentiel d'obscurité dans chacune des deux expériences esthétiques des deux poètes (Paul Celan et Ingeborg Bachmann), qui ont renouvelée la lyrique allemande après le collapse du langage poétique allemand suite à Auschwitz.

Seul un poète excentrique, marginal, originaire de Zernowitz, en Bucovine, a pu, avec son allemand maternel, parmi des Roumains, Ukrainiens, Russes, et Hongrois, réaliser un tel exploit, que de renouveler dès la racine le langage lyrique allemand et, par conséquent, l'allemand ; et il trouva un écho en une étudiante autrichienne de philosophie de vingt et un ans, qui travaillait à une thèse sur Heidegger.

Nous nous disons l'obscur veut dire partager depuis deux singularités la destruction de la langue et la construction d'un autre en « clarté extensive » pour que, dans l'insinuation du premier germe de sens, apparaisse la première sensation possible.

À l'énoncé de *Corona* : « *nous nous disons l'obscur* », Ingeborg répond avec un impératif : « *dire l'obscur* », dans un poème, *Dunkles zu sagen*, de son premier livre, *Die gestundete Zeit* :

« *Wie Orpheus spiel ich*
 « *auf den Seiten des Lebens den Tod*
 « *und in die Schönheit der Erde*
 « *und deiner Augen, die den Himmel verwalten,*
 « *weiss ich nur Dunkles zu sagen.* »

même si, dans la dernière strophe du poème apparaît, sous forme d'inversion, la singularité de la poétesse : elle ne joue pas la lyre d'Orphée *auf den Seiten des Lebens den Tod*, mais *auf der Seite des Todes das Leben*.

Les deux poètes sont conscients de leur « différentiel d'obscurité ». Ainsi, dans une lettre du 20.8.1949, depuis Paris, Celan écrit : « *Nur sage ich mir manchmal, dass mein Schweigen vielleicht verständlicher ist als das Deine, weil das Dunkel, das es mir auferlegt, älter ist* ». Celan justifie son silence, parmi d'autres motivations, parce que l'obscurité qui lui a été imposée, est plus ancienne. Et dans une autre lettre, aussi depuis Paris, huit ans après, dans une des « répliques » de sa relation amoureuse, Celan écrit : « *Du weisst auch : Du warst, als ich Dir begegnete, beides für mich : das Sinnliche und das Geistige. Das kann nie auseinandertreten, Ingeborg. . . Du bist der Lebensgrund, auch deshalb, weil Du die Rechtfertigung meines Sprechens bist und bleibst. . . aber*

das allein, das Sprechen, ist ja gar nicht, ich wollte ja auch stumm sein mit Dir. Eine andere Gegend im Dunkel. . . ». (1.11.1957).

Celan expose en toute clarté la réalité de son intersingularité esthétique : tu es la raison de ma vie, surtout parce que tu es et tu continues à être la raison de mon langage. Malgré son différentiel artistique d'obscurité, Celan constate que son labeur poétique de sens et de sensation est en connexion d'interfactivité avec son travail à elle. Mais aussi en toute clarté vérifie (même s'il ne veut pas l'admettre) que la reprise de la relation amoureuse comporterait le mutisme poétique (*stumm mit Dir*). Le souligné volontariste de la conjonction *und*, et son essai d'unir le *Sinnliche* et le *Geistige*, n'aurait une durée que de sept mois (jusqu'en mai 1958).

Pourtant, l'intersingularité de leurs obscurités esthétiques survit au suicide de Celan dans l'obscurité physique de la Seine. Dans son roman *Malina*, de 1971, un an après la mort du Poète, Ingeborg Bachmann raconte la légende de la princesse de Kagan. Aux confins de la Retie, la Dacie, la Pannonie . . . au bord du Danube, une princesse, harcelée par les hussards hongrois, perd sa couronne. Dans sa fuite à travers la campagne, en pleine nuit, sous le ciel immense et sombre de l'Asie, elle entendit une voix « qui chantait pour elle seule ». Le sauveur était un inconnu enveloppé dans un long manteau noir. Il la couvrit de son manteau et disparut. La princesse trotta « jusqu'au bord du monde des humains », « la région du fleuve que conduit au royaume des morts ». Elle s'égara mais il y avait une lumière qui la précédait. C'était une fleur « plus rouge que le rouge » et, en tendant la main elle trouva une autre main, celle de l'étranger au manteau noir. Il ne dit pas qui il était, mais ses yeux sombres et chaleureux, « plus noirs que le noir autour d'elle jusqu'à ce moment là », lui souriaient. Elle tomba dans ses bras sur le sable, il mit la fleur entre ses seins, comme si elle était morte, et étala son manteau. « La princesse et l'étranger se mirent à deviser comme s'ils n'avaient jamais fait autre chose : quand l'un parlait, l'autre souriait ». *Sie sagten sich Helles und Dunkles.* (Ils se disaient le clair et l'obscur). A la fin, lorsqu'elle s'est rendu compte qu'il lui avait cloué une épine au cœur, elle était déjà dans son château, avec les siens. Et elle souriait en balbutiant dans son délire : « *Ich weiss ja, ich weiss!* » (Maintenant je sais, je sais !).

D'abord c'était : « nous nous disons l'obscur ». Après, « dire l'obscur ». Et finalement « ils se disaient le clair et l'obscur ». D'abord au Présent de l'Indicatif, après à l'Impératif, et finalement au Passé.

Si on enquête sur les neuf livres de poèmes de Celan, nous allons trouver des dizaines de lieux qui portent sur l'obscurité. Voici un échantillon, le commencement de son poème « Parle-tu aussi », dans *Von Schwelle zu Schwelle* :

« *Sprich auch du,*
« *sprich als letzter,*
« *sag deinen Spruch.*
« *Sprich –*
« *Doch scheide das Nein nicht vom Ja.*

« *Gib deinem Spruch auch den Sinn:*
 « *gib ihm den Schatten.*
 « *Gib ihm Schatten genug,*
 « *gib ihm so viel,*
 « *als du um dich verteilt weisst zwischen*
 « *Mittnacht und Mittag*
 « *und Mittnacht... »*

C'est seulement en conférant une obscurité suffisante au dit qu'on pourra briser les affirmations et les négations intentionnelles, et le dit pourra avoir un sens en se disant. . . Il pourra être distinct.

5. LE DOUBLE HIATUS DU PROCÈS DE RÉDUCTION ESTHÉTIQUE

Les trois niveaux qu'on vient de distinguer : l'objectif, l'artistique et l'esthétique, auxquels correspondent trois types d'expérience : l'expérience intentionnelle, la compétence artistique et l'expérience esthétique, ou, si on continue à utiliser la terminologie de Baumgarten : le distinct et clair, le confus et clair, et le distinct et obscur, sont séparés par deux hiatus, qui empêchent toute déduction. Ils sont : le hiatus où finit l'intentionnel et commence le non objectif et transposable, avec sa nouvelle temporalisation, en phase de présence, et le hiatus où finit l'identifiable symboliquement et commence le territoire purement schématique.

Ce dernier hiatus, qui sépare l'esthétique de l'artistique, semble évident. Personne ne discute l'existence d'une coupure qui divise ce qui est purement schématique et en écart, de ce qui s'ajuste moyennant une synthèse d'identité. Il semblerait plus difficile de justifier l'existence du premier des hiatus, celui qui sépare les objets des œuvres d'art. Mais il y a des différences qui les distinguent nettement. En voici quelques-unes :

- 1° Dans la perception d'un objet, il y a une complexion de sensations qui ont une fonction de présentation, il s'agit des *présentantes* de l'objet, qui est, de cette façon, identifié. Mais dans la perception d'un *constructum* artistique, les sensations sont si nombreuses et si dispersées, qu'elles perdent leur fonction de présentation. Elles ne sont pas présentantes, et ce qui est perçu n'est pas un objet intentionnel, mais une structure (*Beschaffenheit*) proto-objective, non intentionnelle, mais identifiable : l'œuvre d'art.
- 2° Dans la perception d'un objet, le résultat de la synthèse d'identification est un individu qui est connu sans appréhension conceptuelle (*begriffliche Auffassung*), mais qui est doué de déterminations qui permettent des jugements concrets de perception. Dans la perception (non intentionnelle, en *phantasia*) du *constructum* artistique, le résultat des synthèses d'identification manque de déterminations qui permettent

des jugements. Une œuvre d'art est *sans propriétés*. On ne peut pas définir ce qui est art grâce à une sélection et accumulation de déterminations ou propriétés, qui permettent des classements (pas de simples typifications stylistiques), comme cela arrive avec les objets individuels. (À la rigueur, comme pour les anges médiévaux, toute œuvre d'art est une « espèce »).

- 3° Dans la perception d'objets, l'identification inclut ce qui est effectivement senti et ce qui est impliqué symboliquement, les composants perceptifs et les composants symboliques, et c'est pour cette raison que l'objet dispose d'un point *maximal* de clarté perceptive. Dans la perception du *constructum* artistique il n'y a pas de points perceptifs maximaux, ou bien, tout point perceptif est maximal (au cas contraire, on serait en train de transformer le *constructum* artistique en un objet).
- 4° Dans la perception objective, il y a un *excès* intentionnel. On prétend plus que ce qui est effectivement senti, et par conséquent ce qui n'est pas vu entre dans la perception. Dans l'expérience artistique, on s'en tient seulement à ce qu'on sent en tout cas (*excès* de sensations) et on est obligé de regarder et regarder interminablement, sans que le court-circuit de l'interruption se produise.
- 5° Dans la perception d'objets, puisqu'il y a des déterminations, les perceptions partielles sont possibles (*Sonderwahrnehmungen*), de façon que toute détermination produise une perception propre et le reste est impliqué (*mitgemeint*) ; quoique la perception totale ne soit pas l'addition des perceptions partielles, mais une synthèse continue de phases. Dans l'œuvre d'art il n'y a pas de perceptions partielles ni non plus d'implication du non perçu. Toute perception, même s'il ne s'agit que d'un détail, est perception de l'œuvre d'art.

Et on pourrait ainsi continuer à apporter des différences. Il reste une dernière question. Si on constate l'évidence de l'existence de niveaux et de hiatus qui les séparent, quelle est la raison phénoménologique décisive d'un tel fait ?

Peut-être la clé de la réponse se trouve-t-elle dans l'utilisation non discriminée du concept d'intentionnalité, qui semblerait simple et évident. Et qui est utilisé d'une façon généralisée dans tous les niveaux et registres. Mais l'idée d'intentionnalité est très complexe. D'abord elle a deux composantes, l'une est l'*intentio*, l'orientation, *Richtung* ou *Meinung* ; et l'autre est la *praetentio*, l'animation linguistique, l'interprétation, *Deutung*. Et dans l'orientation (*Meinung*) on peut distinguer deux pôles, le versant « subjectif » et le versant « objectif », tandis que dans l'interprétation (*Deutung*), on peut distinguer différents niveaux de significativité, depuis les sens *in fieri*, jusqu'à la signification (*Bedeutung*). Il y a, pour ainsi dire, des composantes horizontales de l'intentionnalité, et des composantes verticales. L'intentionnalité a une structure matricielle.

On peut lire, par exemple, dans Hua. XXXVIII, p. 268 : « Il y a une différence évidente entre significations (*Bedeutungen*) et prétentions (*Denkmeinungen*) (. . .) Deux *Meinungen* peuvent s'unir intuitivement dans une unité de prétention, elles ont essentiellement la même orientation. . . ». C'est-à-dire : la connexion des phases a lieu en vertu d'une unité d'orientation du sens (*Einheit der Richtung auf*). Et à la page 266, Husserl avait déjà écrit : « Tout acte a sa *Meinung*, mais (. . .) ils prétendent objectivement la même chose. Par conséquent, leurs contenus, leurs significations coïncident dans une unité de signification. . . ».

Nous avons, donc, dans l'intentionnalité, la composante de l'orientation et la composante de l'interprétation, et l'orientation se déploie horizontalement, en un pôle subjectif que Husserl appelle *phénologique* (*phansique*) et en un pôle objectif, qu'il appelle *phénoménologique* (*ontique*). Il écrit ainsi, dans son cours sur la signification (Hua. XXVI, p. 38) : « Nous faisons la différence entre phénologique (*phansique*) et phénoménologique (*ontique*), de telle façon que tous les concepts qui ont leur origine du côté de l'acte (. . .) soient désignés comme phénologiques, tandis que le côté corrélatif, celui des objectivités constituées, est désigné comme phénoménologique au sens étroit ». Celle-ci est la dimension horizontale de l'intentionnalité, la corrélation horizontale.

Mais il y a aussi la dimension verticale, lorsque, dans la *Deutung*, la capacité d'animation, on distingue des niveaux. Il y en a trois : celui des sens *in fieri*, les significations simples et les significations (*Bedeutungen*). C'est assez facile de délimiter la capacité « d'interprétation » des sens *in fieri* et des significations. Les uns n'ont pas de stabilité, ils ne sont pas identifiables et leur structure est celle d'un schématisme du langage en écart. Les significations, de leur côté, sont tout à fait intentionnelles, et à cause de cela, les objets perçus ont des déterminations avec des articulations catégorielles et des jugements concrets de perception (mais pas encore eidétiques). Mais les « significations » simples sont polémiques. Husserl dit (*ibid.* p. 117) qu'il s'agit d'une question phénoménologique « profonde et difficile » et entame son étude surtout dans le chapitre 6 de son cours de 1908 et dans les appendices correspondants (Hua. XXVI).

La question peut être ainsi résumée. Les significations simples sont celles qui animent linguistiquement les *constructa* non objectifs du niveau intermédiaire, où a lieu, par exemple, le registre de l'expérience artistique. Sans significativité, la synthèse n'est pas possible. Nous appelons significations simples celles qui animent les synthèses non objectives, mais identifiables. Dans le chapitre 6 de son cours sur la théorie de la signification, déjà signalé, Husserl analyse ces significations simples (qui peuvent être phénologiques ou phénoménologiques) en tant qu'animations de significativité non positionnelles, mais capables d'identifier quelque chose en pure possibilité : le contenu d'une simple pensée « pro-positionnelle ». Une telle « pro-position » est, pour ainsi dire, la « forme vide de la possibilité ». La signification simple a une capacité d'identification non objective. Il ne s'agit pas de la signification du possible ob-

jectif, mais du possible vide, du transposable. Et Husserl finit en disant qu'il ne s'agit pas du « général générique » (*ein gattungsmässig Allgemeines*).

Par conséquent, si on croise matriciellement la corrélation horizontale de l'orientation (*Meinung*), avec ses deux pôles, subjectif et objectif, phénologique et phénoménologique, avec les trois niveaux verticaux de la significativité (*Deutung*), on découvre une matrice linguistique, base de la matrice intentionnelle, qui justifie la réalité du fait des niveaux qu'on a distingués.

Une telle architectonique linguistique est celle qui rend non nécessaire, pour le moment, une architectonique eidétique. Et qui renseignerait sur les hiatus et niveaux distingués.

Très précisément : dans le niveau intentionnel, où se trouvent les registres de l'expérience objective (effective ou imaginaire), la simple signification phénologique s'articule avec la signification phénoménologique. Au niveau intermédiaire, où, entre autres, il y a le registre de l'artistique, le sens *in fieri* du pôle phénologique s'articule avec la signification simple du pôle phénoménologique (ontique). Et au niveau de la *phantasia*, où a lieu l'expérience esthétique et où la subjectivité, non egoïque, clignote avec le sens *in fieri*, les pôles phénologique et phénoménologique, sont linguistiquement non distinguables. (On peut remarquer l'enjambement surprenant entre niveaux, qui montre le fait que chacun est *basé*, sans fondement, sur le précédent).

Mais, malgré une telle structure, l'étrangeté du territoire obscur, qu'on vient de découvrir, persiste. Dans l'expérience esthétique, plus qu'à l'origine de la sensation et du sens, nous sommes arrivés à la question de la sensation et à la question du sens. Il s'agit d'une expérience effective mais nécessairement obscure, parce que, à la subjectivité naissante, on peut seulement attribuer une expérience à la limite. A cette limite l'expérience est en voie de disparition. Comme Husserl le dit : « *Das Verschwinden ist nicht ein blosses Dunklerwerden, sondern ein Herabgedrücktwerden zu einer leeren Vorstellung* » (Hua. XXIII, p. 485). Le disparaître n'est pas un simple s'assombrir, mais un déchoir dans une représentation vide. Mais tout de même de l'expérience.

Dans le monde objectif de l'attitude naturelle on risque de voir s'évanouir une telle expérience, et, avec elle, le mystère de la sensation et le sens. Personne mieux que Kafka n'a perçu cette tension. Dans *Le médecin de campagne*, le malade est beaucoup plus conscient de sa blessure (la double blessure de la sensation et du sens, qui est une *belle blessure*, la *dotation* avec laquelle il est venu au monde) : « *Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt ; das war meine ganze Ausstattung* ». Par contre, le médecin reste sur les symptômes, et il reproche au malade qu'il n'a pas une *vision globale* de la question : « *Dein Fehler ist : du hast keinen Überblick* ».

Il y a, donc, une expérience *obscure*, celle de la belle blessure originaire, mais qui est de l'expérience, au moins dans le sens étymologique de la racine *per*, qui veut dire traverser. *Peîra* est la tentative que fait l'*émpeiros* pour qu'il ne soit pas *áporos*, sans ressources (et la ressource originaire, la dotation initiale, l'*Ausstattung*, est la belle blessure), mais pour qu'il traverse les hiatus

jusqu'aux bornes de l'art, *peírata tékhnês*, en se penchant vers l'*ápeiron*.

On peut dire avec Leopardi :

« ...così tra questa

« *immensità s'annega il pensier mio :*

« *e il naufragar m'è dolce in questo mare... »*

(« *L' infinito* »)

L'épochè méontique chez Eugen Fink

STÉPHANE FINETTI

1. INTRODUCTION

On analysera dans cet article l'une des formes de l'*épochè* transcendantale que Eugen Fink thématise dans la *Sixième méditation cartésienne*¹ : la « réduction de l'idée d'être » [*Reduktion der Seinsidee*]², que Fink appelle aussi dans ses notes de recherche³ « *épochè méontique* » [*meontische Epoché*]⁴. Il s'agit pour Fink de la forme de base de l'*épochè* transcendantale, dont toutes les autres (la réduction de la langue, la réduction de l'idée de science, etc.) sont des approfondissements⁵. L'intérêt de sa thématisation tient pour nous au fait qu'elle tente d'élucider dans sa forme de base un problème méthodologique inhérent à toute forme d'*épochè* transcendantale : celui de son rapport avec l'attitude naturelle. C'est donc ce problème, son élucidation accomplie par Fink et ses ressources implicites que nous chercherons à comprendre à travers notre analyse de l'*épochè* méontique.

À cette fin, on ne pourra cependant pas se limiter à la phénoménologie de la phénoménologie de la *Sixième méditation* : l'*épochè* méontique qu'elle thématise et le problème méthodologique qu'elle tente d'élucider sont en effet déjà à l'œuvre dans la phénoménologie directe de Fink et s'amorcent dans celle de Husserl. C'est donc dans ces dernières que l'on commencera à mettre au jour

1. E. Fink, *VI Cartesianische Meditation, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven (ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/1, cité dorénavant *Hua-Dok* II/1); tr. fr. de N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode*, Grenoble, Millon, 1994.

2. *Hua-Dok* II/1, pp. 80, 82 ; tr. fr. pp. 127, 128 (nous rappelons que lorsque le terme « réduction » [*Reduktion*] est employé dans la forme « réduction de » [*Reduktion der/des*] il est synonyme d'« *épochè* »).

3. E. Fink, *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Phänomenologische Werkstatt*, R. Bruzina (ed.), Freiburg/München, Karl Albert, 2006 (*Teilband 1, Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*) et 2008 (*Teilband 2, Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologische Philosophie*), cités dorénavant PW 1 et PW 2.

4. Cf. la note inédite Z-XVII/17a-b, citée par R. Bruzina, in *Edmund Husserl & Eugen Fink, Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven/London, Yale University Press, 2004, pp. 357, 380, 428.

5. Cf. par exemple *Hua-Dok* II/1, pp. 103, 153-154; tr. fr. pp. 149, 196-197.

l'*epochè* méontique et le problème méthodologique qui lui est inhérent. On analysera en premier lieu la manière dont ils s'amorcent dans les *Manuscripts de Bernau*⁶, dont Fink préparait l'édition depuis la fin des années 20, et précisément dans le texte n° 14⁷, que Fink considérait comme leur point culminant. On analysera en deuxième lieu la manière dont l'*epochè* méontique et le problème méthodologique qui est inhérent sont à l'œuvre dans *Présentification et image*⁸ et dans les notes de recherche de Fink qui s'y rattachent.

Notre analyse de l'*epochè* méontique s'articulera partant en trois parties consacrées respectivement (I) à l'*epochè* méontique amorcée dans le texte n° 14 des *Manuscripts de Bernau*; (II) à l'*epochè* méontique opérée dans *Présentification et image* et dans les notes de recherche qui s'y rattachent; (III) à l'*epochè* méontique thématifiée dans la *Sixième méditation*.

2. L'*epochè* MÉONTIQUE AMORCÉE

Husserl introduit dans le texte n° 14 des *Manuscripts de Bernau*, intitulé « Mon flux de vécu et le moi », un nouveau genre d'*epochè* et de réduction phénoménologiques par rapport à l'*epochè* phénoménologique universelle de l'être du monde et à la réduction phénoménologique universelle à l'immanence de la conscience. Il déclare en effet dans le § 1 du texte n° 14, intitulé « La réduction à la temporalité de la sensualité originare, non égoïque » [*Die Reduktion auf die Zeitlichkeit der ursprünglichen, ichlosen Sensualität*]:

Nous avons accompli la réduction phénoménologique dans la direction indiquée par moi. Nous mettons ainsi le « monde » hors circuit.

a) Nous entendons à présent *accomplir* en pleine conscience *un genre de réduction* que nous avons déjà effectué auparavant mais sans l'avoir désigné clairement : la réduction à la « sensualité originare » [*Reduktion auf die „ursprüngliche Sensualität“*]⁹.

En quoi consiste ce nouveau genre de réduction, jusque là tacitement mis en œuvre par Husserl dans les *Manuscripts de Bernau*? Et, avant tout, en quoi consiste le nouveau genre d'*epochè* phénoménologique qu'il présuppose?

6. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, (1917/18), R. Bernet et D. Lohmar (ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001 (*Husserliana* XXXIII, cité dorénavant *Hua* XXXIII).

7. E. Husserl, *Mein Erlebnisstrom und Ich*, in *Hua* XXXIII, pp. 274-280; tr. fr. de J. F. Pestureau, avec le concours d'A. Mazzù et M. Richir, *Mon flux de vécu et le moi*, in *Annales de phénoménologie* n° 7 (2008), pp. 213-218.

8. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), La Haye, Martinus Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21, cité dorénavant *Phaen* 21), pp. 1-78; tr. fr. de D. Franck, *Présentification et image*, in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, pp. 15-93 (traduction du titre modifiée).

9. *Hua* XXXIII, p. 275; tr. fr. p. 214.

Il s'agit d'une *epochè* abstractive de la sphère immanente à laquelle avait reconduit l'*epochè* du monde transcendant. Husserl y met hors circuit tout d'abord le « moi » [*Ich*], qu'il soit la source dont proviennent les rayons intentionnels ou le foyer vers lequel ils convergent. Il met hors circuit ensuite tous les vécus « égoïques » [*ichliche*], qu'ils soient des actes intentionnels par lesquels le moi objective des données hylétiques ou des affections que ces dernières exercent sur le moi. Il met hors circuit enfin tous les corrélats intentionnels des vécus égoïques, qu'ils soient des objets visés par le moi ou des unités hylétiques qui l'affectent. Dans les termes de Husserl,

La réduction que nous visons et qui nous donne une structure *a priori* nécessaire est l'*abstraction d'un moi et de tout ce qui est égoïque* [*die Abstraktion von einem Ich und allem Ichlichen*] [. . .]
Le moi est ici pensé hors jeu même comme pôle des affections et réactions, ou plutôt il en est fait abstraction¹⁰.

Le nouveau genre d'*epochè* phénoménologique que Husserl met en œuvre consiste en d'autres termes dans la mise hors circuit abstractive de deux ordres temporels immanents : (I) « l'empire de l'*intellectus agens* »¹¹, c'est-à-dire l'*ego* actif, le flux de ses actes intentionnels et corrélativement ses objets intentionnels ; (II) la sphère de « l'irritabilité »¹², c'est-à-dire l'*ego* affecté, le flux de ses affections et corrélativement ses unités hylétiques.

La réduction à laquelle aboutit cette *epochè* abstractive consiste dans la phénoménalisation de la temporalité pré-immanente où se constituent les ordres temporels immanents¹³. Il s'agit tout d'abord de la phénoménalisation de la temporalité de la « sensualité originnaire » [*ursprüngliche Sensualität*] : une *Urhylé* qui, dans la mesure où elle est à l'origine des unités hylétiques affectant le moi et de ses objets intentionnels, est non objective, non affective et surtout « non égoïque » [*ichlose*]. Il s'agit ensuite de la phénoménalisation de l'« intentionnalité passive » [*passive Intentionalität*]¹⁴ de la « conscience originnaire du temps » [*ursprüngliches Zeitbewusstsein*], c'est-à-dire dans les *Manuscrits de Bernau* du « processus originnaire » [*Urprozess*] : un processus qui, dans la mesure où il est à l'origine des ordres temporels immanents de l'*intellectus agens* et de l'irritabilité, est non objectivant, non affectif et non égoïque. Comme le montre le § 2 du texte n° 14, intitulé « L'étant identique, non objectal et le moi atemporel comme pôle en fonction (instance originnaire) du flux de vécu », il s'agit enfin de la phénoménalisation d'une nouvelle forme de subjectivité transcendantale. Une fois mis hors circuit tout moi attestable comme objet (actuel ou potentiel) par la réflexion phénoménologique, toute

10. *Hua* XXXIII, p. 275-276 ; tr. fr. pp. 214-215.

11. *Hua* XXXIII, p. 276 ; tr. fr. p. 215.

12. *Hua* XXXIII, p. 276 ; tr. fr. p. 215.

13. Pour une analyse détaillée du concept de la temporalité pré-immanente dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* et de son rapport aux ordres temporels immanents, Cf. A. Schnell, *Temps et phénomène*, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, 2004, pp. 237-246.

14. *Hua* XXXIII, p. 276 ; tr. fr. p. 214.

subjectivité n'est en effet pas perdue : demeure encore une forme de subjectivité transcendante qui, comme le processus originaire, ne relève pas du temps immanent et est en ce sens « atemporelle » [*unzeitliche*]¹⁵ ; et demeure également une forme de subjectivité transcendante qui, n'étant individuée par aucune position temporelle, n'est ni objective, ni ontique. L'*epochè* abstractive du moi ne met abstractivement hors circuit, en d'autres termes, qu'une subjectivité objective et objectivable : une subjectivité ontique. Elle aboutit ainsi à la phénoménalisation de la subjectivité transcendante non ontique qui est à l'origine du moi ontique.

C'est en accomplissant l'*epochè* abstractive du moi transcendantal ontique et la réduction à la subjectivité transcendante non ontique où il se constitue que Husserl se heurte à un problème méthodologique incontournable. La subjectivité transcendante non ontique n'est en effet pas un objet et ne peut le devenir : elle est inobjectivable. Elle ne peut donc pas faire, comme le moi de la sphère immanente, l'objet d'une expérience réflexive et d'une description phénoménologique : « on est », dans les termes de Husserl, « presque à la limite d'une description possible »¹⁶. La seule possibilité qui reste à Husserl est de penser et de nommer la subjectivité transcendante non ontique d'après le moi ontique qu'elle constitue : comme moi non ontique, non objectif et atemporel. C'est ce que Husserl fait par exemple dans le passage suivant du § 2 du texte n° 14 :

[. . .] le moi pour lequel le temps se constitue [. . .] n'est pas temporel. En ce sens, il n'est donc pas un « étant », mais la contrepartie de tout étant, non un *objet*, mais une *instance originaire* pour toute objectivité. Le moi ne devrait proprement pas s'appeler le moi [*Das Ich sollte eigentlich nicht das Ich heißen*], et absolument pas se nommer [*und überhaupt nicht heißen*], car alors il est déjà devenu objectal [*da es dann schon gegenständlich geworden ist*]. C'est l'anonyme par-dessus tout saisissable [*Es ist das Namenlose über allem Fassbaren*] [. . .]¹⁷.

Paradoxalement, la subjectivité transcendante non ontique ne peut se phénoménaliser que si on l'objective, si on la nomme et si on la saisit (par exemple comme moi), tout en reconnaissant qu'elle n'est pas objectivable, pas nommable et pas saisissable (par exemple comme moi). Comment concilier cependant l'objectivation de la subjectivité transcendante non ontique comme moi, nécessaire à sa phénoménalisation, avec l'*epochè* abstractive du moi, tout aussi nécessaire à sa phénoménalisation ? La première semble conduire inévitablement à la transgression de la seconde : comment peut-on en effet maintenir l'*epochè* abstractive du moi, si l'on objective la subjectivité transcendante non ontique comme « moi » ? De même, la seconde semble impliquer l'in-

15. *Hua* XXXIII, p. 277 ; tr. fr. 215.

16. *Hua* XXXIII, p. 278 (note) ; tr. fr. p. 216 (note).

17. *Hua* XXXIII, pp. 277-278 ; tr. fr. p. 216.

terdiction de la première : comment peut-on en effet objectiver la subjectivité transcendante non ontique comme « moi », si on met abstractivement hors circuit le moi ? C'est pourtant la coexistence de ces deux exigences, apparemment contradictoires, qui est à l'œuvre dans le texte n° 14 des *Manuscripts de Bernau* et qui y rend possible la phénoménalisation de la subjectivité transcendante non ontique !

3. L'épochè MÉONTIQUE OPÉRÉE

On retrouve l'épochè abstractive du moi et le problème méthodologique qui lui est inhérent sous une nouvelle forme dans la phénoménologie finkienne du temps, par exemple dans les §§ 4-5 de *Présentification et image* et dans les notes de recherche qui s'y rattachent.

Dans le § 4 de *Présentification et image*, intitulé « La réduction phénoménologique »¹⁸, Fink commence par rappeler le sens de l'épochè et de la réduction phénoménologique universelles mises en œuvre par Husserl. L'« épochè “universelle” » [„universale“ Epoché]¹⁹ est la mise hors circuit des objets intramondains (réaux et idéaux) et de leur horizon de monde. La réduction universelle est la reconduction à l'*ego cogito* dans lequel les objets intramondains et leur horizon de monde se constituent. Elle consiste en ce sens d'après Fink dans une « noématisation » [*Noematisierung*]²⁰ : une transformation des objets intramondains et de leur horizon de monde en noèmes et en horizon noématique de l'*ego*. Comme Husserl, Fink ne se contente cependant pas de la réduction phénoménologique universelle à l'immanence de la conscience : la noématisation n'est pour lui qu'un premier niveau réductif et, autrement que pour Husserl, elle ne reconduit pas encore à la subjectivité transcendante. Dans les termes de Fink,

La réduction à l'*ego* transcendantal [...] est une réduction à multiples niveaux [*Reduktion in mannigfachen Stufen*]. Le premier, le plus proche de la pénétration et de l'irruption dans la sphère transcendante, est la réduction aux vécus, à la multiplicité fluante des actes avec sa teneur noético-noématique. Les niveaux supérieurs [*höheren Stufen*] conduisent dans la profondeur absolue de la subjectivité égologique, dans la constitution des actes eux-mêmes comme unités intentionnelles dans la conscience intime du temps²¹.

La subjectivité transcendante, qui est ici pour Fink celle de la « conscience intime du temps » ou (comme il le dira dans le § 9) celle de la « temporalité

18. *Phaen* 21, p. 10 ; tr. fr. p. 25.

19. *Phaen* 21, p. 12 ; tr. fr. p. 26.

20. *Phaen* 21, p. 13 ; tr. fr. p. 27.

21. *Phaen* 21, p. 14 ; tr. fr. p. 28.

originaires » [*ursprungliche Zeitlichkeit*]²², ne se phénoménalise pas avec la noématisation, mais seulement avec les niveaux réductifs supérieurs.

Ces derniers consistent pour Fink avant tout dans une « déshumanisation » [*Entmenschung*]²³ : une mise hors circuit de l'être de l'homme, complémentaire à la mise hors circuit de l'être du monde. Comme Fink le précise dans le § 4 de *Présentification et image*, en effet,

Le philosophe qui exerce la mise entre parenthèses est co-affecté par la mise entre parenthèses du monde existant dans la mesure où il s'aperçoit lui-même et que, dans cette aperception il se considère comme un étant dans le monde, précisément comme « homme »²⁴.

« Homme » n'indique pas ici, comme c'est le cas chez Husserl, l'*ego* psychophysique : ce dernier a en effet déjà été mis hors circuit par l'*epochè* phénoménologique universelle et transformé en noème par la réduction phénoménologique universelle. L'« homme » indique au contraire chez Fink la subjectivité que rend manifeste la réduction phénoménologique universelle à l'immanence : non seulement le pôle égoïque des structures noético-noématisées, mais aussi et surtout le pôle sujet de la conscience d'horizon du monde. Dans les termes de Fink, l'homme est la subjectivité caractérisée par le « vivre-engagé-dans-le-monde » [*In-die-Welt-Hineinleben*]²⁵ dans toutes ses formes : « s'apercevoir de... dans » [*Hineingewahren*], « agir dans » [*Hineinhandeln*], « théoriser dans » [*Hineintheorisieren*], « se soucier de... dans » [*Hineinsorgen*]. La déshumanisation est en ce sens une mise hors circuit de la subjectivité du flux immanent et de son engagement dans le monde.

Bien qu'il considère la déshumanisation comme « le sens primaire et le dessin le plus profond de la réduction phénoménologique »²⁶, Fink ne l'analyse cependant pas dans *Présentification et image*. Pour l'explicitier d'avantage, on fera donc appel aux notes de recherche qui s'y rattachent. Dans la note Z-X, 9a, par exemple, où Fink ébauche une « nouvelle exposition » de la réduction phénoménologique pour *Présentification et image*, on peut lire :

Réduction comme *déshumanisation*. Non plus une orientation primaire sur la noématisation [...] la réflexion noématisante va toujours vers l'objet *en tant qu'objet* dans le comment de la donation subjective. Avec cela la subjectivité particulière du subjectif n'est pas clarifiée. La réduction se distingue de toute réflexion ontologique sur l'ensemble sujet-objet par le caractère fondamental du questionner à rebours derrière l'*être* du sujet²⁷.

22. *Phaen* 21, p. 24 ; tr. fr. p. 39.

23. *Phaen* 21, p. 13 ; tr. fr. p. 27.

24. *Phaen* 21, p. 13 ; tr. fr. p. 27.

25. *Phaen* 21, pp. 11-12 ; tr. fr. p. 26.

26. *Phaen* 21, p. 13 ; tr. fr. p. 27.

27. PW 2, p. 118 : « Reduktion als *Entmenschung*. Nicht mehr primäre Orientierung an der

Cette note montre en premier lieu que la déshumanisation, dans la mesure où elle met hors circuit l'être de l'homme, met hors circuit aussi l'être du sujet : tout sens d'être du sujet demeure désormais hors jeu. La même note montre en deuxième lieu que la déshumanisation, dans la mesure où elle présuppose la mise hors circuit de l'être du monde, met hors circuit plus radicalement en dehors de l'être du sujet toute forme d'être : tout sens d'être demeure désormais hors jeu. La déshumanisation s'avère impliquer en ce sens une « *epochè* méontique » [*meontische Epoché*]²⁸ : une *epochè* de l'idée d'être. En tant que telle, elle aboutit à la phénoménalisation d'une subjectivité transcendantale qui est à l'origine de la subjectivité ontique (humaine) et plus radicalement de toute forme d'être, mais qui ne relève pas de la subjectivité ontique (humaine) et de l'être mondain qu'elle constitue : elle aboutit, dans les termes de Fink, à la phénoménalisation d'une subjectivité transcendantale pré-ontique [*vor-ontisch*] ou mé-ontique [*me-ontisch*]. On appellera cette phénoménalisation, en s'inspirant de la terminologie finkienne, « réduction méontique ».

On retrouve ainsi sous une nouvelle forme, dans *Présentification et image* et dans les notes de recherche de Fink, l'*epochè* abstractive du moi mise en œuvre par Husserl dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau*. Comme cette dernière, l'*epochè* méontique appartient en effet à un niveau réductif distinct de l'*epochè* phénoménologique universelle. Comme l'*epochè* abstractive du moi, l'*epochè* méontique consiste en outre à mettre hors circuit la subjectivité ontique que fait apparaître l'*epochè* phénoménologique universelle. A l'instar de l'*epochè* abstractive du moi, l'*epochè* méontique aboutit enfin à la phénoménalisation d'une subjectivité transcendantale non ontique. L'*epochè* abstractive du moi mise en œuvre par Husserl dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* s'avère être en ce sens une *epochè* méontique avant la lettre. L'*epochè* méontique mise en œuvre dans *Présentification et image* et dans les notes de recherche de Fink ne coïncide cependant pas avec l'*epochè* abstractive du moi, mais s'en distingue à plusieurs égards. On se limitera ici à rappeler schématiquement trois différences²⁹ :

- 1° à la différence de l'*epochè* abstractive du moi, l'*epochè* méontique n'est pas une deuxième forme d'*epochè* transcendantale par rapport à l'*epochè* phénoménologique universelle. La noématisation n'aboutit en effet pas encore pour Fink à une phénoménalisation de la sphère transcendantale, c'est-à-dire de la temporalité originnaire et de la sub-

Noematisierung [...] die noematisierende Reflexion geht immer auf den Gegenstand als Gegenstand im Wie der subjektiven Gegebenheit. Dabei ist die eigenartige Subjektivität des Subjektiven nicht geklärt. Reduktion unterscheidet sich von jeder ontologischen Reflexion auf das Zusammen von Subjekt-Objekt durch den grundsätzlichen Charakter des Zurückfragens hinter das *Sein* des Subjekts ».

28. Cf. la note Z-XVII, 17a-b, citée par R. Bruzina en *Edmund Husserl & Eugen Fink*, op. cit. pp. 357, 380, 428.

29. On se limitera à rappeler ici les différences qui peuvent être exposées sans demander une analyse détaillée de la phénoménologie finkienne du temps et de son rapport avec la phénoménologie husserlienne du temps.

jectivité méontique qui y est impliquée. Cette phénoménalisation n'a lieu que par l'*epochè* méontique, qui s'avère ainsi être la première forme d'*epochè* transcendantale ;

- 2° l'*epochè* méontique ne met pas hors circuit une deuxième forme de naïveté par rapport à l'attitude naturelle, mais au contraire met pour la première fois l'attitude naturelle hors circuit. Cette dernière ne consiste en effet pas pour Fink simplement dans la croyance en l'être du monde transcendant, mais aussi dans la croyance en l'être de l'homme et, plus radicalement, dans une « capture dans le monde » [*Weltbefangenheit*]³⁰ (ou une « capture dans l'être » [*Befangenheit im Sein*]³¹), qui concerne aussi bien la transcendance du monde que l'immanence de la conscience ;
- 3° l'*epochè* méontique n'est pas un niveau réductif séparé de l'*epochè* phénoménologique universelle, mais au contraire son approfondissement. Comme on le verra dans le paragraphe suivant³², c'est en effet l'*epochè* phénoménologique universelle qui porte en elle-même selon Fink l'exigence d'être approfondie comme *epochè* méontique. De même qu'il n'y a pas de compartimentation des niveaux constitutifs du temps immanent et de la temporalité originaire dans la phénoménologie finkienne du temps³³, il n'y a pas non plus de compartimentation des niveaux réductifs de l'*epochè* phénoménologique universelle et de l'*epochè* méontique.

L'*epochè* abstractive du moi mise en œuvre dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* s'avère n'être en ce sens qu'une amorce de l'*epochè* méontique.

Avec l'*epochè* abstractive du moi, on retrouve dans *Présentification et image* et dans les notes de recherche de Fink aussi le problème méthodologique que Husserl avait rencontré dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau*. L'objectivation de la subjectivité transcendantale non ontique, nécessaire à sa phénoménalisation, prend maintenant la forme d'un retour à l'attitude naturelle. Cette objectivation fait en effet de la subjectivité transcendantale un moi ontique : elle est une « ontification » [*Ontifikation*]³⁴ de la subjectivité transcendantale pré-ontique. L'accomplir signifie par conséquent demeurer captif de l'idée d'être, c'est-à-dire pour Fink demeurer dans l'attitude naturelle. L'*epochè* transcendantale (ou *epochè* méontique), qui est aussi nécessaire à la phénoménalisation de la subjectivité transcendantale pré-ontique, s'avère entretenir dès lors un double rapport avec l'attitude naturelle : non seulement elle la suspend, mais elle demeure aussi paradoxalement située en elle. Dans

30. Cf. la note Z-XI, 86a, in PW 2, p. 171.

31. Cf. la note Z-IX, 10b, in PW 2, p. 94.

32. Cf. le § 4.1.

33. Cf. à ce sujet A. Schnell, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*, in *Annales de phénoménologie* n° 7 (2008), pp. 77-108, en particulier p. 83 et A. Schnell, *La phénoménologie du temps de Fink*, in *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010, pp. 263-303, en particulier p. 270.

34. Cf. les notes Z-V, IV/1b et Z-V, VI/19b, in PW 1, pp. 291 et 306.

les termes du § 5 de *Présentification et image*, intitulé « La situation de la réduction », et de la note Z-IV, 124b qui s'y rattache :

[...] la réduction elle-même a sa situation mondaine au sein de laquelle elle commence et, d'une certaine manière, demeure³⁵.
L'« attitude naturelle » est la situation de la réduction. [...]
L'« attitude naturelle » en tant que situation de la réduction est un moment structurel de la réduction même : elle n'est pas « laissée » une fois pour toutes « derrière soi », mais détermine en tant que « point de départ » le réduire et le reductum³⁶.

Le problème méthodologique de l'unité de l'*epochè* abstraitive du moi et de l'objectivation de la subjectivité transcendantale non ontique se transforme ainsi en problème de l'unité de l'*epochè* transcendantale (ou *epochè* méontique) et de la situation de l'attitude naturelle (ou capture dans l'idée d'être) : comment l'*epochè* méontique, qui consiste à mettre hors circuit l'idée d'être, peut-elle demeurer de quelque manière captive de l'idée d'être ? *Vice versa*, comment en demeurant captif de l'idée d'être peut-on encore de quelque manière accomplir l'*epochè* méontique, qui consiste à mettre hors circuit l'idée d'être ?

4. L'*epochè* MÉONTIQUE THÉMATISÉE

C'est ce problème méthodologique que Fink cherche à élucider dans la phénoménologie de la phénoménologie de la *Sixième méditation*, en thématissant l'*epochè* méontique ou, en d'autres termes, la réduction de l'idée d'être. On examinera dans ce qui suit les différents moments de cette thématisation : 1. l'*epochè* méontique ; 2. la motivation qu'elle présuppose ; 3. la réduction méontique à laquelle elle aboutit ; 4. leur situation ontique ; 5. l'unité de l'*epochè* et de la réduction méontiques, d'une part, et de leur situation ontique, d'autre part.

4.1 L'*epochè* méontique

L'*epochè* méontique que Fink met en œuvre dans sa phénoménologie du temps et que Husserl amorce dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* est thématisée dans la deuxième partie du § 5 de la *Sixième méditation* ainsi que dans son § 8 comme approfondissement de l'*epochè* phénoménologique universelle. Cette dernière consiste comme son nom l'indique dans une « abs-

35. *Phaen* 21, p. 14 ; tr. fr. p. 29.

36. *PW* 1, p. 274 : « Die "natürliche Einstellung" ist die Situation der Reduktion.[...] Die "natürliche Einstellung" als Situation der Reduktion ist ein Strukturmoment der Reduktion selbst : sie ist nicht ein für allemal "hinter sich gelassen", sondern bestimmt als "Wovon aus" das Reduzieren selbst und das Reduktum ».

tention de la croyance » [*Glaubensenthaltung*]³⁷. Plus précisément, elle est une « abstention réflexive de la croyance » [*reflexive Glaubensenthaltung*] et non pas une « abstention thématique-directe de la croyance » [*geradehin-thematische Glaubensenthaltung*]³⁸ : elle n'est pas l'œuvre d'un moi dirigé sur le monde qui suspendrait ses propres croyances ; elle est au contraire l'œuvre d'un moi réfléchissant qui s'abstient de prendre part aux croyances du moi réfléchi qu'il thématise. Cette abstention réflexive de la croyance, en outre, est « phénoménologique » et non pas sceptique : le moi réfléchissant ne nie pas la croyance du moi réfléchi, de même qu'il ne l'affirme pas ; il reste neutre par rapport à la croyance du moi réfléchi et à sa négation sceptique, il les neutralise³⁹. Cette abstention phénoménologique de la croyance est enfin « universelle » [*universal*]⁴⁰ et non pas particulière : par elle, le moi réfléchissant s'abstient de prendre part à « toute position de croyance » [*alle Glaubenssetzungen*]⁴¹ du moi réfléchi et non pas à telle ou telle croyance particulière.

Cela implique, en premier lieu, que le moi réfléchissant ne peut simplement s'abstenir de la croyance du moi réfléchi en l'être de ses objets (actuels ou potentiels). De cette manière, en effet, le moi réfléchissant laisserait en jeu la croyance du moi réfléchi en l'être des horizons des objets. L'*epochè* phénoménologique universelle implique au contraire que « toute position de croyance » du moi réfléchi est mise hors jeu par le moi réfléchissant. Ainsi elle s'avère consister non seulement dans une abstention de la croyance du moi réfléchi en l'être de ses objets, mais aussi dans une abstention de la croyance du moi réfléchi en l'être du monde. C'est sous cette forme que l'*epochè* phénoménologique universelle est mise en œuvre par Husserl au début du texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* et qu'elle est mise en œuvre par Fink au début du § 4 de *Présentification et image*. Différemment que pour Husserl, cependant, l'universalité de l'*epochè* phénoménologique universelle exige pour Fink plus qu'une abstention de la croyance en l'être du monde :

Dans l'*epochè* universelle, dans la mise hors circuit de toutes les positions de croyance, le spectateur phénoménologique se produit lui-même. La tendance transcendantale qui s'éveille en l'homme, qui le pousse à inhiber d'un seul coup toute validité, supprime l'homme lui-même, l'homme *se déshumanise* dans l'accomplissement de l'*epochè*, c'est-à-dire qu'il libère en lui le spectateur transcendantal, il périt en lui⁴².

Ce n'est qu'en approfondissant l'*epochè* phénoménologique universelle com-

37. *Hua-Dok* II/1, p. 44 ; tr. fr. p. 94.

38. *Hua-Dok* II/1, p. 47 ; tr. fr. p. 96.

39. Entre ici en jeu une première forme de neutralité : il s'agit dans les termes du § 29 de *Présentification et image* (*Phaen* 21, p. 70 ; tr. fr. p. 85) d'une « neutralité d'accomplissement » [*Vollzugsneutralität*].

40. *Hua-Dok* II/1, p. 43, 45 ; tr. fr. pp. 93, 95.

41. *Hua-Dok* II/1, p. 43 ; tr. fr. p. 93.

42. *Hua-Dok* II/1, pp. 43-44 ; tr. fr. p. 93.

me « déshumanisation » [*Entmenschung*] que le moi réfléchissant s'abstient de prendre part à « toutes les positions de croyance » du moi réfléchi et atteint ainsi la pleine universalité de l'*epochè*. Le moi réfléchissant devient ainsi spectateur transcendantal du moi réfléchi : il parvient à faire « éclater » [*sprengen*] sa « capture » [*Befangenheit*]⁴³ dans toutes les validités dont le moi réfléchi reste captif (celles des objets intramondains, du monde transcendant et de l'immanence de la conscience) ; en d'autres termes, il parvient à faire éclater sa capture dans le monde [*Weltbefangenheit*], c'est-à-dire son attitude naturelle. En faisant éclater sa capture dans le monde, le spectateur transcendantal doit faire éclater aussi sa capture dans l'idée d'être. Lorsqu'il n'y parvient pas et qu'il continue à comprendre la subjectivité transcendantale comme un être transcendantal, le spectateur transcendantal faillit à sa tâche : alors qu'il croyait avoir suspendu l'attitude naturelle, il demeure encore naïvement captif du concept naturel d'être. Comme Fink l'explique dans le § 8 de la *Sixième méditation*,

Même si l'accomplissement de la réduction phénoménologique nous porte [...] au-delà de l'étroitesse de l'attitude naturelle [...] nous ne sommes pourtant pas sortis le plus souvent de *la capture dans l'idée mondaine de l'être* [die *Befangenheit* in der *mundanen Seinsidee*]. Inextricablement pris en elle, nous interprétons ce qui, par la réduction phénoménologique, est parvenu pour nous à la « donnée » à la lumière du concept d'être bien entendu formalisé, à savoir comme une sphère d'être « transcendantal ». Quoiqu'elle soit nécessaire, ceci est une naïveté phénoménologique, dans la mesure où nous cherchons tout d'abord à saisir l'être transcendantal en étant secrètement conduit par le concept naturel d'être qui n'a pas encore été proprement surmonté [...]⁴⁴.

Pour éviter cet écueil, Fink redéfinit dès lors dans le § 8 de la *Sixième méditation* la déshumanisation exposée dans le § 5 comme « réduction de l'idée d'être » [*Reduktion der Seinsidee*]⁴⁵ : le spectateur transcendantal qui met hors circuit l'être du monde et l'être de l'homme doit mettre hors circuit aussi l'idée d'être, qui comprend aussi bien le monde transcendant que l'immanence de la conscience. L'*epochè* phénoménologique universelle du § 5 s'avère ainsi demander à être approfondie non seulement comme déshumanisation, mais plus radicalement comme *epochè* méontique : comme *epochè* de l'idée d'être.

La structure intentionnelle de cette *epochè* est abordée par Fink dans le § 4 de la *Sixième méditation*, où il la caractérise comme « scission » [*Spaltung*]⁴⁶

43. *Hua-Dok* II/1, p. 44 ; tr. fr. p. 94.

44. *Hua-Dok* II/1, pp. 81-82 ; tr. fr. pp. 127-128 [traduction de N. Depraz modifiée].

45. *Hua-Dok* II/1, pp. 80, 82 ; tr. fr. pp. 127, 128. Cf. aussi le passage suivant du § 5 de la *Sixième méditation*, qui anticipe la réduction de l'idée d'être exposée dans le § 8 : « [...] nous ne pouvons faire usage de manière non réduite du concept d'être qui a pourtant surgi tout d'abord dans l'attitude naturelle « abstraite » » (*Hua-Dok* II/1, p. 47 ; tr. fr. p. 96).

46. *Hua-Dok* II/1, p. 25 ; tr. fr. p. 76.

de la subjectivité transcendantale : par l'*epochè* méontique la subjectivité transcendantale « se scinde » [*spaltet sich*]⁴⁷ dans un spectateur transcendantal, qui fait éclater sa capture dans l'être, et un moi réfléchi, qui demeure captif de l'idée d'être. Cette « scission » [*Spaltung*] n'est pas une simple scission réflexive entre un moi réfléchissant et un moi réfléchi. Elle n'est pas non plus simplement une scission du moi dans les prises de position, où le moi réfléchissant s'abstient de prendre part aux positions de croyance du moi réfléchi. Lorsqu'on la caractérise ainsi, on manque l'approfondissement de l'*epochè* phénoménologique universelle comme *epochè* méontique. Tant que cet approfondissement n'a pas lieu, l'*epochè* phénoménologique universelle demeure une scission entre moi réfléchissant et moi réfléchi qui présuppose leur identité ontique : elle présuppose que le moi réfléchissant et le moi réfléchi, malgré leur différentes prises de position, soient un même moi ontique, c'est-à-dire pour Fink un même moi humain. En revanche, dès qu'on approfondit l'*epochè* phénoménologique universelle comme *epochè* méontique, cette présupposition est remise en question : tout moi humain est en effet mis hors circuit par la déshumanisation ; tout moi ontique est mis hors circuit par l'*epochè* méontique. La scission entre moi réfléchissant et moi réfléchi n'est dès lors plus sous-tendue par aucune identité « ontique » et devient en ce sens abyssale :

[. . .] l'accomplissement de la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un *abîme* [Kluft] dans le champ de la subjectivité transcendantale⁴⁸.

Cela ne signifie pas que le spectateur transcendantal soit complètement dissocié du moi naturel réfléchi qu'il thématise, mais seulement que leur identité n'est plus ontique : ils maintiennent une identité pré-ontique, pour laquelle (comme le remarque Fink lui-même) le terme d'« identité » ne convient peut-être plus⁴⁹. L'*epochè* méontique consiste dans une scission abyssale entre le spectateur transcendantal et le moi naturel qui fait éclater leur identité ontique, mais conserve leur « identité » pré-ontique⁵⁰.

47. *Hua-Dok* II/1, p. 26 ; tr. fr. p. 76.

48. *Hua-Dok* II/1, p. 22 ; tr. fr. p. 73.

49. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 26 ; tr. fr. p. 77 : « Le scrupule fondé demeure bien de savoir si, somme toute, la « structure d'identité » de la vie transcendantale peut être conçue moyennant les catégories logiques pré-données de l'identité » [traduction de N. Depraz modifiée].

50. Cf. aussi E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, G. van Kerckhoven (ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academics Publisher, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/2, cité dorénavant *Hua-Dok* II/2), pp. 83-84 ; tr. fr. de F. Dastur et A. Montavont, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998, pp. 111-112 : « Le moi réfléchissant a fait éclater [*hat... gesprengt*] son identité avec l'homme [. . .]. Mais n'est-ce pas un funeste paradoxe que de parler de l'éclatement de l'identité du moi [*Sprengung der Ichidentität*] dans la réflexion transcendantale ? [. . .] Il ne s'agit évidemment jamais dans une réflexion d'un contexte thématique et de la relation thématique d'un moi à un moi étranger (comme par exemple dans l'empathie), mais toujours d'une réflexivité [*Reflexivität*] déterminée, c'est-à-dire de l'auto-référence d'une vie unitairement et individuellement close sur elle-même. Cet ensemble de la vie n'est pas déchiré [*nicht zerrissen*] dans la réflexion transcendantale - s'il y a encore un sens à l'appeler réflexion - et ne se dissout pas dans une pluralité de moi disjoints

4.2 La motivation de l'épochè méontique

L'épochè méontique, c'est-à-dire la scission abyssale entre le spectateur transcendantal et le moi naturel, a une motivation [*Motivation*]⁵¹. Fink l'examine dans la première partie du § 5 de la *Sixième méditation*, où il analyse deux voies vers l'épochè phénoménologique universelle empruntées par Husserl : (1) la voie qui part de « l'idée d'une méditation radicale sur soi-même [*Idee einer radikalen Selbstbesinnung*] » et (2) « la voie qui part de l'idée d'une science définitive et ultimement fondée » [*der Weg von der Idee einer letztbegründeten, endgültigen Wissenschaft*]⁵². Fink se demande si ces voies sont des motivations continues à même de conduire de manière cohérente et contraignante de l'attitude naturelle à la déshumanisation et donc à l'épochè méontique. La réponse qu'il donne à cette question est dans les deux cas négative :

Il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation « contraignante » à opérer la réduction phénoménologique et ce, assurément, pour des raisons de principe⁵³.

(1) La voie qui part de l'idée d'une méditation radicale sur soi-même, en effet, commence comme réflexion d'un moi humain sur lui-même. Elle peut certes conduire le moi humain réfléchissant à se déshumaniser et à accomplir l'épochè méontique. Aucune motivation issue de l'attitude naturelle ne peut cependant l'y contraindre. Il faudrait à cette fin qu'elle puisse rendre manifeste au moi humain réfléchissant la croyance du moi réfléchi en l'être de l'homme comme « capture » [*Befangenheit*] de la subjectivité transcendantale dans le monde (ou dans l'être). Or, toute motivation issue de l'attitude naturelle comporte cette capture, ainsi que son oubli. (2) De même, la voie qui part de l'idée de science définitive et ultimement fondée commence par l'absence de préjugés propre à l'homme de science. Elle peut certes conduire à une absence de préjugés transcendantale, garantie par la déshumanisation et par l'épochè méontique. Mais aucune motivation issue de l'attitude naturelle ne peut conduire de façon contraignante le moi humain réfléchissant à mettre hors circuit la croyance du moi réfléchi en l'être du monde. Il faudrait à cette fin que cette croyance soit manifeste au moi humain réfléchissant comme préjugé. Or, toute motivation issue de l'attitude naturelle comporte le préjugé de

[*eine auseinanderfallende Pluralität*] ».

51. *Hua-Dok* II/1, p. 33 ; tr. fr. p. 83.

52. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 37 ; tr. fr. pp. 86-87. L'ensemble des voies vers la réduction phénoménologique universelle empruntées par Husserl est énuméré par Fink dans la note Z-XI, 38a, in *PW* 2, p. 151 : « Voies de Husserl vers la réduction : a. la cartésienne ("Méditations"), b. la logique (*Logique formelle et logique transcendantale*), c. la psychologique (phénoménologie et psychologie), d. Idée de science, e. thématique réflexive conséquente » [Husserls Wege in die Reduktion : a. der Cartesianische ("Meditationen"), b. der Logische (*Formale und Transzendente Logik*), c. der Psychologische (Phänomenologie und Psychologie), d. Idee der Wissenschaft, e. konsequente reflexive Thematik].

53. *Hua-Dok* II/1, p. 35 ; tr. fr. p. 85.

l'être du monde et son aller de soi.

Cela ne signifie pas qu'il soit absurde de parler de voies vers l'*epochè* méontique et de motivation de l'*epochè* méontique. Cela signifie au contraire pour Fink qu'il faut les repenser autrement. Si l'*epochè* méontique semble immotivée dans l'attitude naturelle, c'est parce que sa motivation est transcendante : la manifestation de l'être du monde comme préjugé, qui motive de façon contraignante la déshumanisation et l'*epochè* méontique, est une « pré-connaissance » [*Vorerkenntnis*] transcendante⁵⁴. Elle n'est pas encore une « connaissance » [*Erkenntnis*] transcendante, dans la mesure où l'*epochè* méontique n'a pas encore été explicitement accomplie, mais la condition de possibilité qui la précède et la rend possible. (1) Ce n'est que par ce « regard préalable » [*Vorblick*]⁵⁵ sur la dimension transcendante que la voie qui part de l'idée d'une méditation radicale sur soi peut conduire le moi humain réfléchissant à se déshumaniser et à accomplir l'*epochè* méontique. (2) Ce n'est que par ce « regard préalable » que la voie qui part de l'idée d'une science définitive et ultimement fondée peut conduire le moi réfléchissant à suspendre le préjugé de l'être du monde (et de l'être de l'homme). Fink étend cette thèse également aux autres voies husserliennes vers l'*epochè* phénoménologique universelle : « la voie qui part de la psychologie » [*der Weg von der Psychologie aus*] et « la voie qui part de la logique » [*der Weg von der Logik aus*]⁵⁶, par exemple, ne peuvent conduire à l'*epochè* méontique que si elles sont déjà éclairées par un « savoir phénoménologique préalable » [*phänomenologisches Vorwissen*]⁵⁷. Toutes les voies vers l'*epochè* phénoménologique universelle conduisent ainsi selon Fink à l'*epochè* méontique seulement dans la mesure où elles mènent à des « situations extrêmes de l'attitude naturelle » où peut « jaillir » [*aufblitzen*]⁵⁸ une pré-connaissance transcendante : celle de la « problématique » [*Fragwürdigkeit*]⁵⁹ de l'être du monde (et de l'être de l'homme), qui « transcende par principe l'horizon de toutes les questions [*Fragen*] possibles dans l'attitude naturelle »⁶⁰.

Fink ne précise pas davantage dans la *Sixième méditation* en quoi consiste la pré-connaissance transcendante qui motive l'*epochè* méontique. On peut trouver néanmoins des indications à ce sujet dans les notes de recherche où Fink analyse la *Stimmung* de l'« effroi » [*Grauen*]. Selon la note Z-V, IV/3a-b, par exemple,

[...] l'effroi est l'expérience de l'*étant*. Expérimenter est en soi-même en tant que rencontre de l'*étant* : effroi. L'« objet » est le devant-quoi de l'effroi. Dans l'effroi en tant que *Stimmung* « rare »

54. *Hua-Dok* II/1, p. 39; tr. fr. p. 89.

55. *Hua-Dok* II/1, p. 37; tr. fr. p. 87 [traduction de N. Depraz modifiée].

56. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 37; tr. fr. p. 87.

57. Cf. *Hua-Dok* II/1, pp. 37-38; tr. fr. p. 87.

58. *Hua-Dok* II/1, p. 38; tr. fr. p. 87.

59. *Hua-Dok* II/1, p. 39; tr. fr. p. 89.

60. *Hua-Dok* II/1, p. 41; tr. fr. p. 90.

apparaît l'objectivité de l'objet. L'objet n'est pas tellement une inhibition, une résistance - mais une *étrangeté*. Dans l'effroi se manifeste l'*être au milieu* de l'étant, l'*être pris* dans l'étant, l'*être captif* dans l'étant⁶¹.

La capture dans l'être, dans laquelle consiste pour Fink l'attitude naturelle, devient manifeste d'après cette note dans la *Stimmung* de l'effroi, qui dévoile l'étrangeté de la subjectivité transcendante par rapport à l'étant. La *Stimmung* de l'effroi joue ici le rôle que le § 5 de la *Sixième méditation* assigne à la motivation de l'*epochè* méontique : celui de rendre manifeste l'attitude naturelle comme capture de la subjectivité transcendante dans l'être.

Telle est bien aussi la fonction que Fink assigne à la *Stimmung* de l'effroi dans la note Z-V, IV/3a-b :

[...] la philosophie repose sur le fondement de l'effroi. Étonnement : *thaumázein* la parole originaire des Grecs est un mode de l'effroi. D'autres modes : énigmaticité, étrangeté, solitude, perte et angoisse. L'angoisse n'est pas une *Stimmung* aussi originaire que l'*effroi*. L'angoisse et l'épouvante sont des modes fondamentaux de l'effroi⁶².

Non seulement la *Stimmung* de l'effroi peut être considérée comme motivant l'*epochè* méontique, mais elle semble être plus radicalement pour Fink la *Stimmung* sur laquelle repose la philosophie des Grecs à Heidegger et dont l'étonnement, l'énigmaticité, l'angoisse ne sont que des modes.

4.3 La réduction méontique

Par l'effroi et par l'*epochè* méontique qu'il motive, le moi réfléchi se phénoménalise au spectateur transcendantal autrement qu'il n'apparaissait dans l'attitude naturelle. Il n'apparaît plus comme un moi ontique (ou humain), mais se phénoménalise désormais au spectateur transcendantal comme subjectivité non ontique (non humaine). Il n'apparaît plus comme être [*Sein*], mais se phénoménalise désormais au spectateur transcendantal comme pré-être [*Vor-sein*]⁶³ ou, dans les termes des notes de recherche de Fink, comme « *Me on* »⁶⁴. L'effroi et l'*epochè* méontique aboutissent en ce sens à ce qu'on

61. PW 1, p. 292 : « [...] *das Grauen ist die Erfahrung des Seienden. Erfahren ist in sich selbst als Begegnenlassen von Seiendem: Grauen. Der „Gegenstand“ ist das Wovor des Grauens. Im Grauen als einer „seltenen“ Stimmung bricht die Gegenständlichkeit des Gegenstandes auf. Gegenstand ist nicht so sehr Hemmung, Widerstand -sondern Fremdheit. Im Grauen offenbart sich das Inmitten sein, Hineingeratensein, Gefangensein unter dem Seienden* ». Cf. aussi Z-VII, XII/2a, in PW 2, p. 58.

62. PW 1, p. 292 : « *die Philosophie ruht auf dem Grunde des Grauens. Stauen: thaumázein das Urwort der Griechen ist ein Modus des Grauens. Andere Modi: Rätselhaftigkeit, Fremdheit, Einsamkeit, Verlorenheit und Angst. Die Angst ist keine so ursprüngliche Stimmung wie das Grauen. Angst und Entsetzen sind Grundmodi des Grauens* ».

63. *Hua-Dok* II/1, p. 83 ; tr. fr. p. 130.

64. Cf. par exemple Z-IV, 112a-b, in PW 1, pp. 268-269.

appellera (en s'inspirant de la terminologie finkienne) une « réduction méontique » : la reconduction du spectateur transcendantal à une subjectivité qui excède toute détermination ontique.

À l'instar du moi réfléchi, l'être (transcendant et immanent) dont il est captif se phénoménalise par l'effroi et par l'*epochè* méontique autrement qu'il n'apparaissait dans l'attitude naturelle. Le moi ontique n'apparaît plus comme absolu, mais se phénoménalise désormais au spectateur transcendantal comme résultat de l'auto-constitution de la subjectivité méontique ou, en d'autres termes, de sa mondanéisation. Le monde transcendant n'apparaît plus comme corrélat intentionnel du moi ontique : il se phénoménalise désormais comme résultat de la constitution de la subjectivité méontique et n'apparaît comme corrélat du moi ontique que dans la mesure où la subjectivité méontique se mondanise. La réduction à la subjectivité méontique est en ce sens une réduction à l'origine [*Ursprung*]⁶⁵ constitutive de l'être (transcendant et immanent), c'est-à-dire une réduction à la subjectivité transcendantale.

Par l'effroi et par l'*epochè* méontique, c'est enfin la capture du moi réfléchi dans l'être, c'est-à-dire son attitude naturelle, qui se phénoménalise autrement qu'elle ne s'apparaît à elle-même. Elle n'apparaît plus comme vie de l'homme dans le monde, mais se phénoménalise désormais au spectateur transcendantal comme constitution méontique de l'être : d'une part, comme constitution du monde transcendant dans la subjectivité transcendantale (méontique), d'autre part, comme mondanéisation de la subjectivité transcendantale. La réduction méontique à laquelle aboutissent l'effroi et l'*epochè* méontique est en d'autres termes une reconduction au « devenir constitutif » [*konstitutive Werden*]⁶⁶ de l'être (transcendant et immanent).

Cet aboutissement peut être compris de deux manières, selon qu'on y inclut ou non l'*epochè* méontique. Dans ce dernier cas, la réduction méontique a un sens restreint et constitue un moment distinct de l'*epochè* méontique. Dans le premier cas, la réduction méontique a un sens élargi et comprend en elle comme moments structurels l'*epochè* méontique et la réduction méontique (*stricto sensu*)⁶⁷. Quelle que soit la manière dont on l'entend, la réduction méontique demeure néanmoins toujours une phénoménalisation de la subjectivité transcendantale constituante pour le spectateur transcendantal, c'est-à-dire une phénoménalisation de la subjectivité transcendantale à elle-même. Elle consiste en ce sens dans une « réflexivité » [*Reflexivität*]⁶⁸ par laquelle la subjectivité transcendantale advient à soi. Cette réflexivité, que Fink appelle dans la *Sixième méditation* « réflexion transcendantale » [*transzendente Reflexion*]⁶⁹, est rendue possible par l'effroi de la subjectivité transcendantale devant sa capture dans l'être et par sa scission abyssale en spectateur transcen-

65. *Hua-Dok* II/1, p. 15; tr. fr. p. 67.

66. *Hua-Dok* II/1, pp. 49, 83; tr. fr. pp. 98, 130.

67. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 44; tr. fr. p. 94.

68. *Hua-Dok* II/2, p. 84; tr. fr. p. 112.

69. *Hua-Dok* II/1, p. 15; tr. fr. p. 66.

dantal et moi captif de l'être (c'est-à-dire en moi constituant). Elle a donc une toute autre structure que la réflexion humaine. En premier lieu, la réflexivité de la subjectivité transcendante n'est pas thétique et n'a pas à proprement parler de thème : elle n'est pas par exemple une perception immanente ou une de ses modifications remémorative, imaginative, etc., où le moi ontique se pose comme originairement présent, comme présent passé, comme quasi-présent, etc.⁷⁰ En deuxième lieu, la réflexivité de la subjectivité transcendante n'est pas objectivante et n'a pas à proprement parler d'objet : elle n'est pas une perception immanente ou une de ses modifications remémorative, imaginative, etc., où le moi ontique s'objective comme moi originairement présent, comme moi présent passé, comme moi quasi-présent, etc.⁷¹ La réduction méontique consiste dans une réflexivité non positionnelle et non objectivante par laquelle la subjectivité transcendante advient à soi : elle est l'advenir-à-soi [*Zusichselbstkommen*]⁷² de la subjectivité transcendante rendu possible par son effroi devant sa capture dans l'être et par sa scission abyssale en spectateur transcendantal et moi constituant.

4.4 La situation ontique de l'époque et de la réduction méontiques

Une fois que le spectateur transcendantal, motivé par l'effroi, accomplit l'époque méontique et la réduction méontique, il ne peut cependant pas s'y installer. S'il pouvait y demeurer durablement, il serait en effet complètement dissocié du moi constituant : il ne vivrait plus la même vie que le moi constituant, mais une vie phénoménologisante parallèle, sans contact avec la vie constituante ; de même, il ne vivrait plus dans le même monde que le moi constituant, mais dans une sphère méontique parallèle, sans lien avec la sphère ontique. Le spectateur transcendantal aurait perdu dès lors non seulement son identité ontique avec le moi constituant, mais aussi son « identité » méontique. Il n'y aurait plus une subjectivité transcendante scindée en spectateur transcendantal et moi constituant, mais deux subjectivités transcendantales (l'une constituante l'autre phénoménologisante) complètement dissociées l'une de l'autre. L'effroi, l'époque méontique et la réduction méontique deviendraient par là même impossibles : seule une subjectivité transcendante qui maintient son unité peut en effet se scinder et advenir-à-soi par sa scission.

70. Cf. Z-VII, XVIII/1a, in PW 2, p. 50 : « La réflexion n'est jamais une thématization de la soi-disant « vie immanente », mais un mode déterminé de l'intensification de la conscience d'accomplissement » [*Reflexion ist niemals eine Thematisierung des sog. „immanenten Lebens“, sondern ist eine bestimmte Weise der Intensivierung der Vollzugerfahrung*].

71. Cf. Z-XV, 67a, in PW 2, p. 292 : « La réflexion n'est pas le renversement d'une conscience thématique, une itération de la thématique, mais seulement d'un mode expressif de la conscience d'accomplissement ; la réflexion n'est pas objective - thématique - présente » [*Reflexion ist keine Umkehrung eines thematischen Bewußtseins, eine Iteration der Thematik, sondern lediglich eines Expressivmodus des Vollzugbewußtseins ; Reflexion ist nicht gegenständlich - thematisierend - gegenwärtig*].

72. *Hua-Dok* II/1, p. 44 ; tr. fr. p. 93.

Dans la mesure où ils présupposent l'unité de la subjectivité transcendante, l'effroi, l'*epochè* méontique et la réduction méontique exigent donc un retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle. Comme Fink l'explique dans le § 11B de la *Sixième méditation*,

Par-delà toute « opposition d'être », le moi phénoménologisant se situe bel et bien dans une *unité transcendante de vie* [transzendentalen Lebenseinheit] avec le moi constituant ; le « spectateur » n'est bien, en fin de compte, qu'un moi de la réflexion affecté (assurément de manière non constitutive) par la vie constituante. Et ce dernier est alors pour ainsi dire *passivement* partie prenante [passiv *teilhaftig*] de la constitution du monde, dans la mesure où il est d'une certaine manière - qui est très difficile à analyser - saisi [umgriffen] par l'auto-mondanéisation du moi constituant, emporté [fortgetragen], mondanéisé par elle⁷³.

Le spectateur transcendantal, qui s'abstient de prendre part à l'attitude naturelle pour qu'elle se phénoménalise comme vie constituante, redevient passivement partie prenante de l'attitude naturelle, c'est-à-dire de la vie constituante : il est saisi, emporté par la constitution du monde dans la subjectivité transcendante et par son auto-constitution comme subjectivité mondaine.

Cela signifie en premier lieu que le spectateur transcendantal - à la suite du moi constituant - se mondane et devient un homme situé dans le monde. Cela signifie, en deuxième lieu, que la vie phénoménologisante se mondane et devient une vie humaine située dans le monde. L'*epochè* méontique, où le spectateur transcendantal s'abstient de participer à la capture du moi constituant dans l'être, est à son tour capturée dans l'être ; la déshumanisation [Entmenschung] est humanisée [wird. . . vermensch] et devient une activité humaine⁷⁴. De même, sa motivation transcendante s'humanise et devient une motivation naturelle de l'homme. Enfin, la réduction méontique s'humanise elle aussi : la réflexivité non positionnelle et non objectivante de la subjectivité transcendante devient une réflexion humaine. Fink appelle cette mondaneisation du spectateur transcendantal et de sa vie phénoménologisante « mondaneisation secondaire » [sekundäre Verweltlichung], pour la distinguer de la « mondaneisation primaire » [primäre Verweltlichung]⁷⁵ du moi constituant et de sa vie constituante. Le retour du spectateur transcendantal dans la vie constituante signifie, en troisième lieu, qu'il constitue son thème comme s'il était ontique. Dans les termes du § 8 de la *Sixième méditation*,

Si tout étant [. . .] n'est rien d'autre qu'un *étant devenu* constitutif, le *devenir de l'étant dans la constitution* n'est alors pas lui-même un étant.

Et toutefois, il nous faut ériger la subjectivité transcendante *en*

73. *Hua-Dok* II/1, p. 119; tr. fr. p. 164.

74. *Hua-Dok* II/1, p. 119; tr. fr. p. 165.

75. *Hua-Dok* II/1, pp. 119-120; tr. fr. pp. 164, 166.

quelque sorte comme si [als ob] elle était un étant⁷⁶.

Le retour du spectateur transcendantal dans la vie constituante implique que le spectateur transcendantal « ontifie [ontifiziert] les processus vitaux « pré-étants » de la subjectivité transcendantale »⁷⁷.

Fink parvient ainsi à thématiser - sous les titres d'ontification [Ontifikation] et de mondanisation secondaire [sekundäre Verweltlichung] - l'objectivation de la subjectivité transcendantale non ontique que Husserl mettait en œuvre dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* et, en général, le retour à l'attitude naturelle dont il était question dans le § 5 de *Présentification et image*. Fink thématise par conséquent aussi le problème méthodologique face auquel Husserl s'était trouvé dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau* et que l'on a retrouvé dans le § 5 de *Présentification et image* : celui de savoir comment le spectateur transcendantal peut à la fois suspendre l'attitude naturelle et revenir à l'attitude naturelle, s'abstenir de participer à la vie du moi constituant et être repris dans la vie du moi constituant. Toute la difficulté tient ici au fait que l'épochè méontique de l'attitude naturelle et le retour à l'attitude naturelle, tous deux nécessaires à la phénoménalisation de la subjectivité transcendantale et de son activité constituante, semblent s'annuler. La contribution de Fink à l'élucidation de ce problème consiste avant tout à avoir montré que le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle n'annule pas (comme il semblait de prime abord) son épochè méontique.

Le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle implique en premier lieu qu'il se mondanise. Ce faisant, cependant, le spectateur transcendantal ne cesse de mettre hors circuit la mondanisation opérée par le moi constituant. La mondanisation secondaire du spectateur transcendantal ne coïncide pas en effet avec la mondanisation primaire du moi constituant : elle n'est d'après Fink qu'une « mondanisation apparente » [scheinbare Verweltlichung]⁷⁸. Le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle implique en deuxième lieu que sa vie phénoménologisante se mondanise. Ce faisant, cependant, sa vie phénoménologisante ne cesse de mettre hors circuit la mondanisation de la vie constituante : à la différence de la mondanisation primaire de la vie constituante, la mondanisation secondaire de la vie phénoménologisante n'est en effet elle aussi pour Fink qu'« apparente » [scheinbar]. Le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle implique en troisième lieu qu'il ontifie son propre thème : le devenir constitutif du monde. Ce faisant, cependant, le spectateur transcendantal ne cesse de mettre hors circuit l'ontification accomplie par le moi constituant. L'ontification accomplie par le spectateur transcendantal ne coïncide pas en effet avec celle accomplie par le moi constituant, dans la mesure où elle n'est qu'une quasi-ontification : c'est « comme si » [als ob]⁷⁹ le devenir constitutif et le moi transcendantal

76. *Hua-Dok* II/1, pp. 82-83; tr. fr. p. 129.

77. *Hua-Dok* II/1, p. 86; tr. fr. p. 132.

78. *Hua-Dok* II/1, p. 119; tr. fr. p. 165.

79. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 83; tr. fr. p. 129.

étaient, alors qu'ils ne sont pas. En se mondanisant et en ontifiant son thème, le spectateur transcendantal ne revient donc pas « effectivement » [*wirklich*] à l'attitude naturelle et n'annule par conséquent pas son *epochè* méontique :

Par la mondanéisation, l'activité phénoménologisante est justement replacée dans la *situation de l'attitude naturelle* [*in die Situation der natürlichen Einstellung*] [...]. Pourtant, cela ne veut pas dire *que l'on renonce à l'epochè* et à l'attitude réductive de la connaissance en général ; l'activité phénoménologisante ne retombe pas effectivement [*wirklich*] dans l'attitude naturelle [...]⁸⁰.

Reste à comprendre maintenant ce qui distingue la « situation de l'attitude naturelle » de l'attitude naturelle suspendue par l'*epochè*, c'est-à-dire ce qui distingue, d'une part, la quasi-ontification du devenir constitutif de l'ontification et, d'autre part, la mondanisation apparente du spectateur transcendantal de la mondanisation effective du moi constituant.

D'après le § 11B de la *Sixième méditation* la mondanisation effective du moi constituant consiste dans un « oubli » [*Vergessen*]⁸¹ de soi : en se mondanisant, le moi constituant ne saisit plus qu'un moi humain qui lui rend opaque sa nature constituante, transcendante et pré-ontique. Dans la mondanisation apparente, au contraire, le spectateur transcendantal demeure conscient de soi : il se saisit certes comme homme, mais seulement pour viser à travers ce dernier sa nature phénoménologisante, transcendante et pré-ontique. Comme l'explique Fink,

[...] le philosophe phénoménologique transcendantal ne méconnaît pas à vrai dire le fait que, selon toute apparence [*augenscheinlich*], c'est « l'homme » qui philosophe, mais pour lui, cette « apparence » [*Augenschein*] demeure à chaque fois transparente [*durchsichtig*] à la vérité transcendante qui se trouve derrière elle⁸².

L'homme dans lequel se mondanise le spectateur transcendantal n'est pour lui que le « sujet apparent » [*scheinbares Subjekt*]⁸³ de l'activité phénoménologisante, qui laisse transparaître son « sujet "effectif" » [*wirkliches Subjekt*] : le spectateur transcendantal lui-même. C'est parce qu'elle laisse transparaître le spectateur transcendantal qui s'y mondanise au lieu de le rendre opaque à lui-même, que la mondanisation apparente du spectateur transcendantal se distingue de la mondanisation effective du moi constituant.

Pour mieux comprendre comment le spectateur transcendantal peut se voir à travers le « sujet apparent » dans lequel il se mondanise, on rappellera brièvement le concept d'« apparence » [*Schein*] que Fink élabore dans ses notes de

80. *Hua-Dok* II/1, p. 120; tr. fr. pp. 165-166.

81. *Hua-Dok* II/1, p. 128; tr. fr. p. 173.

82. *Hua-Dok* II/1, p. 126; tr. fr. p. 171.

83. *Hua-Dok* II/1, p. 126; tr. fr. p. 171.

recherche⁸⁴ et dans la deuxième section de *Présentification et image*⁸⁵. Dans ces textes, Fink n'oppose pas simplement l'« apparent » à l'« effectif » : il ne considère pas simplement l'« apparent » comme « non effectif » [*nicht-wirklich*] ou comme « quasi-effectif » [*als-ob-wirklich*]⁸⁶. Il caractérise au contraire l'« apparence » comme un dévoilement⁸⁷ qui implique toujours à la fois une couche effective et une couche non-effective. Un exemple d'apparence est en ce sens l'« image » [*Bild*] (à ne pas confondre avec la « copie » [*Abbild*])⁸⁸. L'image dévoile en effet ce dont elle est l'image. Elle consiste en tant que telle dans un « support » [*Träger*] effectif qui dévoile un « excédent » [*Überschuß*]⁸⁹ : le monde non effectif de l'image. D'autres apparences sont pour Fink le « jeu » [*Spiel*], l'« exposition » [*Darstellung*], l'« ironie » [*Ironie*] et en général les corrélats noématiques des « actes de représentation » [*Repräsentationsakte*]⁹⁰. Elles consistent toutes comme l'image dans l'unité d'un « support » effectif et d'un « excédent »⁹¹ : le monde non effectif du jeu, de l'exposition, de l'ironie et en général de l'apparence. Loin d'être simplement opposée à la « réalité effective » [*Wirklichkeit*], l'apparence s'avère ainsi être fondée dans la « réalité effective »⁹² : elle est toujours l'unité d'un « support d'apparence » [*Scheinträger*] effectif et d'un monde non effectif d'apparence.

Ce qui dans l'image et, en général, dans l'apparence permet le dévoilement d'un monde non effectif est pour Fink la « dissimulation » [*Verdecktheit*]⁹³ de son support effectif. Tant que le support demeure simplement une chose physique sur laquelle le regard peut s'arrêter, il ne dévoile en effet encore rien. Il ne commence à dévoiler un monde que dans la mesure où il se dissimule en tant que chose physique. Cela ne signifie pas qu'il devienne invisible, mais seulement qu'il devient « transparent » [*durchsichtig*] : on ne le voit pas parce

84. Cf. par exemple les notes Z-I, 14a-15b, Z-III, 21a-22b, 43a-48a, 50a-b, M-I, 11-15, in PW 1, pp. 14-15, 189-190, 199-202, 203-204, 412-414.

85. *Phaen* 21, pp. 68-78; tr. fr. pp. 83-93.

86. Cf. Z-III, 21a, in PW 1, p. 189.

87. Z-III, 21a, in PW 1, p. 189 : « L'apparence “dévoile” ce dont est “apparence” [...] » [*Der Schein „enthüllt“ das, wovon es „Schein“ ist [...]*].

88. Cf. Z-III, 21a, in PW 1, p. 189.

89. Cf. Z-III, 53a-b, in PW 1, p. 205. Cf. aussi *Phaen* 21, pp. 73-74; tr. fr. p. 88-89.

90. Cf. Z-I, 15b et M-I, 11, in PW 1, pp. 16 et 412.

91. Z-III, 43b, in PW 1, p. 199 : « Nous appelons le tout unitaire lui-même représentation et nous pouvons le décomposer abstractivement en « support » (simple réalité effective) et en « excédent », où le tout lui-même est un mode de la réalité effective : « apparence » » [*Das Einheitsganze selbst nennen wir Repräsentation und können es abstraktiv zerfallen in “Träger” (schlichte Wirklichkeit) und “Überschuß”, wobei aber das Ganze selbst eine Wirklichkeitsart ist : “Schein”*].

92. Cf. Z-III, 50b, in PW 1, p. 204 : « [...] une loi d'essence évidente est que l'« apparence » doit être fondée dans la « réalité effective » » [[...] ein evidenten Wesengesetz ist es, daß „Schein“ in „Wirklichkeit“ fundiert sein muß].

93. Cf. Z-III, 47a, in PW 1, pp. 201-202 : « La « dissimulation » du support est le mode spécifique de sa donation » [*Die „Verdecktheit“ des „Trägers“ ist die genuine Weise seiner Gegebenheit*]. Cf. aussi *Phaen* 21, pp. 76-77; tr. fr. p. 91-92.

qu'on voit à travers lui. Selon la note Z-III, 47a,

« Dissimulation » a ici un sens spécifique, ne signifie pas « invisibilité ». [...] par exemple un reflet dans l'eau « dissimule » l'eau, de manière à ce qu'il la « recouvre » ; le « recouvrement dissimulant » est tel que la réalité du support peut paraître et devenir visible à travers lui : il a un mode propre de « transparence »⁹⁴.

Ce n'est que dans la mesure où le support, tout en demeurant visible, se dissimule pour laisser transparaître autre chose que lui-même, qu'il dévoile un monde. Sa dissimulation, c'est-à-dire sa « transparence » [*Durchsichtigkeit*] est pour Fink le mode de « localisation » [*Lokalisierung*]⁹⁵ du monde non effectif de l'image et, en général, de l'apparence dans le monde factuel.

Ce bref rappel permet de comprendre davantage en quel sens l'homme philosopant est pour Fink le « sujet apparent » [*scheinbares Subjekt*] de l'activité phénoménologisante, ainsi que le sens de la mondanisation apparente du spectateur transcendantal. L'homme philosopant est le « sujet apparent » de l'activité phénoménologisante au sens où il est un « support d'apparence » [*Scheinträger*]. A l'instar d'un support d'image, l'homme philosopant n'est en effet pas visé pour lui-même, mais pour atteindre à travers lui quelque chose qui l'excède : le spectateur transcendantal. A l'instar d'un support d'image, l'homme philosopant s'efface : il laisse transparaître le spectateur transcendantal. A l'instar d'un support d'image, enfin, l'homme philosopant localise : il situe le spectateur transcendantal dans le monde factuel, il lui confère une facticité. En tant que tel, il se distingue de l'homme dans lequel le moi constituant se mondanise : ce dernier rend en effet opaque le moi constituant à lui-même. L'homme dans lequel le moi constituant se mondanise est néanmoins présupposé par l'homme philosopant : avant d'être un support d'apparence l'homme philosopant est avant tout un homme, de même qu'avant de se dissimuler un support d'image est avant tout une chose physique. L'homme philosopant est en ce sens une modification de neutralité⁹⁶ de l'homme dans lequel se mondanise le moi constituant, de même qu'un support d'image est la modification de neutralité d'une chose physique. Corrélativement, la mondanisation apparente du spectateur transcendantal est une modification de neutralité de la mondanisation effective du moi constituant : en se mondanisant, le spectateur transcendantal transforme l'homme (dans lequel le moi constituant se mondanise) dans une apparence qui le laisse transparaître.

Il en va de même pour la mondanisation apparente de la vie phénoménologisante et pour la quasi-ontification de son thème. La mondanisation apparente de l'épochè méontique et de la réduction méontique consiste dans une modification de neutralité de la mondanisation effective de la vie constituante en

94. Z-III, 47a, in PW 1, p. 202. Cf. aussi *Phaen* 21, p. 76 ; tr. fr. p. 91.

95. *Phaen* 21, p. 76 ; tr. fr. p. 92.

96. Entre ici en jeu une deuxième forme de neutralité par rapport à celle à l'œuvre dans l'épochè phénoménologique : il s'agit dans les termes du § 29 de *Présentification et image* d'une « neutralité de la teneur » [*Neutralität des Gehalts*] (*Phaen* 21, p. 71 ; tr. fr. p. 86).

vie humaine : elle transforme la scission réflexive du moi humain en apparence de la scission abyssale de la subjectivité transcendantale ; de même, elle transforme l'auto-réflexion du moi humain en apparence de la réflexivité non positionnelle de la subjectivité transcendantale. Corrélativement, la quasi-ontification du thème de la vie phénoménologisante consiste dans une modification de neutralité de l'ontification du moi constituant : elle transforme le moi humain (ontique), sur lequel l'homme philosopant réfléchit, en apparence [*Schein*]⁹⁷ de la subjectivité transcendantale (pré-ontique). Le spectateur transcendantal prend ainsi part à la vie du moi constituant de la même manière que le spectateur du monde de l'image prend part à la perception de son support : il la transforme en support d'apparence. La seule différence qui distingue le spectateur transcendantal et le spectateur du monde de l'image tient à ce qu'ils visent : alors que le spectateur du monde de l'image vise à travers l'image la sphère ontique (ou mondaine), le spectateur transcendantal vise à travers l'apparence la sphère méontique (ou transcendantale). L'apparence que le spectateur transcendantal constitue est en ce sens une « apparence transcendantale » [*transzendentaler Schein*].

4.5 *L'unité de l'épochè et de la réduction méontiques avec leur situation ontique*

Une fois montré que le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle n'annule pas son *epochè* méontique, reste encore à penser leur unité : comment penser ensemble, d'une part, l'abstention du spectateur transcendantal de prendre part à la vie du moi constituant et, d'autre part, sa participation apparente à la vie du moi constituant ? De même, reste encore à penser l'unité de la réduction méontique et de sa situation ontique : comment penser ensemble, d'une part, la phénoménalisation de la subjectivité méontique et, d'autre part, sa quasi-ontification comme moi ontique ? La contribution de Fink à l'élucidation de ce double problème consiste selon nous principalement dans son élaboration des concepts de « transcendance » [*Transzendenz*] et de *Schwingung*, qui constituent une ressource décisive pour penser l'unité de l'*epochè* et de la réduction méontique avec leur situation ontique.

Fink reprend ces concepts de la phénoménologie heideggerienne⁹⁸ et les emploie en premier lieu dans sa phénoménologie du temps pour rendre compte de la vie constituante : la temporalité originaire transcende [*transzendiert*] l'étant, s'élance [*sich schwingt*] au-delà de l'étant ; elle consiste en ce sens dans

97. Cf. Z-XI, 78a, in PW 2, p. 169 : « L'«apparence transcendantale» naît de la nécessité d'explicitier la nature méontique de la subjectivité absolue par des concepts ontiques » [*Der „transzendente Schein“ entspringt aus der Notwendigkeit, die meontische Natur der absoluten Subjektivität mit ontischen Begriffen zu explizieren*].

98. Cf. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978 (*Gesamtausgabe* 26), pp. 203-218 et 268-273.

une « oscillation du temps » [*Zeitschwungung*]⁹⁹. Fink emploie en deuxième lieu les concepts de transcendance et de *Schwungung* pour rendre compte de la vie phénoménologisante du spectateur transcendantal. Le concept de transcendance permet avant tout à Fink de rendre compte de la déshumanisation et de l'*epochè* méontique. Comme il le déclare dans les § 11B et 11C de la *Sixième méditation*,

L'accomplissement de la réduction signifie pour l'homme un se-surmonter-soi-même [*Sichselbstübersteigen*] (transcender [*transzendieren*]) [. . .]¹⁰⁰.

Avec l'accomplissement de la réduction, nous *transcendons* [*transzendieren*] la *situation* universelle, *natale et originelle* de tout savoir mondain en général, c'est-à-dire la *capture* dans l'attitude naturelle ; [. . .]¹⁰¹.

En se déshumanisant, l'homme se transcende, il surmonte son être-homme. Corrélativement, il transcende ses aperceptions mondanisantes, il surmonte sa mondanisation primaire. Il devient par son activité de transcendance un spectateur transcendantal. De même, en approfondissant la déshumanisation comme *epochè* méontique, le spectateur transcendantal transcende l'attitude naturelle et, corrélativement, le monde.

Le concept de transcendance permet en outre de rendre compte de la situation ontique de l'*epochè* méontique. De manière implicite dans la *Sixième méditation*¹⁰² et de manière explicite dans ses notes de recherche¹⁰³, Fink distingue en effet la transcendance à l'œuvre dans la vie phénoménologisante de toute forme de survol : l'activité phénoménologisante du spectateur transcendantal consiste à « surmonter » [*übersteigen*] et non pas à « survoler »

99. Pour une analyse détaillée de ces concepts dans la phénoménologie finkienne du temps cf. A. Schnell, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*, in *Annales de phénoménologie* n° 7 (2008), pp. 77-108, ainsi que A. Schnell, *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010, pp. 263-303.

100. *Hua-Dok* II/1, p. 132 ; tr. fr. p. 177 [traduction de N. Depraz modifiée].

101. *Hua-Dok* II/1, p. 153 ; tr. fr. p. 196 [traduction de N. Depraz modifiée].

102. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 3 ; tr. fr. p. 55 : « [. . .] au lieu de survoler le monde « de manière spéculative » [*statt. . . die Welt „spekulativ“ zu überfliegen*], nous avons, par une véritable « révolution copernicienne », entièrement brisé l'état de limitation de l'attitude naturelle [. . .] ».

103. Cf. la note B-VII, Ib/3a, in *PW* 2, p. 408 : « Phénoménologie pas de déduction du monde de la dimension philosophique, que ce soit maintenant l'« être », que ce soit encore l'« absolu », mais une *réduction* du monde ; pas de dérivation d'un fondement du monde saisi d'avance, mais une reconduction, une méthodique du retour attestant. Donc sortie dans la sphère pré-philosophique et *surmonter*, non pas *survoler* le monde. Surmonter dans les pas se faisant effectivement d'une ouverture de la dimension philosophique et non un survoler sur les ailes d'une fantaisie spéculative » [*Phänomenologie keine Deduktion der Welt aus der philosophischen Dimension, sei es nun das „Sein“, noch das „Absolute“, sondern eine Reduktion der Welt; keine Ableitung von einem vorweg ergriffenen Weltgrund, sondern eine Rückleitung, eine ausweisende Rückgangsmethodik. Also / Ausgang in der vorphilosophischen Sphäre und Übersteigen, nicht Überfliegen der Welt. Übersteigen in den wirklich gehenden Schritten einer Eröffnung der philosophischen Dimension und nicht ein Überfliegen auf den Flügeln einer spekulativen Phantasie*].

[*überfliegen*] le monde ; elle reste donc toujours située dans le monde qu'elle transcende. Comme Fink l'énonce dans le § 11B de la *Sixième méditation*,

En tant qu'activité de transcender le monde [*Transzendieren der Welt*], elle <l'activité phénoménologisante> retombe à présent à son tour dans le monde [*fällt es jetzt... wieder in der Welt*] - [...] -, elle devient une activité de transcender le monde tentée dans le monde [*wird zum einem in der Welt versuchten Transzendieren*] ; [...] ¹⁰⁴.

D'une part, le spectateur transcendantal transcende le monde, d'autre part, il reste situé dans le monde qu'il transcende : il transcende le monde constitué au sein du monde constitué, bref il le surmonte.

Dans la mesure où il est explicité comme étant un « surmonter » [*übersteigen*], le concept de transcendance permet donc de rendre compte de l'unité de l'épochè méontique et de sa situation ontique : il signifie le double mouvement par lequel le spectateur transcendantal, d'une part, s'abstient de prendre part à la vie constituante et, d'autre part, participe de manière apparente à la vie constituante. De même, le concept de transcendance permet de rendre compte de l'unité de la réduction méontique (*lato sensu*) et de sa situation ontique. La réduction méontique consiste en effet à transcender le monde constitué vers son origine constitutive : le spectateur transcendantal y transcende la sphère ontique vers la subjectivité méontique où elle se constitue. La situation ontique de la réduction méontique tient en outre au fait que la transcendance du monde constitué vers son origine constitutive a elle aussi lieu au sein du monde constitué : en transcendant la sphère ontique vers la subjectivité méontique, le spectateur transcendantal reste captif de l'apparence transcendantale de la subjectivité méontique comme moi ontique ; de même, il reste captif de sa propre apparence transcendantale comme moi ontique réfléchissant. Le double mouvement par lequel, d'une part, la subjectivité méontique se phénoménalise pour le spectateur transcendantal et, d'autre part, le spectateur transcendantal l'ontifie et s'ontifie, s'avère ainsi consister dans la transcendance du spectateur transcendantal vers l'origine constitutive du monde, au sein du monde constitué.

Ce double mouvement peut être ultérieurement approfondi par le concept de *Schwingung*. Comme ce dernier avait permis à Fink d'approfondir dans sa phénoménologie du temps la transcendance du moi constituant vers le monde, en effet, il permet aussi à Fink d'approfondir (dans une nouvelle acception) la transcendance du spectateur transcendantal vers l'origine constitutive du monde. Selon la note Z-V, III/4b, où le devenir constitutif du monde est pensé comme oscillation du temps,

Parce que nous sommes réduits très profondément de manière transcendantale au fondement des oscillations du temps, notre exister à le caractère temporel de l'osciller-dans-le-temps

104. *Hua-Dok* II/1, p. 119; tr. fr. p. 165.

[*InderZeitschwung*]. Dans l'élan-en-arrière [*Rückschwung*] et en-dehors [*Ausschwung*] s'élançant-en-avant [*vorschwingenden*] nous oscillons nous-mêmes [*schwingen wir selbst*]: plus nous existons *proprement*, plus nous sommes pleins d'élan [*beschwingter sind wir*]¹⁰⁵.

Comme la transcendance du moi constituant vers le monde consiste dans une oscillation du temps [*Zeitschwung*], la transcendance du spectateur phénoménologique vers le devenir constitutif du monde prend à son tour la forme d'une oscillation [*Schwung*]: elle consiste dans l'élan [*Schwung*] du spectateur phénoménologique au-delà du monde constitué vers son origine constitutive. Comme le suggère la note Z-V, III/4b, cet élan est double: il consiste dans un élan en arrière [*Rückschwung*] qui, parvenant au point le plus extrême [*Ausschwung*] où il paraît cesser [*ausschwingen*], s'élanche en avant [*vorschwingen*]. Le spectateur transcendantal s'élanche en avant vers l'origine constitutive du monde en s'élançant en arrière vers le monde constitué: il oscille [*schwingt*] incessamment entre la subjectivité méontique et le moi ontique qui en est l'apparence transcendantale; de même, le spectateur transcendantal oscille incessamment entre son statut méontique et son apparence transcendantale comme moi ontique réfléchissant.

Cette oscillation [*Schwung*] phénoménologique, qui permet de rendre compte de l'unité de l'épochè et de la réduction méontique avec leur situation ontique, est cependant loin d'avoir été élucidée par Fink. Celui-ci laisse en effet ouvertes de nombreuses questions à son sujet, parmi lesquelles on rappellera (1) la question de la temporalité de l'oscillation phénoménologique et (2) la question de la propagation de l'oscillation phénoménologique.

(1) L'oscillation du spectateur phénoménologique consiste, comme le remarque Fink dans la note Z-V, III/4b, dans un « osciller-dans-le-temps » [*InderZeitschwingen*]. Le temps dont il s'agit ici n'est cependant pas le temps mondain (immanent ou transcendant), mais une temporalité originaire qui ne relève plus du temps mondain et qui a en ce sens un statut atemporel. L'« osciller-dans-le-temps » [*InderZeitschwingen*] du spectateur transcendantal n'a donc pas le sens d'une oscillation dans le temps mondain (immanent ou transcendant): l'élan en avant du spectateur transcendantal vers l'origine constitutive du monde ne précède et ne suit pas son élan en arrière vers le monde constitué; il ne lui est pas non plus contemporain. Le spectateur transcendantal oscille dans le temps au sens où il oscille dans la temporalité originaire: il s'élanche en avant vers la sphère atemporelle de la temporalité originaire et en arrière vers la sphère temporelle du monde. Comment expliciter dès lors le sens temporel de cette oscillation phénoménologique, qui n'a pas lieu dans le temps du monde mais entre ce dernier et la sphère atemporelle du

105. PW 1, p. 287: « Weil wir zutiefst transzendental reduziert werden auf dem Grunde der Zeitschwüngen sind, hat unser Existieren den temporalen Charakter des InderZeitschwingens. Im vorschwingenden Rückschwung und Ausschwingung schwingen wir selbst: je *eigentlicher* existieren, desto *beschwingter* sind wir ».

devenir constitutif? Cette question demeure ouverte dans la phénoménologie finkienne de la phénoménologie.

(2) L'oscillation [*Schwingung*] phénoménologique ne concerne pas seulement la vie du spectateur phénoménologique, mais aussi son thème : l'oscillation phénoménologique se propage pour ainsi dire au devenir constitutif qui se phénoménalise pour le spectateur phénoménologique. L'oscillation phénoménologique se propage en premier lieu à la subjectivité transcendantale, qui se phénoménalise en oscillant entre son surgissement méontique et son évanouissement dans le moi ontique qui en est l'apparence transcendantale. L'oscillation phénoménologique se propage en deuxième lieu à la vie constituante de la subjectivité transcendantale, qui se phénoménalise en oscillant entre son surgissement méontique et son évanouissement dans la vie humaine qui en est l'apparence transcendantale. L'oscillation phénoménologique ne se propage-t-elle pas dès lors aussi au « phénomène-de-monde » [*Weltphänomen*] qui se constitue dans la subjectivité transcendantale ? Cette question demeure elle aussi ouverte dans la phénoménologie finkienne de la phénoménologie, sans doute parce que Fink ne reconnaît pas au phénomène-de-monde le statut méontique ou pré-ontique qu'il accorde à la subjectivité transcendantale et à son activité constituante¹⁰⁶.

5. CONCLUSION

Notre analyse de l'*epochè* méontique amorcée dans le texte n° 14 des *Manuscrits de Bernau*, opérée dans *Présentification et image* et thématisée dans la *Sixième méditation* a conduit à mettre au jour l'amorce, l'élaboration et la tentative d'élucidation du problème de l'unité de l'*epochè* méontique et de l'attitude naturelle. La contribution de Fink à l'élucidation de ce problème s'est avérée être double : d'une part, Fink montre que le retour du spectateur transcendantal dans l'attitude naturelle n'annule pas son *epochè* méontique, dans la mesure où la mondanisation apparente du spectateur transcendantal et la quasi-ontification de son thème diffèrent de la mondanisation effective du moi constituant et de l'ontification de son thème ; d'autre part, Fink élabore les concepts de transcendance et de *Schwingung*, qui permettent de penser l'unité de l'*epochè* méontique et de l'attitude naturelle, ainsi que l'unité de la réduction méontique et de l'attitude naturelle. Il ressort de cette double contribution l'idée que la vie du spectateur phénoménologique consiste dans

106. Pour une analyse de l'oscillation phénoménologique du phénomène-de-monde, qui reste implicite dans la phénoménologie de la phénoménologie finkienne, cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 350-362, en particulier p. 361 : « [...] l'horizon infini de la transcendantalité, qui est pour nous celui la phénoménalité, *clignote* dans l'itérabilité même, *entre son surgissement* comme quelque chose qui ne s'est pas déjà mondanisé, *et son évanouissement* venant de ce que, si le surgissement s'accomplit, ce qui surgit prend immédiatement les traits aperceptifs du « mondain », et fait s'évanouir le proprement phénoménal [...] ce clignotement même est ce que nous nommons la *phénoménalisation* [...] ».

une « oscillation » [*Schwingung*] phénoménologique : loin de pouvoir s'installer dans l'attitude transcendantale et survoler ainsi l'attitude naturelle, la vie du spectateur phénoménologique consiste à osciller entre l'attitude transcendantale et la situation de l'attitude naturelle ; de même, loin de pouvoir s'installer dans la sphère méontique et survoler ainsi la sphère ontique, la vie du spectateur phénoménologique consiste à osciller entre la sphère méontique et son apparence transcendantale dans la sphère ontique. La phénoménologie finkienne de la phénoménologie est cependant loin d'avoir élucidé l'« oscillation » [*Schwingung*] phénoménologique qu'elle contribue à mettre au jour : elle laisse ouvertes par exemple les questions de la temporalité et de la propagation de l'oscillation phénoménologique. Ces dernières ne seront prises en charge et approfondies que dans la phénoménologie contemporaine et précisément dans la phénoménologie de M. Richir¹⁰⁷, où l'« oscillation » [*Schwingung*] phénoménologique ébauchée par Fink est refondée comme « clignotement phénoménologique ».

107. Cf. par exemple M. Richir, *Questions de méthode phénoménologique*, in *L'institution de l'idéalité*, Mémoires des Annales de phénoménologie (2002), pp. 25-64.

Le monde de la vie comme monde premier en soi

PIERRE KERSZBERG

1. UNE INTERROGATION PARADOXALE

Tout au long de la dernière partie de son itinéraire philosophique, Husserl a semblé convaincu que la problématique du monde de la vie (*Lebenswelt*) est inédite dans l'histoire de la philosophie. Voici ce qu'il en dit : « Le paradoxe du rattachement mutuel d'un 'monde objectivement vrai' et d'un 'monde de la vie' rend le mode d'être de tous deux énigmatique. Donc le vrai monde en quelque sens que ce soit, y compris par conséquent notre propre être, devient une énigme quant au sens même de cet être. Dans les tentatives pour parvenir à la clarté nous devenons conscients d'un seul coup - mis en présence des paradoxes qui viennent d'apparaître - de l'absence de terrain de toute la façon de philosopher qui a été jusqu'ici la nôtre. Comment pouvons-nous devenir maintenant vraiment des philosophes ? »¹. Depuis la révolution scientifique du dix-septième siècle, les théories mathématiques de la nature construisent à côté de la nature qui nous est donnée depuis toujours une seconde nature, où règnent des lois qui pourraient fort bien exister sans que nous existions. Les théories confèrent à ce monde une réalité ontologique qui peut valoir sans moi, ou même une signification qui peut valoir autrement qu'elle vaut pour moi. Monde en soi absolument positif, il advient pour ainsi dire sans sujet de soi-même. C'est pourquoi lorsque le sujet s'immisce malgré tout en lui, comme par exemple lorsqu'on demande en quoi l'expérience vécue d'une couleur dépend d'une longueur d'onde de la lumière, il pose une énigme insoluble au monde naturel. Vaste machine dont l'existence est autonome vis-à-vis des sujets qui s'efforcent de la comprendre, la nature mathématisée a aboli tous les anciens privilèges d'une puissance hiérarchisée : le mouvement d'un corps céleste ou sa composition chimique n'ont a priori rien d'exceptionnel vis-à-vis des corps ordinaires de mon environnement immédiat. Face à cette indifférence, mon être est double : d'une part il n'est pas différent de tous les autres corps du monde, puisque le corps dans sa fonction physico-chimique ne déroge pas en principe aux lois de la physique et de la chimie connues par ailleurs ;

1. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §34e, trad. G.Grauel, Paris, Gallimard, 1976, p.149. Cité ci-après *Cr.*

mais d'autre part en tant que *psychè* il est capable de poser librement des fins pour lui-même. La manière scientifique de penser suggère que ce double caractère de l'être que nous sommes n'est pas si gênant qu'il y paraît. Comme le disait Francis Bacon dès l'aube de la révolution scientifique, la connaissance humaine et la puissance humaine sont deux objets jumeaux qui ne demandent qu'à se réunir en une seule chose. Or, pour arriver à cette unité qui justifie en dernière analyse l'indifférence de toutes les choses naturelles, le sujet humain conserve paradoxalement un privilège que la science ne saurait lui retirer : à savoir que tous les objets étant équivalents les uns aux autres du point de vue ontologique, ils sont tous privés de finalité propre, c'est-à-dire qu'ils sont infra-humains. Une étoile est composée des mêmes éléments chimiques que moi, mais son être manque de direction vis-à-vis de fins que seul mon être possède. Si l'homme et sa *psychè* deviennent à leur tour l'objet d'une exploration scientifique, comme dans la psychologie, celle-ci réduit derechef l'homme à une chose infra-humaine.

Si la science n'est qu'un ensemble de techniques de calcul appliquées à la nature pour en tirer la promesse d'une maîtrise de ses ressources, elle asservit la nature à des fins extérieures à elle, mais ces fins viennent de notre être propre. La science proclame la parfaite insignifiance et la totale dépendance de cet être au regard du monde qui l'intéresse, mais en même temps elle ne peut réduire le privilège de l'humain sur toutes les autres formes d'existence, à moins de considérer que la finalité équivaut à la puissance. Du reste, que la vie en général puisse ne pas être, n'est-ce pas aussi une caractéristique de chaque vie que nous autres mortels connaissons trop bien ? La science n'a-t-elle pas simplement transposé dans un monde au-delà du nôtre une dimension de l'existence qui est parfaitement familière ? S'il en est ainsi, et même s'il est construit pour prouver le contraire, le monde objectivement vrai n'est pas étranger au « monde de la vie » dans lequel nous sommes depuis toujours.

En géométrisant le monde intuitif et en instituant cette opération comme l'indice d'un monde valable en soi, la science effectue un saut absolument énigmatique. Le matériau nécessaire pour une première praxis théorique est apparemment simple : des figures idéalement parfaites tirées des figures déjà à peu près exactes présentes dans le monde de la vie. Tout se passe comme s'il y avait dans le monde de la vie une exacte inexactitude qui attend d'être transformée en exacte exactitude. Tel est le monde de la vie du point de vue de la science : elle ne retient de lui que le minimum nécessaire pour élaborer une première praxis théorique. Forte de sa prétention à se libérer du carcan du monde originaire de la vie, elle oublie ensuite ce qu'elle en a retenu pour s'installer dans le monde « vrai ». Or, à supposer qu'une géométrie naturelle du monde intuitif existe, celle-ci ne conduit pas du tout automatiquement à la géométrie euclidienne. Dès 1923 le mathématicien Hjelmslev a entrepris de construire une géométrie de figures effectivement tracées, avec leur épaisseur et leur tex-

ture qui les empêchent d'atteindre la perfection dans la vie quotidienne². Il obtient des résultats étonnants : les angles à la base de triangles isocèles ne sont pas nécessairement égaux ; deux cercles de rayon différent peuvent coïncider le long d'un arc, et non en un seul point comme l'exige dans le cas idéal leur différence de courbure ; un cercle et une ligne qui lui est tangente peuvent coïncider le long d'un arc, etc. Dans une telle géométrie, l'accumulation de différences en deçà du seuil de détectabilité rend inapplicable le principe de la transitivité de l'égalité, de sorte que des principes dérogeant à l'égalité doivent être posés. Il est remarquable que les principes de la géométrie euclidienne sont néanmoins institués en manipulant d'une certaine manière des figures effectivement tracées. Qu'entre deux points on puisse construire une ligne droite pour les joindre, qu'un cercle soit défini d'après sa construction au moyen d'un compas, qu'un triangle soit une figure construite en joignant trois points qui ne sont pas situés sur la même ligne : tout cela se trouve dans la géométrie de Hjelmslev, et tout cela se prête aussi à la démonstration euclidienne des angles égaux à la base des triangles isocèles. Mais pour que la démonstration réussisse, il faut changer d'une manière appropriée la signification des termes intuitifs. Apparemment les deux géométries se déroulent dans deux régions ontologiques séparées. Mais la différence entre les deux mondes repose finalement sur *l'intention* du géomètre pour appliquer les règles qu'il se donne. Tant qu'il n'est pas rattaché à une fonction insigne du savoir qui est de vouloir signifier quelque chose, le passage du monde intuitif de la vie au monde de l'exacte exactitude reste un moment singulier parfaitement énigmatique. Mais comment une intention de signifier pourrait-elle décider du monde ?

À la suite de Galilée et de la révolution scientifique, la science s'est accommodée d'une intention divine de créer le monde dont nous ne faisons que recueillir les quelques fruits accessibles à notre entendement fini. Notre entendement parle la même langue que Dieu : la mathématique. Cela est suffisant pour dire, avec Galilée, que la connaissance humaine n'est pas condamnée à l'inexactitude, au contraire nous connaissons parfaitement quelques-unes des vérités mathématiques connues de Dieu en nombre infini. Pour Kepler la langue est même la clé de la création, parce que « Dieu a voulu que la quantité préexiste à toute autre chose afin qu'une comparaison entre le courbe et le droit soit possible ». Or, si l'intention est rapportée au seul pouvoir humain de penser et de construire, il surgit une ambiguïté que la référence au pouvoir divin efface trop facilement.

La transformation méthodologiquement guidée du monde de la vie en termes de mesure quantifiable s'est produite parce que les premiers géomètres qui s'occupaient de l'arpentage des terrains étaient motivés par un besoin qui relève de l'intérêt au sens le plus général de ce qui fait de nous des êtres humains : un besoin social antérieur à la préoccupation scientifique, à savoir la distribu-

2. J.Hjelmslev, « Die natürliche Geometrie », *Hamburger Mathematische Einzelschriften*, 1 (1923), pp.1-36.

tion juste et équitable entre les membres d'une communauté. Dans la vie pré- et extrascientifique qui se confirme toujours selon une concordance jamais prise en défaut, se dessine « une sphère de confirmations belles et bonnes »³ sans quoi cette concordance ne se présenterait jamais. Sur ces confirmations esthétiquement et moralement justifiées repose l'ensemble des intérêts humains dont la science sera la conclusion. Mais qu'est-ce que la conclusion retient de son passé le plus lointain? Ce sens du beau et du bien se dissout à l'occasion de la transformation du monde de la vie, et avec cette dissolution les prémisses les plus fondamentales deviennent des préalables vidés de leur substance. Certes, « toute production spirituelle [comme la géométrie] qui en vient à son accomplissement à partir d'un premier projet est là, pour la première fois, dans l'évidence du succès actuel »⁴. Néanmoins, cette « première fois » n'est pas tout à fait première, puisqu'elle a été précédée par une « formation de sens plus primitive » qui devait bien comporter une présupposition grâce à laquelle le projet s'est accompli avec succès - c'est-à-dire dans le sens du beau et du bien, qui procure la confirmation ultime. Or, après un examen long et minutieux du travail de cette présupposition sur la constitution de la géométrie, Husserl arrive à la constatation que la condition la plus primitive de sens, celle qui coïnciderait avec les archi-prémisses, « n'a en fait jamais été remplie »⁵. Les concepts fondateurs de la géométrie sont dissimulés par suite des multiples dérives et dévoiements du sens charriés par la tradition du penser géométrique, de sorte que dans le cadre spatio-temporel de l'expérience, une chose dans l'auto-présentation d'elle-même peut toujours exprimer un sens qui ne fait plus que passer pour originaire, un sens qui n'est en fait plus le sien. Cela tient au flou constitutif du matériau prédisponible. Ainsi, dans le cas de la formation de la géométrie, les premiers créateurs travaillaient à partir de matériaux prédisponibles, sans qu'il soit jamais possible de tracer en eux une démarcation nette entre les « matériaux bruts » et ceux qui sont « déjà informés par l'esprit »⁶. De plus, l'oubli de la formation de sens la plus primitive ne renvoie pas seulement à l'origine la plus lointaine de la géométrie. Il se répète à l'époque moderne avec la formation de la géométrie analytique, où le passage des figures à leur expression algébrique est tel que la figure n'est même plus le support nécessaire du raisonnement géométrique. Production spirituelle insigne, la géométrie ne dépend pas de sa condition la plus primitive de sens pour devenir effective dans un monde mathématique valant en soi et pour soi, et lorsque Galilée utilise la méthode tirée du monde géométrique pour comprendre le monde naturel il donne l'élan à une paradoxale spiritualisation de la nature. En effet, comme la méthode construit son objet et se confond finalement avec lui dans un monde en soi, cette spiritualisation de la nature pouvait

3. *Cr.*, Appendice XVIII, p.515.

4. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J.Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p.178. (*Cr.*, p.406.)

5. *Ibid.*, p.195. (*Cr.*, p. 415.)

6. *Ibid.*, p.176. (*Cr.*, p.405.)

passer pour le premier pas vers son objectivation complète.

Quel était le tout premier élan vers la spiritualisation de la nature qui dépendait encore du sens le plus primitif? Comme sa condition n'a jamais été présente, il est entaché d'une énigme radicale qui rend tout langage suspect. Cette énigme renvoie à une trivialité qui, d'après Husserl, n'aurait jamais été prise en compte jusque dans ses derniers retranchements. C'est en effet la plus grande trivialité, le monde dont nous parlons toujours, qui suscite désormais cette disposition à philosopher que Platon appelait l'étonnement (*thaumazein*)⁷. Pour Platon cette disposition naissait de ce qu'une chose ou un ensemble de choses peut devenir autre que soi, en rapport à la taille et au nombre, lorsque une comparaison a lieu avec d'autres choses ou d'autres ensembles de choses. Certes on peut s'arranger pour mettre la langue à l'abri d'une réfutation, mais il n'en va pas de même en ce qui concerne le siège (*phren*) de la pensée. L'étonnement vient de ce qu'une chose peut *m'apparaître* autre lors de la comparaison, bien qu'en elle-même elle soit toujours la même. Le changement de la chose en autre chose que soi se produit pour ainsi dire entre la chose et le sujet qui la perçoit. À la suite de Galilée, l'étonnement n'est plus suscité par les seuls rapports de quantité comme la taille ou le nombre : ceux-ci sont banalisés comme normes de n'importe quelle chose et de n'importe quel rapport aux choses. La révolution scientifique nous force à reconsidérer le point de départ de l'étonnement. Il est plutôt provoqué, dit Husserl, par la corrélation *persistante* du monde qui va apparemment de soi avec les modes subjectifs de donnée des choses du monde en général⁸. Il invite à considérer la question du *comment* de l'apparaître d'une chose dans sa propre relativité changeante selon une priorité par rapport à la question du *ce qu'est* telle ou telle chose.

Husserl reconnaît tout au plus deux moments dans la tradition philosophique, en dehors de Platon, qui ont entrevu la priorité de la question du mode d'être subjectif des données de l'expérience : la cosmogonie présocratique et le scepticisme de la sophistique. Ces deux moments se situent aux deux extrêmes de la problématique phénoménologique du monde de la vie. D'une part, une certaine histoire du monde dévoilerait comment les choses sont venues à apparaître de telle sorte qu'elles apparaissent telles qu'elles apparaissent à n'importe qui ; d'autre part, selon le relativisme protagoréen, « chacun de nous a ses apparences, pour qui elles valent comme ce qui est réellement »⁹, de sorte que notre expérience d'un monde commun à tous se trouve contredite au nom du comment de son apparaître. Mais pour ce qui est de la cosmogonie, depuis Thalès ou Héraclite, Anaxagore ou Anaximandre, il y a toujours eu plusieurs histoires concurrentes du monde, sans qu'un scénario se détache définitivement comme plus plausible qu'un autre ; une enquête historique sur la

7. Platon, *Théétète*, 154d-155c.

8. *Cr* §48, p.188.

9. *Cr* §9, p.28.

nature, conduite de manières irréductiblement différentes, s'entête à répondre à la question du mode d'être des choses sans discriminer entre les divers sens possibles de la question : comment une chose est venue à l'être, comment elle a disparu, quel est son être tel qu'il fut¹⁰ ? Quant au scepticisme, il reste englué dans le questionnement sans en sortir. Pour sa part, Socrate trouve refuge dans le « mot parlé »¹¹, c'est-à-dire dans l'échange de questions et de réponses avec lui-même et avec d'autres ; la quête de la vérité des choses doit se situer *dans* cet échange. Or, pour retrouver l'expérience originaire du monde de la vie, il faut, dit Husserl, « laisser hors-jeu toute expression »¹² pour ne laisser que le percevoir pur et simple. Le monde de la vie surgirait dans son sens originel lorsque la force d'impact sur nous du sens spirituel tout fait du monde (le « monde des idées », du « on-dit » partagé dans la communication) est réduite au silence, pour laisser au sujet le loisir de parler pour son propre compte (« je pense ») à l'écart du conformisme tyrannique de l'expression. Comme le signalait déjà l'Etranger dans le *Sophiste* de Platon, le discours ne peut éviter de porter sur l'autre, ce qui est un piège puisque l'autre est toujours l'autre d'un autre. Refusant de répéter les paroles qui lui sont transmises par la culture, fût-ce au niveau le plus élémentaire du dialogue, la phénoménologie se met au service du « je pense » et de ses potentialités non-dites dans le monde de la vie.

Mais philosopher authentiquement, n'est-ce pas rendre le monde de la vie thématique, et cela ne revient-il pas encore à lui trouver les possibilités d'expression qui lui conviennent ? Il se peut que les discours *émanant* du monde de la vie soient condamnés à demeurer relatifs, comme est relatif le monde de la vie en tant qu'il s'oppose au monde soi-disant absolu de la science : on a du mal à admettre l'existence de structures invariantes vis-à-vis desquelles tous les discours devraient se conformer. Mais il se peut aussi qu'un discours *sur* le monde de la vie possède une structure invariante : bien que le statut de ce discours soit évidemment tout à fait problématique, s'engager dans ce qu'il a à dire sans tomber dans le piège du discours serait le dernier recours de la raison pure face à la pensée qui, à force de se mettre au service de ce qui est, ne se pense plus.

2. LE PLUS VASTE MONDE

La culture européenne est désormais dominée par la science mathématique de la nature. Pour comprendre cette culture, rien ne nous empêche de partir de

10. Voir Platon, *Phédon*, 96a-e.

11. *Ibid.* 99e5.

12. E. Husserl, *Expérience et jugement*, §12, trad. D.Souche, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.65.

l'idée de cette science comme une « idée valable »¹³, c'est-à-dire une intention de savoir qui se vérifie en savoir effectif. Telle est la voie dite « cartésienne » de la phénoménologie. Mais cette idée n'est-elle pas à son tour un fait historique et culturel qui s'inscrit dans une certaine idée que se fait l'humanité de la vérité de type scientifique? La crise de cette idée a ensuite préoccupé Husserl jusqu'à la fin de son itinéraire philosophique. Dans la Grèce ancienne, le terme *krinein* signifie évaluer ou juger. Il est passé dans son usage moderne par l'intermédiaire de la médecine hippocratique. Dans ce contexte il renvoie au point décisif dans le cours d'une maladie, qui va basculer soit dans la guérison soit dans la mort du patient. Une fois la crise passée, et le jugement rendu, le médecin peut seulement soutenir le patient dans sa guérison ou l'accompagner dans la mort. La crise elle-même est le moment où personne ne peut se dérober devant la décision. Or, l'oubli des questions spécifiquement humaines dans la science a entraîné une « altération essentielle de l'idée de la science »¹⁴, de sorte que la découverte du mode d'être propre au monde de la vie ne peut pas s'appuyer sur une idée immémoriale du savoir qui traverse tout savoir.

Tout au long de son itinéraire philosophique, il est apparu de plus en plus clairement à Husserl que la question « avec quoi faut-il commencer? » est inséparable de celle de savoir ce qu'est un commencement. Pour le matériau, la phénoménologie demande la donation absolue de ce qui est à constituer transcendentement : absolue c'est-à-dire sans reste, contrairement au matériau indéfiniment corrigible de la science. Mais pour le commencement lui-même, la question est posée de savoir si quelque chose d'ultimement premier peut être amené à une telle donation : la pré-donation de ce donné insigne se laisse-t-elle apercevoir à son tour comme un mode insigne de la donation? Prises ensemble, cette exigence et cette question posent à la phénoménologie leurs conditions, qui sont celles d'une philosophie première. Philosophie première signifie une philosophie non seulement capable de fonder ultimement toute chose donnée absolument, mais aussi de se fonder de cette manière comme philosophie. Une telle philosophie existe à la condition d'accorder à la réflexion la capacité de démêler dans l'horizon prédonné de toute expérience un matériau donné pour la première fois, qui est aussi premier dans l'ordre de la constitution de l'être. Deux voies se sont présentées à Husserl pour élaborer ce projet de philosophie première. L'une de ces voies suit plutôt un chemin négatif, par déplacement de l'ontologie aristotélicienne des réalités matérielles au profit d'une ontologie formelle : celle-ci procède d'un examen de la logique dans la mesure où elle incorpore la mathématique formelle, et elle précède l'ontologie réelle¹⁵. L'autre voie est celle qui corrige le naturalisme spontané de la science : s'il y a bien une pensée qui émerge de la nature, c'est-à-dire un « je pense » par-

13. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, p.64.

14. *Cr* §3, p.12.

15. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, §26a, trad. S.Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp.110-111.

tagé par moi et les autres comme fait de nature (*Naturfaktum*), cette nature n'est pas la nature au sens de la théorie physique, mais la nature qui est « en » cet homme que je perçois situé là-bas¹⁶. L'autre homme, dit Husserl, est dans l'ordre phénoménologique « l'homme premier en soi », et son corps de chair est « l'objet premier en soi »¹⁷ dans cet ordre qui ouvre à la phénoménologie du monde de la vie.

L'horizon prédonné de l'expérience définit un monde, qui comprend à toute époque la somme des expériences déjà éprouvées (les visées de sens devenues familières), qui de leur côté ont commencé comme des fondations originaires (*Urstiftungen*). Bien que d'abord constituées à partir des moyens les plus primitifs à disposition de la pensée, les fondations originaires s'enrichissent ensuite lorsqu'elles passent dans le registre de la culture ; pensée primitive et tradition culturelle se rejoignent dans le monde balisé à tout moment de son histoire par l'horizon qui pour lui est prédonné. Ce monde est si vaste qu'il déborde la limite de son propre horizon, puisqu'il est aussi support universel pour le renouvellement et l'élargissement incessants de l'horizon prédonné par l'apport de nouvelles fondations originaires, qui deviennent à leur tour des familiarités vécues sur le mode du déjà éprouvé. Le monde qui porte les univers de sens pensables dans leur clôture les uns par rapport aux autres les admet dans leur enchevêtrement : tel est le monde de la vie, qui pour chaque époque est effectivement le monde le plus vaste possible.

Habitualité sans cesse exposée au risque de se voir déplacée ou supplantée, le monde de la vie ne peut exhiber ni la totalité ni l'actualité des opérations effectives dont il est le produit. Si le monde de la vie doit effectivement fonctionner comme cadre d'une concordance universelle pour les incessantes remises en question des expériences subjectives/relatives, c'est essentiellement dans la mesure où il s'inscrit dans un jeu territorial jamais circonscrit une fois pour toutes entre la limite et l'illimité, la forme et l'informe, ou encore *peras* et *apeiron*¹⁸. En raison de cette tension entre extrêmes, il n'est jamais réductible en son fonds à la structure eidétique des noèmes qu'il peut viser et comprendre, au contraire il la dépasse. Le monde de la vie n'appartient pas à un monde reconnaissable selon la progression caractéristique de la perception et du savoir habituels. Un monde le plus vaste est-il encore un monde ? Épaissi par de multiples sens sédimentés qui le dépassent bien qu'ils émanent de lui, sans progression reconnaissable, le monde de la vie peut-il encore être rendu à lui-même ?

16. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, §49e, trad. E. Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p.256.

17. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §55, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, J. Vrin, 1969, pp.105-106.

18. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Ed. R. Smid, Husserliana, vol. XXIX, Dordrecht, Kluwer, 1993, p.141. Trad. V. Gérard et M. Mavridis, *Alter*, 6 (1998), p.300.

À l'époque de la révolution scientifique du dix-septième siècle, une nouvelle fondation originaire s'est présentée sur un mode tout à fait insigne : la science mathématique de la nature, qui a la vocation de dépasser tout jeu territorial pour s'en prendre à la totalité homogène de l'être. Cette totalité homogène se présente comme le monde où tous les objets et événements prennent leur place assignée selon un système de règles. Elle entre donc en compétition avec le monde de la vie pour emporter le titre de monde le plus vaste. Compétition inégale, puisque le monde de la vie se met lui-même en question comme monde, alors que dans son monde la science ne s'intéresse qu'à certains de ses fragments sur lesquels les règles ont des chances de s'appliquer. Le monde de la science ignore le monde de la vie dont il se nourrit pourtant, parce qu'il se trouve au croisement de deux concepts, celui de nature et celui de monde, qui s'appellent l'un l'autre bien qu'ils soient en réalité très différents l'un de l'autre. Dans la vision du monde sur laquelle repose la science mathématique de la nature, « l'a priori de la nature 'précède l'être du monde', mais non de telle façon que les progrès de la connaissance dans l'a priori mathématique pussent influencer sur l'être de la nature même »¹⁹. Que l'a priori mathématique soit celui de Galilée ou celui d'Einstein, l'être de la nature est un être-par-avance (*Vorwegsein*), l'a priori universel censé justifier la possibilité d'une connaissance du monde des faits actuels et possibles selon l'ordre mathématique. Comme a priori universel au sens d'un être-par-avance, « la nature est en soi ce qu'elle est » : ce qui est affirmé a priori sur l'être de la nature est tautologique comme l'est un énoncé mathématique. Cette conception de la nature qui prévaut depuis Descartes et Galilée donne une tournure positive à ce qui selon l'ontologie de la métaphysique classique valait comme l'être en tant qu'être : du point de vue de cette métaphysique, pour que l'être soit simplement être, on ne pouvait le définir que négativement, comme dans l'ontologie aristotélicienne où l'être en tant qu'être est fondamentalement l'être qui n'est pas ceci ou cela.

Or, il y a une expérience qui résiste au sens tautologique de l'être-par-avance pour la nature : c'est l'expérience du « monde comme monde ». Une telle expérience déborde tout ce qui est contenu par avance dans l'être de la nature. En effet, si ce qui précède l'être du monde est déjà fixé (comme a priori mathématique), il y a de la place pour le « monde comme monde », c'est-à-dire pour tout ce que le monde doit à lui-même, sans qu'il soit conditionné par avance par l'être qui est censé être le sien selon une vision unilatérale de ce qu'il doit être. Le monde comme monde n'est rien d'autre que le monde de la vie. Le rendre à lui-même, c'est donc essayer de le penser sans que le monde objectif de la science soit d'avance son *télos*. Qu'est-ce que le monde de la vie en dehors de toute hypothèse du type scientifique, si son *télos* est mis entre parenthèses ? Dans le domaine de la métaphysique, comme l'a établi Aristote, le premier en soi est le dernier dans l'expérience. Lorsqu'elle admet

19. *Cr* §72, p.297.

que ce qui est effectivement premier, c'est aussi ce qui vient d'abord dans l'expérience au titre de l'intuition subjective/relative, la phénoménologie renverse la démarche métaphysique traditionnelle sans toucher à ce que la science a fait de l'être²⁰. Le monde de la vie est présupposition (*Voraussetzung*) de tout ce qui est considéré comme valide à et dans n'importe quelle époque, ce qui traverse toutes les relativités de l'expérience tout en préservant sa mobilité. Ce caractère d'évidence originelle repose en effet sur un trait constant de l'expérience, qui est sa présence en tant que présent de la perception²¹ : un présent qui s'insinue partout, même dans le passé qui dans le souvenir est reproduit en tant que « lui-même » ; il en va a priori de même pour tous les autres modes de l'intuition. La science s'appuie bien entendu sur cette présupposition, mais sans lui reconnaître un être propre, donc aussi sans la connaître comme telle dans son être propre. Le fait pour la science de ne rien savoir sur sa présupposition constante ne l'empêche cependant pas de la distinguer comme réalité existante : elle en fait usage. Faisant usage de la présupposition, la science se rapporte au monde de la vie comme une prémisse (*Prämisse*), c'est-à-dire que pour elle la fonction du présent est de se limiter au commencement²² : il y a un homme vivant Einstein qui a élaboré des théories, il y a des appareillages bien réels et des institutions scientifiques existant réellement qui ont permis la mise en œuvre, l'application et la vérification de ces théories. En tant que la science en fait usage, ces choses se signalent immédiatement comme des réalités existantes à propos desquelles aucun doute n'est possible. À ce titre elles constituent une prémisse indémontrable, non pas parce que cette prémisse s'inscrirait comme évidence incontestable dans une forme logique de jugement, mais parce qu'elle n'a pas besoin d'être démontrée et qu'on ne pose même pas la question de savoir si elle pourrait l'être.

Dès l'instant où le monde naturel est devenu « monde de la connaissance » tournée vers ce monde, il ne peut pas éviter de se réfléchir en « monde de la conscience », et celui-ci à son tour ne peut pas éviter de se réfléchir dans un « monde avec les hommes »²³. Il y a une progression de la nature vers la connaissance, de la connaissance vers le cogito, et du cogito vers l'intersubjectivité. Cette progression trace la voie vers le monde de la vie, qui arrache la nature à l'emprise d'un sens apparemment inexorable.

3. LE MONDE DE LA VIE CONTRE LA FATALITÉ DE LA NATURE

Nature et expérience de la pensée se rencontrent dans une histoire idéale de l'expérience de la nature. Ses grandes lignes se présentent de la manière

20. *Cr* §34a, p.142.

21. *Cr* §34d, p.145.

22. *Cr* §34b, p.143.

23. *Cr* §72, p.298.

suiivante²⁴. L'homme considéré idéalement dans un état naturel se soucie essentiellement du monde-ambiant dans lequel il vit et agit, mais ni horizon ni totalité ne circonscrivent ce monde parce qu'il s'en fait autant de représentations subjectives qu'il y a d'individus ou de communautés. Dépourvu de loi idéale, ce monde naturel est proprement impensable. La première attitude théorique s'installe délibérément dans ce monde-ambiant pour le surplomber comme universum de l'étant : la première pensée objectivante est nécessairement une pensée cosmologique. Elle se porte vers la nature corporelle dans la mesure où seule cette nature surmonte les représentations subjectives du monde perdues dans la pluralité. Tout cela, dit Husserl, dépend d'un « moindre coup d'œil » (*flüchtigste Blick*), il n'y a pas là d'hypothèse pour résoudre un problème formulé explicitement. Pour que le monde bascule en nature, qui est un tout homogène valant en soi et pour soi, où toutes choses sont égales dans la mesure où elles se déterminent causalement entre elles, rien n'est exigé que ce premier contact ; du reste, l'impossibilité pour tous les temps à venir de décider ce qu'« est » la nature résultera précisément du fait qu'elle est d'abord prise si vite pour un être en soi. Toujours sous la houlette d'un moindre coup d'œil, sans faire l'objet d'une hypothèse explicite comme monde en soi, cette nature passe calmement de la finitude sans terme fixé absolument à l'infinité idéalement divisible des quantités mesurables. La nature se prête à cette manipulation parce qu'elle ne fait toujours pas l'objet d'une hypothèse explicite comme monde en soi, bien qu'elle fonctionne comme tel. Le premier passage à l'infini, qui fait suite à la première naïveté, s'effectue encore dans la naïveté, la non-thématisation de la nature comme « en soi ». Comme dit Husserl par ailleurs, « l'être humain est un être inscrit dans la finitude, mais de telle manière qu'il a en permanence conscience de l'infinité »²⁵, étant entendu que dans le monde ambiant où il vit cette infinité n'est pas idéalisée²⁶. Fini, le monde de la vie l'est dans le sens spécial où il « signifie déjà un extrait prélevé sur le fini ». On pourrait dire que la *phusis* est prise pour une idéalité, et le monde intuitif est pris pour le monde mathématique de la nature, à la suite d'un acte naïvement objectivant. La nature en ressort comme une « disposition » dont on peut tirer des matériaux qui se prêtent sans fin assignable à toutes sortes d'idéalisations. Mais cette première cosmo-physiologie s'avère aporétique tant que l'intuition qui la soutient est si fugitive ; le monde qu'elle décrit est le monde de la vie, auquel il manque encore les possibilités d'explicitation dans la mesure où on l'a saisi hors de toute expression. Lorsque la décision est prise de s'installer dans ce qui a été ouvert fugitivement, l'ère de l'« attitude naturelle » est inaugurée,

24. « La Crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Cr*, pp. 373-378. Husserl dit qu'il va se contenter de quelques indications sommaires, précisément sans doute pour permettre à une histoire essentielle des idées de faire son chemin, à la fois à l'écart de l'histoire factuelle et comme clarification eidétique de celle-ci.

25. E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, II, trad. N. Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.321.

26. *Ergänzungsband* de la *Krisis*, p.151.

et avec elle la raison triomphe sur la nature corporelle en la prenant comme thème. Les traces de l'expérience intuitive étant trop fugitives pour perdurer dans l'être de la nature corporelle, cet être est *posé* pour se substituer à ce qui n'a pas pu être exprimé. Il devient hypothèse explicite comme en-soi, et la voie est ouverte aux sciences de la nature pour exploiter une forme privilégiée d'expression qui conceptualise la nature corporelle à défaut de l'intuitionner. Cette forme privilégiée est la forme mathématique.

Mais dès la première considération de la nature comme nature, qui fut aussi le point de départ de la philosophie, un événement permit de prendre la mesure du *logos* qui nous détermine comme sujets²⁷.

Le monde de la vie est déjà doté d'une teneur de sens invariante dans sa subjectivité/relativité. Cette invariance n'est pas d'abord une catégorie ontologique comme elle le sera dans la science constituée : elle surgit à l'occasion de la différence concernant le *mode subjectif* de donation entre les choses et l'horizon où elles apparaissent. La différence est celle de la forme vis-à-vis de l'informe, la limite vis-à-vis de l'illimité, ou encore le fini vis-à-vis de l'infini, différence qui d'après Platon rendait déjà compte des réalités mondaines qui n'existent et se maintiennent dans l'existence que dans la rencontre de ces extrêmes²⁸. Si les choses sont les choses habituelles appréhendées selon les procédés accumulatifs de la perception, l'horizon est ce qui échappe essentiellement à ces procédés parce que la différence vis-à-vis d'une progression est totale : le ciel, mais aussi la terre et les autres éléments ; la nuit qui pénètre tout ; l'espace qui englobe, mais aussi le temps qui englobe à son tour tout ce qui englobe. Rien de tout ce qui relève de l'horizon n'est une chose, pas même la terre sur laquelle je marche, qui semble se soutenir toute seule comme la voûte céleste. Preuve de la différence essentielle entre les choses et leur horizon, celle-ci a d'abord été conçue selon un rapport de générateur à généré : tout ce qui appartient à l'horizon contient l'origine d'où les choses tirent leur existence ; par exemple les éléments ultimes dont les divers assemblages constituent autant de choses proviennent de ce qui précédait tout assemblage (on songe ici à la *chôra* platonicienne). Ainsi, la différence essentielle entre chose et horizon est attestée par la force d'engendrement de la chose dans l'horizon ; force supranaturelle aux mains de quelque puissance divine. Or, dès qu'elle entre en scène, la conscience combat la réduction d'une différence essentielle entre chose et horizon à un jeu de forces inégales. L'origine première et constitutive des choses entre en effet en compétition avec l'origine que nous sommes nous-mêmes en tant que choses finies, mais décideurs de la distance qui sépare les choses de leur horizon. Nous nous considérons comme des choses spéciales parce que nous ne sommes pas entièrement tributaires de l'origine qui nous a faits tels que nous sommes. Si la distance entre la chose et l'horizon est décidée par nous, l'espace est transformé : il n'est plus la source d'être des

27. *Ibid.*, pp.141-143.

28. Platon, *Philèbe*, 23c.

choses concrètes qui le remplissent, mais le milieu où je m'oriente, où je me déplace selon des possibilités physiques qui sont celles de *mon* corps et non celles de *la* nature. Cet espace intuitif qui est le mien, et non plus seulement celui des choses, est le monde où il n'y a que des choses à rencontrer les unes à la suite des autres, sans que l'une soit privilégiée par rapport à une autre (par exemple selon une position prééminente), car où qu'il soit mon corps occupe la seule position centrale assignable. Le monde environnant fini qui est le nôtre est transformé en un monde donné *in infinitum*, où l'espace est libéré pour s'y mouvoir sans limite et rencontrer des choses jusqu'à l'infini sans se préoccuper des forces qui manquent à notre être pour parcourir effectivement l'infini. L'horizon se trouve absorbé dans des finitudes « qui ont le sens de simples découpes de l'infinité ». Il n'y a plus que des choses intuitionnées et intuitionnables dans un espace qui est tout aussi bien le leur que le nôtre ; la différence entre les choses et leur horizon s'est résorbée en différence entre choses dont seul l'observateur prend la mesure, à savoir les choses proches (à portée de main) et les choses lointaines (les corps célestes en sont le prototype). La force constitutive des choses est peut-être une réalité qui dépasse toute chose constituée, y compris nous-même ; mais sans être purement et simplement détruite, elle est mise hors jeu par ce premier niveau d'idéalisation, où la conscience s'éveille à ses propres forces.

4. COMMENT LA SCIENCE SORT DU MONDE DE LA VIE

La première science s'est emparée de cette idéalisation de premier niveau : il s'agit de l'astronomie, qui a entrepris de découvrir la structure de chose qui caractérise essentiellement l'horizon. L'astronomie est une géométrie des corps à portée de main transposée aux corps célestes. La structure chosique d'horizon paraît double : d'une part la sphère des étoiles fixes, d'autre part les planètes « errantes ». En un premier temps, le but de l'astronomie selon les Grecs est de « sauver les phénomènes », c'est-à-dire tenir l'apparente liberté de déplacement des planètes sous la garde des étoiles et de leur mouvement circulaire absolument uniforme. Avec la révolution astronomique de Copernic, la terre devient elle-même un corps céleste parmi d'autres, en mouvement comme les autres. Elle n'est plus sous la garde des étoiles qui dictent la norme de conduite pour tous les autres corps célestes. Considérée comme une planète à l'égal des autres, elle est capable de faire la même chose que moi avec mon corps conscient de sa force, à savoir faire de l'espace un milieu pour s'y déplacer. Dès lors, une force ressentie en moi comme libre capacité de se mouvoir entre comme une composante essentielle dans l'état « naturel » d'un corps physique. De Galilée et Newton à Einstein, la physique a livré combat pour lever toutes les restrictions qui pesaient encore sur cette conception de l'état naturel comme déspiritualisation d'un état d'esprit. En effet, dans certaines conditions que Galilée a réussi à spécifier, le libre mouvement ressenti intérieurement est

intégralement extériorisable. Cela arrive lorsque le mouvement est partagé par plusieurs corps formant système. L'audace de Galilée a été de considérer que cette situation est celle où se manifeste le mouvement en son essence : cette essence est le point zéro de toute action physique, où, ainsi que le dit Galilée, le mouvement est « comme rien ». Les conditions dans lesquelles a lieu le partage du mouvement sont définies au moyen d'un principe qui exprime cette essence, à savoir le principe de relativité : selon ce principe, il y a équivalence entre « se déplacer » et « être déplacé », c'est-à-dire que « être déplacé » signifie « se déplacer » sur un système de référence qui fait à ma place ce qu'il faut faire pour se déplacer. L'idéalisation de premier niveau réalisée par la science est la mathématisation de la nature conçue comme un tel système des relations entre choses.

En son deuxième niveau, l'idéalisation mathématise les choses elles-mêmes. Cela se produit par l'alliance de la mathématique avec l'expérimentation des choses à portée de main. Lorsque mon corps conscient de sa force, au lieu de se déplacer, manipule une chose, à quelle condition cette chose est-elle à son tour comparable à une terre tout entière ? Elle l'est si elle perd justement son statut de chose. La chose proche, à portée de main, se prête au jeu du proche et du lointain, analogue à l'éloignement céleste, parce qu'elle comporte son propre horizon d'approximation infinie ; la méthode expérimentale transforme la chose proche qui devient la limite de ses propres approximations. La chose proche, qui était d'abord une limite en tant qu'opposée à l'horizon illimité, est désormais limite en tant qu'approximation infinie, c'est-à-dire rapprochement de soi à l'infini suivant un mécanisme d'autocorrection continue. Elle n'est plus chose concrète, elle n'existe que comme l'horizon d'elle-même. La victoire du lointain comme modèle d'intelligibilité des choses est consacrée dans l'idéalisation mathématique de l'espace et du temps, suivant laquelle la forme de la spatio-temporalité est la forme universelle de toute chose (et même aussi de tout événement, comme l'a prouvé la théorie de la relativité). Cette forme donne à chaque chose ses propriétés essentielles comme chose étendue ; de la sorte une chose existe comme un moment lui-même abstrait d'une abstraction mondiale. C'est ainsi que, aidée de l'expérimentation, la mathématique transforme l'infini accessible par itération à une conscience vivante dans l'ouverture indéfinie du champ de l'expérience. Le système de référence spatio-temporel, qui se déplace à ma place, idéalise les capacités de l'itération par le simple fait de les transposer d'un corps à une forme, de telle sorte que l'infini par itération devient une possibilité idéale d'intuition (intuition pure). Or, cette transformation n'est qu'une hypothèse, une idée projetée sur un contenu d'expérience qui est déjà idée (la chose comme *res extensa*), donc l'idée d'une idée. Mais ce caractère d'hypothèse est voilé par le fait que la possibilité idéale s'applique en retour, et avec succès, au monde concret de la vie dont on est parti : cela se produit lorsque l'expérimentateur « réussit » une opération de mesure. Pour la science, à la suite de cette hypothèse, ce monde devient un monde infini de concrétudes réglé selon une structure universelle abstraite : du simple fait

qu'il est *situé* dans l'espace-temps infini idéal, il est un réservoir sans fond de *validations* possibles et actuelles pour les possibilités idéales.

Dans la science la plus perfectionnée qui est advenue jusqu'à nous, les conjectures théoriques prétendent en effet être plus que de simples compte rendus de ce qui est directement et empiriquement vérifiable. Elle pose un certain nombre de régularités en rapport avec des processus micro- et macroscopiques censés « expliquer » ces régularités. Mais ces explications sont, dans le meilleur des cas, testables indirectement et donc incomplètement ; comme dit Husserl, l'art de la mesure perfectionné par la science repose sur une mathématique indirecte, c'est-à-dire une forme qui établit une correspondance entre des qualités sensibles éprouvées et des corps matériels, sans que cette correspondance puisse jamais devenir coïncidence pure et simple. Qu'est-ce qui permet néanmoins de maintenir ces explications comme des explications *valables*? Les théories qui passent le test expérimental avec succès sont considérées comme consistantes, compréhensives, systématiques, et même souvent simples en tant que systématiques ; en outre elles fournissent une application empirique large et en principe agrandissable au-delà de ce qui a été effectivement réalisé. Bref, si elles passent le test, les théories sont considérées comme empiriquement adéquates. Mais si elles le sont, c'est surtout parce qu'elles posent au moins l'existence d'une certaine structure causale, telle que les qualités éprouvées du monde physique en sont un effet. L'explication qui porte sur une entité théorique, aussi abstraite fût-elle, reste une explication causale pour laquelle l'existence de la chose invoquée théoriquement est une caractéristique interne et inéliminable de la théorie. On peut parler de l'électron selon la théorie de Bohr, selon celle de Rutherford, ou encore selon celle de Lorentz. Reste toujours l'Electron, pour lequel il existe certes un grand nombre de théories incomplètes et souvent en conflit les unes avec les autres. Tout aussi idéal et dématérialisé qu'il soit, et bien que démultiplié selon les différentes théories que nous en avons, l'Electron « semble » naturel dans un horizon de monde « naturel » où prévaut la causalité efficace de son existence. Si donc certaines théories sont considérées comme empiriquement adéquates, cela tient finalement au fait qu'elles dévoilent en plus quelque vérité à propos du monde naturel. Qu'est-ce qui justifie ce dernier saut de la puissance explicative à la vérité? Différentes réponses à cette question ont été suggérées, selon que la question est considérée comme empirique, comme une question de langage, ou encore comme une question pragmatique. Quelle que soit finalement la réponse, celle-ci se heurte à une difficulté de principe. En effet il y a un sens en lequel la vérité est déjà jouée dans le type causal d'explication.

Dans le monde de la vie prévaut une inductivité telle qu'une chose *peut* toujours être éprouvée, même par anticipation au-delà de l'expérience actuelle²⁹. Si la possibilité idéale d'intuition est assurée de son retour sur une possibilité effective d'intuition, c'est que l'inductivité propre au monde de la vie

29. Cr §36, p.157.

est elle-même idéalisée. Une induction idéalisée exige qu'approximation et éloignement soient réglés par des rapports exacts, de telle sorte que la chose concrète apparaisse chaque fois dans les limites qui sont les siennes, en particulier à sa place dans l'espace et dans le temps : c'est ce que réalise la loi exacte de la nature. La relation entre la possibilité idéale et son effectuation n'a donc de chance d'exister que dans la mesure où elle est une relation à la fois causale et exacte. Mais si la loi donne la règle d'une relation causale, d'où vient la loi elle-même sinon d'un postulat suivant lequel il existe effectivement une causalité universelle à l'œuvre dans la nature ? En effet la loi ne remplirait pas la fonction qui est la sienne si à son tour elle n'était qu'une hypothèse plaquée de l'extérieur sur le cours des phénomènes. Ce faisant, elle s'expose à une confusion sur son sens que Husserl a remarquée très tôt. Si elle n'est pas totalement étrangère par son idéalité aux concrétudes approximatives de l'expérience, c'est qu'elle est également membre de la relation causale dont elle donne la règle³⁰. La règle de la relation causale devient alors cause de cette relation, de sorte que la loi est finalement une puissance tout à fait extraordinaire, une sorte de puissance surnaturelle qui s'immisce dans la nature sans qu'on puisse savoir comment ou pourquoi. C'est ainsi que la loi soi-disant garante de la rationalité du monde fait retour sur le premier horizon de l'expérience, où se loge encore l'origine quasi magique des choses.

Si le raisonnement hypothético-déductif dans les sciences exactes de la nature renvoie encore implicitement à une source mythique d'être, pouvons-nous atteindre par les seuls moyens dévolus à la raison le moment précédant toute hypothèse ? Ce moment est celui où sortir du jeu de la limite et de l'illimité n'exige plus de surmonter la représentation ancienne d'une puissance mythique capable d'engendrer les choses naturelles. Commençons donc par traduire prosaïquement le retour inattendu de cette sorte de sur-nature dans la nature. La science s'empare de l'idéalisation à deux niveaux sans réussir à en faire un processus unique : soit la chose au détriment de l'horizon, soit l'horizon au détriment de la chose. La tension n'est pas résolue depuis qu'elle a été instituée grosso modo au cours du conflit qui a opposé Newton à Leibniz à propos de la nature ultime de l'espace et le temps : soit l'espace et le temps sont des réalités en soi, indépendantes des corps matériels, soit ils ne sont que l'ordre des choses co-existantes. On dit toujours à propos de la théorie de la relativité qu'elle satisfait l'une ou l'autre conception, avec autant d'arguments plus ou moins convaincants de chaque côté.

30. E. Husserl, *Recherches logiques*, I, trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, P.U.F., 1969, p.74.

5. LE MONDE DE LA VIE LUI-MÊME

Lorsque Galilée affirme dans le *Saggiatore* que « beaucoup des qualités que l'on attribue aux corps naturels, comme les saveurs, les odeurs, les couleurs, et d'autres encore » n'existent en fait qu'en nous et non pas dans ces corps, il affiche son assurance que toutes les qualités de ce genre qui échappent au langage mathématique tombent dans ce mode d'existence. Cette assurance, il la tire de la nature elle-même dont il dit qu'elle est comme un livre « qui se tient continuellement ouvert devant nos yeux ». Il y a une nature qui est toujours là, au contraire des qualités sensibles qui peuvent apparaître ou disparaître au gré des expériences. Entre les événements dits « psychiques » qui affectent notre propre corps, et les événements « physiques » de la nature, il y a un lien causal qui va seulement dans une direction, de ceux-ci à ceux-là, c'est-à-dire du permanent à l'intermittent. Mais en rappelant que la persistance de la nature est attestée par les propres yeux de quiconque, Galilée bouscule malgré lui l'assurance qu'il affiche. Galilée rappelle ici une évidence qui n'a plus rien à voir avec un degré de probabilité en attente de confirmation : il y a une manière de considérer l'expérience sensible comme un témoignage intouchable du Monde dont il est toujours question. Le report sur nous des qualités faussement attribuées aux corps naturels n'a de sens qu'au regard de leur projection préalable sur ce Monde. C'est pourquoi ce Monde fonctionne pour la science, non pas comme une vérité à démontrer, mais comme un impératif qui précède la distinction du vrai et du faux, et grâce auquel la recherche du vrai et du faux prend sens : comme dit Husserl, il *faut* que les qualités sensibles indiquent ou annoncent le monde soi-disant objectif dont s'empare la science exacte ; même si c'est pour retourner finalement au sujet d'où ils viennent, il *faut* que « tous les moments de l'expérience intuitive indiquent quelque chose de ce monde, de cette réalité »³¹. Mais cet impératif ne recouvre plus la causalité au sens d'une loi mathématique de la nature. Il renvoie à un sens de la nature plus ancien, que la physique moderne voulait justement surmonter : la nature comme source ou puissance à partir de laquelle elle s'épanouit, l'*archè* ou point de départ lui-même immuable de tout changement. L'*archè* indique une liberté qui s'expose et s'impose sans reste, ne tolérant rien de plus ou moins parfait par rapport à elle ; une origine qui, par son commandement, engendre une série d'événements ou une distribution de choses qui se tient. Dans la mesure où le jugement est soumis à cet impératif qui lui advient comme Monde, il n'est pas donné à la pensée de prendre les devants comme elle le fait dans la mathématique et l'expérimentation : « il n'est pas possible de voir a priori que toute altération donnée dans l'expérience, ou imaginable pour une expérience possible, des qualités spécifiques des corps de l'intuition, renverrait de façon causale à des processus dans la couche-de-monde abstraite qu'est la couche des formes : qu'elle aurait pour ainsi dire *son double dans le royaume*

31. Cr §9b, p.39.

des formes »³². Même si toute l'expérience concrète trouvait son double dans le monde des formes mathématiques, cette correspondance serait encore un résultat empirique et ne reposerait toujours pas sur une évidence valant absolument, du genre de celle qui est continuellement ouverte devant nos yeux. Le Monde dont nous parlons toujours sans le prendre en compte justifie l'indication ou l'annonce d'une causalité, mais il ne la justifie pas selon la causalité strictement a priori d'une loi de la nature. C'est pourquoi, si l'existence même d'une science mathématique de la nature n'est pas un contresens, à la relation soi-disant causale entre les formes et leurs remplissements par des qualités sensibles, il faut substituer une relation où l'impératif fait sens comme première exigence rationnelle, et qui pour cette raison mérite le nom de transcendantale : ce que Husserl appelle un « a priori de corrélation ».

La corrélation est suscitée par cette observation : « Il n'y a pas de corps qui seraient de simples corps physiques »³³. Dans la vie préscientifique naïve, il y a déjà une conscience d'horizon des choses et des relations entre choses, qu'aucune loi mathématique ne fixe. Quel est en effet le rapport entre chose et horizon dans la première idéalisation, avant que la science ne s'en empare ?

Avant la différence essentielle, le monde tient les choses qui lui appartiennent par la conjonction des extrêmes dans une certitude intouchable. Husserl nous demande de considérer que les choses qui nous entourent immédiatement comme objets des sens, bien que prises dans un flux perpétuellement changeant, sont toujours déjà données avec une détermination complète³⁴. Donc tout commence dans l'indétermination absolue, à laquelle fait immédiatement écho une détermination absolue. Chaque phase du flux où sont entraînées les esquisses changeantes de chose est l'instanciation de la même chose ; chaque répétition de phase confirme que la même chose est aussi la chose même. Comment la première prestation idéalissante va-t-elle s'émanciper de ces expériences, et considérer que l'identité n'est pas à même la chose sensible, donc que l'apparition est un matériau pour autre chose et que le monde se tient autrement que par la conjonction des extrêmes ? Comment l'idée d'un en-soi rationnellement connaissable (l'horizon comme idée) finit-elle par imposer et assumer sa priorité pour déclasser l'apparence sensible de chose au rang d'expérience subjective/relative ?

La conjonction des extrêmes n'est pas absolument stable, et laisse poindre une certaine relativité. En effet, la certitude de la chose comme identique à elle-même n'en demeure pas moins « flottante » selon un certain vague qui lui est propre. Une chose se présente toujours avec un contour qui ne lui est pas attaché absolument, un horizon qui la déborde, et vis-à-vis duquel elle est plus ou moins complète ; à chaque contour de chose appartient un horizon ouvert d'inconnu qui l'englobe, et qui en même temps fait vaciller ce contour

32. *Cr* §9c, p.42.

33. *Ergänzungsband* de la *Krisis*, p.145.

34. *Cr*, Appendice II, pp.394-402. Voir M.Richir, *La Crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J.Millon, 1990, pp.219-239.

bien délimité. Entre la chose et son horizon, le rapport est synthétique a priori : dans le progrès synthétique, cet horizon n'est pas ajouté comme une chose à l'autre ; entraîné par le flux dont je ne puis sortir, je suis orienté vers l'unité qui a sa validité d'être dans un recouvrement continu. L'horizon interfère avec le contour, la chose fermée sur soi est contaminée par son ouverture, puisque la possibilité apparaît maintenant de s'approcher toujours davantage du contour « parfait » de la chose, alors même que cette chose était donnée comme complètement déterminée avant l'incursion dans l'horizon. Une détermination plus exacte de la chose se met à notre disposition après cette incursion. Mais c'est une surdétermination qui annonce une nouvelle sous-détermination.

En effet, l'exactitude n'étant plus donnée immédiatement dans l'expérience, elle devient réquisit à satisfaire : la « correction continuellement possible ». À ce niveau, écrit Husserl, « quelque chose qui est vu comme lisse et plan, comme uniformément rouge, etc. est corrigé, 'en vérité', comme un peu rugueux, inégal, comportant des taches, etc. » Le flux dans lequel nous et les choses sommes entraînés est freiné, ou peut-être même arrêté temporairement, afin de réaliser la correction. La synthèse de la chose et de son horizon apporte maintenant au flux originel le sens de l'attente ou de l'anticipation, que le recouvrement continu n'efface plus complètement. À la répétabilité pure et simple de l'expérience succède le champ de la *temporalité*, avec ses phases de flux plus ou moins densément occupées par l'expérience. Or, avant de se dissoudre dans l'horizon repris en idée, cette menace sur l'identité de la chose dans mon expérience est calmée par le fait que nous vivons dans un monde commun partagé avec d'autres. Par l'intermédiaire d'un échange avec d'autres expériences sous un horizon commun, chaque chose qui m'apparaît se tient maintenant sous un nouvel horizon ouvert aux choses qui ne sont pas encore touchées directement par mon regard - elles ne le sont que par le compte rendu des autres. Naïvement nous admettons que les autres font l'expérience des mêmes choses, comme si l'ensemble des choses connues dans l'expérience commune était à son tour une chose avec ses contours précis. Néanmoins cet ensemble est débordé derechef par un nouvel horizon vague qui lui est propre, celui des choses qui restent à connaître à l'infini dans une expérience toujours seulement possible, à propos de laquelle les autres ne nous ont pas encore renseigné ou ne pourront jamais le faire. Selon la loi de l'induction propre au monde de la vie, il y a toujours des choses à rencontrer et éprouver au-delà de toute limite, mais cette loi n'est plus vraie lorsque les choses sont rapportées par d'autres sujets comme nous ; il y a un moment où nous n'attendons plus rien d'eux. Il arrive donc que l'horizon flottant d'une chose finit par se détacher d'elle et, bien que vide, il se présente comme l'horizon lui aussi flottant de toutes les choses réelles et possibles. Cet horizon qui a gagné son autonomie en affirmant son flottement ouvre l'expérience de la *spatialité*, en dehors et par-dessus les choses qui constituent le monde. En somme, pour la vie pratique normale, temporalité et spatialité naissent des moments de flottement dans cette vie pour la rétablir dans les limites de l'expérience habituelle.

L'horizon spatio-temporel flottant est celui de la vie normale pratique, qui s'occupe seulement de ce qui est pratiquement parfait pour la réalisation de ses besoins, à savoir la manipulation des choses en vue de leur modification ou de leur renouvellement. Le premier flottement de la chose dans l'expérience originelle est pour ainsi dire noyé dans celui de la spatio-temporalité, de sorte que les modes de connaissance toujours indéterminés et vagues de ces choses n'empêchent pas d'atteindre leur être vrai pour ces besoins. Comment est sorti de là le premier intérêt théorique pour la totalité de chose, qui deviendra la chose en général ? Comment l'idée de causalité universelle et exacte est-elle sortie du style causal propre au monde pratique originel ? Par la redécouverte de l'attente/anticipation, qui jusqu'à présent a été calmée par déplacement de la chose vers l'horizon, mais non satisfaite en soi.

Spatialité et temporalité sont nées du contact intersubjectif, et celui-ci a surgi en premier comme indice de sens universel, avant que « ma » vie subjective ne se distingue de celle d'une « autre » vie subjective. Le premier intérêt théorique qui conduira à l'idéalisation de premier niveau marque l'entrée du sujet prenant possession de soi comme singularité dans un milieu intersubjectif. L'irruption de la pensée est d'abord un défi à l'expérience intersubjective. La pensée rencontre des contraintes pratiques à sa propre mise en œuvre, et c'est précisément dans la mesure où ces contraintes ne sont plus celles de la praxis tournée vers la manipulation des choses qu'elles conduisent au premier intérêt théorique. Par la pensée, devant la validation par l'intersubjectivité, il m'est loisible de prendre ensemble tous les points de vue subjectifs sur la chose singulière devant moi. J'effectue tout seul le travail qui dans la pratique normale serait dévolu à quelqu'un d'autre : je me mets à sa place, de sorte qu'il y a équivalence entre l'imagination et l'effectuation. Dans la constitution d'autrui comme « premier en soi », se mettre à la place d'autrui n'a de sens qu'en imagination : je ne vais pas effectivement prendre la place de l'autre pour voir comment il me voit, précisément parce que je ne me considère pas d'avance comme le même qu'un autre, bien que je lui ressemble ; mais dans la constitution de chose « première en soi » (avant l'idéalisation), l'imagination est relayée par l'effectuation qui lui est équivalente. Dès lors, la chose singulière n'est plus la même que dans l'expérience originelle qui clamait son imperfection. En effet, grâce à l'équivalence entre l'imagination et l'effectuation, je peux me mettre à la place non plus seulement de cet individu-ci, mais de n'importe qui, quelle que soit sa situation vis-à-vis de la chose qui m'intéresse. Un seul regard d'ensemble sur la chose qui m'intéresse suffit alors à m'ouvrir aussi le regard sur toutes les choses qui lui ressemblent. La pensée me met face à une chose singulière qui désormais est le prototype de n'importe quelle chose en général. Bien qu'indéterminée en soi, la chose est pourtant déterminée comme appartenant au genre « chose ». Cela n'est plus possible comme confirmation d'une attente dans l'expérience, mais comme confirmation de ce qu'il faut appeler une « idée » : « la diversité infinie ouverte de ses représentations subjectives, toujours incomplètes mais toujours complétables, est consi-

dérée comme ayant été parcourue, et ce en conservant toujours la possibilité, à partir de chaque représentation, de parcourir continûment les lignes le long desquelles elle peut être complétée ». L'idée de quelque chose en général surgit lorsque l'intention pratique d'aller toujours plus loin dans la détermination de chose (corrigibilité), avouant son impossibilité de fait, est remplacée par une praxis imaginaire où cette impossibilité étant surmontée en droit, elle est aussi réalisée comme fait possible. Dans l'objet-idée, c'est encore l'objet singulier qui se donne en tant que tel, parce que l'infinité de ses manifestations dans l'expérience sensible subjective est donnée avec lui actuellement en pensée, comme si toutes les manifestations passées et à venir ne pouvaient que s'insérer dans la même chose devenue n'importe quelle chose. La chose exemplaire est bien présente « là » dans l'expérience de la chose singulière, parce que ce « là » contient d'avance la totalité de ses manifestations. C'est ainsi que la teneur relative/subjective de la chose devient elle-même un moment constitutif de cette chose. Tout se passe comme si « la » chose concrète était vue tout à coup de plus loin, suffisamment loin pour qu'on ne puisse plus la distinguer d'« une » chose parmi d'autres, par quoi cette chose est maintenant appréhendée comme un membre d'une classe de choses présentant des affinités évidentes avec elle. Si l'éloignement de n'importe quelle chose est absolu, posé comme le même pour n'importe quel sujet, la spatialité de l'expérience devient un *espace pour toute l'expérience* : d'avance l'expérience de telle chose a lieu à l'identique n'importe où, donc elle est la même expérience de n'importe quelle chose qui lui ressemble comme chose.

Le passage de l'éloignement relatif à l'éloignement absolu est le passage de la praxis imaginaire et/ou effectuant à la praxis idéalisante. Pour ce deuxième moment du premier intérêt, nous posons d'abord la question : comment et pourquoi cela se produit-il ? Bientôt l'objet-idée ne peut passer outre la contrainte des possibilités réelles, qui sont celles de l'éloignement relatif et de l'interruption des intuitions effectives dans l'apprentissage par expérience effective. Ce qui n'empêche pas l'invitation de la part de l'objet-idée à compléter les lignes de l'expérience à se faire toujours pressante. L'invitation devient un impératif, lorsque la mise à distance est considérée comme répétable autant de fois que l'on veut et par autant de chemins possibles, de manière à s'assurer que la chose proche devant nous communique bien avec la vision exacte que nous en avons depuis le lointain. Idéalisation complète de la chose qui en a supprimé toute l'indétermination, la répétabilité de l'éloignement est la première « prestation idéalisante » digne de l'intérêt théorique, puisqu'elle enrichit l'expérience avant qu'elle a commencé ou recommencé, en l'ouvrant d'avance au « toujours à nouveau » indéfiniment renouvelable d'elle-même. Ainsi, lorsque le remplissement qualitatif de forme est redoublé, comme par exemple dans l'opération de mesure qui fixe une chaleur ressentie sur une échelle de température, il devient quantité, ce qui l'ouvre à une structuration idéalisante (la mathématique pourra s'en emparer). Se tenant à l'écart du flux originel de l'expérience, la prestation idéalisante lui substitue un flux de pensée

matérialisé dans l'opération de mesure. Au lieu de se présenter d'abord comme complétable en pensée, en attente de son effectuation, la chose est effectivement anticipée dans sa complétude. C'est donc une anticipation devenue vide de parcours possibles : l'idéalité se remplit, comme dit Husserl, de « l'idée vide de son remplissement ». Elle ne pourrait autrement que de remplir par du vide, puisque les corps dans l'expérience intuitive sont déjà remplis par leurs qualités sensibles. Corrélativement, la temporalité de l'expérience qui s'écoule est devenue *temps pour toute l'expérience* : ce que donne l'expérience sous une condition définie d'avance est toujours répétable à l'identique, avant que l'expérience ne soit effectivement répétée. En fin de compte, le flux originel (glissement continu) de l'expérience est doublé d'un flux qui ne s'écoule plus à proprement parler, puisque la pensée ne lui en laisse pas le temps : « dans le parcours idéal de cette totalité infinie, se développerait une connaissance idéale de la chose même en tant que chose-de-ses-expériences non seulement effectives, mais encore idéalement possibles ».

La première opération idéalisante suspend le flou qualitatif du matériau originel dans le vide d'une praxis idéale d'objectivités idéales. Bien qu'il soit le monde de l'intuition pleine et concrète, le monde de la vie creuse en son sein un objet-idée vide de son remplissement intuitif futur. Lorsque la science intervient avec sa méthode propre, le monde de la vie s'engouffre alors dans le vide qui vient de s'ouvrir devant lui. Cette méthode consiste en effet à construire les unes sur les autres et d'une manière systématique de nouvelles objectivités idéales à partir de celles qui émergent pour la première fois du monde de la vie. C'est ainsi que la praxis idéale de l'idée vide s'est prêtée à l'idéalisation du monde intuitif selon l'idéal d'exactitude de la science. Etant donné que le Vide qui remplit ce qui est toujours déjà rempli agit dans la physique mathématique comme condition d'une effectivité, l'existence même de cette science a tous les caractères de cette « étrangeté » dont parle Husserl : accoler un index mathématique aux qualités sensibles pour en tirer le réel qu'elles annoncent. En mathématique le noyau d'intuitivité à partir duquel elle élabore ses constructions est très mince : à peine s'est-on accordé sur l'existence de nombres naturels qu'on tombe sur des symboles, comme π ou la racine carrée de 2, qui n'ont pratiquement plus aucune résonance dans l'intuition directe. Or, le mathématicien ressent justement cette libération comme le signe de son allégeance à l'intuition : tout se passe comme si l'intuition invitait à son propre dépassement. C'est ainsi qu'en algèbre on introduit des nombres idéaux pour maintenir de force la validité des lois les plus simples comme la divisibilité. Cantor a développé une théorie générale des nombres cardinaux et ordinaux pour des ensembles infinis ; cette théorie a abouti à des contradictions, ce qui n'a pas empêché, comme l'écrit Weyl, « l'audace perpétrée au début des mathématiques » de poursuivre son chemin pour « traiter le champ des possibilités constructives comme un agrégat clos d'objets existant en soi »³⁵. Quant à la

35. H.Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press,

physique, Husserl la conçoit essentiellement comme une mathématique appliquée : l'exigence que la science mathématique de la nature se targue de respecter est de « construire systématiquement, en quelque sorte a priori, le monde, l'infini de ses causalités, à partir du maigre stock de ce qu'il est possible d'établir dans l'expérience directe et simplement relative » ; cette exigence, si elle est satisfaite, permet d' « assurer de façon contraignante cette construction malgré l'infini »³⁶. Pour Husserl il s'agit d'une conclusion générale sur la physique, mais elle est bien entendu contestable : la physique fonctionne certes pour une large part comme la mathématique, mais elle n'a pas atteint, loin s'en faut, l'idéal d'un système déductif tel qu'il est représenté par exemple dans la mécanique analytique de Lagrange. Jusqu'à aujourd'hui il est clair que la physique trouve rarement des phénomènes nouveaux en essayant de les construire à partir de lois fondamentales simples. Pourtant, se présenter comme une mathématique appliquée est une *tendance* irréductible de la physique moderne, tendance apparue à la suite d'une audace de Galilée.

Voici en effet l'exemple qui a servi de norme pour toute construction dans les sciences mathématiques de la nature. Soit le mouvement d'un projectile examiné par Galilée dans la quatrième journée du fameux *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Ce mouvement libre dans l'espace est d'abord lié à quelque chose qui le soutient avant d'être propulsé. Galilée conçoit ce support comme un plan horizontal le long duquel le corps roule avec une certaine vitesse constante (inertiale). Au moment d'atteindre le bord du plan, il tombe et suit l'axe vertical selon la loi de la chute libre, tout en maintenant son mouvement le long de l'axe horizontal. Les intersections des distances mesurées à partir des deux axes à chaque moment tracent une série de points qui est la trajectoire parabolique effectivement observée du projectile. Les deux mouvements (horizontal et vertical en lignes droites) sont réels tant qu'ils ne sont pas coordonnés ; une fois coordonnés par un effort d'imagination calculatrice, ils ne le sont plus. En tant que possibilités vides, ils ne flottent donc pas tout simplement dans le vide. La méthode permet d'imaginer les mouvements coordonnés comme s'ils avaient lieu effectivement, tandis que la parabole, qui est la composition des deux coordonnées, apparaît réellement. L'opération, selon les termes de Husserl, consiste à jeter sur le réel concret un vêtement d'idées ; les idées sont les symboles mathématiques³⁷. Au début, comme on s'en aperçoit dans cet exemple, le vêtement lui va bien. Par le truchement d'une méthode déterminée, le vêtement permet de couvrir par ajustages successifs (fragments juxtaposés) ce qui est donné d'un trait dans l'expérience directe. Le vêtement imaginé enserme le réel concret et le couvre de sa parure pour rendre raison de

1949, p.50. J.Ortega Y Gasset observe que les « intuitions de base » en géométrie et en arithmétique ne sont pas les mêmes, mais que cette différence est finalement indifférente dans la *technique* de la géométrie analytique telle qu'elle fut inventée par Descartes (*L'Evolution de la théorie déductive*, trad. J.P.Borel, Paris, Gallimard, 1970, p.45).

36. *Cr* §9b, p.37.

37. *Cr* §9h, p.60.

son apparence. Mais après Galilée, selon une tendance qui n'a fait que s'accroître, c'est par une sorte de glissement fatal que le vêtement de symboles a fini par se substituer au monde concret. Le vêtement qui couvre la chose a fini par passer pour la chose. Le monde de la vie, qui est l'horizon de tout monde possible, n'est plus simplement le point de départ, ou la prémisse, de la science. Il est aussi fondement persistant (*sol*), parce que la science trouve en lui le pourvoyeur de cette idée-vide dont elle a besoin pour réduire le comportement des corps à la forme spatio-temporelle.

6. UNE INTÉGRITÉ MENACÉE

Comme *sol*, le monde de la vie est le monde premier en soi. Il pose au moins deux genres de problèmes. i) Le sujet capable de la première prestation idéalisante dans le monde de la vie s'est affirmé en court-circuitant la validation intersubjective de l'expérience intuitive de chose. Il effectue ce travail comme si l'expérience intersubjective était déjà la sienne. Les idéaux du monde objectif sont d'avance (par construction méthodique) identiques pour tous les sujets. Mais l'intersubjectivité n'est-elle pas la condition d'un enrichissement de ma perception d'objet, sans laquelle mon intention de savoir ne serait jamais activée ? L'autre moi, rappelons-le, est le premier en soi. ii) Le retour à la première prestation idéalisante impliquait une interrogation qui n'est pas de type historique. Cette interrogation se place en amont de l'histoire, qui devient pour les besoins de l'intelligibilité phénoménologique une Idée Vide de l'Histoire. Elle reconduit tout aussi bien à un a priori de l'histoire, une généralité idéale indifférente au lieu, à l'époque, aux circonstances de fait : rien ne pourra jamais expliquer d'une manière eidétique pourquoi Galilée est apparu à telle époque pour s'emparer du monde de la vie comme il l'a fait. Mais ce mouvement de retour n'est-il pas lui-même guidé à son insu par cet a priori vers lequel il tend, est-ce que tout au long de sa démarche il ne présuppose pas l'a priori qu'il voudrait mettre à distance pour le saisir dans son essence ? On ne pourra atteindre l'objectivité de cet a priori que sur fond d'une histoire humaine culturelle qui justement existe parce qu'elle s'oppose à un a priori toujours valable et toujours identique à n'importe quelle époque. Il y a un paradoxe de l'histoire, qui reproduit le paradoxe du monde de la vie comme monde le plus vaste. L'a priori de l'histoire est même le plus problématique de tous les a priori, puisque le risque est toujours là de le confondre avec un « fait infini »³⁸, c'est-à-dire un fait qui trouverait toujours une justification dans un autre fait ; pourtant c'est sur lui que repose la possibilité même d'une première prestation idéalisante dans le monde de la vie.

Il s'agit de s'assurer que « le savoir du monde objectif-scientifique 'se fonde' dans l'évidence du monde de la vie ». Cela est-il encore possible ? Husserl

38. *Cr*; Appendice II, p.400.

se réfère au fondement avec la réserve des guillemets, précisément parce qu'il fonctionne comme fondement dans sa mise en question comme fondement. En effet, « cette évidence est donnée d'avance comme terrain au travailleur scientifique, mais, bien que ce soit sur ce terrain qu'elle édifie, l'édifice lui-même est pourtant autre chose »³⁹. Le monde de la vie reste un fondement universel s'il fonde quelque chose qui n'a rien à voir avec lui : est-ce bien la fonction d'un sol ? Il est mis en question à la fois dans sa raison d'être et comme fondement d'autre chose que lui. Selon cette double mise en question, le monde de la vie est double : il désigne tout à la fois le monde qui s'oppose au monde quantifié selon la science mathématique de la nature, et le monde à partir duquel surgit ce monde idéal. Au premier sens il est subjectif, au second sens il est relatif ; ensemble ces deux caractéristiques font du monde de la vie l'ensemble subjectif/relatif qui reste l'arrière-fond de toutes les prestations du savoir. Mais comment le monde de la vie subjectif et relatif pourrait-il se présenter comme le sol à partir duquel grandit le monde soi-disant objectif et absolu de la science objective ? Entre les deux, n'y a-t-il pas un fossé infranchissable ? Pour ménager la rencontre, on entrevoit une solution elle-même double, à hauteur du monde de la vie qui est double : (i) absolutiser le monde de la vie et (ii) relativiser le monde de la science.

De l'hypothétique monde de la vie au monde objectif/scientifique, il y a une étape intermédiaire : un degré de certitude du monde qui n'est pas encore celui de la science, mais qui n'est pas non plus celui de la vie ordinaire dans l'attitude naturelle. Entre le flou du subjectif/relatif et la certitude de l'objectif/absolu, il y a place pour une certitude intermédiaire qui est de l'ordre de l'absolu et du relatif. Ainsi il y a des faits qui sont considérés comme certains *par eux-mêmes*, quand bien ils n'acquièrent leur cohérence que *relativement* à un environnement social, ou encore relativement à certaines intentions parce que sans eux un certain but pratique ne serait pas réalisable⁴⁰. Certitude extraordinairement fragile, puisqu'elle est encore relative à des environnements étrangers : transportée dans le milieu africain ou chinois, cette certitude risque de n'être plus rien. Ainsi Husserl a-t-il signalé à bon escient qu'un individu appartenant au monde bantou ne verrait qu'une chose dans ce qui est pour nous une œuvre d'art, comme une statue de Michel-Ange, qui est un objet doué d'un sens spécial dans notre monde environnant. Transporté dans un monde de la vie étranger, un monde de la vie donné n'a plus d'autre certitude que celle d'un monde naturel (le monde des choses sans valeur). Si nous formons l'hypothèse qu'il existe quelque chose « qui rend identifiables pour eux et pour nous des objets du monde de la vie communs à tout le monde », alors avec ce type d'hypothèse « le pur monde de la vie se trouve dépassé (*überschritten*) »⁴¹ pour devenir proprement méconnaissable. Avant de basculer dans le

39. *Cr* §34e, p.148.

40. *Cr* §36, p.157.

41. *Cr* §36, p.158.

monde naturel, le pur monde de la vie est-il récupérable, ou bien l'expérience des autres mondes de la vie a-t-elle déjà condamné ce pur monde à l'irréalité? Les différents mondes de la vie des différentes sociétés et civilisations se retrouvent-ils tous dans un monde de la vie pur, qui vaudrait cette fois-ci pour tous ces mondes comme « terrain commun du vivre humain » ou « horizon universel »?

Husserl a pensé pouvoir fixer d'une manière suffisamment générale et définitive une structure du monde de la vie par une analyse d'une ontologie qui lui est propre. Cette structure fournirait le fondement a priori ou le schéma général de l'expérience pour n'importe quel monde de la vie. Pour y arriver, il faudrait pouvoir distinguer entre deux sens de « chose » dans l'expérience concrète : d'une part la chose qui est effectivement une première idéalisation tirée du monde concret de la vie, le même pour n'importe qui, quand il était encore le monde dans lequel nous sommes tous supposés vivre pour commencer, d'autre part une idéalisation appliquée après coup à d'autres mondes de la vie par celui qui est déjà concerné par une praxis idéale. Si la distinction était accessible, et pouvait être établie d'une certaine manière, ne devrait-elle pas s'appuyer sur la distinction entre deux modes de connaissance hétérogènes l'un à l'autre? Toute réalité pourrait être appréhendée sous l'un ou l'autre de ses aspects : soit comme chose dénuée de sens et dont l'existence dans sa factualité brute est déterminée par des lois générales, soit comme chose singulière en vertu de la valeur contingente qui lui est attachée par l'entremise des désirs et des usages. Telle est en effet la voie suivie en son temps par Rickert à partir d'une séparation épistémologique entre les sciences exactes et les sciences de la culture, ces dernières équivalant chez lui à une science du monde de la vie. Prenant acte de l'impossibilité de remonter à une première donation de chose dans une expérience concrète, l'ontologie husserlienne du monde de la vie emprunte un chemin différent. Le monde de la vie n'est finalement pensable dans sa relativité propre que relativement à tout ce qui l'en distingue : tout ce qui existe relativement prendrait sa source dans une structure, qui elle-même n'est pas relative mais invariante. Une structure typique et originaire du monde de la vie est par exemple le fait que l'horizon de ce monde s'étale dans une continuité spatiale ininterrompue, alors que l'espace de la géométrie est toujours une multiplicité de points, de lignes, ou de plans idéaux. Cette structure est au fond la même que celle des sciences objectives : spatiotemporalité infinie, causalité, etc., mais elle ne renvoie pas aux mêmes choses quand bien même le mode de connaissance ouvrant l'accès aux choses est le même. Il ne revient pas à la science de fixer la relativité du monde de la vie au moyen d'une structure qui lui manquerait. La seule différence qui subsiste pour le monde de la vie vis-à-vis du monde objectif est d'être indifférent à la subtraction d'un monde prétendant à la validité en soi qui préoccupe la science en plus de la praxis idéale. C'est ainsi que le monde de la vie englobe ce qui le dépasse en neutralisant tout intérêt pour cette excroissance de lui-même.

Les leçons récentes de l'anthropologie historique des sciences vont in-

contestablement dans le sens de cette interprétation : les Chinois comme les Européens partagent des ambitions de savoir communes ; pour eux comme pour nous il est question de comprendre, d'expliquer et de prédire⁴². La différence repose sur le degré de l'intérêt. Cela veut-il dire qu'on peut parler effectivement d'un monde de la vie universel ? Si l'historien pourra se satisfaire d'une saisie de ce monde par l'intermédiaire de degrés d'intérêt, il n'en va pas de même pour le phénoménologue dont le but est toujours de décrire un monde de la vie absolument pur, avec ses propres a priori universels, avant son dépassement par l'intérêt pour la connaissance. Comment penser, chercher à connaître ce qui précède même l'intérêt pour la connaissance ? Il s'agit de tester, par une sorte d'expérimentation conceptuelle, si l'humanité européenne porte effectivement en soi l'idée absolue d'une philosophie universelle qui, découverte par les Grecs, s'est ensuite traduite en projet scientifique ; ou bien si au contraire le projet scientifique de l'époque moderne est propre à l'Europe, bien qu'il se soit ensuite étendu aux humanités étrangères. Dans le premier cas, l'idée grecque de la raison serait l'étendard de toute l'humanité ; dans le deuxième cas l'Europe serait un simple type anthropologique parmi d'autres civilisations⁴³. On a cru que Husserl ne posait pas sérieusement une alternative, qu'il esquivait la décision, et qu'il concevait plus simplement la rationalité grecque comme étant en attente de confirmation⁴⁴. Mais si l'Europe a découvert, non pas n'importe quelle humanité, mais « l'époque de l'humanité comme telle »⁴⁵, il s'agit d'une compréhension de soi au regard d'une tâche, celle de l'idéalité infinie. La particularité de l'humanité européenne est d'avoir compris que le *télos* spirituel, aussi bien de toute humanité que de toute l'humanité, est une idée infinie. Celle-ci peut s'exprimer factuellement de façons a priori si diverses qu'elle ne se lie pas d'emblée au préjugé ethnocentriste selon lequel l'histoire est à sens unique, toutes les autres civilisations étant en manque par rapport à la nôtre. La possibilité historique du monde de la vie, c'est que chaque fait s'inscrit dans l'idée infinie de telle sorte qu'il préserve une chance d'être converti et radicalisé en possibilité essentielle.

L'opération de mise en indifférence par rapport aux intérêts est l'*epochè*. Or, une *epochè* des intérêts scientifiques est-elle praticable, si ces intérêts s'inscrivent dans un projet infini ? Une exigence d'indifférence vis-à-vis de l'intérêt pour le savoir objectif peut-elle se maintenir comme indifférence, alors même que notre intérêt se porte maintenant vers une science du monde de la vie ? L'indifférence paraît affectée plutôt que librement assumée. Il semble qu'elle se gagne plutôt après coup, et par contraste, depuis la différence déjà creusée par la pensée objective. À supposer que le monde subjectif de la vie soit effec-

42. Voir G.E.R.Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford University Press, 2004, p.50.

43. *Cr* §6, p.21.

44. M.Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.181.

45. « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Cr* p.352.

tivement muni d'un a priori universel qui lui est propre, l'a priori du monde objectif de la science semble s'imposer *immédiatement* comme son substitut puisqu'il pallie les soi-disant insuffisances et manques du monde de la vie au moment de les découvrir. C'est pourquoi il est difficile d'éviter la conclusion qu'une science apriorique spécifique au monde de la vie ne puisse prétendre au titre de science que par emprunt. Les catégories du monde de la vie ne seront-elles pas vides à force de ressembler à celles du monde de la science ?

Tel est en effet le point de départ de ce qui sera la critique de Merleau-Ponty. Pour Husserl, l'expérience concrète dépend finalement d'une expérience qualifiée de « simple ». Au fondement de toute connaissance, il y a un horizon d'expérience (cadre catégoriel) qui n'excède jamais l'expérience sensible, possible ou actuelle. Cet horizon, Husserl l'appelle « l'expérience simple ». Il s'agit de « toute expérience qui a pour sens d'être expérience d'un simple substrat [...] le substrat étant un corps, qui se confirme dans la concordance de l'expérience et comme tel a la validité d'un corps vraiment étant »⁴⁶ (un corps naturel). L'étant est saisi à son niveau le plus simple dans une expérience sensible comme corps naturel. Celui-ci remplit ipso facto la condition de vérifiabilité dans la concordance des esquisses. Pour le corps naturel, on sait d'avance qu'aucune esquisse nouvelle n'entrera en conflit avec une structure d'anticipation déjà acquise par ailleurs et dans laquelle il s'insère. Il correspond à l'idée de chose, qui prescrit le développement indéfini d'un apparaître à la manière d'une idée régulatrice, mais dans ce sens particulier où l'idée fonctionne comme un impératif de concordance qui ne tolère aucun écart. De la sorte le corps naturel est un objet singulier perçu dans une présence originaire, où il n'y a pas trace en lui de co-présence : l'être physique qui peut se donner de la sorte se donne en « *archi-présence* »⁴⁷. En cela le corps naturel n'est pas matériel. C'est un tout fait de parties, mais ce tout est toujours identique à soi quand bien même il perdrait des parties ou que de nouvelles lui seraient adjointes ; il conserve son type individuel par-delà toutes les vicissitudes qui affectent sa matière. Au sens husserlien, la Nature comme concordance universelle d'esquisses est donc la pointe culminante du perspectivisme de la perception. Or, l'étant qui est censé lui correspondre est hautement problématique. Comme s'en est plaint Merleau-Ponty, les séries universellement concordantes de perspectives sur la chose ne le sont vraiment que on leur ajoute tout ce que les *autres* voient de l'objet, pas seulement moi. La concordance universelle ne fait sens que si elle n'est pas gagnée d'avance, si elle résulte de perspectives différentes se regroupant dans une coexistence qui n'était pas immédiatement évidente. Or la vision des autres me parvient par l'intermédiaire du temps et du langage, qui sont loin de la présence en chair et en os, de sorte qu'aucune série concordante n'arrive encore à « l'objet dans sa plénitude »⁴⁸. Même sa-

46. *Expérience et jugement*, *op.cit.*, §12, p.63.

47. *Idées II*, *op.cit.*, §44, p.230.

48. M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.84.

turé d'esquisses, il reste au corps naturel à faire l'expérience de l'univers, bien que celle-ci soit irréalisable par principe. Une structure d'anticipation la plus ancienne, justifiant l'expérience phénoménologique de la nature, paraît contradictoire. Cette opération quasi magique semble reconduire à l'attitude naturelle où, dit Merleau-Ponty, nous faisons confiance à une « mémoire du monde » et « une seule vision à mille regards ». Le court-circuit de l'intersubjectivité dans la première constitution de la chose « en général » semble se propager à la chose « naturelle ».

Conscient de cette difficulté, Husserl cherche à distinguer les deux genres d'a priori universel comme deux formations de sens qui se succèdent dans le temps. Celle du monde de la vie, qui est indifférente aux idéalizations, serait en soi antérieure à l'autre, qui est intéressée par elles. L'impression de substitution immédiate est-elle contrecarrée par son déploiement dans le temps ? Husserl ne fait finalement que prendre acte de la difficulté lorsqu'il réclame une séparation de principe entre les deux a priori dont l'un ne fait pourtant que précéder l'autre⁴⁹.

Quoi qu'il en soit de cette exigence et des chances de succès de sa réalisation, dès que le monde de la vie est pris comme thème ontologique, il contracte malgré son souci de l'indifférence une dette vis-à-vis de la science instituée. Une science universelle du monde de la vie, soi-disant habilitée à traiter de *tous* les problèmes de la raison (tous ceux qui sont « pourvus de sens quant à l'être et à la connaissance de la vérité »⁵⁰), ne serait qu'une illusion rétrospective, incapable de démonter l'aveuglement de la raison au symbolique jusqu'à sa source originellement intuitive.

Inversement, la science déjà instituée peut-elle apercevoir par ses propres moyens le fonds subjectif/relatif d'où elle provient ? Pour que cela soit possible, il faut considérer le monde de la vie comme monde de la vie *actuelle*, et non plus enfouie dans un passé irréel. Ce qui en soi est historiquement primordial n'est finalement rien d'autre que notre présent⁵¹. Ce monde de la vie actuelle, dit Husserl, comporte simultanément « la vie faisant l'expérience du monde et théorisant le monde »⁵². Au sens phénoménologique, l'expérience du réel est la confirmation d'une intention de sens qui se gagne contre l'intention déçue ou illusoire. Dans la mesure où une théorie scientifique porte avec elle une intention de sens en attente de confirmation dans l'expérience, ne peut-on pas parler de la même manière d'une expérience de la théorie ? Or aujourd'hui, depuis les quelques quatre siècles de mise en œuvre du « projet galiléen », le monde scientifique déçoit parce qu'il ne répond plus à une attente fondamentale, qu'Aristote avait identifiée en son temps au désir d'échapper à l'ignorance. Il s'impose comme porteur de la vérité objective dans la mesure

49. Cr §36 p.160.

50. Cr, Appendice XVIII, p.513.

51. *L'Origine de la géométrie, op.cit.*, p.207. (Cr, p.422).

52. E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad. P.Cabestan, N.Depraz, A.Mazzù, Paris, J.Vrin, 2001, p.56.

où il produit une ignorance qui lui est propre : chaque théorie, chaque connaissance est susceptible d'être améliorée ou même éliminée au profit d'une théorie ou d'une connaissance meilleure, de sorte que les vérités définitivement valables sont situées à l'infini comme but irréalisable et néanmoins concret. Cette connaissance indéfiniment révisable à l'horizon d'une ignorance perpétuellement réouverte est la relativité propre aux théories scientifiques, « relativité propre de leur validité »⁵³ (*eigenen Geltungsrelativität*). La relativité propre aux théories masque la relativité propre au monde de la vie dont elles sortent. Relativité d'autant plus remarquable que portées par l'histoire les théories sont en même temps toujours en mouvement vers leur achèvement. Tout se passe comme si, au moyen d'une mesure imaginaire, une théorie se soutenait de la distance qui reste à franchir jusqu'à l'achèvement impossible. En raison de cette relativité immesurable, les théories successives sont-elles incommensurables entre elles, et cette incommensurabilité est-elle à son tour l'indice que les théories se situent chaque fois dans des mondes de vie propres sans communication les uns avec les autres ? Tout comme il y a différents mondes de la vie étrangers les uns aux autres, il y aurait aussi différents mondes objectifs. Pourtant il doit bien exister un espace commun de relativisation où l'incommensurabilité peut au moins faire sens, ne fût-ce que pour qu'on puisse en parler. Cet espace commun est-il celui où la vie qui théorise le ou les mondes rejoint la vie qui en fait l'expérience ?

Le monde de la vie est lui aussi un mouvement, « la constante relativité dans la validation » (*Bewegung der ständigen Geltungsrelativität*). S'il doit bien jouer son rôle de présupposition ultime en tant que sol, ce sol est mouvant, et le monde de la vie est une sphère d'être qui comprend tous les intérêts des sujets : intérêts non seulement cognitifs *pour* le monde qui leur fait face, mais aussi instinctifs ou affectifs *dans* le monde qu'ils habitent. Si on pouvait encore imaginer se rendre indifférents aux premiers, cela est certainement impossible pour les seconds. Ainsi, dès l'instant où la science s'intéresse en retour au monde de la vie d'où sortent tous les mondes objectifs, elle ne se retrouve pas dans un face-à-face avec un monde où seul manque l'intérêt pour la science ; elle tombe plutôt sur un monde où les intérêts ne sont pas les siens.

La rencontre du subjectif/relatif et l'objectif/absolu par ouverture réciproque d'une sphère à l'autre est devenue hautement improbable. En écho aux divers mondes objectifs de la science étrangers les uns aux autres, on s'est donc mis à imaginer, à l'inverse, l'existence de plusieurs mondes de la vie qui seraient autant de formes culturelles sans structure ni ancêtre communs⁵⁴. On aboutit alors à une combinatoire potentiellement infinie entre les mondes objectifs et les mondes de la vie, ce qui soulève d'office la question : n'y a-t-il pas un minimum en commun entre tous ces mondes, sans quoi l'intérêt pour un rapprochement ou même un contact ne serait jamais activé ? Il semble impos-

53. *Cr*, Appendice XVIII, p.515-516.

54. Voir A.Gurwitsch, « On the Systematic Unity of the Sciences », *Phenomenology and the Theory of Science*, ed. L.Embree, Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp.144-5.

sible d'opposer au flottement caractéristique du monde de la vie dans sa plus grande généralité une matrice de sens qui ne soit pas elle-même prélevée sur les mondes de la vie existant de fait comme mondes culturels. Cette stratégie est toujours exposée au soupçon de passer à côté des structures présumées essentielles d'un monde de la vie absolument pur, ou même de les méconnaître. Même si elles paraissent encore plus inaccessibles, des structures essentielles de ce genre sont néanmoins appelées par l'exploration factuelle.

7. FAMILIARITÉ ET ÉTONNEMENT : LE MONDE HUMAIN DE LA VIE

Que le monde de la vie soit un monde de choses naturelles ou culturelles, l'exploration factuelle de ce monde est précédée de l'exploration de la conscience par elle-même. La conscience en tant que moment pur du cogito neutralise la force du monde des faits sur elle (*epochè*), et découvre le lien intentionnel qui précède ce monde. Qu'en est-il de la conscience lorsque, après l'*epochè*, elle s'aperçoit qu'elle *vit* dans un monde qui n'existe qu'en tant qu'il fait sens pour elle - le monde de la vie ?

Depuis que les capacités de réflexion sont apparues dans l'humanité, la subjectivité s'est trouvée face à la détresse de se penser elle-même, sans autre repère que la certitude de penser. Face à cette détresse elle n'a pas pu résister à la tentation de se laisser déterminer objectivement, comme si elle était comparable à une chose naturelle. La naissance de la psychophysique dans le sillage de la révolution scientifique au dix-septième n'est qu'un avatar d'une « crise » qui couve depuis les débuts de la pensée.

La conscience qui se saisit elle-même comme vie, sans se prendre pour un objet dans le monde, effectue tout d'abord une opération de centration sur soi⁵⁵. Elle s'installe dans un ego orienté purement et totalement sur soi, elle ne s'intéresse pas aux autres choses - en particulier il ne s'agit pas d'apprendre à les connaître en quelque façon que ce soit. Le monde continue à être, mais seulement pour moi, c'est-à-dire en tant qu'il vaut pour moi. À partir d'ici, tout en continuant de refuser l'objectivation, la vie de la conscience peut s'installer plus fermement dans le flux continu mais changeant de ce qui s'ouvre ainsi devant elle. Le premier moment de cette installation consiste à *parler* de cette vie : « si je parle de mes expériences ... comme m'étant propres ... il fait pourtant partie de leur être, pris ici comme les déterminations de mon être humain, qu'ils se rapportent aux diverses choses du monde, qui sont effectivement, et valent pour moi effectivement ». Lorsque la vie de la conscience se fige pour la première fois en discours, elle effectue l'opération de l'*epochè* par laquelle les choses du monde au-dehors de moi deviennent des choses qui existent en tant qu'elles font sens pour moi. Mais autre chose est d'effectuer cette opération, autre chose est d'y réfléchir, même si l'opération de mise entre parenthèses du

55. Cr, Appendice XVI, pp.505-507.

monde est déjà bien entendu une certaine réflexion. Le deuxième moment est celui de la réflexion proprement dite. L'*epochè* est mise à distance du monde, et je peux me mettre à mon tour à distance de l'*epochè*, qui devient un événement factuel dans le flux vivant de ma conscience. Je peux prendre conscience réflexivement de l'*epochè* qui vient d'être effectuée, comprendre que je suis celui dans la conscience de qui le monde est pour moi. Mais justement la question est posée : que suis-je en tant qu'ego capable d'une telle réflexion ? Soit je suis l'ego en tant qu'homme en chair et en os qui vivait dans le monde d'une manière plus ou moins irréfléchie ; soit je ne peux pas mettre l'*epochè* à distance sans me mettre à distance de moi-même, et je suis un pur ego sans chair, anonyme. Si je veux retrouver l'homme dans le pur ego, je dois renouveler la réflexion pour transformer ce pur ego porteur du sens en contenu représentable ; mais alors un nouvel ego anonyme est requis pour effectuer l'opération, « quelque chose dont il n'y a même pas conscience comme d'un arrière-plan donné à l'attention primaire comme déjà étant ». La répétition sans fin de la réflexion qui clignote constamment entre la chair et l'anonymat est la vie de la conscience dans le monde de la vie. L'objectivation de l'être du sujet est entre les mains d'un sujet anonyme, qui n'est pas le mien en tant qu'homme en chair et en os. Me sentant animé par un côté de moi-même qui n'est cependant pas moi en particulier, je ne peux que tenter une nouvelle fois de me retrouver comme cet individu-ci en objectivant la part anonyme de moi-même. Et ainsi de suite sans fin. Telle est la détresse de la subjectivité pour le sujet que je suis.

Prenant enfin une vue d'ensemble sur la vie de la conscience, il me vient la conscience de recommencer chaque fois le jeu du recouvrement du sujet anonyme et de l'objectivation de mon être-sujet. Je peux une fois de plus me considérer comme un spectateur désintéressé et observer ce jeu à distance. Alors, plus profondément que dans le discours ou dans la réflexion, je me trouve face à une *interrogation* : je dois « me demander si cette itération, dans sa continuation idéale, est capable par essence de donner toujours à nouveau quelque chose de différent, ou bien si, dès son premier pas, celui qui nous élève au-dessus de l'attitude naturelle, le contenu d'essence de cette nouveauté ne fait que se répéter ». Le premier pas, c'est la première réflexion où la vie de la conscience s'est divisée en un ego naturel (l'homme que je suis en tant qu'étant mondain) et un ego transcendantal anonyme ; celui-ci prend celui-là pour objet, et accomplit les validations du monde en s'arrachant à lui. Arraché au monde, l'ego transcendantal anonyme est privé de chair, il n'est pas humain, et en cela il justifie les validations eidétiques du monde qui n'apparaissent pas dans l'attitude naturelle. D'où la question soulevée par le renouvellement sans fin de la réflexion depuis la première réflexion : les validations eidétiques nouvelles sont-elles acquises une fois pour toutes, ou bien sont-elles chaque fois nouvelles ? Le premier cas est celui des structures invariantes pour un monde de la vie universel ; le deuxième cas rend compte de la mobilité intrinsèque du monde de la vie. La vie de la conscience dans le monde de la vie est essentiellement cette vie interrogative.

Le propre de la vie transcendantale est de se réfléchir, donc de rompre avec toute habitualité. Mon monde dans le monde de ma vie n'est plus essentiellement le mien. À chaque époque les habitus anciens nous transmettent un pré-donné qui n'est jamais déployé entièrement, les dépôts de sens nous parviennent entremêlés au point de paraître indifférenciés, alors qu'ils correspondent à des couches de sens bien distinctes. Certes je peux me réapproprier le monde pré-donné. Il s'agit alors de revivre en nous, réaccomplir ou reproduire (*nachvollziehen*) les plus anciennes opérations d'idéalisation qui relèvent du monde originaire de la vie. Le monde de la vie est le monde du revivre ce qui aurait pu ou dû être vécu par d'autres avant moi et sans moi, sans que ce matériau ait jamais été vécu par quiconque. Le revivre ne transforme pas le pré-donné en phénomène, comme on s'y attendrait en suivant l'*epochè* selon l'idée générale du savoir ; il n'aperçoit pas le sens de ce contenu d'expérience puisque celui-ci est par essence entremêlement inextricable d'intentionnalités latentes. Le revivre procède plutôt au démantèlement (*Abbau*), la pure et simple destruction de tout ce qui est pré-donné avec le sens apparent de l'être suivant une intentionnalité reconnaissable. Le démantèlement remet les couches de sens à leur place. Dans ces conditions, « nous nous comprenons nous-même . . . comme une subjectivité portant en soi et accomplissant toutes les opérations auxquelles ce monde doit son être-devenu comme autant d'opérations possibles »⁵⁶. Il ne pourrait s'agir de se situer dans le monde de ceux qui ont effectué les opérations subjectives qui ont conduit à notre monde, par exemple le monde qui prévalait juste avant que Galilée n'intervienne pour produire la mathématisation de la nature. Reproduire les opérations subjectives en nous, cela ne veut pas dire se reporter au monde précédant l'accomplissement, puisque ce « monde » est justement en question dans l'effort entrepris pour se le réapproprier. Tandis que je revis pour moi-même l'expérience originaire du monde de la vie, pour la communauté des vivants et en tant que tel le monde de la vie est, comme l'appelle Husserl, « un monde possible en général ». Il agit sur moi en tant qu'effectivement irréel, il est effectif dans son irréalité, et en cela il est historique sans jamais se sédimenter - sans jamais devenir intelligible - dans telle ou telle situation historique.

L'altérité apparaît maintenant comme une caractéristique essentielle du monde de la vie, car en le revivant, je ne le vis pas complètement comme si j'y étais, de même que je n'entre pas dans l'âme d'autrui pour le constituer comme un autre ego avec un corps de chair.

Le premier contact avec autrui est déjà une sorte de vivre par procuration. Je l'aperçois et j'aperçois qu'il me perçoit. En cet instant autrui est comme une incarnation spontanée de mon ego anonyme ; il réalise ce qui reste un mystère pour ma réflexion. Dans le premier échange des regards autrui et moi vivons la détresse de la subjectivité. Une similitude entre nos deux corps est éveillée à la suite de ce contact. Je peux alors constituer l'autre homme en face de

56. *Expérience et jugement*, *op.cit.*, §11, p.57.

moi comme un autre, et non comme une simple modalité de moi, parce que je vois qu'il peut me voir comme un étranger, donc qu'il y a quelque chose d'étranger en moi bien que je ne sois pas étranger à moi-même : quelque chose qui ne m'appartient pas complètement bien que par abstraction je puisse me représenter comme étant tout seul. D'où une sorte de circulation de sens entre les deux corps, telle que je peux ressentir ce que l'autre ressent dans l'échange des regards, sans que je le ressente nécessairement moi-même (empathie). Or, l'étrangeté de l'étranger (appelons-la « étrangeté ») ne se montre-t-elle pas sous son jour le plus manifeste lorsque, plus massivement encore, un monde de la vie vient à la rencontre d'un autre monde de la vie ? Les mondes de la vie étrangers n'ont-ils pas justement comme particularité de mettre notre environnement familier à l'épreuve, singularité dont les individus appartenant à un environnement donné sont assez dépourvus ? Si du point de vue de la constitution la non-familiarité est impensable, puisqu'elle est encore un mode de la familiarité, les mondes de la vie convoquent l'examen de conscience le plus puissant qui soit et nous interpellent sur le mode du « comment un autre monde peut-il être si différent du nôtre » ? Sans proposer un substitut à leur impossible constitution par nous, ils nous projettent dans une non-familiarité si dérangeante qu'on ne voit pas d'abord quel transfert de sens pourrait assurer un lien.

Supposons la rencontre de deux mondes de la vie distincts : avant même d'imaginer la compréhension d'un monde de la vie par l'autre, la rencontre présuppose déjà tout un travail régressif de remontée à un point de bifurcation. Ce travail régressif, condition et non conséquence de la rencontre, peut déjà se produire à l'intérieur d'un monde de la vie donné, comme par exemple la rencontre dans ce monde de la vie de la sphère du droit, celle du politique, celle du social, celle du médical, etc. Le point de bifurcation est-il applicable à tout un monde de la vie, de sorte que le travail régressif soit aussi la condition de la rencontre d'autres mondes de la vie ?

Face à cette question, la tentation est forte de s'en remettre à l'expérience empirique d'un genre insigne. L'ouverture à l'autre monde de la vie dépendrait alors seulement de cette caractéristique naturelle des mondes de la vie, selon laquelle (comme nous l'apprenons par expérience) les langages et les traditions ne sont pas complètement hermétiques les uns aux autres, mais que des points de contact et de passage existent de fait en raison du bagage imaginaire véhiculé tant par les émotions que par les connaissances. Or, une structure commune et invariante du monde de la vie « abstrait », qui réduit tous les mondes de la vie « concrets » au plus petit commun dénominateur des phénomènes qu'ils partagent, ne nous apprend par principe rien de significatif sur les phénomènes du monde de la vie. Ce procédé reviendrait à enrichir notre connaissance des phénomènes par appauvrissement de leur couche de sens la plus pertinente. Les phénomènes dont on attend qu'ils révèlent quelque chose de pertinent eu égard à une structure universelle du monde de la vie sont justement les phénomènes singuliers propres à un monde de la vie.

Autrui étant constitué, il me constitue en retour. Or, le croisement des actes constitutifs va plus loin qu'une pluralité de sujets existant l'un pour l'autre. Il pousse au-delà d'une somme d'individus jusqu'à former une communauté de consciences. Le transfert de sens dans la constitution de l'autre individu irait-il si loin qu'il assurerait non seulement la place de l'autre mais aussi le lien entre tous les autres ? Ces consciences sont tenues ensemble dans le monde le plus vaste qui soit, le monde de la vie. La fonction du monde de la vie est-elle de fournir une sorte de réservoir inépuisable d'altérité, qui serait finalement l'Humanité ? Je peux donner à voir une statue de Michel-Ange à un habitant du monde bantou en allant visiter son pays, et cette chose sera sans doute perçue comme une chose « neutre » et insignifiante, un objet constitué de marbre avec une certaine forme. Mais si l'habitant étranger vient chez nous, se met à parler de cette statue et ensuite y réfléchit, ne pourrait-il pas la ressentir comme étrangère au monde bantou, de sorte qu'une interrogation soit éveillée à propos de tout un autre monde ? À propos de l'autre monde de la vie l'interrogation phénoménologique sur l'intersubjectivité doit être reconduite à son point de départ : comment comprendre l'altérité de l'autre monde de la vie comme autre, certes à partir de mon monde à moi, mais non comme une certaine modalité de ce qui est mien ?

Contrairement à l'expérience d'autrui, celle d'une autre culture peut commencer dans l'ignorance totale d'une autre culture. En effet, si je ne vis pas dans mon monde de la vie comme je vis dans le monde naturel, c'est qu'il se présente comme mon monde à moi en tant qu'il n'« existe » pas, et en tant que je ne le « possède » pas non plus. Il est le monde de la pure primordialité pensée abstractivement : à savoir comme monde natal (*heimlich*) ou monde du chez soi complètement clos et replié sur soi⁵⁷. C'est le monde qui ne connaît qu'un horizon intérieur, pour lequel toute la spatiotemporalité externe est un horizon vide. Au dehors il y a une vaste nature dont les choses s'étirent dans la spatiotemporalité (*res extensa*), parce qu'il leur manque la consistance qu'elles auraient si elles étaient en rapport avec celles du monde natal. Elles acquièrent une consistance dans une nature concrète lorsque le monde natal investit le vide infini du dehors de ses propres champs d'existence, comme la terre, le ciel, les plantes, les animaux.

Retrouver le monde de la vie dans sa forme originelle et universelle, cela ne peut donc consister qu'à partir de notre monde natal fermé sur soi et l'ouvrir aux conflits potentiels et actuels avec d'autres mondes de la vie. Parce que le monde natal est d'abord clos, la rencontre de deux mondes de la vie commence par une succession de guerres, et peut a priori se poursuivre indéfiniment sur le mode de la guerre. Par un processus d'empathie historique, une compréhension commune est certes envisageable, en tout cas elle peut toujours être espérée au titre d'un avenir plus ou moins désirable et plus ou moins partagé. En ce qui

57. Cf. les textes sur l'intersubjectivité collectés dans *Sur l'intersubjectivité*, II, *op.cit.*, pp. 341 suiv.

nous concerne aujourd'hui, pour un sujet transcendantal qui ouvre son regard interrogateur pour la première fois depuis les quelques trois ou quatre siècles qui se sont écoulés depuis la révolution scientifique de Galilée, le monde de la vie est plus tributaire que jamais de la science objective. Historiquement, notre monde de la vie a à peine connu les conflits qui auraient dû le relativiser, et il n'a pu en grande partie que les imaginer, car au moment où il s'ouvrait aux autres à l'époque des grandes découvertes de nouveaux continents et de nouvelles cultures, il a subi la modification radicale sous l'influence de la science mathématique de la nature. Par suite de cette circonstance, la science objective depuis Galilée a recouvert les conflits avec les mondes de la vie autres en imposant sa propre loi comme si d'avance elle était applicable à tous.

Mais le fait de circonstance est essentialisable. La tendance pour chaque monde de la vie sera de considérer idéalement au premier abord ses propres structures comme valables au-delà de lui-même, peut-être même valables universellement. Le premier contact des mondes de la vie entraîne chacun d'eux à surenchérir *sa prétention à être* au moment même où cette prétention apparaît pour la première fois, de sorte qu'ils deviennent autant de mondes « primordiaux » dans la mesure où chacun se ferme au contact de l'autre. Entre deux mondes de la vie la relation est primordialement une relation de rivalité. En témoigne, entre autres faits révélés par la linguistique et l'anthropologie culturelle, cette circonstance que chaque peuple donne à son langage la supériorité qui renvoie les autres à l'incapacité de parler⁵⁸. À l'occasion la prétention peut aussi se retourner en humilité : cela arrive quand un monde de la vie autre est redécouvert, et donc re-vécu comme s'il s'agissait d'une réalité qui a effectivement existé ; il en va ainsi par exemple de la redécouverte au dix-neuvième siècle de la Grèce comme lieu d'un miracle ou d'un paradis perdu, de sorte que la Grèce devient une norme ou un modèle inaccessible pour notre monde actuel⁵⁹. Mais dans les deux cas, la prétention est porteuse de préjugé. Par exemple, une étude ethnologique d'un monde de la vie par un autre s'avère incapable de rendre compte d'une société régie par la seule économie de subsistance, sans pouvoir politique hiérarchisé suivant la relation de commandement et d'obéissance⁶⁰. Soit nous sommes incapables de repérer la forme particulière que prend cette hiérarchie dans un cas particulier, soit la structure soi-disant invariante de hiérarchie n'existe pas du tout.

Est-il possible de s'élever de la condition naturelle à une condition transcendantale, telle que tous les points de vue particuliers soient finalement liés suivant une loi de survol ? Les sciences exactes de la nature ont déjà effectué leur renversement copernicien depuis longtemps, mais il paraît bien plus difficile de trouver un système de lois qui formuleraient les conditions a priori invariantes de toutes les sociétés. Dans le cas des sociétés, on s'aperçoit déjà

58. M.Olender, *Race sans histoire*, Paris, Le Seuil, 2009, p.40.

59. K.Marx, *Critique de l'économie politique*, trad. M.Rubel, *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1963, p.266.

60. P.Clastres, *La Société contre l'état*, Paris, Minuit, 1974, p.15.

que la condition invariante, à supposer qu'elle existe, se heurte à la relativité des points de vue locaux et singuliers qui retranscrivent chaque fois cette loi à leur manière. Or, chaque retranscription singulière, si elle agit effectivement au nom d'une invariance universelle, se veut également originaire ; mais comme cette prétention ne peut se lire que dans un inventaire de faits plus ou moins lâchement reliés les uns aux autres, aucun des inventaires ne pourra jamais laisser transparaître ce qu'il a d'originaire⁶¹. Merleau-Ponty a bien vu le lien qui se noue ici entre les sciences humaines et les sciences de la nature : les différences entre cultures ressemblent aux manières différentes mais supposées équivalentes de décrire l'expérience physique. Pour chacune d'elles, « il s'agit de construire un système de référence général » tel que, pour chaque point de vue de l'un sur l'autre (une culture sur une autre culture, un observateur sur un autre observateur), puissent trouver place « les erreurs de l'un sur l'autre »⁶². Pas plus que la nature dans les sciences de la nature, le monde de la vie où ces sciences trouvent leur point de départ n'est purement et simplement le lieu de la vérité, sans non plus être simplement le lieu de l'erreur. Mais là où Merleau-Ponty en appelle à la tâche d'élargir le champ de la raison, de telle sorte qu'elle finisse par comprendre ce qui en nous aussi bien que dans les autres « précède et excède » la raison, Husserl se méfie de toute ruse qui en appellerait une fois de plus à un point de vue survol.

Husserl invoque plutôt l'étonnement, ce moment extraordinaire de l'esprit qui traduit l'exigence d'interrogation qui, depuis les Grecs, est au cœur de l'activité philosophique. Quand une manière d'apparaître pour une chose n'est plus déductible de cette chose par une règle causale, l'étonnement suscitée par la corrélation éclate au grand jour. Husserl retrouve ainsi le monde de la vie comme l'idéal de la vie parfaite selon les Grecs, à savoir (comme l'a dit Platon) la ressemblance entre ce qui contemple et ce qui est contemplé. Pour ce monde, tout commence dans l'interrogation du sujet qui se contemple lui-même : son ego transcendantal ressemble-t-il à l'ego qu'il est en tant qu'être de chair ? Ensuite, quand autrui apparaît, sa ressemblance avec moi ne l'empêche-t-elle pas de survenir comme une simple modalité de mon moi ? Finalement, deux mondes de la vie qui n'ont apparemment rien de semblable peuvent-ils interagir autrement que par la guerre ? Sans corrélation, pas d'interrogation, comme on s'en aperçoit déjà dans la force qui nous pousse à nous *illusionner* lorsque nous voyons une chose totale *dans* les esquisses qui apparaissent de cette chose.

61. Voir à propos de Clastres, M. Richir, « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'Etat », in M. Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Le Seuil, 1987, pp. 61-71.

62. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, *op.cit.*, p. 193.

Homo imaginans

ALEXANDER SCHNELL

Pour une nouvelle anthropologie phénoménologique

À Jean-Christophe Goddard

Dans la présente étude¹, il s'agit de livrer des éléments de réflexion dont le but est de contribuer à la fondation d'une nouvelle anthropologie phénoménologique. Depuis quelques années, l'« anthropologie philosophique », en général, et l'« anthropologie *phénoménologique* », en particulier, suscitent un regain d'intérêt considérable. Des penseurs aussi différents tels que H. Blumenberg, M. Richir et J.-C. Goddard ont en effet proposé récemment, chacun à sa manière, le projet d'une anthropologie « philosophique » ou « phénoménologique ». Nous nous arrêterons d'abord sur ces différentes élaborations² afin d'en retenir quelques aspects et concepts fondamentaux qui nous seront utiles pour notre propre projet sur lequel nous nous focaliserons dans un second temps. Ces concepts (ou aspects) sont : premièrement, le « double mouvement » au centre de la théorie fichtéenne de la subjectivité qui caractérise ce que J.-C. Goddard appelle, dans son dernier livre, la « station hystérique » (mettant en œuvre une figure originale de la « réflexivité ») ; deuxièmement, la « réflexion » identifiée par H. Blumenberg comme « *factum* anthropologique » (dans un très bel ouvrage posthume dans lequel il renoue avec ses propres racines phénoménologiques) ; et, troisièmement, sur un plan méthodologique, la descente en deçà du clivage gnoséologie/ontologie effectuée par M. Richir dans sa refonte de la phénoménologie et trouvant une expression tout à fait saisissante dans ses esquisses récentes (en trois volets) d'une anthropologie phénoménologique.

*
* *

1. Une première version de cet article a été présentée dans le cadre du séminaire « Sur la possibilité d'une anthropologie phénoménologique (II) », organisé par J.-C. Monod à l'ENS (Paris), le 11 mai 2010.

2. Pour un traitement plus approfondi, voir, en particulier, notre contribution « Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique » au collectif *Blumenberg* édité par D. Trierweiler aux PUF (coll. « Débats philosophiques »), 2010, ainsi que la seconde partie de notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia (à paraître).

1) Dans *Violence et subjectivité*³, J.-C. Goddard se propose d'élaborer une « anthropologie philosophique » dans une double acception du terme. Le projet, vaste, d'une « anthropologie de la pensée contemporaine », qui met la production philosophique (celle-ci relevât-elle de la philosophie transcendante !) sur un pied d'égalité avec la production littéraire, artistique, cinématographique, psychanalytique, etc., est ancré dans un projet anthropologique en un autre sens (beaucoup plus restreint) qui met en évidence une figure de la subjectivité, *proprement humaine*, intégrant ou, mieux, illustrée par les données de l'anthropologie française des années 1950 et 1960 (R. Girard, Bataille, etc.). Cette figure de la subjectivité, J.-C. Goddard la nomme « station hystérique », et il la met en rapport avec la théorie *fichtéenne* du Moi, ou plus exactement : du « soi » telle qu'on la trouve dans la *Deuxième Introduction à la Doctrine de la Science* (1797), dans la *Doctrine de la Science de 1804*² ou encore dans l'une des versions ultérieures de la *Wissenschaftslehre* (de 1805, de 1812, de 1813, etc.). Elle est caractérisée par deux aspects fondamentaux. Premièrement, le « Moi » implique une double activité : une première activité, centrifuge, et s'étendant en droit à l'infini, qui n'est limitée que par un « choc (*Anstoß*) » au fondement du « réel », de la « réalité » (en 1804, Fichte établira que cette « rencontre » entre le Moi et l'« *Anstoß* » relève en réalité d'un auto-anéantissement de la conscience⁴); et une seconde activité, centripète, qui *réfléchit* la première, et qui constitue un *retour* du Moi sur lui-même, lequel retour - et ce point est décisif - *ne suppose pas le Moi, mais le rend d'abord possible !* Deuxièmement, et nous en venons alors à l'autre aspect (lié au premier) de la figure de la subjectivité telle que l'expose J.-C. Goddard à partir de Fichte, dans cette même figure, comme il l'affirme de manière apparemment paradoxale dans un important article qui approfondit le soubassement fichtéen de son projet d'une anthropologie philosophique, « le réflexif et le subjectif peuvent et doivent être désolidarisés⁵ ». - Notons que ce paradoxe (consistant à caractériser cette figure de la subjectivité par une détermination *se désolidarisant* précisément du subjectif) n'est certes qu'apparent dans la mesure où J.-C. Goddard vise une dimension « asubjective » de la subjectivité, ce qui le rapproche bien entendu de divers projets phénoménologiques (par exemple chez Sartre, Patočka, etc.). - Mais que signifie cette déconnexion du « réflexif » et du « subjectif » ?

Le « Moi », loin d'être une substance⁶ à laquelle incomberait entre autres (et après coup, pour ainsi dire) un caractère réflexif, est « réflexivité pure »,

3. J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, coll. « moments philosophiques », 2008.

4. Cf. la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2009.

5. J.-C. Goddard, « 1804-1805. La désobjectivation du transcendantal », dans *J.G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence, Archives de philosophie*, A. Schnell (coord.), tome 72 (2009), cahier 3, juillet-septembre, p. 428. Cette désolidarisation n'aboutit pas à une subjectivité pré-réflexive, mais à une « réflexivité » asubjective !

6. Idée qui sera reformulée par Sartre dans *La transcendance de l'ego*.

« transparence (*Durchsichtigkeit*) », c'est-à-dire non pas un « spectateur transparent », mais l'unité (nous insistons : non substantielle) de « transversales » (dans le langage de J.-C. Goddard) qui traversent le Moi et qui le rendent d'abord visible (à soi) et apte à voir. Ainsi, il est caractérisé non seulement par la capacité à réfléchir (réflexivité), mais, plus fondamentalement, par une réflexion pure (que Fichte a appelée dans ses derniers textes « réflexibilité⁷ »), constituant à la fois la loi du réfléchir et celle du *se*-réfléchir.

Soulignons, en passant, que nous trouvons un approfondissement tout à fait saisissant de cette double directionnalité caractérisant le Moi chez Fichte dans deux analyses postérieures : dans celle, de Heidegger, de la structure temporelle de l'existential du « comprendre (*Verstehen*) » et dans celle, de Levinas, de ce qui constitue la possibilité de l'identification de la conscience de soi.

Le mode temporel primordial de la structure ontologique du *Dasein* est, on le sait, l'« avenir (*Zukunft*) ». Or, « *Zukunft* (avenir) » vient de « *zukommen* (aller au devant de. . .) ». Heidegger précise que dans ce « *zukommen* », et en particulier dans le « *auf SICH zukommen* (aller au-devant de *soi*. . .) », il faut entendre un double mouvement : un premier mouvement « *de soi*, vers. . . » et un second mouvement qui désigne un *retour* (*pré-réflexif*) sur soi. Cela explique ainsi pourquoi dans le comprendre - où nous retrouvons cette même double directionnalité -, premièrement, le *Dasein* se projette vers. . . son pouvoir-être et, deuxièmement, il se saisit dans la possibilité ainsi projetée. Autrement dit, dans l'*Entwurf*, le *Dasein* « *se devance* », il va au devant de lui-même en projetant justement les possibilités qu'il a à saisir (ou non) ; et dans cette saisie, le *Dasein* revient vers lui-même (Heidegger peut dire qu'il revient parce que la source du projet, le projetant, est le *Dasein lui-même*⁸ !). « Double mouvement » et « endogénéisation » (nous y reviendrons) du champ phénoménologique : sur ces points absolument décisifs, la proximité (qui n'est certes que difficilement attestable sur un plan *historique*) entre Heidegger et Fichte est, on le voit, tout à fait évidente (sur le plan *systématique*).

Pour Levinas, la conscience, considérée de manière formelle, est également caractérisée par un *double mouvement* - d'abord « à partir de soi » et ensuite en effectuant un « retour à soi ». Chez lui, cette idée revêt toutefois un aspect original. À l'instar de l'auteur de *Sein und Zeit*, il met lui aussi l'accent sur la médiation temporelle qui caractérise en propre ce double mouvement. Mais au lieu de souligner son rapport à l'*avenir* originnaire, il lui donne un sens vis-à-vis du *présent*.

La conscience, et en particulier la conscience de soi, est « identité d'avec

7. « La démarche philosophique constructive, en tant que réflexion - c'est-à-dire en tant qu'elle est le fait d'une conscience réfléchissante - n'est jamais que *la réflexion de cette réflexivité première* et n'est elle-même possible que parce que la conscience pure, en vertu de cette réflexivité première, est en elle-même *réflexible* », 1804-1805. « La désubjectivation du transcendantal », art. cit., p. 429.

8. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 207.

soi ». *Totalité et infini* rappelle à ce propos qu'« être moi, c'est [...] avoir l'identité comme contenu. [...] [Le moi] est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification⁹. » Or, la *possibilité* de cette identification, « l'œuvre même de l'identité », exige effectivement un double mouvement : de soi à soi et *vice versa*. Le présent n'est autre que les deux déterminations de ce double mouvement.

Originellement (du moins en apparence), et sur ce point Levinas reste fidèle aux analyses heideggeriennes du « présent originaire », le présent n'est pas un instant infinitésimal sur une ligne temporelle composée indifféremment (et exclusivement) de tels instants. La fonction primordiale du présent est d'opérer, à chaque fois, une « déchirure » ou une « rupture » dans « l'infini impersonnel de l'exister ». À ce titre, le présent est l'événement même de l'« hypostase ». Et cela implique tout particulièrement que le présent est *commencement absolu*, « départ de soi » - et donc aussi « première liberté », liberté du commencement, justement. Plus précisément, il est l'« événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi¹⁰ ».

Cependant, nous l'avons dit, l'œuvre de l'identification n'implique pas seulement un « départ de soi », mais également un « retour à soi ». Celui-ci n'est nullement abstrait ou formel. Il désigne, pour Levinas, un « enchaînement à soi », le « souci », pour le moi, de *s'occuper de soi* (jusqu'à ses besoins « matériels »). Dès lors, cet accomplissement de son identité touche aussitôt à la « corporéité » du moi. Le moi est *ipso facto* incarné et corporel (*leiblich*). Mais cela ne signifie-t-il pas que le moi n'est rivé qu'à lui-même ? Cela n'enferme-t-il pas le temps dans la « solitude » et l'« égoïsme » du moi ? Tout se passe en effet comme si cette reconstitution du surgissement du temps dans sa co-éclosion avec le moi « hypostasié » devait être lue comme une critique - s'adressant à Heidegger - du mode temporel primordial du « moi » (ou du *Dasein*) et ce, *sur le plan même de la temporalité originaire*. Et il pouvait effectivement sembler que Levinas corrigeait Heidegger sur ce point en substituant à l'avenir son analyse du présent. Mais, en réalité, il n'en est rien : ce temps du moi, de la « solitude », *n'est pas le mode originaire de la temporalité*. Levinas l'affirme de manière parfaitement claire : « la solitude est une *absence de temps*¹¹ ». Pour le montrer, pour établir en quoi la temporalité originaire implique l'*autre*, Levinas procède à sa propre analyse de l'avenir - dans un sens original et inédit, bien entendu, par rapport à Heidegger. C'est que la mort, au lieu de constituer la possibilité de l'impossibilité d'exister *dans l'économie générale de toute compréhension* (c'est-à-dire dans le cadre d'une philosophie du « *Même* »), ouvre bien plutôt à l'*altérité* parce qu'il s'agit là d'un événement qui se soustrait à toute *maîtrise* possible, qui *destitue* le moi de sa fonction de « *sujet* », qui en dévoile son irréductible *passivité*. Et cette

9. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961, p. 6.

10. *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 38.

relation avec la mort constitue précisément une relation *unique* avec l'avenir¹².

Or, J.-C. Goddard identifie cette même figure de la subjectivité dans la philosophie française contemporaine, laquelle s'est nourrie de façon décisive du travail de certains anthropologues. Son geste fondamental consistant à relier le « sujet schizophrène » au « sujet sacrificiel ». Précisons ce point.

Nous retrouvons d'abord la structure fondamentale de la subjectivité telle que la conçoit Fichte dans le « sujet schizophrène » (au sens deleuzien du terme). Celui-ci est dans une « station hystérique » - à la fois totale ouverture au monde, à l'autre (dans son caractère imprévisible) (donc *sortie extatique de soi*) et immédiate présence à soi (qui correspond à ce « *retour pré-réflexif sur soi* » dont il a été question à l'instant). Ensuite, ce sujet « schizophrène » ou « hystérique » est en même temps « sujet sacrificiel » (au sens de R. Girard) : sujet « élu », porté au-devant, et *sacrifié*, tué, anéanti - sujet *universalisé* et *singularisé*. Le projet d'une « anthropologie de la pensée contemporaine » consiste dès lors - à travers l'idée, donc, d'une part, de traquer le motif fichtéen dans cette figure de la subjectivité et, d'autre part, de « faire voir le rapport étroit existant entre la position centrale du sujet schizophrène dans la philosophie française contemporaine et son assimilation au sujet sacrificiel » - « à établir le caractère foncièrement primitif, donc universel, de la pensée à l'œuvre en cette philosophie »¹³.

2) La notion de « réflexion » est centrale également dans le projet blumenbergien d'une « anthropologie phénoménologique ». Pour l'auteur de *Beschreibung des Menschen*¹⁴, elle n'a pas de statut transcendantal, mais se présente comme un « *factum* anthropologique ». Dans le rapport du sujet conscient à son monde, Blumenberg va mettre en évidence un double problème qui ne sera soluble que dans le cadre d'une telle anthropologie : celle-ci établira en effet que la réflexion n'est pas une dimension de la subjectivité constituante, mais que l'homme « est *contraint* à la réflexion¹⁵ ».

Le premier problème ne concerne rien de moins que la constitution de l'objectivité. Blumenberg part de la célèbre phrase de la *Krisis* de Husserl : « Il ne s'agit pas de garantir (*sichern*) l'objectivité, mais de la comprendre (*verstehen*) ». ¹⁶ Cette compréhension ne relève pas pour lui d'une phénoménologie *descriptive*, ni d'une phénoménologie *constructive*¹⁷, mais justement d'une *anthropologie phénoménologique* (le seul moyen, pour lui, d'éviter une sorte de « solipsisme transcendantal »). Ce qui caractérise fondamentalement

12. Nous avons développé et approfondi ces réflexions dans le chapitre VI de notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

13. *Violence et subjectivité*, op. cit., p. 8.

14. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (cité : « BM »).

15. BM, p. 139.

16. E. Husserl, *Krisis*, §55, *Husserliana VI*, p. 193.

17. Cf. notre ouvrage *Husserl et les fondements d'une phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2007.

le sujet, c'est le fait non pas d'habiter un monde régulier et stable, mais de faire sans cesse l'expérience de surprises et de déceptions et d'être fondamentalement *instable*. Aussi l'objectivité ne se constitue-t-elle pas, comme chez Husserl, à travers la structure nucléaire « protention-*Urimpression*-rétention », mais elle est tributaire des oublis, tremblements, bouleversements, doutes, hésitations et erreurs du sujet, c'est-à-dire qu'elle exige inéluctablement le *ressouvenir* qui fait sortir ce dernier du cadre strict d'une perspective transcendante. Or, dans ses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, publiées par Heidegger en 1928, Husserl avait déjà conféré au ressouvenir un rôle décisif dans la constitution d'un « objet-temps (*Zeitobjekt*) » (et ce, dans un cadre parfaitement transcendantal!)¹⁸. Qu'est-ce qui permet alors à Blumenberg d'affirmer que ce même argument aboutit à une *anthropologie* phénoménologique?

Pour Blumenberg, le sujet, instable, est dans un monde instable. La conscience est foncièrement « intermittente », elle est face au « *factum* de la *rupture* [M. Richir dirait : « de l'écart »] *au niveau de la correspondance* entre le sujet et son environnement »¹⁹. Dès lors, le rôle fondamental de l'intentionnalité est d'établir et de garantir une stabilité : « L'intentionnalité ne signifie pas seulement que la conscience serait toujours objective - susceptible d'être remplie seulement dans l'attribution de ses contenus à des pôles -, mais aussi qu'elle est un système de l'auto-stabilisation et de l'auto-régulation en vue d'un *accordement universel d'une norme* (*universale Normalstimmigkeit*). »²⁰ Cela veut dire que s'il y a concordance de l'expérience (donc correspondance entre le sujet et le monde), c'est parce qu'il y a une corrélation entre l'auto-stabilisation et l'auto-régulation (c'est de cette manière que Blumenberg réinterprète l'auto-conservation phénoménologiquement), du côté noétique, et cette concordance, « universelle »²¹, du côté noématique²². Disons la même chose encore autrement. Un être vivant *doué de conscience* est de loin plus fragile et vulnérable qu'un organisme qui est entièrement organisé en vue de son auto-conservation. Mais s'il était *seulement* un sujet transcendantal, il serait comme l'âme platonicienne qui, de toute éternité, voit des idées pures dans une évidence pure. Husserl l'a bien compris et c'est pourquoi, à partir des années 1920, il développe une « logique génétique ». Cependant, il n'a pas pris la mesure des raisons profondes de la nécessité de cette élaboration : si, avec une telle logique (qui contient en particulier la négation et les modalisations),

18. Voir la deuxième section des *Leçons*, en particulier §18 *sq.* Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « Europaëa Memoria » (diff. Vrin), p. 117 *sq.*

19. BM, p. 74.

20. BM, p. 76.

21. Pourquoi « universelle » ? Parce que, selon Blumenberg, c'est l'expérience d'autrui (revistée anthropologiquement) qui institue cette concordance que chaque sujet peut expérimenter individuellement.

22. « [La conscience] forme (*bildet*) son identité (*Selbigkeit*) dans la concordance effectuée (*geleistete Einstimmigkeit*) des objets », BM, p. 147. Voir aussi BM, p. 461.

le sujet entre dans un « nouveau monde » (dans lequel il est possible de rendre compte, de manière conscientielle et langagière, d'une rupture avec son environnement), c'est parce qu'il est humain ! Et, nous venons de le voir, Blumenberg interprète même déjà le rôle de l'intentionnalité en ce sens²³ : il suggère en effet qu'elle peut par exemple intervenir lors d'un trouble au niveau perceptif²⁴ et que, lorsqu'un signal ne se laisse pas appréhender de manière distincte ou qu'une information ne se laisse pas clairement interpréter, l'appareil psychique peut exiger des renseignements supplémentaires de cette même chose, *en vertu de quoi la chose se constitue*. Ce qui caractérise le *factum* anthropologique évoqué, c'est donc le fait d'exiger des données perceptives *successives* et, par ailleurs, la manière de les *synthétiser* - *via* des actes intentionnels - dans la perception d'un seul et même objet.

Or, cette « rupture » n'en est pas seulement une entre le sujet et son environnement, mais elle caractérise encore le sujet dans son rapport à lui-même (et c'est là donc le second problème que Blumenberg cherche à résoudre dans son anthropologie phénoménologique). Aussi remet-il profondément en cause le « dogme » de la phénoménologie descriptive husserlienne d'après lequel le caractère *intentionnel* de la conscience et la possibilité de donner ce dernier dans une « évidence absolue » seraient co-originaux²⁵. Pour lui, le fait d'être orienté vers un objet et l'autre fait de donner cet être-orienté dans la conscience s'excluent mutuellement. Autrement dit, il récuse la possibilité de conférer à la réflexion un caractère *immédiat* (qui « accompagnerait » tout rapport intentionnel) - fût-ce en termes de « pouvoir transcendantal » qui n'est pour lui qu'un *flatus vocis*. Le pouvoir réflexif n'est donc pas la source d'une « évidence transcendantale », mais, en tant qu'il joue un rôle dérivé, il est, nous insistons, un « *factum* anthropologique ». En effet, il est impossible que la conscience (intentionnelle) soit en même temps conscience (réflexive) de soi²⁶. La raison en est la suivante : la constatation que d'un acte quelconque il y aurait réflexion (au sens d'un - second - acte transparent, c'est-à-dire d'un acte qui ne se retournerait pas *après coup* sur le premier acte) (donc *cela même qu'il s'agit de démontrer*) dépend d'une AUTRE réflexion portant sur le rapport entre ces deux actes. Mais une telle réflexion ne pourrait avoir d'évidence que si la première réflexion *était déjà accomplie* - alors qu'il s'agissait précisément d'expliquer d'abord cette dernière ! Un tel cercle vicieux ruine bien entendu le statut prétendument fondateur du pouvoir réflexif.

Les deux aspects que nous venons de mettre en évidence débouchent sur l'idée qui s'exprime dans la citation suivante : « ce à quoi l'on s'exerce et

23. Voir aussi BM, p. 139 *sq.* où Blumenberg s'interroge sur une telle genèse anthropologique de l'intentionnalité.

24. BM, p. 75 *sq.*

25. Que la « phénoménologie constructive » (dont Husserl livre des ébauches dans sa phénoménologie du temps et de l'intersubjectivité) infirme cette affirmation, c'est un fait qui échappe certes à Blumenberg.

26. Voir BM, p. 258.

ce que l'on s'approprie n'est pas la réflexion en tant que telle [. . .], mais sa concentration sur le domaine d'origine hétérogène, à savoir transcendantal, de la conscience, là où elle se produit elle-même. Par le fait d'être l'origine d'elle-même, elle n'est pas encore essentiellement connaissance d'elle-même, même si elle ne devient accessible - d'après l'axiome selon lequel nous ne pouvons connaître que ce que nous avons nous-mêmes produit - que par cette auto-originité. L'existence de fait de l'accessibilité (*Zugänglichkeit*) n'est pas encore la traversée des entrées (*Zugänge*). »²⁷ Ainsi, et c'est ce qui ressort de tout ce qui précède, le processus (mécanique) de son auto-constitution ne confère pas encore à la conscience un caractère réflexif.

Or, Blumenberg ne s'arrête pas à ce diagnostic, mais il propose une genèse - qui est au cœur de son anthropologie phénoménologique - du pouvoir réflexif, c'est-à-dire qu'il propose une explication à cette idée que l'homme est « contraint » à la réflexion. Celle-ci est, selon lui, indissociable des changements de rapport avec l'environnement, entraînés par l'hominisation (qui est à son tour liée à un changement de biotope) : la visibilité *au sens de l'être-vu-par-autrui* - qui est investie d'angoisse (!), car l'individu entre maintenant davantage dans le champ perceptif étranger - rendue possible par le redressement désormais total, exige nécessairement (même si elle permet un gain d'espace de perception) un contrôle et une maîtrise de la visibilité *au sens du se-voir*²⁸. Voilà comment on peut donc reconstituer, dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique, la genèse de la réflexivité : c'est qu'il y a une proto-réflexivité, éminemment *anthropologique*, au niveau de ce phénomène fondamental de la visibilité. Et, à l'inverse, ce qui n'est pas moins important, c'est la visibilité qui, dans sa marque la plus précaire, à savoir dans sa prégnance humaine, a contraint la conscience vivante à développer la réflexion^{29, 30}.

3) Nous en venons enfin à la troisième référence évoquée dans ces premières considérations - à savoir à l'anthropologie phénoménologique de Marc Richir. Si ce projet date au moins de la fin des années 1990, la réalisation concrète n'en est livrée que dans des publications très récentes de M. Richir

27. BM, p. 138 sq.

28. BM, p. 281 sq.

29. BM, p. 167 sq. On peut ajouter à cela la remarquable analyse du statut de l'intellect : « [la faculté de connaître] est là pour des services extérieurs de l'auto-conservation et non pas pour des services intérieurs de l'auto-clarification (*Selbsterhellung*). Si l'intellect était l'essence originelle de l'homme, alors il éclairerait de part en part (*durchleuchten*) tout l'intérieur de l'homme, son corps, et rien en ce dernier ne lui serait étranger et inconnu ; alors qu'en réalité, il n'accomplit (*leistet*) que ce qu'un observateur étranger à cet organisme, qui se comporterait à son égard comme un parasite, n'obtiendrait à voir par lui que de façon sommaire et contre sa volonté », *ibid.*, p. 259.

30. Cette visibilité est d'ailleurs au cœur de l'*impératif anthropologique* blumenbergien de l'auto-conservation (qui est aussi une auto-obtention (le mot « *Erhaltung* » ayant en allemand le double sens de « conservation » et d'« obtention »)), lequel s'énonce comme suit : « Veille à être vu, si tu veux voir ! » (BM, p. 140. Voir aussi *ibid.*, p. 143).

(de 2006 et, surtout, de 2008³¹). Ce décalage (qui n'est certes pas très grand) s'explique par le fait que cette esquisse d'une anthropologie phénoménologique connaît trois volets - un volet négatif et deux volets positifs, dont nous nous proposerons maintenant de retracer la teneur et les liens qui les caractérisent.

D'une manière générale, il faut d'abord rappeler (pour le lecteur non familiarisé avec l'œuvre du phénoménologue) que ce qui caractérise, pour le dire vite, la troisième génération des phénoménologues, c'est le fait de désolidariser complètement, d'un côté, l'analyse des structures de la « conscience », de la « subjectivité constituante », du « *Dasein* », etc. et, d'un autre côté, la mise en évidence de leur « teneur eidétique ». Cette désolidarisation conduit chez M. Richir à une tout autre acception d'une « anthropologie phénoménologique » que chez Blumenberg. Dans *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004), M. Richir établit d'abord négativement, à partir des travaux de Binswanger, qu'une phénoménologie de l'« humain » sort nécessairement de l'« eidétique » parce qu'il est impossible de « dériver » les cas psychopathologiques, différents et variés, à partir d'une quelconque définition de l'« essence » de l'humain. De par cette constatation de l'impossibilité d'une eidétique de l'humain, l'anthropologie phénoménologique occupe naturellement et nécessairement une place de choix au sein de la refondation richirienne de la phénoménologie. Mais qu'est-ce qui caractérise positivement l'être humain ? M. Richir répond en deux temps à cette question (dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*).

Il met d'abord en évidence un scénario originaire qui n'est pas celui, œdipien, de la triade père-mère-enfant, mais ce qu'il appelle le « giron transcendantal » formé par le « couple » mère/enfant. Pour M. Richir, c'est non pas l'« épiphanie du visage » (rapport à l'« altérité radicale »)³², mais l'éveil du regard par la mère le regardant qui « humanise » le nourrisson³³. L'institution de l'humain n'est en effet possible qu'à condition d'éviter deux écueils : celui d'une *coïncidence* absolue et celui d'une *dissociation* absolue du soi d'avec lui-même. L'écart du soi d'avec lui-même doit bien plutôt s'inscrire dans un « espace transitionnel » (Winnicott) qu'ouvre précisément le regard maternel, ce qui donne au soi la possibilité de s'inscrire dans la symbolisation (celle de tenir présent quelque chose qui est « réellement » absent). Selon cette détermination, l'humain est alors *l'être, en écart vis-à-vis de lui-même, capable de se tenir dans le « transitionnel »*.

Mais ce n'est pas tout. Comme chez Blumenberg (mais selon une tout autre perspective), cette détermination de l'humain passe par le traitement du statut de la réflexion. Cependant, au lieu d'y voir un « *factum* », que Blumen-

31. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) ainsi que dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008).

32. Cf. *En face de l'extériorité*, op. cit., p. 134.

33. Dès lors, la vie intra-utérine ne serait pas (encore) proprement humaine.

berg s'est proposé de génétiser anthropologiquement (ce qui est en réalité une *contradictio in adiecto*), M. Richir en propose une autre sorte de « genèse » qui met en jeu ce qu'il appelle la « transcendance absolue » et le « moment du sublime ». Sans entrer dans les détails³⁴ de ces analyses aussi complexes qu'originales, nous dirons juste ceci : pour que l'individu puisse se constituer comme « soi », et comme « soi » *humain*, il doit passer par le « moment du sublime ». Celui-ci désigne une « hyper-condensation » de l'affectivité, suivie d'une interruption de cette densification, de cet « excès d'affectivité », qui équivaut à une reprise du schématisme (c'est-à-dire de la manière dont le « sujet » se saisit de ce qui l'affecte et de ce à quoi il se rapporte) et à la constitution du contact, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de soi à soi (du « vrai soi » comme dirait Winnicott) qui résulte précisément de la « mutation » de cette « hyper-condensation ». *Et la « trace » de la transcendance absolue est cet écart irréductible entre le soi et le soi - QUI REND EN MÊME TEMPS POSSIBLE SA RÉFLEXION - lequel implique sa non moins irréductible non-auto-coïncidence.* Nous voyons ainsi que, avec cette idée d'une trace de la transcendance (asubjective, bien entendu) au fondement du soi (qui n'est pas d'ailleurs sans rappeler le résultat de la doctrine fichtéenne de l'image), M. Richir propose à son tour une alternative aux différents modèles de la réflexion pour comprendre le contact de soi à soi et aussi ce qui rend cette réflexion d'abord possible.

*
* *

On connaît les différentes définitions que la philosophie a proposées de l'homme - « animal rationnel » (Aristote), « être qui est son propre se-faire » (E. Weil), etc. - qui ont tous mis l'accent sur le fait que l'être humain, contrairement aux « autres » animaux, dispose d'une faculté supérieure de connaître. Souvent pour éviter tout rapprochement avec une perspective théologique, l'anthropologie moderne a ensuite mis en avant d'autres spécificités d'un caractère proprement humain : « *tool-making animal* » (Charles Babbage), « *homo faber* » (Karl Marx, Hannah Arendt), « *homo ludens* » (Johan Huizinga, Roger Caillois), etc. Sans parler évidemment de déterminations souvent plus ou moins humoristiques (« bipède sans plumes », « animal chez qui, au niveau des extrémités antérieures, un doigt s'oppose à tous les autres », « animal qui rit », etc.). Nous voudrions maintenant proposer une nouvelle définition de l'homme (dans le cadre d'une *anthropologie phénoménologique*) : l'homme est « *homo imaginans* », un être *imageant*, *mettant en image*, *imaginant*. Cette détermination générale, qui est proprement *ontologique*, se décline, plus particulièrement, selon différentes modalités. Mais avant de préciser chacune d'elles, il faut encore dire quelques mots sur les raisons précises d'inscrire

34. Pour plus de détails, voir *Le sens se faisant*, *op. cit.*

cette analyse dans le cadre d'une « anthropologie phénoménologique ». *Phénoménologie* : La phénoménologie a trait aux phénomènes. Cela à un tel point, comme le montrent de nombreux travaux au sein des recherches phénoménologiques actuelles (M. Henry, M. Richir, J.-L. Marion, K. Novotný, etc.), que les phénoménologues s'interrogent de plus en plus sur le statut même du phénomène. Le résultat le plus marquant de ces interrogations est le fait, pour reprendre une expression déjà introduite plus haut, que le champ phénoménologique « s'endogénéise ». Cela signifie non pas une pure et simple « immanetisation » du champ phénoménologique (c'est là l'une des sources de malentendu les plus fréquentes notamment chez les critiques de M. Henry), mais le « grand écart » entre le rattachement de toute constitution de sens à une subjectivité transcendantale (en un sens original) et le fait de tenir compte du caractère « transcendant » (au sens de « *transzendent* ») du réel (impliquant précisément le caractère « transcendant » (au sens de *transzendierend*) de cette même subjectivité). Si le monde ne peut simplement être présupposé en son être-en-soi, et si la réduction phénoménologique (qui tire tout simplement les conséquences de ce constat initial) ouvre à une sphère en deçà de l'ontique, la question du statut du « phénoménal » devient celle du statut du « mondain » et aussi celle du statut de la « conscience » ou du « sujet ».

En dépit de toutes ces avancées eu égard, donc, à la compréhension du statut des « phénomènes », on est toujours en droit d'attendre une clarification plus précise du champ « phénoménal ». Et une telle clarification se doit à la fois de se prononcer sur le statut du « réel » et d'établir le lien à l'« homme ». Notre but ici est d'essayer de contribuer à satisfaire ces demandes.

Anthropologie : Ce qui vient d'être dit est censé caractériser, de façon essentielle, l'homme - malgré ou, plus exactement, mais aussi apparemment de façon paradoxale, *en raison même* de ce que Fink a appelé l'« *Entmenschung* ». Cependant, l'objectif n'est pas (comme par exemple chez Blumenberg) de justifier en quoi le phénoménologique est en rapport à l'anthropologique (c'est-à-dire en quoi ce qu'établit la phénoménologie touche l'homme) - *et ce, tout simplement parce que cela suppose déjà une certaine idée de l'homme* -, ni, et encore moins, de rendre fructueux les résultats de l'anthropologie (comprise comme science particulière) pour la philosophie (ou la phénoménologie), mais, à l'inverse, de s'enquérir des déterminations qui rendent compte du statut « ontologique³⁵ » précis de l'homme. L'anthropologie phénoménologique croise très exactement ce qui concerne spécifiquement le « phénomène », d'un côté, et l'« homme », de l'autre - et elle fonde par là une nouvelle discipline philosophique, ou peut-être même une compréhension originale du philosophe lui-même (bien entendu en accord *avec* et inspiré *par* les résultats des grands projets phénoménologiques post-husserliens et post-heideggeriens).

Nous dirons, en anticipant, que cette enquête sur le statut ontologique de

35. Ce terme est ici mis entre guillemets parce que nous nous situons en réalité en deçà du clivage gnoséologie/ontologie.

l'homme dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique ne saurait livrer les conditions *suffisantes* permettant de cerner l'humain en sa spécificité. S'il est possible de délimiter l'humain par contraste à ce qu'il n'est pas et s'il est même possible d'en identifier un pouvoir qui lui semble appartenir en propre par rapport à toute autre forme d'être connue, cela dépasse nécessairement le cadre d'une anthropologie phénoménologique que de spéculer sur la constitution d'êtres dont nous n'avons jamais fait l'expérience. Car cette dernière est, on le sait, le réquisit de toute science particulière qui s'occupe de l'humain, mais non pas de la discipline dont nous cherchons à nous approcher ici.

*
* *

L'homme, « avant » d'être sensible, rationnel, avant de s'inscrire dans un monde déjà présumé, est « imageant ». Et il y a une triple fonction imageante dans son rapport au monde. Développons maintenant ces trois dimensions de l'« *homo imaginans* » qui donneront lieu à trois thèses fondamentales.

1) L'homme se fait des images - c'est en tout cas ce qu'il paraît (nous verrons plus loin que cette formule peut induire en erreur et doit de ce fait être modifiée). Des images du monde qui l'entoure, des images de soi-même, des images de ce qui transcende le visible, l'immédiatement intelligible. Deux choses importent ici : l'homme se fait *toujours* des images, et il ne se fait *que* des images.

La première acception de l'image désigne la « *représentation* » en deçà de la chose « telle qu'elle est en elle-même » et *au-delà* de sa simple reproduction « mentale ». - C'est, en gros, ce que Kant appelle une « *Vorstellung* », Bergson une « image » et Husserl une « *Erscheinung* ». - Y entre le fait que l'homme projette toujours déjà des « compréhensions » du monde, de « soi », etc., et que, de ce qu'il projette, il a toujours déjà une compréhension, voire une « pré-compréhension ». L'image, telle que nous l'entendons ici, est en-deçà du clivage conscient/inconscient : l'image, c'est le « phénomène » à travers lequel nous nous rapportons originellement au monde.

Quel est le statut ontologique de ce « phénomène » ? Le monde n'est *qu'*image - cela signifie deux choses. Premièrement, cela suppose que le « soi » n'est ici qu'*implicite*. Il y joue néanmoins parce qu'il y a bel et bien un projet-de-soi - ce qui constitue d'ailleurs la marque proprement « humaine » de cette première fonction imageante. (Nous y reviendrons plus loin afin de clarifier comment ces deux caractéristiques du soi peuvent opérer ensemble.) Deuxièmement, cela ne veut pas dire, en revanche - et loin s'en faut ! -, que nous ne verrions du monde qu'un simulacre, mais cela signifie que ce « à travers quoi » nous nous rapportons originellement au monde à la fois contamine et est contaminé par le statut ontologique ambigu et précaire de ce qui proprement « apparaît ». - Cette image explique d'ailleurs (entre autres) pourquoi une visée

intentionnelle *signitive* (cf. les *Recherches Logiques* de Husserl) peut conférer, « à partir » de soubassements sensibles (= les « contenus d'appréhension »), une signification à ce qui se manifeste. (Ce qui ne va en effet pas de soi, car il ne suffit pas de dire que les visées signitives confèrent une signification à un apparaissant, mais il faut encore expliquer pourquoi *telle* visée lui confère précisément *cette* signification-ci.) - La signification de l'apparaissant n'est pas « construite » (en un sens non génétique) à partir de composantes sensibles, mais elle n'est pas non plus supposée comme une sorte d'idéalité : en deçà de tout rapport « constitutif », il y a un rapport « imageant » - et c'est de cela qu'est censée rendre compte cette première fonction imageante³⁶.

2) Or, ce premier « plan » d'images, au lieu de *répondre* aux problèmes, ne les fait véritablement qu'apparaître. Se posent en particulier trois questions (en lien les unes avec les autres) : dans quelle mesure la première fonction imageante met-elle véritablement en rapport un « sujet » et un « objet » ? Plus particulièrement, comment faut-il comprendre la tension entre le caractère *implicite* du soi et le fait qu'il *s'auto-projette* au niveau du premier plan d'images ? Deuxièmement : qu'est-ce qui justifie de placer cette image sur un plan « en deçà » du clivage « représentation/chose » et aussi en deçà du clivage « conscient/inconscient » ? Plus précisément, en quoi ne s'agit-il pas là simplement de ce que Fichte appelle une « synthèse *post factum* », c'est-à-dire d'un troisième terme que l'on *décide* d'introduire ou de poser (plus ou moins arbitrairement) parce qu'on est face à la nécessité d'expliquer une « dualité » ou une « division » (celle justement des termes dans les deux clivages évoqués) ? Et voici la troisième question : qu'est-ce qui justifie ce « redoublement » (s'il y en a un) du monde en image (du monde) ? Qu'est-ce qui garantit que l'image est bel et bien image *du monde* ? La réponse est donnée avec les deux autres fonctions imageantes.

Intervient ici d'abord une deuxième fonction imageante qui constitue une rupture avec le monde, et dont la trace est précisément, au premier plan de l'image, les deux clivages indiqués. Cette deuxième fonction est la « *réflexion* ».

Qu'est-ce que la réflexion ? Qu'est-ce que réfléchir ? Ce n'est pas d'abord le fait qu'un sujet fasse retour sur lui-même, mais cela implique fondamentalement deux choses : l'introduction d'un *écart* et le dévoilement d'un *soi* (qui, jusqu'ici, n'a été qu'impliqué et implicite). Car, en réalité, nous l'avons vu plus haut, le monde n'est pas un être compact et clos, mais il est *instable*. *Et cette instabilité est d'abord celle de l'expérience que nous en avons et que nous en faisons*. (Nous ne saurions dire ce que serait le monde « en soi ».) Ainsi, réfléchir sur le monde revient à mettre au jour un écart, qui s'avère être un écart du soi à soi. Cependant, nous insistons, cette réflexion n'est pas celle d'un sujet *sur* quelque chose (sur le monde, sur soi) dont il s'écarterait et sur

36. Notons que si ce premier plan de l'image n'est spécifiquement humain que dans la mesure où il implique déjà un projet-de-soi, rien n'interdit d'un autre côté d'envisager que, en son pouvoir « représentant », il soit partagé avec le règne animal.

lequel il reviendrait, mais c'est une auto-réflexion (intériorisante) de l'image (de la première image) (sur et en) elle-même ! Aussi - telle est notre première thèse fondamentale - *le soi éclôt-il proprement dans l'auto-réflexion du monde en tant qu'image*. Ce qui ne signifie rien d'autre qu'au niveau du premier plan d'images, ce n'est pas une conscience, un sujet (« humain »), etc. qui se rapporte à son objet, mais ce premier plan d'images est en réalité dépourvu de tout sujet (mis à part le fait qu'il s'agit là déjà d'un projet du soi), de sorte que, en toute rigueur, on ne peut pas encore dire, à ce niveau, que c'est l'homme qui se fait une image du monde³⁷, mais seulement que c'est le monde qui se fait image³⁸ ! (Dès lors, la question fondamentale de l'anthropologie phénoménologique n'est pas de savoir comment un sujet humain se rapporte spécifiquement au monde, mais comment cette fonction imageante peut s'inscrire dans une singularité humaine.)

Que survient-il alors exactement dans cette auto-réflexion, et comment s'effectue-t-elle concrètement ? Le monde est image, soit. Mais cette expression est encore ambiguë. Ce dont il faut rendre compte, c'est du caractère *unitaire* de cette image, *en deçà des clivages indiqués*. Mais dire que le monde est image, c'est encore introduire une dualité (monde/image, justement). La première image doit donc se retirer, se soustraire, pour dévoiler cette unité recherchée. Nous retrouvons ainsi le double aspect déjà évoqué plus haut (en termes d'« écart » et de « soi ») : d'une part, la (première) image du monde se dévoile comme instabilité (et doit de ce fait être écartée, anéantie, en son caractère compact et clos), ce qui donne lieu, d'abord négativement, donc, à l'« écart », et, d'autre part, ce qui reste, c'est le soi, réfléchissant, dont le corrélat ne s'éclaircira en son statut que grâce à la troisième fonction imageante.

Pour récapituler le résultat essentiel de cette deuxième fonction imageante, on peut alors dire qu'elle met en œuvre, d'un seul et même coup, un anéantissement (du monde dans sa prétendue stabilité auquel se substitue donc l'écart) et un engendrement (*i. e.* un surgissement du soi). Par là, le caractère unitaire du monde (en tant qu'*image*) n'est pas posé dans une *synthèse post factum*, mais *phénoménologiquement génétisé*. Il reste alors, nous l'avons dit à l'instant, à en déterminer le statut, car si, jusqu'ici, nous avons essayé de répondre à la première et à la deuxième question, nous n'avons donné, de la réponse à la troisième question, que le volet *négatif*. Pour en connaître aussi le volet *positif*, il faut donc traiter à présent de la troisième fonction imageante.

3) Si la première image se présentait comme image du monde et la deuxième comme image du soi, il apparaissait également qu'une *réflexion* de l'image modifiait la teneur de la première apparition. Dès lors, si le monde comme image se manifestait finalement en son instabilité, peut-on s'attendre également à une semblable modification concernant le soi ? Nous verrons quelle

37. Sauf, nous l'avons dit, que tout projet est projet-de-soi, et qu'un « soi » (s'avérant ici comme soi « humain ») est déjà impliqué dans ce projet.

38. À ce niveau, et en vertu de la « genèse phénoménologique » qui est ici mise en œuvre, l'anthropologie phénoménologique croise inévitablement la métaphysique phénoménologique.

réponse nuancée nous pourrions donner à cette question. Pour l'instant, une chose est sûre : si nous disposons jusqu'à présent d'une image du *monde* et du *soi*, nous ne disposons pas encore d'une image de l'*image*.

Nous avons vu que l'*homo imaginans* faisait proprement apparition, dans cette genèse phénoménologique, à titre de « soi » de la « réflexion ». Mais ce n'est pas le dernier mot à son propos, parce qu'on pourrait dire que ce soi, dans la mesure où il « s'obtient » par auto-réflexion de l'image, n'a pas encore complètement dévoilé son caractère humain. En transposant l'expression que nous avons utilisée en nous basant sur les considérations de Blumenberg dans le contexte qui est le nôtre ici, nous dirions que le processus (mécanique) de son auto-réflexion ne confère pas encore à la réflexion un caractère humain.

Pour parvenir à cette double fin (conférer le caractère humain au soi de la réflexion et clarifier le statut ontologique de son corrélat mondain), la genèse phénoménologique se déroulera en tant que réflexion intériorisante de la deuxième fonction imageante.

Comment cerner d'abord le caractère spécifiquement humain du soi de la réflexion ? La genèse phénoménologique ne rencontre pas de « *factum* » particulier, mais elle établit bien plutôt - et telle est notre deuxième thèse fondamentale - que ce qui fait la spécificité de l'humain, c'est précisément le pouvoir de procéder à la genèse ! Ce n'est certes qu'un raisonnement négatif portant sur ses « conditions nécessaires » - rien n'exclut que le pouvoir de réfléchir (sur) la réflexion (donc celui de procéder à des « genèses phénoménologiques ») ne puisse aussi être rencontré chez d'autres formes d'être. Mais cela dépasse précisément le cadre d'une telle investigation dans la mesure où cela fait intervenir des données empiriques dont nous ne disposons évidemment pas.

En quoi consiste alors ce « pouvoir de procéder à la genèse » ? Il consiste dans la capacité à prendre conscience du « redoublement possibilisant » de la réflexion elle-même. Toute conscience de... n'est pas seulement à la fois conscience d'un *objet* et conscience de *soi*, conscience « représentante » et conscience « réflexive », mais encore, et en cela consiste donc l'apport décisif du fichtéanisme (pointé, nous l'avons vu, par J.-C. Goddard), « réflexibilité ». La conscience humaine - non pas eu égard à sa structure *donnée*, mais eu égard à ce qui la rend *possible* et à ce qu'elle est en mesure de rendre *apparent* - est caractérisée par le fait d'être « *possibilisation* », c'est-à-dire par le fait que son pouvoir-être, donc ce qui la rend possible, se redouble en « ce qui rend possible cela même qui rend possible ». Ou pour le dire d'une autre manière, la conscience réfléchie porte avec elle ou est accompagnée de la loi du se-réfléchir qui n'est pas une simple réitération de la réflexion (qui pourrait se répéter à l'infini), mais sa structure transcendantale rendue apparente dans et à travers la genèse phénoménologique. - Notons que c'est encore Heidegger qui a traité avec le plus d'acuité de ce pouvoir « possibilisant », de cette « *possibilisation* ». Dans son œuvre de la fin des années 1920, nous trouvons une multitude de tentatives de sa mise à l'épreuve (dans son analyse du « *devancement de la mort* » (*Sein und Zeit*), du « projet-de-soi » de la temporalité

originaires (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), de l'« aptitude » et de la « pulsion » (*Concepts fondamentaux de la métaphysique*), de la « possibilisation du monde » (*ibid.*), etc.). Ce qui justifie d'ailleurs pleinement, telle est du moins notre conviction, de le considérer comme l'un des derniers représentants majeurs de la tradition de la philosophie transcendantale³⁹.

La dernière question, celle du *corrélat* (« mondain ») de ce pouvoir possibilisant, nous fait enfin définitivement passer du cadre d'une anthropologie phénoménologique à celui d'une métaphysique phénoménologique. Il faut d'abord prendre toute la mesure de ce qui a été établi jusqu'ici. À partir de cette inscription, que nous avons effectuée, dans le « pouvoir-imageant », une double intériorisation réfléchissante, qui a d'abord mis au jour le pouvoir réflexif et ensuite le pouvoir « réflexible » de la conscience (« humaine »), a dévoilé, eu égard à sa genèse phénoménologique, ce que nous appelons l'« endogénéisation » du champ phénoménologique (c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, ni son « immanetisation » ni son « introjection » (pour utiliser une expression judicieuse de Guy van Kerckhoven)). Cette « endogénéisation » a ceci de particulier qu'elle permet de rendre compte du « réel » en tant que « réel », c'est-à-dire de son autonomie vis-à-vis de tout pouvoir « subjectif ». Et - voilà enfin notre troisième thèse fondamentale - *c'est très précisément dans cette mesure que ce corrélat du pouvoir possibilisant n'est autre que le « réel » !* Pour utiliser un langage fichtéen : le réel est « réflexion de la réflexion ». Cela veut dire que le monde ne nous est pas d'abord accessible par n'importe quelle faculté « perceptive », mais par le pouvoir de l'« imagination »⁴⁰ ! Et c'est cette dernière qui régit ainsi la troisième fonction imageante.

Ce dernier point clarifie enfin le statut du « soi » dans la première fonction imageante (qui y était resté ambigu). Nous avons vu que le soi n'apparaissait proprement que dans la deuxième fonction imageante, mais qu'en même temps, ce qui justifiait de faire déjà de la première fonction imageante une fonction de l'*homo imaginans*, c'était le fait qu'elle mettait en œuvre un projet-de-soi. Or, ce soi participe à la constitution du réel, il entre de manière constitutive dans le champ phénoménologique « endogénéisé » - ce qui n'apparaît avec évidence qu'au troisième « plan » de l'image et explique en même temps son effectivité latente au premier « plan ». Ainsi, de même que ce projet d'une anthropologie phénoménologique met en œuvre trois *fonctions imageantes* de l'*homo imaginans* (la représentation, la réflexion et l'imagination), il en dévoile aussi trois formes différentes du « soi » (le soi en tant que projet-de-soi, le soi en tant que réflexivité et le soi en tant que réflexibilité).

39. Cf. le chapitre « Heideggers Beiträge zur Transzendentalphilosophie », dans notre ouvrage *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll. « Orbis Phänomenologicus (Studien) » (vol. 24), 2011.

40. C'est dans ce même sens que M. Richir a exploré, dans tous ces derniers ouvrages, le rôle originellement constitutif de la « *phantasia* », en deçà de toute perception objectivante.

L'infinitésimal et l'incommensurable

MARC RICHIR

1.

Les opérations les plus élémentaires, dans la pratique, qui constitueront la base phénoménologique de l'arithmétique et de la géométrie, sont sans doute celles de compter, de mesurer des distances et des longueurs, et celles de construire des figures régulières. En termes euclidiens déjà considérablement modernisés, cela implique, d'abord le nombre comme pluralité unifiée d'unités, ensuite le choix d'unités de mesure, avec la possibilité de les diviser (donc la possibilité de rapports rationnels entre deux longueurs, c'est-à-dire aussi bien leur commensurabilité), enfin la possession (et la définition) d'instruments stables (les fameux « règle et compas » d'Euclide) pour la construction des figures. Tout cela constitue des techniques qui ne sont pas encore les mathématiques bien que nous soyons en possession de la base phénoménologique pour son institution symbolique - et nous n'entrerons pas ici dans l'analyse de ce qui fait la spécificité de son institution grecque, par exemple sur le nombre (l'unité, la *monas*, déjà, n'y est pas un nombre, pas plus qu'un rapport, rationnel en quelque sorte par définition, entre deux grandeurs).

Un autre élément important de cette base phénoménologique est ce que nous nommons l'espace qui, à proprement parler, n'existe pas comme tel chez les Grecs - la *chôra* platonicienne n'est pas l'espace et le *topos* aristotélicien n'est pas dans l'espace. Sans compter les atomistes (où il est question du vide), bornons-nous à relever que chez Aristote (*Physique*, V 227b 21-31), quelque chose *comme* l'espace est considéré avec le « *ce dans quoi* » (*en h*) se déplace le mobile au cours d'un mouvement de déplacement (*phora*) selon le lieu. La nécessité de contourner les apories de Zénon contraint Aristote à considérer que tout comme le mouvement est un et indivisible, l'« espace » de ce mouvement l'est aussi, et que tout ce que l'on peut accorder à la divisibilité de l'« en quoi » en général, c'est qu'elle est infinie *en puissance* et jamais en acte. La nature, autrement dit, « ne fait pas de sauts », il n'y a pas de lacune dans le déplacement, et pas davantage dans le mouvement « spatial » et sa trajectoire. Le point en effet est *nul*, au sens où pris comme tel, il ne peut constituer un élément ou une partie de la ligne (trajectoire) et est lui-même sans parties : ce qui veut dire qu'abstraction faite de sa diastase possible, il est non « spatial », et c'est là ce qui fait une part des apories de Zénon. Si l'on admet donc que

les lignes sont définissables de manière *cinématique*, c'est-à-dire par des mouvements réels ou imaginaires (idéaux) d'un point comme corps mobile, cela signifie que les lignes (et en particulier la droite) sont *continues*, c'est-à-dire sans lacunes, et que leurs segments sont toujours susceptibles de trouver une commune mesure, à savoir sont commensurables. C'est ce que traduit, à sa manière, le célèbre axiome dit d'Archimède : pour toute grandeur a et toute grandeur b positives, il y aura toujours un nombre n tel que

$$na > b \quad (\text{si } a = 1, n > b)$$

étant entendu que nous comprenons ici par grandeur l'expression numérique d'une longueur, en termes de nombres ou rapports d'unités de mesure.

Au sens qui sera le nôtre ici, la mathématique proprement dite s'institue avec la découverte des grandeurs *incommensurables*, qui sont littéralement des paradoxes ou des contradictions puisqu'il s'agit de « rapports irrationnels ». Le premier exemple, le plus connu, vient de ce que la somme des carrés des longueurs des deux côtés d'un triangle rectangle égale le carré de la longueur de son hypoténuse (théorème dit de Pythagore), si bien que, par exemple si le dit triangle est isocèle et si l'on choisit chacun des côtés comme unité de mesure, on a $1^2 + 1^2 = 2$, en sorte que le rapport de la longueur de l'un des côtés à la longueur de l'hypoténuse est, dans notre écriture, $\sqrt{2}$, incommensurable à l'unité (irrationnel). Le paradoxe est que le segment de droite constitué par l'hypoténuse est bien « réel », qu'il a donc bien une longueur, mais que celle-ci est impossible à mesurer, *quelle que soit l'unité de mesure choisie*. Certes, les Grecs ont inventé une méthode de calcul de cette longueur par approximations successives, donc une technique d'approche (un algorithme) de l'incommensurable d'aussi près que l'exige le contexte pratique, mais ce, sans aller à l'infini (à la limite des approximations), si bien que le paradoxe demeure de savoir si $\sqrt{2}$ est encore un nombre, s'il est, ou non, radicalement indéterminé, ou seulement indéterminé pour nous, le passage de l'être-en-puissance à l'être-en-acte demeurant, quant à lui, inaccessible.

Le même paradoxe se pose, on le sait, à propos du rapport entre la longueur du diamètre d d'une circonférence cf et la longueur de cette dernière. Rapport pareillement irrationnel, que l'on écrit $cf/d = \pi$, avec cette circonstance pour ainsi dire aggravante que si π est un nombre déterminé, c'est un nombre que nous nommons, depuis Lindemann (1882), « transcendant » (ne pouvant être racine d'aucune équation algébrique). Et comme pour les nombres ayant en général la forme $\sqrt[n]{n}$ pour lesquels il y a des modes de calcul par approximations successives, les Grecs (Archimède : les quadratures et la méthode dite d'exhaustion) en ont inventé pour le nombre π , et nous pourrions faire le même commentaire : il est impossible de penser que la circonférence de diamètre d n'ait pas une longueur bien précise exprimable par un nombre, et cependant, ce nombre nous demeure inaccessible, mérite bien son appellation de « transcendant ».

Si la mathématique doit constituer un corpus cohérent, il faut donc s'engager dans la redéfinition complète du concept de nombre, c'est ce que l'on a appelé la recherche des fondements. Sans faire ici un historique du concept de nombre, ce qui n'est pas notre objet, contentons-nous de rappeler que les premières définitions rigoureuses (quoique circulaires) sont dues à Dedekind et Cantor dans le champ strictement mathématique, et à Frege dans le champ logique, celle de Dedekind - Cantor étant finalement équivalente à celle de Frege. On y trouve la définition stricte de la suite des entiers naturels, que l'on désigne conventionnellement par $\mathbb{N}$, et qui a pour caractéristique d'être bien ordonnée (elle a un premier élément, et un élément quelconque n a toujours un successeur $n + 1$), et d'être sans fin, puisque, quel que soit n , il a toujours un successeur, et ainsi de suite. Il est facile, sur cette base, de construire tous les nombres rationnels (toutes les fractions d'entiers naturels) concevables. Et à supposer (Cantor) que la suite $\mathbb{N}$ soit un ensemble (transfini) dont le nombre cardinal (qui est classe d'équivalence de tous les ensembles qui lui sont équipotents) est un nombre déterminé (quoique infini, d'où le concept cantorien de transfini), on peut montrer que l'ensemble supposé des nombres rationnels est équipotent à l'ensemble des entiers naturels - il est dénombrable, et donc sur l'ensemble de tous ces nombres, l'ensemble des n est l'une de ses « parties propres », ce qui est, pour Dedekind et Cantor, un critère de l'infini transfini de cet ensemble. Autrement dit, on peut « numéroter » (par des entiers naturels ainsi définis comme nombres d'ordre, c'est-à-dire comme nombres ordinaux) tous les nombres rationnels par des nombres entiers naturels.

Dans cette théorie des nombres, que nous simplifions à l'extrême, il est caractéristique que plus aucune mention explicite ne soit faite à l'« espace ». Les ensembles de Cantor et de Dedekind (ou les extensions de concepts de Frege) sont, selon l'expression de Cantor, des ensembles de *points*, c'est-à-dire d'éléments non spatiaux. Cependant, l'« espace » se réintroduit subrepticement, au moins dans l'historique des problèmes d'Analyse, par le fait que les points peuvent toujours être portés sur une droite, selon l'axiome cantorien (par exemple) de continuité arithmétique : si l'on choisit arbitrairement, sur une droite, un point-origine (un point-zéro), à tout point de la droite correspond un nombre (en général : un nombre réel, nous allons y venir) et un seul, et réciproquement (bijection). On rejoint ainsi la géométrie (l'espace) puisqu'à tout point B correspond une abscisse b comptée depuis l'origine et que tout segment AB a pour mesure $b - a$ si B est à droite de A et si l'on convient de « compter » de gauche à droite ($b - a > 0$). Qu'en est-il dès lors des radicaux comme *nombres irrationnels* ?

On peut par exemple construire $\sqrt{2}$ en construisant, depuis l'axe des abscisses, un triangle de côté unité et en rabattant l'hypoténuse sur cet axe avec un compas dont la pointe est sur le point origine. On obtient ainsi un point dont l'abscisse est censée donner un nombre quoiqu'il suscite le paradoxe que nous avons signalé (il est incommensurable à tout nombre rationnel et cependant bien réel en vertu de l'axiome de continuité).

Comme on le sait, il est revenu au génie de Dedekind, instruit il est vrai par l'Analyse, de dégager le nombre irrationnel par la célèbre méthode de la coupure d'un intervalle donné de nombres rationnels en deux sous-ensembles A_1 et A_2 . Sans reprendre ici l'exposé suffisamment connu de la « construction » de Dedekind, ce qui nous intéresse ici est la manière dont, profitant de l'Analyse, c'est-à-dire du concept de limite vers quoi tend une suite de nombres, il court-circuite les procédés d'évaluation par approximations successives et redéfinit l'incommensurabilité. Il prend pour ce faire la coupure sous sa forme :

$$n^2 < d < (n + 1)^2$$

et montre que d ne peut appartenir ni à l'ensemble A_1 des n^2 ni à l'ensemble A_2 des $(n + 1)^2$ (il n'est ni le plus grand élément de A_1 ni le plus petit élément de A_2), mais se trouve quelque part *entre* A_1 et A_2 ; et dans la mesure où il lui correspond un point et un seul sur l'axe des abscisses, il est bien *réel*. Il constitue même une limite d'une suite convergente de nombres rationnels, c'est-à-dire une limite de points de l'axe des abscisses mais, pour ainsi dire, de nature différente. En ce sens, donc, il constitue une *lacune* dans la suite faussement considérée comme continue des nombres (et des points) rationnels. Si l'on remarque, en outre, que cette construction, par généralisation, ne concerne que les radicaux, qui sont infinis dénombrables comme racines possibles d'équations algébriques (dont l'ensemble est infini dénombrable), on s'aperçoit, par la construction, que leur ensemble est pour ainsi dire plus abondant que l'ensemble réuni des entiers naturels et des rationnels (lequel est donc inclus dans le premier) tout en étant encore infini dénombrable (indexable en ses éléments par des entiers naturels). Il en ira autrement des « irrationnels » qui ne peuvent être racines d'équations algébriques, c'est-à-dire de ces « incommensurables » que sont les nombres transcendants, qui ne peuvent être définis positivement comme tels par la coupure, ni même, à ce jour, être définissables positivement (on démontre leur existence par l'absurde en montrant la contradiction qu'engendre la supposition qu'ils soient racines d'équations algébriques), sinon par l'argument cantorien de la diagonale qui lui-même suppose que l'on admette l'existence de l'infini actuel et la validité de la conjecture cantorienne du continu ($\aleph_1 = 2^{\aleph_0}$). De la sorte, l'axiome du continu arithmétique revient à définir ce qu'on appelle en mathématique, un ensemble uniformément dense de points, et s'il s'agit d'un « segment » incluant ses extrémités, d'un ensemble compact uniformément dense.

De la sorte également, si l'on prend, toujours avec cet axiome, l'ensemble des entiers naturels et des rationnels, on s'aperçoit qu'il est en quelque sorte uniformément *lacunaire*, laissant entrevoir, dans chacune de ces lacunes (qui sont en nombre infini dénombrable) les irrationnels algébriques comme se trouvant « à l'horizon » ou à l'infini de ces dernières, et si on les réunit à leur tour avec l'ensemble initialement constitué, il apparaît qu'il y a encore d'autres lacunes dans ces lacunes, et encore plus abondantes, tant, qu'elles ne sont même plus dénombrables, laissant paraître, comme à leur horizon, des

infinis dans l'infini lui-même. Certes, ce que nous disons là n'a rien de mathématique, mais ouvre à la phénoménologie, au moins par l'imagination sans laquelle tout cela ne serait qu'un jeu compliqué et purement formel. Il nous faut donc en venir à une explicitation critique-phénoménologique de la notion de continu, d'« espace » et de ce que l'on a nommé l'« arithmétisation de l'Analyse » - sorte de folle tentative, à nos yeux, d'éliminer toute « intuition » (imagination) de la mathématique. Toute la question phénoménologique est évidemment de savoir *de quoi* on parle quand on parle d'« intuition », et ce sera ici *notre* question.

2.

Classiquement, et eu égard à l'arithmétisation de l'Analyse, le continu arithmétique est opposé au continu « géométrique » dont le concept a été dominant depuis les Grecs jusqu'au XIX^e siècle. En fait, selon nous, plutôt que de parler d'un continu géométrique, il faudrait parler d'un continu *cinématique*, dans la mesure où pour passer d'un point à un autre sur toute ligne concevable, il faut un *mouvement*, fût-il idéal (comme pour calculer des approximations par accroissements des valeurs de ce qui sera une fonction), et c'est ainsi que l'on comprend que la ligne considérée est continue : le mouvement, fût-il idéal (ou imaginaire, nous y reviendrons) ne peut s'effectuer en sautant brusquement au-dessus de lacunes. Tout au plus peut-on l'arrêter en pensée, c'est-à-dire en abstraction. Au fond, la pensée implicite dans toute la tradition classique a été formulée explicitement par Aristote dans le cadre de sa *Physique* : le mouvement est un et n'est divisible, même divisible à l'infini (selon la résolution des apories de Zénon), qu'en puissance. C'est pourquoi l'étude des courbes et de leur « quadrature » ne peut se faire qu'en mathématique, par abstraction, selon ce qui sera retenu comme la « méthode d'exhaustion » attribuée à Archimède, et où l'on poursuit la division - jusqu'à arriver, au XVII^e siècle, avec Newton (il est vrai plutôt « polarisé » par la physique), à la conception de grandeurs fluentes, évanouissantes, et même, avec les fluxions, à la conception des « vitesses » d'évanouissement (ou, en général, de variation infinitésimale de ce que l'on nomme si bien la variable), étant entendu, en cela, que le « temps » (qui peut être idéal ou imaginaire) en lequel se produisent ces variations est lui-même continu et uniforme (ce que l'on retrouvera encore chez Husserl). Qu'il y ait là quelque « intuition » de l'espace - « intuition » qualifiée de « naïve » par les mathématiciens -, c'est une question qui reste à discuter tant en ce qui concerne l'« intuition » qu'en ce qui concerne l'« espace » que nous mettons entre guillemets phénoménologiques.

Quand, au XVII^e siècle, on aborde, avec l'institution de l'Analyse (Leibniz, Newton), des divisions infinitésimales, le problème devient crucial de savoir ce qu'il en est proprement d'intervalles (en principe spatiaux) *infiniment petits*. C'est sans doute ce problème qui, au moins pour une part, a conduit

à l'arithmétisation. Mais c'est selon nous, pour donner au paradoxe que nous avons relevé à propos des nombres, une expression plus rigoureuse, et à notre sens, plus irréductible. Les intervalles et les variations de grandeur infiniment petite (les différentielles) avaient été conçus par Leibniz (et en un sens légèrement différent par Newton) comme des *fictions* ou des auxiliaires (des *artefacts*) du calcul permettant d'étendre à l'infini les méthodes d'approximation, en reconnaissant qu'il serait absurde de fixer l'infiniment petit par une grandeur atomique (indivisible) qui serait dès lors commune mesure universelle - et l'on comprend le souci de mathématiciens comme Newton, d'Alembert, ou encore Cauchy de le considérer comme *variable, fluent* et essentiellement évanescent, sans que le paradoxe s'en trouve « résolu » puisqu'il paraît absurde que la pensée mathématique calcule avec de l'instable, et même, dans cette mesure, de l'insaisissable.

La naïveté fut de croire que l'arithmétisation permettrait au moins de dissoudre le problème, alors que la « méthode de l' ε, δ » (Cauchy, Weierstrass : $|x_i - x_j| < \varepsilon$ pour $i, j > \delta$) ne fait que l'exprimer en termes mathématiques. Mais prenons au sérieux l'axiome de continuité arithmétique, en vertu duquel, nous l'avons dit, il existe une bijection entre *tout* point (quelconque) d'un segment de droite et tout nombre réel (quelconque), étant compris que la droite n'est pas composée de points, qu'elle ressort, comme « géométrique », de la cinématique. Au moins établit-on par là la stricte *coïncidence* à soi des points (portés par la droite) et des nombres qui leur sont associés par la bijection. De même disjoint-on, sans les séparer, le concept de nombre du concept de mesure d'une longueur (si A est, sur le segment de droite d'origine O et où l'on choisit de compter de gauche à droite, d'abscisse a , et si B est sur le même segment à droite de O et d'abscisse b , la grandeur du segment AB est $l = b - a$, exprimable elle-même par un nombre), et si l'on ordonne les nombres de telle manière que si $a \neq b$, on a $a < b$ ou bien $a = b$ ou bien $a > b$, il vient que, par là, le nombre (ordinal) est d'abord, pour ainsi dire, indicateur d'ordre. De la sorte, on semble bien avoir éliminé l'« espace » et le mouvement puisque pour passer d'un point à un autre il n'est plus besoin que de la bijection - pour passer de P à Q , il suffit de passer par la bijection de P au nombre p , puis dans l'ensemble des nombres, de p à q , et de là, à nouveau par la bijection, de q à Q . Reste, ce qui est hautement problématique, que l'on présuppose par là que l'on dispose de *tous* les nombres (réels) et de *tous* les points (réels par définition) de la droite, au moins idéalement, à savoir que l'on présuppose établie l'existence de l'infini actuel.

La difficulté la plus grave, cependant, n'est pas là. Considérons, en effet, par exemple, ce qu'on appelle en Analyse la limite d'une suite convergente quand le nombre de ses termes tend vers l'infini. Il y a deux manières de considérer la situation. *Ou bien* l'on maintient partout l'expression « tendre vers », et l'on dira qu'il n'y aura jamais un terme de la suite qui atteindra (égaler) la limite et celle-ci restera à jamais à *l'horizon* de la suite, les termes de celle-ci s'en rapprochant indéfiniment - un peu comme dans la situation que

nous avons déjà commentée des irrationnels par rapport aux rationnels. Notons déjà que, sans le remarquer, nous avons parlé de « rapprochement » à l'infini, ce qui, inévitablement, est un terme qui évoque au moins une *imagination* de l'« espace », et même d'un intervalle spatial de plus en plus petit, cela alors même que nous n'avons pas posé ou présupposé l'infini actuel. La suite est infinie comme l'est la suite bien ordonnée des entiers naturels, sauf que nous y avons sélectionné une suite qui converge vers un nombre réel déterminé. Et certes, on pourra dire, nous y reviendrons, que les intervalles de plus en plus petits entre les éléments de la suite et la limite *finissent* par compter *comme rien* et qu'il s'agit d'une congruence (Leibniz) ou d'une équivalence (Analyse non standard), et non d'une égalité stricte. La question est, quoi qu'il en soit, bien évidemment celle-ci : *à partir de quand* les intervalles de plus en plus petits finissent-ils par compter comme rien ? Plus brutalement : à partir de quand « sort-on » de l'« espace » imaginé et supposé par l'intervalle ? Et si l'on en « sort » où donc « rentre-t-on » ? Telle est bien, en l'occurrence, notre question phénoménologique. *Ou bien* l'on pose l'infini actuel, et l'on dit que la suite *passé à la limite* pour y trouver son terme ou son *telos*. Mais le paradoxe n'en est pourtant pas éliminé, car ce passage consiste en un *saut*, et un saut par-dessus une discontinuité. La question est dès lors de savoir en quoi consiste ce saut, ce qu'il y a, s'il y a quelque chose, dans cette discontinuité, autrement dit de savoir, si ce saut est légitime, *ce qui se passe* dans le saut. Est-il, dans l'instant, saut hors du temps et de l'« espace » ? Lui correspond-il une base phénoménologique, ce que nous nommons quant à nous un écart comme rien d'espace et de temps ? Il suffit de poser ces questions pour entrevoir la complexité des réponses phénoménologiques qui doivent leur être apportées.

3.

Considérons la suite convergente $s = a_1, a_2, \dots, a_n, \dots$ ou, ce qui pour nos réflexions est équivalent, la série convergente $\sum_{n=1}^{\infty} a_n$: plus on « avance » dans la suite ou plus on accumule les opérations d'addition, plus la différence (mesure) $|a_{n+1} - a_n|$ est petite, plus, par conséquent, on se rapproche de la limite. Ce qu'on écrit depuis Cauchy : $|a_{n+1} - a_n| < \varepsilon$, ε étant un nombre plus petit que n'importe quel nombre donné d'avance, pour un nombre n plus grand que n'importe quel nombre donné d'avance (ε plus petit que ε' arbitrairement petit et n plus grand que n' arbitrairement grand, le problème étant déjà que si n' a un successeur, il n'en va plus de même pour ε et ε'). C'est dire, dans un langage qui était déjà celui de Newton, que la mesure de $|a_{n+1} - a_n|$ est une quantité *évanouissante*, et qu'il y a bien un lien intime, mais problématique, entre différentielle (ou fluente) et limite. Deux formules, à cet égard, nous paraissent intéressantes du point de vue phénoménologique, celle de d'Alembert, et celle de Cauchy - même si les mathématiciens « purs » les ont rejetées.

D'Alembert tout d'abord, dans l'article « Différentiel » de l'*Encyclopédie* :

Nous ne dirons pas [...] qu'une quantité est infiniment petite non avant qu'elle s'évanouisse, non après qu'elle est évanouie, mais dans l'instant même où elle s'évanouit [...] Nous dirons qu'il n'y a point dans le calcul *différentiel* de quantités infiniment petites

...

Dès lors, la formule de Cauchy dans son *Cours d'analyse* (citée par Sebestik dans son ouvrage sur Bolzano) :

Les infiniment petits sont des « fantômes de quantités disparues ».

Ce qui rejoint la formule de Leibniz selon laquelle ils sont des fictions nécessaires, par leur commodité, au *calcul*. Fictions qui sont donc bien mathématiquement comme rien, inassignables, classiquement, par des nombres (réels) ou par des différences de nombres (réels), c'est-à-dire des quantités. Mathématiquement, on sort du domaine régi par l'axiome dit d'Archimède où, rappelons-le, quels que soient a et b (avec $a < b$), il y a toujours un nombre n tel que $na > b$. Si a est un nombre (ou une quantité) infiniment petit, on aura toujours, quels que soient n et b , et si ε désigne l'infiniment petit en question : $n\varepsilon < b\varepsilon$. ε est inassignable, ne peut constituer la mesure ultime (atomique) d'un intervalle infiniment petit, et c'est ce qui justifie qu'on parle à son propos de fiction ou de fantôme. Ce qui est manière de dire, phénoménologiquement, c'est-à-dire si l'on ne se contente pas du formalisme du calcul, que ε est un « produit » de l'*imagination*, qui sauve le calcul, et toute l'Analyse, de l'automatisme dépourvue de sens. Si l'« intuition » est si rebelle à son élimination dans le corps de l'Analyse, si les théorèmes et démonstrations de celle-ci ont un sens et ne sont pas de simples formules vides, c'est que l'« intuition » en question est précisément une « intuition » de l'imagination, celle où le mathématicien, d'une manière ou d'une autre, *imagine* des intervalles, et des intervalles de plus en plus petits par division, celle-ci étant mathématiquement réglée par une loi censée être fixe.

Les deux formules que nous avons citées sont intéressantes dans la mesure où la première, d'inspiration newtonienne (et que d'Alembert finit par rejeter), en reprend la notion de « moment » et parle de l'*instant* de l'évanouissement, instant non temporel car seulement imaginé et donc en lui-même sans diastase (laquelle ne relève que de l'acte même d'imaginer). Cette conception de l'instant nous fait penser à celle par laquelle Descartes, dans les *Principes* (II, §39), explique la conservation du mouvement (et le principe d'inertie) : « Dieu ne le conserve pas comme il a pu être quelque temps auparavant, mais comme il *est précisément au même instant qu'il le conserve*. » Dans les deux cas, il s'agit de l'accompagnement dans l'instant d'un mouvement (d'un côté, l'évanouissement, de l'autre, un mouvement physique), donc sans que cet « accompagnement » soit lui-même mobile : il est plutôt saisie « au vol » par une sorte de coup d'œil de l'imagination. Coup d'œil appelé, dans son corrélat noématique, à disparaître pour ainsi dire aussitôt (l'instant est cartésien, c'est-à-dire

sans diastase, sans passé et sans avenir), ce pourquoi, dans ce qui en laisse une trace (mathématique), il s'agit bien, selon la formule de Cauchy, du *fantôme* de quantités disparues (les $\varepsilon, \varepsilon', \varepsilon''$ etc.). Si l'esprit du mathématicien n'a pas besoin de suivre les éléments de la suite, terme à terme, dans le temps, pas plus qu'il n'a besoin d'effectuer terme à terme les additions de la série (rappelez-vous que nous avons supposé la convergence des deux) - et pas davantage non plus qu'il n'a besoin de compter, terme à terme, tous les entiers naturels de l'ensemble $\mathbb{N}$, c'est bien qu'il aperçoit d'un coup leur successivité au moins potentiellement infinie, mais, dans le même « moment » (au sens non newtonien du terme), qu'il imagine, à l'horizon, un intervalle (« spatial ») qui se rétrécit à mesure qu'il progresse (en esprit), jusqu'à se réduire, comme l'a bien vu l'Analyse non standard, à un infiniment petit qui n'est plus un intervalle (« spatial ») mais dans nos termes un *écart comme rien d'espace et de temps* (« l'instant de l'évanouissement » ou l'instant cartésien de la conservation) qui, en Analyse non standard, constitue l'écart dans une certaine mesure mathématiquement « traitable », entre nombres réels (fonctions réelles) et nombres « hyperréels » (fonctions « hyperréelles ») dont les nombres et fonctions réels sont les « ombres ». Par là les nombres et fonctions atteints « à la limite » permettent d'identifier les limites à un écart près qui ne compte classiquement pour rien, mais qui n'est pas rien, à condition de considérer un modèle non standard de l'arithmétique (Skolem, 1934) où il existe au moins un entier naturel (pour Cantor, $\aleph_1$, le premier ordinal transfini) plus grand que tous les autres, ce qui permet d'étendre la structure algébrique de « corps » à l'ensemble de tous les nombres réels. Mais en une extension transgressant l'axiome dit d'Archimède sur cette extension.

Avant d'explicitier tous ces points, il nous faut montrer en quoi, si l'imagination de l'intervalle de plus en plus petit est bien « intuitive » et fait bien intervenir, comme telle, la diastase (spatiale et temporelle), l'écart comme rien d'espace et de temps tel que nous l'avons circonscrit jusqu'ici n'est l'objet d'aucune « intuition », fût-elle imaginative. Notre thèse est qu'il constitue la part non figurable d'une *phantasia* « perceptive ». En effet, l'imagination d'un intervalle (fût-il entre points, donc entre nombres) décroissant jusqu'à l'évanouissement (dans l'instant) a, comme toute imagination, une base phénoménologique qui est une *phantasia*. Ce qui, dans l'imagination, laquelle est un acte intentionnel, est fictif, c'est l'« apparence “perceptive” » (l'intervalle infiniment petit) figurant le *Bildsujet* qui est ici l'écart comme rien d'espace et de temps. À proprement parler, étant donné la structure intentionnelle de l'acte (sa corrélation noético-noématique), l'imagination pourra toujours viser la *division* de l'intervalle en intervalles de plus en plus petits - et ce seront toujours des intervalles $\mathbb{N}$, mais jamais l'évanouissement même de l'intervalle, son anéantissement, et le fait mathématique qu'il compte pour rien. Pour tenir les deux ensemble, l'intervalle et son évanouissement, il faut laisser pour ainsi dire jouer la transposition architectonique en sens inverse, et retourner à la base phénoménologique plus archaïque de l'imagination, c'est-à-dire à la

phantasia « perceptive » en tant qu'elle « perçoit » non intentionnellement l'intervalle comme sa partie figurée et l'écart comme rien d'espace et de temps comme sa partie *infigurable*. Si bien que le rapport d'une suite ou d'une série convergentes à leur limite respective n'est pas la coïncidence d'un supposé terme ultime de la suite avec sa limite, ni celle ou la somme supposée achevée de la série avec sa limite, mais un rapport de *contact* en et par écart comme rien d'espace et de temps (le rien de temps étant précisément l'instant cartésien insaisissable) avec la limite. Contact par non coïncidence que Leibniz, déjà, nommait « congruence » (égalité à un dx près qui compte pour zéro), et que Bolzano, puis A. Robinson dans l'Analyse non standard, ont nommé « équivalence ». Dès lors, ce qui est proprement fictif ou simulacre, c'est la tentative contradictoire en soi de figurer cet écart par un intervalle et par suite, d'y concevoir une quantité, si petite soit-elle. Dès lors aussi, passer à la limite est bien « sortir » hors de l'espace et du temps, et passer par cet écart n'implique pas nécessairement un saut dans l'infini actuel puisque l'écart est là, déjà, au moins virtuellement, dans tout intervalle, mais pour ainsi dire voilé par la diastase spatialisante/temporalisante.

Cela explique que l'arithmétisation de l'Analyse, si elle ne se réduit pas à un « jeu » de construction purement formel, ne résout finalement pas (sinon par des artifices de langage, par exemple le langage « $\varepsilon - \delta$ ») les difficultés initiales du calcul infinitésimal, trop massivement attribuées à ses origines dans la géométrie. Cela explique aussi que, depuis l'Analyse, on puisse si aisément faire retour à l'« espace » par la topologie différentielle, en posant des points et leur voisinage (leur diastase, non pas spatiale, mais spatialisante), et même à des « espaces métriques » pour peu que dans ce voisinage, on pose l'existence d'une structure métrique (l'expression mathématique, par un ds^2 , de l'élément de distance entre le point et un point de son voisinage). Il n'empêche que demeure dans l'esprit mathématicien cette naïveté phénoménologique d'avoir cru contourner, par le raffinement extrême de ses méthodes, le problème du *continu*. Il est vrai que selon nous, celui-ci a changé de « nature » phénoménologique puisque le contact ne se fait plus, au registre phénoménologique le plus archaïque, par contigüité d'atomes auto-coïncidents, (de quantités, si petites soient-elles) qui « se touchent » comme deux objets quasi-matériels - donc ne se fait plus dans l'espace -, mais se fait, à ce même registre, en et par écart comme rien d'espace et de temps où, en quelque sorte, rien ne coïncide encore proprement avec soi. Même le concept de nombre s'en trouve modifié puisque, en Analyse non standard, pour tout nombre réel donné (et supposé absolument défini si l'on admet l'infini actuel, nous allons y venir), il existe une pluralité de nombres hyperréels infiniment proches de ce nombre et qui en constituent la « monade » ou le *halo*, et puisque, réciproquement, si un nombre hyperréel (limité) est donné, il est infiniment proche d'un et d'un seul nombre réel (il appartient à son halo), en sorte que tout nombre réel au sens classique (standard) est appelé *ombre* d'un hyperréel. Il va de soi, pour nous, que l'expression « infiniment proche » de l'Analyse non standard ne peut, sous peine de la manquer,

désigner une proximité dans l'espace (un intervalle), ni même un voisinage au sens topologique, mais précisément ce que nous nommons ici l'*écart* comme rien d'espace et de temps, coextensif, mathématiquement, de l'équivalence. Il en résulte un certain flou sur le concept de nombre, dû, mathématiquement, au fait que pour une théorie formelle axiomatisée de l'arithmétique, il existe au moins un modèle non standard en plus du modèle standard dans lequel nous avons coutume de travailler. Les mêmes symboles peuvent prendre plusieurs significations. Par exemple, tous les infiniment petits sont les éléments hyper-réels du halo de zéro (réel), autrement dit, zéro est lui-même un infinitésimal.

On peut encore étayer notre propos de la manière suivante, en méditant ce que Newton veut faire entendre quand il dit d'un mobile qui passe du mouvement au repos qu'il n'y a pas de « dernière vitesse » avant la limite (le repos). Cela signifie bien que l'infiniment petit ε est inassignable en tant que, d'une part, il n'est pas point, donc pas non plus assignable par un nombre, et que, d'autre part, s'il est quantité (aussi petite que l'on veut), lui assigner une quelconque quantité, si petite qu'elle soit, revient à le faire s'évanouir dans des quantités encore plus petites, par *répétition* à l'infini de l'opération de division. En termes mathématiques, on est sorti, s'il s'agit de quantité, du domaine archimédien (où $n\varepsilon > \varepsilon$) où le rapport des quantités est assignable. C'est dire, phénoménologiquement, que la répétition à l'infini (dénombrable) des opérations de division ouvre d'entrée, dans leur enchaînement aperçu d'un coup, à l'*horizon* de l'*écart* comme rien d'espace et de temps, lequel écart est bien l'infigurable de la *phantasia* « perceptive » de la quantité, où il y a, en et par cet écart, contact (mathématiquement : équivalence) avec la limite, et jamais coïncidence avec elle. Or, la répétition à l'infini n'est rien d'autre, pour nous, que le schème phénoménologique de la répétition se répétant qui « se produit » pour ainsi dire « dans » le radicalement infigurable de l'élément fondamental, comme ses condensations/dissipations qui jamais ne donnent lieu à de la coïncidence à soi c'est-à-dire comme répétition de l'infigurable que celle-ci emporte avec elle et qui, par conséquent, jamais ne donnent lieu à du nombre réel absolument défini ou à du point accompagné de sa diastase spatialisante. Tel est pour nous le « continu » phénoménologique, intraitable mathématiquement en lui-même, sinon aux limites, dans l'Analyse non standard : ce « continu » est infigurable, donc littéralement intuitionnable, et il ne s'atteste phénoménologiquement, en mathématique, que par les contacts (avec lui et en lui) mis en jeu avec l'infinitésimal. C'est en ce sens que ce dernier a pour nous de l'importance. Et au fond, réflexion faite sur ce que nous avons entrepris ici, il est déjà attesté par le vieux problème de l'incommensurable, même si les mathématiciens ont mis tout leur art à le faire reculer.

Il reste donc à savoir s'il existe, en mathématique, de l'incommensurable pour ainsi dire radicalement inaccessible. Par là se pose la question elle aussi ancienne des quadratures, dont on sait aujourd'hui (depuis Liouville, Hermite et Lindemann au XIX^e siècle) qu'elle communique avec celle de l'existence des nombres transcendants. Mais nous allons voir que celle-ci suppose l'exis-

tence de l'infini actuel sous l'espèce du transfini non dénombrable, c'est-à-dire, comme le pensait Cantor, l'existence de Dieu. L'existence de π comme nombre déterminé (qui, on le sait, est transcendant) donnerait raison à Spinoza.

4.

Rappelons que l'union de l'ensemble des entiers naturels, de l'ensemble des nombres rationnels et de l'ensemble des nombres irrationnels algébriques (qui peuvent être racines d'une équation algébrique) est un ensemble infini dénombrable, un ensemble transfini en langage cantorien, dont le cardinal est désigné par $\aleph_0$. Bien entendu, en tant qu'ensemble infini, cet ensemble est équipotent à l'une ou l'autre de ses parties propres. Or il existe - ou l'on suppose qu'il existe - des nombres qui n'appartiennent pas à cet ensemble en tant qu'ils ne peuvent être racines d'aucune équation algébrique, et la démonstration de leur transcendance se fait, nous l'avons dit, par l'absurde : si on suppose tel ou tel nombre transcendant racine d'un polynôme algébrique, cela engendre une contradiction. C'est ce qu'a fait Liouville en 1844 en construisant un tel nombre, suivi de Hermite, en 1873, qui démontra de la sorte la transcendance de e , et de Lindemann, en 1882, qui suivit la même méthode pour démontrer la transcendance de π . Cependant, suite à Cantor, on utilise en général un procédé plus positif, celui du nombre diagonal (déjà transcendant) construit sur la suite supposée *complète* de *tous* les nombres algébriques (entiers naturels, rationnels, irrationnels algébriques) de cardinalité $\aleph_0$, c'est-à-dire en présupposant l'existence de l'infini actuel dénombrable ; et selon le célèbre théorème de Cantor disant que la puissance (le cardinal) de toutes les parties d'un ensemble est supérieure à la puissance de l'ensemble en question, on montre qu'en changeant (nécessairement) à l'infini l'ordre de l'énumération constituée des nombres algébriques, on change chaque fois le nombre diagonal, si bien que, si l'on peut construire un nombre diagonal, et de là une infinité de nombres diagonaux, non seulement ceux-ci sont transcendants, mais encore d'une puissance strictement supérieure à celle du dénombrable, c'est-à-dire, si l'on admet le théorème de Cantor, de puissance $2^{\aleph_0}$ qui, selon la conjecture cantorienne du continu, est égal à $\aleph_1$. Pour reprendre notre métaphore, l'ensemble des rationnels est plus « abondant » que l'ensemble des entiers naturels, l'ensemble des irrationnels algébriques est plus « abondant » que les deux premiers, alors que l'on reste toujours dans le dénombrable, et l'ensemble des transcendants, si c'en est un, est encore plus « abondant » que les trois premiers, si bien que l'on « sort » du registre du dénombrable. L'ensemble de tous ces nombres est appelé l'ensemble des nombres *réels*, et cette inépuisabilité à l'infini, concevable mais inimaginable, donne l'impression que l'ensemble ainsi uniformément dense des nombres réels suffit, moyennant l'axiome du continu, à « remplir » tout intervalle arbitrairement donné sur une droite - et absolument si l'on accorde crédit à la conjecture générale du continu formulée

par Cantor ($\aleph_{n+1} = 2^{\aleph_n}$) - ; comme si, désormais, par cette extrême densification des points, ceux-ci, pourtant sans diastase spatialisante dans cette théorie, donc sans étendue « spatiale », pouvaient « se toucher », ce qui est évidemment inconcevable et unimaginable, une hyperdensification de points ne pouvant jamais donner de l'« espace ». En outre, le procédé diagonal ne permet pas de construire positivement tel ou tel nombre transcendant déterminé, même si la construction de Liouville, généralisée, en est peut-être comme l'amorce ou l'écho. Tout au plus le procédé diagonal démontre-t-il, moyennant conditions, l'existence des nombres transcendants en sorte que, la supposant établie, on puisse se contenter de montrer la transcendance de tel ou tel nombre, et par là son existence, en exhibant la contradiction que cela engendrerait de la supposer racine d'une équation algébrique. Autrement dit, au point où en est aujourd'hui la mathématique, les deux procédés ne se rejoignent pas. On *suppose* que π , e , et les quelques rares nombres transcendants que l'on connaît appartiennent à l'ensemble qui peut être construit par le procédé diagonal. Cela étant, on suppose au moins la hiérarchie de deux infinis *actuels*, ou que la détermination *absolue* de π et e (par exemple) n'est possible que par l'existence, pour ainsi dire, d'un infini actuel absolu, qui est Dieu lui-même ou la « substance » de Spinoza, la hiérarchie étant celle de ce que Spinoza appelle les « modes infinis », l'infini dénombrable, et l'infini non dénombrable des transcendants étant de tels modes. Cela revient à fixer l'incommensurable *comme tel*¹.

Peut-on dire que le problème ainsi posé est moins intraitable si, avec l'Analyse non standard, on pose les nombres hyperréels comme *halos* des nombres réels, ou, ce qui revient au même, si l'on pose les nombres réels comme étant chaque fois l'*ombre* d'un nombre hyperréel? Cela permettrait en tout cas de dire que le contact classiquement absurde de points infiniment proches d'un segment quelconque de la droite serait un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps, car, en quelque sorte, *contact* de *halos* dans le « domaine » hyperréel, cet écart comptant pour rien dans le domaine des réels. Nous retrouverions ainsi le « continu phénoménologique » dont nous parlions, mais pour ainsi dire sous son « aspect intelligible » avec lequel la *phantasia* « perceptive » (non intentionnelle) de la quantité serait en incessant clignotement phénoménologique, dans l'enjambement de l'instantané. En termes spinozistes *transposés*, la divisibilité infinie des modes infinis de la substance (en elle-même infinie et indivisible) ne pourrait l'être que pour autant que, en tant qu'infinie, elle « pénètre » jusqu'à l'incommensurable, jusqu'à l'hyperdensité des nombres hyperréels, chacun dans son halo et en contact en et par écart comme rien d'espace et de temps avec tout hyperréel qui lui est infiniment proche, cet écart ne pouvant donc pas donner lieu à une mesure. Si cette divisibilité *actuelle* à l'infini du mode infini est, toujours en termes spinozistes, *intel-*

1. Notons que l'incommensurabilité demeure, quelle que soit la base, par exemple π ou e , prise pour la « représentation » des nombres. Dans cet exemple, elle joue pour ainsi dire à l'envers de ce que furent les moments historiques : c'est le dénombrable classique qui devient transcendant, accessible seulement par un saut.

lectuelle, et si par là elle est bien comme la trace de la substance dans le mode infini, du point de vue du mode lui-même, elle en est l'aspiration infinie (le *conatus*, et pour nous, l'affectivité la plus archaïque) à la substance, la division étant l'équivalent pour nous de la schématisation dont les concrétudes phénoménologiques sont *phantasiai* « perceptives » clignotant avec l'écart comme incommensurable, mais pouvant se transposer en imaginations d'intervalles entre nombres (et dès lors, entre points) - et la part infigurable de la *phantasia* « perceptive » pouvant corrélativement se transposer en incommensurable purement intellectuel (« lumineux » dans son « illumination »), purement extérieur à tout espace (spatialisation) et à tout temps (temporalisation). C'est un peu l'esprit de l'argument par lequel Cantor pense démontrer, sur la base de la transgression de l'axiome dit d'Archimède, l'inexistence de l'infiniment petit, en montrant qu'il ne peut faire partie intégrante d'une grandeur linéaire (i.e. intervalle) quelconque, donc qu'il en tombe en quelque sorte « au dehors », désignant ainsi ce que nous nommons l'écart.

Dans ce contexte, certes, on est contraint, en vue de la cohérence de la mathématique (mais sans tenir compte des paradoxes logiques qui viennent d'interdictions concernant les expressions en langue logique, en particulier les circularités qui n'ont mathématiquement rien de dirimant), d'admettre la détermination complète de π et de e , et en général, des nombres transcendants (que Spinoza ignorait tout à fait). Mais d'un point de vue phénoménologique, rien ne nous y contraint, d'autant moins que, mathématiquement, il existe plusieurs modèles pour une théorie axiomatisée de l'arithmétique, donc que, toujours mathématiquement, il n'y a pas de détermination (ou si l'on veut : de définition) absolue du nombre, et donc qu'il y a phénoménologiquement, dans tout nombre, fût-il entier naturel, *une part d'indétermination* (on parle au reste de nombres hypernaturels en Analyse non standard, cela, donc, dans un modèle non standard de l'arithmétique).

C'est, quant à nous, dans la critique phénoménologique, le parti que nous prendrons. Il se peut, par exemple, qu'il reste une part irréductible d'indétermination dans le rapport de la circonférence à son diamètre - donc que π soit finalement un « symbole » au sens fort, que π comme nombre déterminé n'existe pas ou tout au moins n'existe que comme relativement déterminé. En outre, comme nous avons latéralement fait allusion à Spinoza, nous nous devons d'ajouter que, dans notre conception de la phénoménologie, l'écart comme rien d'espace et de temps (l'écart comme incommensurable et comme non constitutif d'une quelconque unité de mesure) va de pair, dans notre transposition, avec l'infini actuel indivisible de Spinoza comme ce qui gît en son cœur infigurable, cependant transposé, en termes spinozistes, dans l'élément de l'intelligible - lequel est ici, en quelque sorte, l'élément qui supporte la lumière de l'intelligible mathématique. Pour nous cependant, cet écart l'est, le plus originellement, entre passé transcendantal (immémorial) et futur transcendantal (immature), eux-mêmes en écart entre passé transcendantal schématique et proto-ontologique, d'une part, et futur transcendantal schématique et proto-

ontologique, d'autre part, ce qui marque l'écart entre le schématisme phénoménologique, qui n'a lieu ni dans le temps ni dans l'espace, et l'affectivité comme aspiration infinie (en termes spinozistes, comme *conatus*). Autrement dit, cet écart est pour nous radicalement originaire et est témoin de la « division » elle aussi radicalement originaire de l'archaïque et de l'éternel (la transcendance absolue et la transcendance absolue physico-cosmique), étant entendu que, contrairement à ce qu'à conçu Spinoza, il y a pour nous plusieurs « modes » de temporalisation de l'archaïque - que la « durée » telle qu'il l'entend, et qui est pour lui intellectuelle, est encore pour nous une abstraction métaphysique.

Cela nous amène à préciser brièvement que le « continu phénoménologique » dont nous parlons ne trouve concrètement (et architectoniquement) sa « place » que dans le contact intime, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de soi avec soi, c'est-à-dire n'est rien d'autre que la « conscience de soi » à son registre le plus archaïque, ou l'intimité de cette dernière, son cœur, par rapport à laquelle tout point est déjà *radicale extériorité* - sa position ne pouvant avoir lieu qu'avec l'instant temporel et sa diastase spatialisante et temporalisante. C'est en ce sens que le contact de soi à soi en et par cet écart est indivisible et incommensurable (à savoir infini) et peut être architectoniquement *as-similé* à l'acte éternel de la substance spinoziste *en lui* - c'est aussi l'écart propre à l'enjambement de l'instantané dans le clignotement phénoménologique de la *phantasia* « perceptive » entre sa part figurable (en imagination) et sa part infigurable, ce qui donne son statut phénoménologique à l'incommensurable (et à la lumière de l'intelligible pur). C'est donc dans ce clignotement que ce dernier devient *phénomène* dont la part infigurable est, si l'on veut, et moyennant en tout cas une transposition architectonique, l'intelligible d'une « idée » flottant partout dans le flou qui entoure les nombres réels. En ce sens, c'est ce phénomène qui est véritablement, du point de vue strictement phénoménologique, « intuition » mathématique, d'une manière toute nouvelle (par modification en *phantasia* « perceptive » de tout intervalle, qu'il soit d'« espace » ou de « durée »), et non pas ce que les mathématiciens ont conçu, de manière finalement très naïve, comme « intuition » liée à la géométrie - ce pourquoi nous avons toujours mis ce terme entre guillemets phénoménologiques. L'« intuition » dont nous parlons suppose donc toujours un dedans (celui de l'intimité du noyau le plus intime de la « conscience de soi ») et un dehors radical (ici celui du point, et de la « continuité » redoublée, par là que ce point n'est pas concevable comme posé sans diastase), rendus homogènes par et depuis la diastase - et cela jusque dans la topologie la plus abstraite où la diastase trouve une expression mathématique, où la distinction du dedans et du dehors n'est jamais, à notre connaissance, radicalement mise en question. Cette « continuité phénoménologique » a été, dans l'intuitionnisme (Brouwer, Weyl), conçue à juste titre comme *devenir*, mais abusivement considérée comme celle de la durée ou du temps où s'effectueraient des « décisions », des actes ou des opérations successifs - il y manque en effet, à nos yeux, la médiation par la

temporalisation en présence de langage, qui n'est pas temporalisation en présents d'actes, et dans cette dernière, l'enchaînement à l'infini des actes ou des opérations peut toujours déjà avoir eu lieu et toujours encore pouvoir avoir lieu, au gré du schématisme de la répétition se répétant, dont la trace symbolique la plus élémentaire est la suite des entiers naturels. Que cette transformation de la notion de « continu » et d'« intuition » puisse avoir des suites dans une sorte de « néo-intuitionnisme » mathématique, c'est une question que nous ne pouvons que laisser ouverte. Elle nous place en tout cas « aux limites » de l'espace (et du temps), au-delà desquelles il n'y a plus qu'un rien (qui compte classiquement pour rien), ce rien étant cependant « quelque chose », l'intimité la plus intime, qui n'est pas purement et simplement néant ni non plus purement et simplement être. C'est de ce « quelque chose » que l'infinitésimal tire toute sa fécondité et toute sa « puissance », sans se réduire à un pur et simple artéfact ou à une pure et simple fiction intermédiaire, utile pour les calculs. Ceux-ci n'en imposent finalement que pour les structures algébriques (dont nous n'avons pas parlé, et qui font la cohérence logico-mathématique des calculs en question) des ensembles de nombres qui sont chaque fois mis en jeu. Étrange leçon, jusqu'ici cachée, qui avec la profonde réforme de la mathématique ancienne, constitue sans doute l'un des principaux axes de la Révolution moderne.

Automne 2007

Indications bibliographiques

Exposés généraux :

J. T. Desanti, *La philosophie silencieuse*, Seuil, Paris, 1975 ; en particulier les exposés très précis et très clairs tirés de l'*Encyclopaedia Universalis*, « Fondements des mathématiques » (pp. 241-263) et « Infini mathématique » (pp. 264-283) publiés en Appendice.

J. Cavailles, *Philosophie mathématique*, Hermann, Paris, 1962.

N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, Paris, 1974.

Sur l'Analyse classique :

G. W. Leibniz, *Naissance du calcul différentiel*, Vrin, Paris, 1995.

I. Newton, *La méthode des fluxions et des suites infinies*, Blanchard, Paris, 1994.

A. Cauchy, *Cours d'Analyse*, Imprimerie Royale, Paris, 1821.

J. Sebestik, *Logique et mathématique chez B. Bolzano*, Vrin, Paris, 1992.

P. Dugac, *Richard Dedekind et les fondements des mathématiques*, Vrin, Paris, 1976.

G. Cantor, *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, G.

Olms, Hildesheim, 1966.

H. Weyl, *Le continu et autres écrits*, Vrin, Paris, 1994.

Sur les Apories de Zénon :

M. Caveing, *Zénon et le continu*, Vrin, Paris, 2002.

Sur Descartes et Spinoza :

J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, PUF, Paris, 1960.

M. Gérault, *Spinoza, Dieu*, Aubier, Paris, 1968, Appendice n° 9 sur la « Lettre XII à Louis Meyer » sur l'infini, pp. 500-528.

Sur l'Analyse non standard :

A. Robinson, *Non-standard Analysis*, North Holland, Amsterdam, London, New York, 1974.

A. Pétry, « Balade en Analyse non standard sur les traces de A. Robinson », Institut supérieur Industriel Liégeois, sur Internet.

, « Les infinitésimaux en analyse non standard », sur Internet.

B. Gourévitch, « L'univers de Pi », sur Internet.

G. Philippe, « Théorème de Hermite (1873) établissant la transcendance de e », sur Internet.

C.S. Kleene, *Logique mathématique*, A. Colin, Paris, 1971.

Sur la phénoménologie :

M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2006.

La question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir

ROBERT ALEXANDER

Avec la question du mouvement dans la phénoménologie richirienne, peut-on affirmer que nous puissions trouver là un nœud problématique crucial, comme une sorte de matrice-motrice phénoménologique fondamentale, dans cette phénoménologie refondée et refondue ? Que, de plus, ce foyer de sens, en quelque manière central, autour duquel s'organiserait une part de l'essentiel de ce qui est à comprendre, soit de nature à nous permettre de dériver les enjeux de la dite refondation et les acquis de la refonte, et donc d'intégrer la phénoménologie nouvellement comprise ? Et, qu'enfin, nous puissions permettre d'aborder, par cette mise en abyme de la question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir, l'œuvre tout entière avec plus de facilité ? Un accès plus aisé, en somme ? Il nous semble bien que oui. Même si d'autres nerfs problématiques, fondamentaux eux aussi, s'y articulent et qu'ils sont nombreux ; c'est, en effet, en cela que réside toute la difficulté de tenter d'aborder une œuvre complexe, foisonnante et, il faut bien l'avouer, difficile. Depuis 1968 jusqu'à aujourd'hui : dix-neuf ouvrages, près de deux cents articles, près de dix mille pages publiées.

Que donc, ce lieu matriciel du mouvement soit également l'aire de jeu d'un questionnement infini, c'est aussi la conséquence d'une telle méthode de travail qui consiste à articuler l'ensemble de la production richirienne autour d'un axe privilégié.

Méthodologie qui demande, en outre, par où commencer. Est-ce bien de cela qu'il s'agit ? De la chose elle-même, de la chose même ?

La refondation richirienne de la phénoménologie, c'est notre thèse, doit pouvoir se comprendre comme la lente et patiente méditation de 'ce' quelque chose, qui précisément n'en est pas un ou une, mais qui, en mouvement, traverse, passe, circule, bouge, meut et se meut, scintille, vibre, vacille, pulse, condense, dissipe, clignote, revire, oscille, et cela dans toutes les directions à la fois, au cœur même de ce qui constitue la chose elle-même à penser. C'est, autrement dit, le centre névralgique de toute sa phénoménologie qui tourne et se décline autour de la question de l'« espace/temps » archaïque de ce mouvement, nécessaire pour comprendre, notamment et entre autres, ce qu'il en est du phénomène en tant que phénomène, du phénomène comme rien que phénomène ; bref, du phénomène refondé, refondu, pensé à nouveaux frais. Qu'est-ce à dire, en quelque sorte, concrètement ? Ceci : que nous ne comprendrons pra-

tiquement rien à ce que la philosophie doit penser, à ce que cette phénoménologie pense, si nous ne nous ouvrons pas à un nouvel « espace/temps » qui n'a rien de ce que nous pourrions entendre le plus généralement par espace/temps, fussent-ils espaces/temps les plus complexes comme ceux, notamment, qui ont été pensés dans la tradition philosophique de Platon à Husserl en passant par Descartes, Kant et Hegel¹. Pour arriver à saisir cela, ce nœud phénoménologique, il nous faut envisager les choses comme suit, et faire preuve d'une certaine sensibilité intellectuelle : essayons donc de comprendre qu'à chaque étape importante du parcours, on peut dire, et ce dans bien des questions et des contextes différents, que 'quelque chose' ne se referme pas, reste ouvert, tout en ne s'étant pas pour autant ouvert avant, ni fermé préalablement. Et, aussi, se ferme, reste fermé, tout en ne s'étant pas pour autant fermé avant, ni ouvert préalablement. Cela veut dire que 'ce' 'quelque chose' qui n'a pas été par ailleurs fermé ni ouvert avant ne se refermera pas après ni ne s'ouvrira après. Mais que se passe-t-il donc de si étrange avec ce mouvement ? Une ouverture, disons de 'quelque chose' qui n'en est pas une au sens d'une chose là présente sous le regard ou bien imaginée ou bien encore idéale, n'a pas été fermée auparavant, ni ouverte, et ne se refermera pas après, ni ne se rouvrira. Il ne se passe donc apparemment rien. Tout semble s'annuler. Et pourtant, c'est précisément là que tout se joue. Un autre « espace/temps » surgit sans être déterminé par des coordonnées. Une pulsation est née, un rythme qui ne tourne pas rond, un nouvel « espace/temps » qui ne répond plus, qui ne se laissera plus jamais arraisonner, ni mettre en abscisses et ordonnées. L'ouverture est 'en même temps' une fermeture, et réciproquement, la fermeture est une ouverture. Et cet 'en même temps' sans présent signifie qu'un mouvement se forme, et même un double mouvement d'ouverture et de fermeture, qui justement n'ont pas eu lieu chacun dans leur trajet univoque, soit fermé, soit ouvert. Il n'y a justement pas de trajectoire, comme il n'y a pas de chose ou de corps qui s'y déplacerait, pas de corps mobile, nul être qui s'y précipiterait ou se précipiterait quelque part. Mais, bien plutôt, que l'ouverture s'ouvrant ouvre la fermeture, dans le 'même' moment où la fermeture se fermant ferme l'ouverture. Penser cet 'en même temps' consiste à comprendre ce nouvel « espace/temps » phénoménologique 'à l'intérieur' duquel prendront place tous les concepts phénoménologiques. Une sorte de 'ogkorythme'² a été enfanté, proposons-nous comme

1. Le cadre de cet article, qui vise seulement à tenter d'approcher une part de la spécificité du mouvement richirien 'pour lui-même', ne permet pas de décliner les multiples rapports et analyses des concepts de temps, d'espace et de mouvement dans la tradition philosophique, que Marc Richir propose, souvent de manière très détaillée, dans toute son œuvre. Bien évidemment, c'est en contre-point de l'ensemble de ce contexte implicite, de ces rapports et analyses, où la tradition elle-même est mise en perspective et en mouvement, qu'ont pu se constituer et s'inscrire, lentement et pas à pas, les notions proprement richiriennes de mouvement et d'« espace/temps » archaïque dont nous verrons ici toute l'efficace phénoménologique.

2. Ce néologisme, « ogkorythme », tente de rassembler en un mot le couplage originnaire d'une masse non spatiale et d'une pulsation non temporelle afin de caractériser l'« espace/temps » phénoménologique archaïque. Il faut donc y voir ici les mots grecs 'ogkos' (voir

principe heuristique : une masse ou une grosseur non spatiale couplée intrinsèquement à un rythme non temporel. Pour mieux l'appréhender, il faut sortir de l'idée que les choses se passent dans un temps linéaire et continu, et se situent dans un espace homogène et isotrope. Et même plus, se débarrasser de l'idée corrélatrice que cela se passe quelque part ou dans quelques temps déterminables. Mais alors, où sommes-nous, dans quelle sorte de temps et dans quelle espèce d'espace ? Que reste-t-il de l'espace et du temps, ou plutôt quel nouvel « espace/temps » sourd-il lorsque tous les espaces/temps ont été suspendus ? Pour cela, il nous faut essayer de nous faire à l'idée, sans pour autant nous imaginer une représentation chronotopologique, qu'une matrice-motrice philosophique fondamentale irréprésentable, non spatiale et non temporelle, 'ogkorythmique' dirons-nous, ne cesse de rouler ce curieux mouvement sans que nous puissions isoler l'un des termes, ni les arrêter. Le mouvement d'ouverture ne parvient jamais à coïncider avec le mouvement de fermeture tout comme, au reste, le mouvement de fermeture ne parvient jamais à coïncider avec le mouvement d'ouverture. Autrement dit : l'ouverture est en retard et en avance sur la fermeture et pareillement la fermeture est en retard et en avance sur l'ouverture. L'ouverture et la fermeture, la détente et la condensation sont chacune originaires ; la « simultanéité » de tensions contraires auxquelles elles sont soumises, pour reprendre un langage maldineyen qui peut faciliter la compréhension de ce qui est ici en jeu, n'est pas dans le temps, et n'a pas de temps ni d'espace assignables non plus. Ce qui ne veut pas dire que son « action » ne soit pas considérable mais non causale et en transition non temporelle et non spatiale. Tout cela est en quelque manière inimaginable, indéterminable, inconcevable avec ces moyens intellectuels habituels que sont nos concepts, non représentable, infigurable, radicalement. Cela a pour conséquence que, à ce registre matriciel, l'avant et l'après, l'ouverture et la fermeture, la rapidité et la lenteur, mais aussi, dans toute l'œuvre et entre autres, l'apparition et la disparition, la présence et l'absence, l'enroulement et le déroulement, l'aspiration et le refoulement, l'éloignement et le rapprochement, le surgissement et l'anéantissement, le creusement et le bombement, l'avance et le retard, l'amorce et l'éclipse, la mobilité et le repos, la projection et la rétrojection, l'anti-cipation et la 'rétro-cipation', la condensation et la dissipation, la sortie de soi et la rentrée en soi, ne cessent de s'échanger et font s'imbriquer l'un dans l'autre, l'un hors de l'autre, le dedans et le dehors, le passé et le futur. Voilà qui est essentiel, comme l'organisation intellectuelle minimale, et qui doit nous permettre de mieux comprendre ce que Marc Richir propose comme phénoménologie.

Toute cette phénoménologie peut être envisagée à partir de cet « espace/temps » 'sans' espace/temps 'où' a lieu l'ouverture/fermeture de ce

Platon, *Parménide*, 164b5-165e2 (8^{ème} hyp.) volume, masse et 'ruthmos' associés. En outre, masse signifie ici ce qui n'a pas de forme définie que l'on puisse considérer, masse sans masse, et, rythme qui n'a pas de forme ni de temps définis, rythme sans rythme. Plus précisément, il s'agit d'un chiasme sans synthèse 'entre' une masse rythmique non spatiale et non temporelle, et, un rythme 'volumique' non temporel et non spatial.

quelque chose qui n'en est pas une et où dedans et dehors, avant et après, passé et futur s'imbriquent mutuellement en créant une sorte de mouvement 'ogkorhythmique' dont l'épaisseur sans masse (ou la masse sans épaisseur physique) et le rythme sans temps (im)pulsent, poussent, sourdent à même la texture des notions mises en place; espace/temps que Marc Richir parcourt ou revisite de multiples manières tout au long de plus de quarante années de travail, et par exemple, tantôt sous le nom de mouvement, ou plus précisément, de mouvement pur, ou encore, double-mouvement unique, schématisme, *chôra*, mouvement sans corps mobile ni trajectoire, tantôt avec la notion de revirement instantané, de clignotement, de frottement, voire encore en parlant de 'perceptivité' phantastique, de contact de soi à soi en et par écart comme rien d'espace et de temps.

Toujours ce même mouvement, irréprésentable avons-nous dit, qui ne meut rien, est comme rien, incorporel, immatériel, sans commencement ni fin, sans bornes assignables, sans extrémités. Cela veut dire qu'il n'y en a aucune topologie, aucun graphe, aucune représentation. Et, pourtant, et telle est la nouveauté proprement richirienne, ce mouvement spatialise et temporalise, *fait* de l'espace et du temps. Il est le moteur matriciel phénoménologique infigurable des phénomènes, le cœur de leur phénoménalité intrinsèque. Ce qui d'une certaine manière fait qu'il y a phénomène, phénoménalité, et même phénoménalisation, schématisme et affectivité. Ne pas le postuler comme une exigence serait laisser les phénomènes être choses sans vie, sans le bougé de ce qui en constitue la vie la plus intime, son mouvement le plus secret. Nous entrons dans un autre univers philosophique que ceux dont nous avons l'habitude. Ici, dans la phénoménologie, plus rien ne subsiste de stable, de déterminé, de fixe, de défini, de fini. Et, l'attestation de la nécessité de cette phénoménologie est en définitive très simple : sans le postulat de ce mouvement infini, les choses et les êtres seraient figés, sclérosés, toujours déjà institués, précipités, bloqués, mesurables, définissables, finis ; bref, morts. Nous saurions ce qu'il en est de nous et des autres, des choses et des idées, de la perception et de l'affection. Nous saurions qui nous sommes et nous pourrions définir l'être des choses. Marc Richir va jusqu'à penser que nous ne pourrions même plus parler car nous serions pris, englués, empêtrés, dans une langue signalétique et machinique qui ne dirait plus rien, même plus des états-de-choses ou des états-de-faits, seulement des signes, muets sans sens. En revanche, le langage - et la question du sens qui s'y déploie - sera le lieu par excellence de ce mouvement phénoménologique, celui de la temporalisation en langage où gît son aventure elle-même infinie. Ce sera l'aventure du sens.

Très tôt dans son œuvre, dès les tout premiers textes, dès la première année de publication, en 1968, apparaît déjà très clairement, mais dans un contexte bien défini, la notion de double mouvement et sa surprenante dynamique intellectuelle dont la corrosivité ne cessera de produire ses effets dans toute son œuvre jusque et y compris dans les dernières livraisons où, au cœur de ce mouvement, un moment, celui du sublime, ouvrira à l'articulation à la fois entre un

dedans radical, pur, non spatial, en quoi consiste l'affectivité, le soi ; et un dehors radical, pur, non spatial, la transcendance absolue. Mais également, ce moment sera incessamment enjambé, hors espace et temps, pour y articuler des écarts schématiques, non spatiaux et non temporels eux aussi. Systole et diastole y seront modulées, hors donation d'espace et hors donation de temps, en condensations affectives et en déploiement schématique.

C'est donc ce mouvement phénoménologique extrêmement singulier, comme une singularité en tant que point impossible à atteindre, qui va pénétrer dans tous les interstices des notions philosophiques dès lors en besoin de ré-élaboration. Rien ne sera laissé en dehors de l'efficace de cette mobilité phénoménologique partout mise en œuvre. Ce double-mouvement subtil - sa mobilité pure avec sa dynamique particulière - furtif et fuyant, va s'ancrer désormais au sein de toutes les préoccupations. C'est ce que nous allons essayer de montrer. L'intérêt de notre démarche est de se munir de cette sorte de 'micro-technologie' intellectuelle pour parcourir la textualité richirienne. Car, de façon permanente, c'est elle, comme une sorte de nouvelle dimension, qui permettra de comprendre comment s'édifient, se structurent, se mettent en place les concepts de la sorte modifiés. Que maintenant, cette matrice-motrice phénoménologique, se soit remplie et épaissie à mesure, perfectionnée pas à pas, alimentée par d'autres concepts philosophiques empruntés à la tradition ou à d'autres philosophes, c'est également ce que nous aurons à démontrer. Citons simplement, avant d'en déployer ici, dans le cadre de cet article, certains de façon sommaire et synthétique, ceux qui nous semblent fondamentaux eu égard à l'action en eux de cette « spatio/temporalité » phénoménologique archaïque, de ce mouvement 'ogkorythmique', et qui constituent l'armature, et comme le squelette, de toute l'entreprise : le double-mouvement, le mouvement pur, le double-mouvement unique de la phénoménalisation et de son schématisme, la distorsion originaire de l'apparence et du phénomène, la périphérie infinie et distordue, les déphasages internes à la phase de présence, l'articulation des schématismes hors langage et de langage, l'articulation des différents types de synthèses passives, la réflexion esthétique sans concept, l'eidétique transcendantale sans concept, le moment phénoménologique du sublime, les différents types de transcendance, le clignotement phénoménologique, le battement en éclipses, le revirement instantané (*exaiφnès*) et l'enjambement de l'instantané, le sens se faisant, la transpassibilité (Maldiney), la temporalisation en présence, la temporalisation transcendantale du passé et du futur, la proto-temporalisation/proto-spatialisation des *Wesen* sauvages hors langage, l'inconscient phénoménologique, la mimesis non spéculaire active et du dedans, les phantasiai-affections 'perceptives' de langage, l'articulation *Leiblichkeit/Leilhaftigkeit*, la *Phantasieleiblichkeit*, la *chôra*, l'élément fondamental, la non coïncidence à soi, la non adhérence à soi de l'expérience humaine et, last but not least, le contact en et par écart comme rien d'espace et de temps avec la *Sache* dans son infigurabilité.

Ces différents concepts phénoménologiques spécifiquement richiriens s'é-

claireront au fur et à mesure que nous les déclinons par l'éclairage du mouvement qui y est chaque fois à l'œuvre et les innerve.

Tout d'abord le mouvement et le double-mouvement. Marc Richir écrit en 1968, dans « 'Grand jeu' et petits 'jeux' » (GJPJ), et à propos des événements révolutionnaires de l'époque, qu'il s'agit « de repérer l'excès qui emporte la contestation 'au-delà' de toute conceptualisation dans un mouvement, dont la non-maîtrise 'indique' dans le creux qu'elle dessine, l'impossibilité de sa saisie dans un concept. » (GJPJ 7, le mot mouvement est souligné). Voilà déjà la première ébauche d'un mouvement sans concept, immaîtrisable, qui échappe à toute paramétrisation et qui, sensé décrire l'essence de la contestation révolutionnaire, se caractérise, en outre, comme un geste, un faire, un mouvement qui « ne se fonde sur aucun principe ni sur aucune fin » (GJPJ 13). Ce mouvement sans concept est « an-archique » (GJPJ 13), « sauvage » (GJPJ 13), et devient même l'un des pôles d'un « double mouvement de consommation », l'autre « pôle » (GJPJ 31) étant « l'idéal d'autogestion » (GJPJ 31). Par là, « sans cesse, la présence de l'idée s'épuise, minée par son dehors », c'est-à-dire le mouvement justement, « qui est aussi son dedans », « en tentant d'ignorer qu'il s'agit de son plus intime » (GJPJ 31). Nous avons ici déjà toutes les prémisses de la subtilité spatio-temporelle de notre matrice-motrice phénoménologique où joue entre le dedans et le dehors, et entre les deux pôles, un double-mouvement infini immaîtrisable car résolument non entaché, comme immatériel, incorporel, sans concept, indéfinissable, irréprésentable par quelque moyen que ce soit.

En 1969, dans « Prologomènes à une théorie de la lecture » (TL), on trouve, maintenant à propos de la construction du sens à l'œuvre chez Husserl et à travers le rapport entre les grandes œuvres publiées et les recherches inédites, que « le double mouvement de construction et d'effacement se donne comme un mouvement unique » (TL 39), et même que « toute pensée est un même mouvement de construction et d'effacement », « mouvement de construction-effacement » (TL 40). Et concevoir « la pensée comme mouvement », qui « se construit en se temporalisant » (TL 49), « comme processus non finalisé », « comme formation », « qui ne soit pas le remplissement d'une forme déjà vue et donnée » (TL 51), signifie que « son mouvement n'a pas d'essence » (TL 46).

La problématique est approfondie, le mouvement se précise, pourrait-on dire ; il apparaît sans concept, sans essence : double mouvement unique infini immaîtrisable, qui ne tient pas ensemble mais se tient. C'est toute l'énigme. Voilà ce qui, en 1970, va se montrer, à travers le texte qu'on peut considérer comme l'acte de naissance qui entérine la nouvelle phénoménologie : « Le Rien enroulé » (RE). Ici, il « faut s'efforcer de penser l'unité de ce double mouvement » (RE 7) en quoi consiste la phénoménalisation : « engendrer un double mouvement dont la courbure est dirigée à la fois vers l'intérieur et l'extérieur » (RE 8), « engendrer un double mouvement d'enroulement-déroulement » (RE 8) où ceux-ci « s'équilibrent » (RE 9). Remarquons avec force que « ce double

mouvement n'est finalisé par aucun point ni par aucun but déjà donné » (RE 9). En effet, ce « but donnerait un centre au mouvement » (RE 9). Ce mouvement est donc pur, et « s'il est équilibre entre enroulement et déroulement -, on peut dire qu'il est un enroulement que contre un déroulement, et réciproquement » (RE 9); et ainsi, « le pur mouvement de la phénoménalisation est donc l'unité d'un mouvement dans un contre mouvement » (RE 9). Donc, « l'intérieur et l'extérieur coïncident » (RE 9), l'enroulement et le déroulement aussi, de telle sorte que « ceci reste incompréhensible et lettre morte », affirme Marc Richir lui-même, « tant qu'on imprime pas à la pensée cette torsion extraordinaire d'un déroulement inscrit dans un enroulement, tant qu'on ne maintient pas la pensée dans un mouvement qui se contrarie à l'intérieur de soi » (RE 19). Cette torsion de la pensée est celle-là même qui requiert de nous que nous pensions cette mobilité comme irréprésentable, immatérielle, hors espace et hors temps. Il est en tout cas étonnant de voir cette problématique courir tout au long du parcours richirien, pour toujours être présente également et encore, et comme en écho, presque quarante années plus tard, à propos du langage, dans les « Fragments phénoménologiques sur le langage » (FPL), en 2008 : « Depuis longtemps, nous avons entendu que la pensée est, au plus profond, schématisation phénoménologisante en langage (temporalisation en présence sans présent assignable), et ce, au fil d'un double mouvement progressif/régressif (d'un mouvement sans corps mobile toujours et incessamment contré par un contre mouvement), qui, pour ainsi dire, se frotte avec lui- 'même' » (FPL 179). C'est toujours de la même idée qu'il s'agit : celle qui consiste à concevoir un « espace/temps » phénoménologique archaïque qui ne relève plus de l'espace et du temps. C'est cette matrice-motrice philosophique fondamentale qui est tapie au fond de la phénoménologie objet de la refonte. Et, c'est cette chose impensable, imprévisible, avec sa dynamique, qui, en définitive, nous permet de mieux comprendre en quoi cette phénoménologie va reprendre, refondre et refonder, par là même, toute la phénoménologie.

Fort de cela, nous pouvons beaucoup plus aisément saisir le sens de l'exemple de l'arbre proposé toujours dans le même texte : « Cet arbre que je vois n'est que *secondairement* une forme calme et immuable qui arrête mon regard. Cet arbre est *l'étincelle de rien* - ni matérielle ni spirituelle - qui jaillit du grincement inaudible de deux mouvements invisibles » (RE 20). En 1972, c'est toujours la même problématique qui apparaît dans « Pour une cosmologie de l'Hourloupe », mais cette fois à l'occasion du chiasme du geste et du regard ; ce chiasme où vision et tracement se recroisent, se poursuivent l'un l'autre sans jamais coïncider, se contrent mutuellement dans un mouvement unique qui est le double mouvement même de la phénoménalisation. Mais, c'est surtout et encore chez Merleau-Ponty, dans « Phénoménalisation, distorsion, logologie » (PDL), toujours en 1972, que notre phénoménologue débusque les arcanes de cette étrange spatio-temporalité. Il s'y agit d'un tourbillon qui aspire au-dedans tout en refoulant au-dehors, d'un seul et même mouvement ; comme le rien qui à chaque fois se creuse tout en explosant, s'enroule tout en se déroulant,

en y trouvant son tissu conjonctif qui se phénoménalise comme l'apparence elle-même. Celle-ci étant donc une surface distordue à jamais inachevée où la conjonction d'un dedans et d'un dehors se recouvrent mutuellement sans solution de continuité.

Nous sommes donc convoqués à tenter de penser un mouvement dont l'espace/temps s'avère impossible. Ce sera aussi le cas avec la périphérie infinie et distordue du double mouvement. On passe dans un univers purement périphérique dont le centre n'est nulle part et la périphérie partout. Cet univers que le peintre Jean Dubuffet a approché avec l'atmosphère de *l'Hourloupe*.

Voilà ce qui ne cesse de fasciner Marc Richir : « cette étrange topologie » (RE 5), « cette étrange distorsion » (PDL 76) qui ouvre l'espace/temps d'une nouvelle cosmologie philosophique, d'une nouvelle phénoménologie, où « l'intérieur et l'extérieur communiquent sans solution de continuité » (PDL 76) selon un mouvement 'ogkorythmique' irréprésentable en quoi consiste cette « surface distordue de contact entre rien et rien » (PDL 77).

En 1976, dans « Au-delà du renversement copernicien » (ARC), Marc Richir synthétise d'une remarquable manière l'enjeu de l'ensemble de ses découvertes : « *La distorsion originnaire des 'dimensions' du temps se fonde sur la nouvelle cosmologie philosophique et la phénoménologie. La périphérie infinie et distordue, qui est le lieu du double-mouvement de la phénoménalisation, est simultanément ouverture-fermeture de l'étendue et du temps originnaires* » (ARC 132, nous soulignons). L'espace/temps originnaire (l'espace et le temps) est pris dans l'en même temps du double-mouvement d'ouverture et de fermeture comme double-mouvement de la phénoménalisation 'dans' ou 'sur' la périphérie infinie et distordue. Tout cela constitue, à nos yeux, le moteur même de toute la phénoménologie richirienne. Tout en est en quelque sorte sorti et en sortira. L'endroit où se reprennent et se relancent toutes les problématiques passées et à venir. C'est d'ici que s'origine la nouvelle dimension opératoire, spatio-temporelle archaïque, qui innervera toutes les questions fondamentales.

En 1979, dans « Le Rien et son apparence » (RA), on peut lire que « l'espace-temps (la *chôra*) se donne comme immédiatement périphérique : tout comme l'espace, le temps est non-centré, il se déroule vers l'avant ou vers l'avenir et s'enroule, dans le même mouvement, vers l'arrière ou le passé » (RA 336).

Dans les « Recherches phénoménologiques », en 1981 (RP I) et en 1983 (RP II), cette dynamique du mouvement archaïque s'intensifie : « la condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation . . . est constituée par le double-mouvement lui-même . . . c'est-à-dire en tant qu'abîme où se réfléchit sans fin dans une régression infinie la réflexion-phénoménalisation de l'apparence, ou en tant qu'abîme en lequel clignote sans fin, comme à la poursuite infinie de lui-même, le clignotement lui-même » (RP I 253). « C'est pourquoi, aussi, le double-mouvement paraît sans origine ou principe et sans terme ou fin : il paraît principiellement *an-archique et a-téléologique, a-temporel*, et en ce sens, *éternel* ; en lui paraît le vertige du sans-fond . . . » et « c'est une sorte

de pulsation entre les deux pôles du clignotement, fixité et mobilité, qui paraît emportée comme par une sorte de double tourbillon se vrillant, dans les deux sens, de l'un à l'autre pôle du clignotement, et où le clignotement se répercute pour ainsi dire infiniment » (RP II 169). « Tel est le sans fond, le gouffre béant, l'abîme indéfiniment ouvert, l'évanescence même saisie dans son surgissement au sein de sa fuite infinie, qui constitue, en un sens qui ne peut être que métaphorique, le fondement de la phénoménologie transcendante : car ce n'est que dans ce double tourbillon se vrillant en deux sens qui se contrarient que les phénomènes (au pluriel) peuvent paraître. . . » (RP II 169).

En 1987, dans « Phénomène Temps et Etres » (PTE), « le revirement du clignotement du phénomène » (PTE 137) est approfondi. Et, c'est du sein même de « l'unité du revirement, dans le fait qu'au sein du revirement, les deux pôles du clignotement s'habitent réciproquement » (PTE 123) que se décline avec une infinie minutie toute la finesse des analyses. En 1992, dans ses « Méditations phénoménologiques » (MPH), Marc Richir va reprendre parfaitement toute la problématique, et ce, à propos du double revirement à l'œuvre dans le clignotement phénoménologique : « Telle est peut-être l'image la plus fidèlement radicale du mouvement comme entéléchie de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. Le *télos* toujours déjà possédé en lui le rend atéléologique (*atélès*, 'imparfait', eût dit Aristote dans la *Physique*), et par là, anarchique : c'est donc l'entéléchie paradoxale de ce qui ne s'accomplit jamais, demeurant 'éternellement' en puissance, c'est-à-dire en suspens » (MPH 112).

Ce revirement instantané sera enjambé, car rien ne peut venir le fixer originellement en instant, et toute l'énigme du mouvement se démultiplie ici puisque, ne coïncidant jamais avec lui-même, il s'enjambe incessamment, et « l'enjambement originaire de l'instantané » (FPTE 13) en est l'attestation. En 2006, dans ses « Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace » (FPTE), le problème est synthétisé : « partie de l'enjambement et de son expérience, la phénoménologie ne peut le quitter, et elle est par conséquent infiniment et indéfiniment en transition » (FPTE 12). Elle aura à le « faire vivre » comme tâche. Le problème fondamental étant que les écarts que cet enjambement enjambe sont non spatiaux et non temporels, et que l'enjambement lui-même est un contact, en et par écart comme rien d'espace et de temps, avec la *Sache* dans son infigurabilité.

On le voit, donc, c'est toujours et en définitive de la question du mouvement et de sa compréhension que dépend l'intelligibilité de l'ensemble des questions auxquelles Marc Richir s'attèle.

Si nous reprenons les choses avec le mouvement de la fermeture et de l'ouverture, la systole et la diastole - non encore précisément systole affective et diastole schématique telles qu'elles sont traitées plus récemment mais seulement dans le cadre heuristique de notre démarche visant à une meilleure compréhension du mouvement - nous voyons constamment à l'œuvre un mouvement qui se reprenant en enjambant une ouverture infinie amorce cette dias-

tole infinie au cœur même de la systole qui elle-même se reprend infiniment en soi, traversée qu'elle est par la diastole. Car, en définitive, quelque chose ne se referme pas à l'origine, c'est toute l'énigme de notre incarnation et des questions que nous nous posons, et cette diastole originarie infinie rejaillit dans la reprise systolique qui elle-même infinie se retrouve virtuellement en fonction dans la diastole. L'inverse est juste également, quelque chose s'est toujours déjà ouvert et la systole la condense pour éclater comme sa diastole qui s'ouvre et se déploie. C'est le hiatus enjambé « permanent », hors espace et hors temps, en quoi consiste toute la phénoménologie richirienne. Un écart irréductible, écart de non coïncidence à soi, incessamment enjambé, caractérise foncièrement toute la démarche philosophique. Cet écart originarie est gros de ce qu'il est pulsé par un mouvement lui aussi irréductible, il est comme travaillé par l'impossibilité de sa résolution. Et, ces schématismes, ces mouvements, ces écarts de non coïncidence à soi et de non adhérence à soi, sont donc incessamment enjambés comme de façon étoilée, comme un scintillement, une scintillation, ou un embrasement (ekpyrotique). On peut donc parler d'ouvertures/fermetures multiples et scintillantes comme éclatement diastolique originarie hors espace et hors temps. La dimension phénoménologique n'est rien d'autre que ce mouvement 'ogkorythmique', c'est là toute sa richesse et, on le sait, elle parcourt de sa puissante mobilité infinie toutes les veines des questions et des problèmes.

Et Marc Richir d'apporter, par les quelques mots qui suivent, en 2006, dans ses « Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace », comme une conclusion, certes provisoire, à notre article, mais qui reprend et relance, encore une fois, toute l'énigme et toute la question du mouvement telle que nous l'avons déclinée : « Ce qu'il faut comprendre ici, et qui est extrêmement subtil » souligne-t-il, « c'est que *l'écart* comme rien d'espace et de temps n'est pas différence ni même différence, car il n'écarte pas ce qui pourrait advenir comme des 'termes', et a fortiori, des termes différents », et qu'« il n'y a pas ici », poursuit-il, « de terme déterminé par une auto-coïncidence quelque part dans tout cela, car rien ne distingue quoi que ce soit, et intrinsèquement, 'ce qui', par abstraction seulement (il faut bien parler), est *seulement en mouvement d'écart*, le *mouvement sans corps mobile (quel qu'il soit) étant absolument premier* » (FPTE 382, nous soulignons).

Des pas vers soi

GUY VAN KERCKHOVEN

La réalité pleine de l'existence humaine¹

« Et pour autant que la pédanterie, la honte etc. sont présentées ici comme des possibilités *existentielles*, la psychologie vire à chaque fois dans la philosophie. La psychologie ne marque que le point de départ de *l'analytique existentielle*. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 165-166)

« D'ailleurs : quel est l'objet de la psychologie ? Les attitudes, tenues etc. de l'existence. De quel droit pourrait-on prétendre, que p.e. le rire soit quelque chose de « psychique » ou les affects, qu'on ne peut guère séparer de leur expression corporelle ? La psychologie appartient avec l'ethnographie, l'anthropologie, la sociologie, la géographie à la connaissance du monde. Le monde est cela-même dans quoi *on se meut*, dans lequel se joue *la vie qu'on partage* avec les autres. » (*op.cit.*, p. 168)

« Dans l'avarice, la gaspillage, l'avidité l'existence *s'accomplit*. Elle y fait *des pas vers soi* ; elle peut y aboutir à son authenticité ou bien se perdre dans l'impropre. L'avarice, la pédanterie etc. sont *des destins*. Possibilité et réalité de l'homme doivent être présentées comme des modes *d'ipséité*, car l'existence n'a pas son passé derrière elle. Elle n'est pas *dispersée* dans un contexte de réalité. Son passé se trouve *près d'elle* comme son destin. » (*op.cit.*, p. 169)

« Certes, la réalité elle-aussi peut être expliquée par quelque chose de plus profond que ce qui se montre superficiellement. Mais dans ce cas, cette réalité resp. son contexte, se suffisant à lui-même, peut être tiré au clair en tant que tel. On saisit les phénomènes dans leur extériorité incompréhensible. La réalité humaine par contre est *indicateur de possibilités existentielles*. » (*op.cit.*, p. 163) « La compréhension se dirige toujours vers une *possibilité interne*. » (*op.cit.*, note 4 à la p. 201) « Réalité = *factum* dans le sens de la question de Kant : *quid facti*. » (*ibid.*)

1. L'étude présente fait suite aux précédentes analyses « micrologiques » concrètes, dédiées à l'embarras, la honte, la fuite des idées, l'angoisse, la pédanterie, l'avarice, la jalousie, le languir, la passion du jeu, publiées en partie en français dans la revue des *Annales* et aux éditions *Ousia*. Ouvrant sur un plan plus large de l'analyse menée par H. Lipps dans *La nature humaine*, la présente étude présuppose les analyses précédentes en les insérant plus fermement dans la tension entre une *psychologie de l'homme* et une *analytique existentielle*, qui est en jeu à l'intérieur de l'œuvre dernière de Lipps. Les références dans le texte renvoient à la fois à la publication de *La nature humaine* et de *La réalité de l'homme* dans les *Œuvres complètes*. (Werke Bd. III, *Die menschliche Natur*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 resp. Bd. V, *Die Wirklichkeit des Menschen*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1977)

1. « SAISISSEMENT » : L' AFFECT PHILOSOPHIQUE

« Les problèmes philosophiques ne se comprennent pas d'eux-mêmes. Il faut que l'on soit *porté* à la philosophie. Il n'existe pas d'affect naturel, par lequel la philosophie s'introduit elle-même. » (*op.cit.*, p. 161) Avec Hans Lipps, on est porté à l'analytique existentielle, pour autant que - ce qui ne va guère de soi - une *psychologie de l'homme* s'y déverse. « On ne peut pas attendre que par un quelconque affect naturel celle-ci se pose des tâches à résoudre, qui se présentent de façon objective, dans lesquelles la philosophie s'engagerait par la suite en les poursuivant jusqu'à leur fondement. » « Un commencement philosophique, pour peu qu'il réfléchisse sur l'existence humaine », met « *sous tension* » une psychologie, dont l'objet premier est fait « des attitudes, des tenues etc. de l'existence », (*op.cit.*, p. 168) - mais qui comme telle fait encore partie intégrante d'une « connaissance mondaine de l'homme » en tant qu'espace de jeu de ses possibilités existentielles. A une connaissance humaine, qui « saisit l'homme dans les possibilités qui sont 'les siennes' », (*Menschliche Natur*, p. 8) n'appartient pas déjà « la tension du questionnement philosophique ». « Pour y arriver, il faut mettre à découvert à même les possibilités humaines *sa nature et sa façon d'exister* - bref, rendre transparente sa 'conception'. » (*op.cit.*, p. 8) P.e. « saisir *originellement* l'avarice, démontrer ce qu'elle 'est' (du dedans) et en expliquer les traits par rapport à la nature humaine de telle manière que celle-ci soit reconnue dans *chacune* de ces possibilités différentes de l'homme. » (*op.cit.*, p. 9) « Dans l'avarice, le gaspillage, l'avidité l'existence *s'accomplit*. Elle y fait des *pas vers soi*. <...> L'avarice, la pédanterie etc. sont *des destins*. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 169)

H. Lipps oppose « une psychologie, qui est tacitement portée par un désir plus profond de connaissance humaine » (*op. cit.*, p. 162) à « une psychologie d'école », (*Menschliche Natur*, p. 7) qui « s'applique à mettre en jeu une chose aussi profondément marquée par une certaine prise de position et problématique philosophique telle que '*la conscience*'. » (*op.cit.*, p. 7) « La psychologie est précisément prise au piège dans des présuppositions philosophiques. Elle entreprend une recherche des 'phénomènes de la conscience' comme 'des données immédiates' - se tenant ainsi dans le sillage des positions décisives de Descartes, qu'elle assume sans en faire la preuve. Elle est contaminée par la '*théorie de la connaissance*'. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 166-167) « Plus précisément : <...> le concept *doctrinaire* de la psychologie est imprégné de ce dogmatisme, dans lequel la position de Descartes a depuis viré. On cultive la psychologie comme une science particulière qui se voue à la recherche des phénomènes de la conscience ; son élargissement à l'inconscient ne fait qu'accentuer cet engagement à partir de la conscience. » (*loc.cit.*)

Par contre, « une connaissance mondaine de l'homme », qui se tisse dans les attitudes, les tenues de l'existence afin de les comprendre « à partir de leur origine », ce qui rend toute leur tension interne, - qui les saisit donc dans leur possibilité 'interne', pour peu que l'existence y fasse des pas vers elle-

même, qu'elle y aboutisse à son authenticité ou bien y coure à sa perte dans l'impropre, se démarque de toute « théorie de la conscience », que H. Lipps tient précisément pour « idéologique ». « Qualifier quelque chose d'idéologique consiste à dévoiler sa tension par rapport à *la réalité pleine*. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 168) « Une pensée qui se propage dans la tradition des écoles est idéologique, pour peu qu'elle soit prise à ses propres filets. » (*loc.cit.*) Les attitudes, les tenues etc. de l'existence ne sont pas des phénomènes de conscience immédiatement donnés. En quoi une psychologie d'école se trompe selon Lipps, n'est autre que l'idée - dévoilée au fil d'une analyse de la position de Descartes qui vire dans le dogmatisme - que « le *cogito* soit un contenu de conscience *donné* ». (*op.cit.*, p. 168) « A partir de là, la psychologie prend le *cogito* pour des 'phénomènes' de la conscience, qui apparaissent à même la conscience comme *champ pré-donné de la réalité* et qui peuvent en tant qu' 'états psychiques' être décrits, observés, classifiés et expliqués. L'homme n'est dans ce cas de figure rien d'autre que *le théâtre* de ces phénomènes. » (*op.cit.*, p. 168) Que dans les attitudes, les tenues etc. de l'existence une connaissance mondaine de l'homme se fraye un chemin - qui n'est pas fondée dans les *cogitationes* dans le sens de « phénomènes de la conscience » - prend un sens décisif. L'exhibition de la réalité psychique cède sa place à une « *réalité pleine* ». « La possibilité et la réalité de l'homme est autre chose qu'une réalité qui se déploie dans des phénomènes, qui se passe dans des situations - qu'il faut simplement comprendre, dont il faut venir à bout. Cette réalité *ne me parle pas*. J'y accède, mais elle ne se révèle pas comme peut se révéler à moi la réalité humaine. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 169) A la mise en jeu des phénomènes de la conscience s'oppose *l'adresse* d'une existence qui se confie à moi.

Dans une psychologie de l'homme, qui est d'avance conçue comme « anthropologique » pour autant que « la réalité de l'homme y est dès le départ comprise d'une manière anthropologique, quand elle entre dans une tension avec les multiples adresses d'une 'vie' *qu'il faut mener* » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 164), le *cogito* reçoit un nouveau sens. Il est significatif qu'au cœur du texte à interpréter de « la nature humaine » se trouve cette question du sens à attribuer au *cogito*. « Qu'on puisse être à la fois déçu ou saisi par la psychologie » n'est certes pas un « affect » naturel. (*op.cit.*, p. 162) Mais c'est par là que l'analytique existentielle s'introduit elle-même. (*op.cit.*, p. 161)

2. ANGLES D'ATTAQUE DE LA 'CONSCIENCE'

La conscience est un élément de l'être
sournois et patient. P. Magnan, *Un
monstre sacré*, Ed. Denoël 2004, p. 112.

La honte fut « un enjeu primordial de la philosophie », pour peu qu'elle soit « à *l'origine* de la conscience de soi ». (*Menschliche Natur*, p. 31) « La

honte survient à quelqu'un dans la *connaissance* de quelque chose. On devient conscient de soi-même ou du caractère précaire d'une situation. » (*op.cit.*, p. 44) « Connaissance » ne signifie pas -ici - « théorie ». Tout comme cela-même dont on se devient conscient² : « la tangibilité qui fait précisément surface dans ce qui est intouchable », (*op.cit.*, p. 41) - le caractère « précaire » de la situation - se soustrait à une « détermination objective ». Que derrière la conception de la honte comme celle du tabou ou du sacrilège « se trouve le même type de base » : « qu'il existe p.e. une *homologie* entre le sentiment de la honte et la pudeur devant le sacrilège » (*op.cit.*, p. 41) - cela montrait bel et bien que « ce ne sont pas des événements *réels* qui y sont réduits au même dénominateur d'un comportement qu'on pourrait comprendre ». (*op.cit.*, p. 31) Ce n'est que dans certaines « *limites* » qu'on arrivait à *faire appel* à cela-même qui fut accueilli dans le sentiment de la honte, (*op.cit.*, p. 41-42, note 1) - « dont chacun de nous a déjà fait l'expérience par soi-même » - « dont le concept peut donc être présupposé par la psychologie ». (*op. cit.*, p. 31) Dans les conceptions à chaque fois différentes de la honte, du tabou et du sacrilège p.e. se révèlent des différences d' « *horizon de vie* ». (*op.cit.*, p. 41-42, note 1) On est déçu par une psychologie « qui -certes - distingue les sentiments, mais qui ne les définit pas, n'en fait pas l'interprétation - qui ne démontre pas, comment p.e. le sentiment de la honte se définit par soi-même », comment « un certain déploiement s'y densifie ». (*op.cit.*, p. 41) A l'encontre de la psychologie française du 18^{ième} siècle, dont l'esprit critique démasque « les apparences », (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 165) dévoile « l'arrangement des sentiments », (*Menschliche Natur*, p. 8) « la *destruction philosophique* veut démontrer ce que p.e. l'avarice 'est' proprement, c'est-à-dire dans sa possibilité interne » : elle veut « présenter la pédanterie, le sentiment de la honte etc. comme des possibilités existentielles ». (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 165) Toutefois : « la nature humaine n'est pas quelque chose dont on pourrait - après être devenu familier avec ceci ou cela dans l'ordre qui lui appartient - faire la démonstration à *son lieu propre* ». (*Menschliche Natur*, p. 9) On ne peut que « faire appel », dans certaines limites, à ce qui p.e. dans le sentiment de la honte se densifie - « quel horizon de vie y devient perceptible ». Quand on évoque dans ce cas particulier une « connaissance » et un « se devenir conscient », cela se rapporte à des *déterminations d'intrication*, (*Menschliche Natur*, p. 57) c'est-à-dire à des « *empêtements* » de l'être humain « en lui-même » (*op.cit.*, p. 56) au sein de son propre déploiement : « à *partir d'où* l'homme se comprend, *vers où* il lance son regard et *jusqu'à quelle distance* il porte ». (*op.cit.*, p. 41) La « démonstration » psychologique « détermine avec quoi ce qui a été accueilli p.e. dans le sentiment de la honte *se compare* » - « et de ce fait décide de la *direction* dans laquelle on arrive à le cerner et le saisir ». (*op. cit.*, p. 41) Ce qui devient perceptible en tant qu'horizon de vie n'a *rien d'univoque* - qu'on pourrait réduire

2. Nous sommes dans l'obligation de traduire par la suite « *sich seiner bewusst werden* » (*op.cit.*, p. 44 sv.) par « se devenir conscient » - bien que la langue française ne prévoie pas cette « tournure » (*Wendung*), sur laquelle insiste précisément la pensée de H. Lipps.

à un simple dénominateur. (*op.cit.*, p. 41) Les « différents rapports » qui p.e. « se remplissent » dans le sentiment de la honte ne peuvent être « empoignés » que par leur « *nœuds* ». (*loc.cit.*)

« P.e. aussi dans la peur on *connaît* quelque chose et cela signifie ici qu'on y trie par criblage l'espace des rapports objectifs. » (*op.cit.*, p. 44) La peur « *se mesure* au danger ». (*op.cit.*, p. 105) « On peut comprendre la peur de quelqu'un et donc le comprendre dans sa peur. » (*loc.cit.*) « Je peux aussi prendre moi-même de la distance à l'égard de mes craintes », « gagner le rapport libre de la pensée ». (*loc.cit.*) « 'Connaissance' signifie dans ce cas *le commencement d'un démêlé* avec les choses. » (*op.cit.*, p. 44) Par contre : « '*timor fuga est*' : il ne s'agit pas, dans ce cas particulier, d'une peur qui devient pensée, qui par rapport à un danger circonscrit par la pensée se décide librement à quelque chose. Comme 'fuga' se révèle une peur qui ne fait pas face à ce qui vient à sa rencontre, qui esquive, qui ne prend aucun risque, ne choisit aucune prise de position - qui se résigne par rapport à ce que la précaution cherche précisément à conjurer ». (*op.cit.*, p. 13) « Tandis que *l'accomplissement de moi-même* apparaît p.e. précisément dans le caractère *concis* de ma peur, fondée avec circonspection, accueillant ceci et cela, - qu'elle s'y dessine *en forme de pointe* -, *la conscience est régressive*. » (*op.cit.*, p. 55-56) Comparé avec une connaissance qui signifie *le début d'un démêlé* avec les choses, « se devenir conscient ou devenir conscient de quelque chose est tout autre. Car on y est *ramené devant soi-même* resp. quelque chose '*vient*' ici à la conscience de quelqu'un. Le devenir-conscient est quelque chose qui *se produit de soi-même*. Et tandis que dans le premier cas quelque chose qui ne me fut pas accessible est ouverte, qu'on y *intervient*, - que 'connaître' signifie ici qu'on *écarte pour préserver* -, cela même dont on se devient conscient est, pour autant qu'on 'n'en était pas encore conscient', en quelque sorte *déjà prédisposé* à la conscience. » (*op.cit.*, p. 44) Mais « qu'est-ce : *faire l'objet* de ma conscience » ? (*op.cit.*, p. 44) Qu'est-ce qui *se fige* là-dedans ?

« Qu'on s'est conscient d'une chose signifie » - en premier - « qu'elle *influe* sur quelqu'un, que *comme directrice* elle fait partie de ma résolution resp. qu'on en a l'évidence ». « 'En avoir l'évidence' comme l'état dans lequel je me trouve ne coïncide pas avec *l'orientation* qui peut éventuellement y conduire et que l'on reçoit à partir d'un point de vue ou d'une prise de position, à laquelle on ne fait que 'participer' comme à quelque chose de donné à tout un chacun. Le savoir lui aussi est autre chose. Car on le possède, on s'y souscrit ou on entre dans un rapport avec lui. Au savoir toute personne est commise. Il est un fond objectif qu'on peut accroître, divulguer, appliquer. Le savoir n'est pas réel dans la mesure où je le possèderais, mais parce qu'il est savoir de fait et pas une erreur. » (*op.cit.*, p. 44) Ce dont on a l'évidence n'apparaît pas encore sous le jour d'une orientation plus vaste, partagée avec les autres resp. n'a pas encore de « fond » dans le sens de ce qui se donne à tout un chacun qui s'y trouve commis. « Ce qui influe sur moi et fait comme directeur partie de ma résolution », « ce dont on a l'évidence » n'a pas de signification *déterminante*

dans le sens d'une direction *décisive*. Comme « influant sur moi », il est « *latéral* ». « Le langage fait la distinction entre ce à quoi on a en quelque sorte *participé*, dont on peut être ou ne pas être conscient, et l'inconscient comme de ce qui a été fait en *sous-main*. » (*op.cit.*, p. 44) Mais : « le fait qu'on soit conscient de quelque chose ne signifie pas pour autant qu'on est déjà entré dans un rapport avec elle à la manière d'une perception qui *s'en prend* aux choses, qui *s'assure* de leur réalité. » « Ce dont je suis conscient n'est pas en tant que tel *visé* ni ne m'*affecte* : il me *détermine*, c'est-à-dire : je me *laisse* déterminer par lui. » (*loc.cit.*) « On est p.e. <...> conscient de la situation dans laquelle on se trouve » (*loc.cit.*), on a l'évidence qu'elle détermine quelqu'un. « Seul de ce avec quoi on *se trouve soi-même*, de cela on peut se devenir conscient. » (*op.cit.*, p. 56)

« Précisément dans la *surdétermination* de la conscience de ... en tant qu'*intentionnalité* de la conscience, on exprime un pareil rapport à ... » (*op.cit.*, p. 45, note 1) L'objet génitif (« *dessen* ich mir bewusst bin ») se déplace, quand il est transformé en datif (« *dem* ich mir bewusst bin »). Ce qui de façon *latérale* influe sur moi comme directeur de ma résolution est redressé *en ligne droite*, quand on le tient pour « directif » en vue d'une *entrée sur scène* de la conscience, qui sans équivoque y « *porte sa croyance* », c'est-à-dire en fait « le centre » de son engagement et de son emprise décidée. « '*Cogitationis nomine illa omnia intelligo quae nobis consciis in nobis fiunt*' - telle est la « définition » que Descartes donne de la conscience.³ Par rapport à celle-ci le point de démarrage d'un « être conscient » (« *Bewusstsein* ») signifie un déplacement. Car cela même dont il y a ici conscience n'est autre que l'objet qui s'y atteste. Les choses sont refondues en objets. Elles sont comme 'posées' dans la conscience. La *représentation* devient le prototype de tout 'contenu' de la conscience. » (*op.cit.*, p. 58, note 1) La conscience perceptive est conçue comme doxique-thétique, c'est-à-dire comme positionnelle dans son acte de 'croyance' objective. « 'L'être dirigé vers ...', exprimé par 'conscient', est en quelque sorte repris depuis l'autre bout. Il s'agit de reproduire l'objet sous la forme d'être conscient. » (*loc.cit.*) L'attestation de l'objet est en fait attribuée au « remplissement intuitif » à même le cours perceptif, qui en tant qu'activité synthétique est dirigé vers l'identification de l'objet de croyance. Doté de la plénitude de donation de soi en chair et en os, celui-ci rentre dans les traces de sa pré-donation. « Que le sujet se soit 'conscient' de l'étant signifie d'autre part précisément que pour l'attestation de l'étant en tant qu'objet il se voit renvoyé à lui-même. » (*op.cit.*, p. 45, note 1) « Cette conscience doit d'abord *chercher* son sujet resp. elle n'a en moi que son sujet *occasionnel* - par la réflexion je m'y trouve déjà impliqué. » (*op.cit.*, p. 58, note 1) Dans la direction objective de la conscience perceptive le sujet se devance lui-même ; il est « adonné » à l'objet pré-donné dans ses représentations ; il est impliqué dans l'activité synthétique

3. Voir R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. Objections et réponses suivies de quatre Lettres. Flammarion, Tours 1979, Définitions, p. 259.

d'identification. Il faut une réflexion immanente afin de le mettre à découvert *comme tel* - c'est-à-dire dans son activité. « Occasionnel » signifie ici : « à l'occasion du » déroulement de la perception, dans laquelle il est d'avance mêlé et congrûment inséré, dans laquelle il ne se « trouve » lui-même que grâce à la réflexion immanente comme en faisant déjà partie - comme y étant déjà « impliqué ».

Cet *après-coup originaire* de la conscience perceptive : de se précéder à elle-même en s'adonnant à son objet et de ne se trouver « immédiatement » que par le biais de la réflexion immanente - dans une certitude certes apodictique, mais nullement adéquate - n'est pas sans conséquences pour définir la nature de son activité synthétique. « A proprement parler elle ne *ressent* rien, mais 'a' des sensations. Le caractère indifférent et insignifiant de cet 'avoir' des sensations « données » nous révèle déjà, à quel point on a d'entrée *soustrait* la nature humaine, la manière dont l'être humain *est ouvert*, dans les potentialités qui sont 'les *siennes*', à ce *avec quoi* il est ; à quel point on n'a pas 'saisi' ce qu' 'est' voir, entendre etc. » (*op.cit.*, p. 45, note 1) La direction objective de la conscience perceptive comme acte de croyance intentionnelle resp. comme remplissement intuitif à titre d'attestation de cette croyance *offusque la rencontre originelle des choses*. En fait celles-ci ne sont guère « pré-données ». Il n'y a, dans la manière dont la conscience perceptive s'adonne aux choses, à vrai dire aucun « ressentir ». C'est-à-dire, on ne s'y *retrouve* pas dans cela même à quoi la nature humaine s'ouvre de manière spécifique de par ses potentialités corporelles (*leiblich*) - dans cela *avec quoi* l'être humain 'est' « dans les différentes modalités de son *ressentir* ». (*op.cit.*, p. 81) Ce qui *affecte* le sujet perceptif est pris pour une *donnée* sensitive, assujettie à l'*animation noétique*, pour autant que celle-ci conçoit le ressenti comme « présentatif » dans sa direction objective. On réduit ainsi le ressenti en tant que « donnée » à la seule fonction de *présentation* qu'il exerce pour une conscience *représentante d'objet*. « On sous-estime ce qui dans le ressentir est en réalité engagé : *le contact corporel (leiblich)* dans l'être-avec les choses, quand on le tient pour un 'avoir' général de sensations données par l'intermédiaire du corps comme « théâtre de sensations qui y surgissent » - sans que le sujet perceptif puisse à proprement parler 'avoir' ce corps comme *le 'sien'* », (*op.cit.*, p. 81) c'est-à-dire y 'soit' en sa « *Leiblichkeit* ».

« On passe à côté des *modalités du ressentir* quand on obéit au seul impératif de vouloir *faire l'expérience* de quelque chose *par* des sensations. Comme si on ressentait quelque chose 'aux' choses - qu'on pourrait pour ainsi dire en 'extraire' quelque chose en le lisant sur leur surface. Dans la qualification de la sensation comme d'un *datum* s'exprime en fait le caractère impartial, *hors monde* de ce sujet qui est seul avec lui-même resp. ceci : qu'à vrai dire il *n'entre pas lui-même en contact avec* les choses mais seulement par l'intermédiaire d'un corps. » (*loc.cit.*) Pourtant « on n'est jamais dans le vide, toujours 'avec' les choses. » (*op.cit.*, p.78) « Les sens *incarnent* différentes modalités du ressentir. » « Mon rapport corporel (*leiblich*) avec les choses change

constamment : les circonstances *se parcourent* de façons diverses. L'ampleur du monde change. » (*op.cit.*, p. 81) C'est dans ce sens qu'il faut prendre en considération p.e. le voir ou l'entendre : à chaque fois, ma façon d'« être-avec » est autre, (*op.cit.*, p. 80) resp. aussi le sentir et le goûter, où « on suit la trace des choses », sans que celles-ci soient déjà devenues libres « sous un horizon ». (*op.cit.*, p. 81) La conception des données sensibles dans leur seule fonction de présentation dévoile l'activité synthétique de la conscience perceptive en son « animation noétique », c'est-à-dire en son élan, mû par la raison. Celle-ci vise à accomplir la synthèse d'identification de l'objet intentionné à même le flux perceptif. « Connaître » signifie dans ce cas particulier qu'on s'assure de la « réalité » de l'objet de croyance représenté. L'écartement qui préserve de ce qui ne fut pas comme tel déjà accessible se retourne en *exhibition* d'un pré-donné afin de se le *garantir*. Sur ce qui ne fut au préalable qu'influent sur moi en faisant, comme directeur, partie de ma résolution, on doit maintenant *trancher* comme s'il s'agissait de quelque chose de *directement visé* (« *linea recta* »), afin d'en décider. « Conscient » - ne se rapporte plus ici à cela même, « avec quoi » on se trouve, (*op.cit.*, p. 56) mais à cela *sur quoi on mise*.

Être conscient de quelque chose veut dire : en avoir l'évidence qu'elle me détermine. « Et pour cette raison, 'ne pas être conscient, que ...' peut s'avérer être un manque dans le sens d'un aveuglement, d'une lacune de la pensée, d'un manque de bonne foi, et 'ne pas être conscient de ce qu'on fait' désigne dans son ensemble un dérangement. » (*op.cit.*, p. 45) « Le caractère confus et sans clarté de 'sans être conscient que ...' est autre chose que l'inadvertance. Par inadvertance quelque chose arrive, pour autant qu'elle se produise précipitamment et inconsidérément. 'Étourdi' caractérise un comportement intramondain, qui comme tel n'est pas correct. (Par contre 'sans réflexion' signifierait : sans prise en considération préalable, sans plus - ce qui peut précisément s'avérer être correct). On rappelle quelqu'un à soi, pour autant que dans son égarement il ne réussit pas à s'accorder à lui-même. Comme recueillement, la réflexion s'oppose aux présomptions hasardeuses. Une personne torturée et poursuivie par ses lubies ne revient pas à soi. 'Inconsidéré' signifie : sans penser aux conséquences réelles, 'étourdi' par contre : se tromper par rapport à ses propres possibilités et capacités. 'Perdre la tête' désigne une dérive effrénée. » (*op.cit.*, p. 45, note 2)

Dans la « détermination » se dévoile la *mobilité* de ce avec quoi on est resp. on se trouve, pour autant qu'on se laisse déterminer par lui. « En quoi la mobilité <...> ne signifie pas ici la mobilité de quelque chose qui est 'là' et disponible. »⁴ Ce qui, en influant sur moi, fait comme « directeur » partie de ma résolution est quelque chose qui m'« interpelle » et non pas quelque chose qui simplement m'affecte. Précisément « la tangibilité qui fait surface dans ce

4. Voir L. Binswanger, *Drei Formen missglückten Daseins* (1956) dans: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1: *Formen missglückten Daseins*. Ed. M. Herzog, Asanger Verlag, Heidelberg 1992, p. 238.

qui est intouchable » p.e., celle que la honte veut « bannir » et « conjurer », (*op.cit.*, p. 32) démontre, en quoi ce qui m'interpelle, ce à quoi je suis « sensible » (« *Empfindsamkeit* »), diffère de ce qui m'affecte en tant que sensation sensitive (« *sinnliche Empfindung* ») « La honte est précisément en cela vivante qu'elle *ne laisse pas advenir* certaines choses *déterminées* », (*op.cit.*, p. 32) « qui de façon *déterminante* font irruption dans la vie humaine », (*op.cit.*, p. 36) c'est-à-dire en tant que « fondement » - « en quoi s'exprime cette excitation pleine d'inquiétude de devoir se créer un sol nouveau de son existence ». (*op.cit.*, p. 34) Ce qui y influe sur moi, ce qui y fait comme « directeur » partie de ma résolution, est précisément ce qui *me pousse* dans la direction dans laquelle je me sens exposé, c'est-à-dire dans la direction de ce qui m'est réellement « propre » - cela-même « en quoi je me saisis comme inconditionnel », (*op.cit.*, p. 33) - vers ce qui « a une proximité avec ma personne », « dont l'intégrité pourrait être lésée ». (*op.cit.*, p. 37) Au caractère « prohibitif », qui « prend garde », propre à l'écartement de ce qui me touche, on aperçoit bien « comment, dans la direction opposée, la nature est ici déterminée à *partir de l'homme* ». (*op.cit.*, p. 36) « Moi-même je suis la protection de ma mise à découvert : c'est l'âme qui enveloppe le corps.⁵ » (*loc.cit.*) « La nudité de mon corps est quelque chose, qui *de par elle-même* - et c'est-à-dire dans ce cas particulier : dans la réalité qui s'étale devant les yeux -, ne peut pas répondre de ce dont elle n'est que le fondement naturel. » (*loc.cit.*) La nudité visible de mon corps en sa donnée naturelle ne peut que *dans certaines limites* provoquer cette tangibilité, qui *évoque* ma fragilité : quand il est « tiré » au-delà de sa simple apparence naturelle et *fait appel* à « ce qui est à proprement parler *fondamental* pour une vie qui veut être *menée* », (*op.cit.*, p. 37) - quand il « touche » à cela même. A quel point la sensibilité diffère en fait d'une sensation sensitive, cela devient manifeste dans le fait qu'on est « atteint » par « *l'attouchement* du regard », (« *Antasten* ») « qui se pose sur certaines parties du corps nu ». Cette atteinte s'empare de moi ; je suis saisi de cela même, par rapport à quoi je suis sans défense, (*op.cit.*, p. 35) - elle n'est guère un contact sensitif, que le regard, certes observant mais quand même flottant librement dans le voir, n'arrive guère à produire à l'endroit concerné de mon corps. Que néanmoins cette atteinte pour ainsi dire « *s'oriente* » au sens du toucher, comme si le regard impudique glissait tout au long de ces parties de mon corps dont je me sens de plus en plus incertain et les attouchait - se rapporte à la signification particulière du toucher comme un « sens de proximité ». Par le toucher on reste *sur la trace* des choses ; « le trajet de l'attouchement, le contact établi ainsi, qui persiste pour un certain temps, dévoile ce dont on fait précisément l'expérience dans *l'intervalle* de son extension », (*op.cit.*, p. 80) mais qui reste encore « isolé », « séparé » des autres choses. L'extension ne devient pas elle-même déjà « libre » dans des rapports tels que les choses p.e. « se trouvent ensemble »

5. Voir F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Dans : Werke in drei Bänden. Ed. K. Schlechta. Bd. II. C. Hanser, München 1966, p. 635 et p.142 : « Das züchtigste Wort, das ich gehört habe: 'Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps. ».

ou « sont juxtaposées ». Car « le point de vue » fait encore défaut. (*op. cit.*, p. 79) « Certes, on est dans l'espace, mais comme perdu dans ce qu'on y trouve. Certes, quelque chose s'étend d'ici jusque là, tout comme mon bras s'étend dans une certaine direction. Mais cette direction n'est pas à proprement dire déjà spatiale - tout comme la limace ne *parcourt* pas une partie de l'espace. » (*op.cit.*, p. 79-80) « Les parties de mon corps aussi restent isolées les unes par rapport aux autres ; certes, elles font référence à moi, mais leur proximité n'est pas déjà à proprement dire spatialisée. » (*op.cit.*, p. 80) « Ce n'est que quand le cercle du sentir se rompt et que l'horizon d'un monde s'entrouvre, que l'« ici » peut être défini comme un lieu *dans* l'espace. » Cette rupture est produite par le voir. « L'espace vu est un espace perçu. » (*op.cit.*, p. 90) « Dans le voir l'existence *se décharge* expressément de ce sens d'être singulier *encore inarticulé* des choses, qu'on ne trouve que dans le ressentir, qui reste sur leur trace. » (*op. cit.*, p. 83) - Tout comme « quand on sort de l'obscurité et entre dans la lumière, quand de ce milieu incertain, dans lequel il n'y a de présence que parce qu'on bute sur les choses, on se hisse à nouveau dans le point-zéro de l'orientation ». (*op. cit.*, p. 80) C'est à cette « *persistance* », qui caractérise l'espace de proximité tactile comme espace de contact, dans lequel l'extension spatiale de l'étendue ressentie ne se libère pas encore dans un champ d'orientation, ouvert par le point de vue, mais reste « isolé », que « s'adresse » l'atteinte provoquée par le regard impudique, scrutant avec *impertinence*.

L'évidence que j'ai de ce qui me détermine n'est pas une *clara et distincta perceptio* dans le sens d'une certitude immédiate - d'une connaissance immédiate⁶ - mais se déploie *progressivement* dans le sens d'un « devenir clairvoyant », d'un « porter dans ses pensées », d'une « préoccupation *soucieuse* ». P.e. « la honte sait de ces choses au sujet desquelles on ne peut être assuré des autres. » (*op.cit.*, p. 32) Que « les yeux se soient ouverts » signifie « qu'on n'est plus naïf ». (*op. cit.*, p. 35) Dans mon « devenir voyant » s'est établi un rapport à « *mon impuissance* à l'égard de ce dans quoi je suis précisément interpellé par des regards ». Et c'est dans ce sens que dans la honte on s'est devenu soi-même « questionnable » : par rapport à cette « unité de sa nature corporelle (*leiblich*) », dans laquelle l'homme réagit toujours, mais qui lui est précisément devenue de plus en plus « problématique ». (*op.cit.*, p. 35 - voir p. 14) La honte porte en son sein cette inquiétante et excitante question à propos de soi-même ; c'est elle qui en fait toute la « *profondeur* ». (*op. cit.*, p. 32-33) Dans la base même du comportement corporel (*leiblich*) quelque chose fait irruption qui brise son naturel. C'est avant tout « la sexualité générale » qui sonne le réveil de la honte. (*op. cit.*, p. 35) « Car c'est par elle comme quelque chose de général, auquel on ne fait que *participer*, qu'on *se* devient précisément conscient. » (*loc.cit.*) - C'est-à-dire : dans quelque chose que l'homme « *est aussi* » (*op.cit.*, p. 36) - en mettant l'accent aussi bien sur le

6. R. Descartes, *op.cit.*, p. 259 : « <...> que nous en sommes immédiatement connaissant ».

‘aussi’ que sur le ‘est’ - et qui de ce fait se soustrait *fondamentalement* à toute forme d’assurance de soi.

« Conscience est toujours conscience *de soi*, pour autant qu’on s’est conscient - et de soi-même - d’une chose, *dans laquelle* on se trouve. » (*op.cit.*, p. 45) « On est p.e. conscient de sa culpabilité. » (*op. cit.*, p. 44) « On se devient p.e. conscient de ce qu’on est soi-même coupable ou de ses mauvaises intentions. On ne s’identifie pas en cela avec quelqu’un - comme si on s’y reconnaissait. Se devenir conscient de ce qu’on est soi-même coupable signifie qu’on *s’y commet* à soi-même et *s’y prend soi-même en charge*. » (*op. cit.*, p. 45) On y est « *reconduit devant soi-même* », (*op.cit.*, p. 44) pour autant que ce qui interpelle se densifie et pointe dans la direction de celui qui ne s’est pas - cette fois - devenu questionnable dans l’unité de sa nature corporelle, qui se scinde⁷, mais qui est devenu *clairvoyant* à l’égard de « ce qu’il a commis », (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 77) et doit se frayer un chemin pour parvenir à sa *responsabilité*. « On porte de la responsabilité pour peu que l’on soit ‘*interpellé*’. L’existence humaine est *en soi* responsable. C’est l’expression même de sa *temporalité*. Être-soi s’accomplit par le fait que l’existence parvient et revient à elle-même dans la responsabilité, c’est-à-dire qu’elle s’y prend en charge comme celle qu’elle ‘est’ dans le destin et la culpabilité. L’existence s’accomplit dans de tels *pas vers soi*. Elle *assume* son destin, qui n’est pas quelque chose d’implacable, mais quelque chose dont il faut ‘*s’affranchir*’. Et on découvre le côté *parfait* de la culpabilité dans le fait qu’on ne peut s’y rapporter qu’en la prenant en charge. De ce qu’on a commis on n’est pas déchargé dans le sens qu’on pourrait le laisser *derrière* soi. On y reste commis à soi-même par sa culpabilité. Certes, on ne peut rien y changer, mais on peut l’‘*adosser*’ et s’en *approcher*. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 77)

Tandis que « s’être conscient de ce qu’on est soi-même coupable » signifie, qu’on est reconduit *devant* soi de façon telle qu’on y reste commis à soi dans la responsabilité, « être dans un état conscient » veut - en tant que tel - dire : « être *avec soi* ». « Cela indique *le mode fondamental et la mesure* de l’existence humaine. » (*Menschliche Natur*, p. 45) « Celui qui est *éveillé* est avec soi. » (*loc.cit.*) « Les êtres éveillés partagent un monde *commun*, mais dans le sommeil chacun s’en détourne pour rentrer dans son monde *propre*. »⁸

7. La scission porte atteinte « au comportement corporel » (*leiblich*), c’est-à-dire à la faculté de sortir de soi-même et d’apparaître devant les autres - donc à la nature corporelle (*leiblich*), pour autant que celle-ci soit *assumée* dans les attitudes et les tenues. Particulièrement parlant est *le regard errant*, qui n’ose guère se lever - tout comme *le geste hésitant*, l’expression d’une « réserve pleine de *tact* », (*Menschliche Natur*, p. 32-33) dans laquelle la tangibilité se condense. Un *revirement* particulier se produit par le fait qu’habituellement « le tact ménage les sentiments *d’autrui* » - qu’il est donc en tant que tel plutôt un comportement « mesurant et réactif » -, (*op.cit.*, p. 32) et que le regard « exprime un rapport, une prise de position à l’égard du monde < . . . > d’un ton *décidé* ». (*op.cit.*, p. 35) Dans *cette flexion singulière* du comportement « excentrique » de l’homme, qui est en soi quelque chose de « spirituel » (*op.cit.*, p. 26), la « *régression* » devient perceptible, qui caractérise « une prise de conscience de soi *en gestation* ». (*op. cit.*, p. 34)

8. Heraclite, Fragment 89. Voir *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch

- « Mais alors, pourquoi quelqu'un n'est-il précisément *pas* avec *soi*, quand il retourne à son monde propre ? » (*loc.cit.*) Être-avec-soi diffère apparemment de ἴδιος κόσμος de l'opiniâtreté. Cette *transgression de l'arbitraire*, qui est précisément ce qui dans la conscience est « *tenu* » *en éveil*, est révélatrice.

3. LE MILIEU DE LA SITUATION VÉRITABLE

« Au petit matin on se réveille. Qu'on s'assure de la réalité de ce qui se trouve à portée de main, de ce qu'on peut empoigner, que l'on sache qu'on ne rêve pas, ne fait pas encore venir quelqu'un à soi. Mais ceci : qu'en retrouvant ses repères dans un environnement qui peut paraître étrange on *se ressaisit* dans sa situation. Qu'on la *tire* au clair. Certes - ce faisant on se suffit à soi-même. Mais uniquement parce qu'on peut *être à soi-même l'autre*. L'un a besoin de l'autre pour se faire corriger dans son λόγον δίδοναι. » (*Menschliche Natur*, p. 46)

L'éveil de la conscience est quelque chose qui doit être « *tenue* ». Que par des empoignes on s'assure de ce qui se trouve à portée de main - et « même le voir a sa place dans le *maniement* des choses »⁹ - quand on se réveille et ouvre les yeux - ceci : qu'on promène son regard autour de soi - n'est pas *en soi* déjà « un *pas* vers soi ». Ce n'est qu'en étant *interloqué* par la question avec quoi on se trouve, que l'on vient à soi, peut-être en retrouvant ses repères dans un environnement qui paraît étrange. On *se ressaisit* dans sa *situation*, qui - ici - est « *tirée* » au clair ; pour autant qu'au départ elle me déconcertait, on rétablit un rapport « pur ». Plus précisément : c'est son *arrangement* qui me concerne : il faut trouver une sortie à l'empêchement, pour peu que celui-ci m'*importune*. On ne se réveille que pour autant qu'on *se change* soi-même. Qu'on se voit renvoyé à soi pour trouver l' « *attitude* » correcte signifie qu'en étant soi-même interpellé, il faut se frayer un chemin à sa *responsabilité*. Il faut trouver une réponse à ce qui me déconcerte. « A cette interpellation correspond la responsabilité : λόγον δίδοναι. » (*op.cit.*, p. 59) Et ceci est, dans la direction opposée, à nouveau significatif pour *le rêve*, qui ne peut être - ici - compris comme une apparence irréaliste et trompeuse - dont je ne 'suis' pas assuré. « L'irréalité du rêve consiste » plutôt « en ceci, que j'y suis *arraché à moi-même*. » (*op.cit.*, p. 48) Qu' en soi-même on détienne « la possibilité de se réveiller et de devenir libre à soi-même » (*op.cit.*, p. 49) - qu'on s'y suffise à soi-même parce qu'on « peut être à soi-même l'autre », (*op.cit.*, p. 46) : « l'un a besoin de l'autre pour se faire corriger dans son λόγον δίδοναι » (*loc.cit.*), que ce soit *devant soi-même* qu'on réponde ici *de soi*, que donc son « *ipséité* » soit « *embrayée* », (*op.cit.*, p. 47) et « engagée » - c'est ce qui est décisif.

Me tirant de ce qui est confus et trouble, « la réalité de quelque chose »

von H. Diels. Ed. W. Kranz. Erster Band, Weidmann, Zürich 2004, p. 171.

9. H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*. Werke, Bd. I, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, I., p. 79.

exige de moi que j'y « mette la main » et que je la « tienne ferme ». « P.e. en la redressant et la tirant au clair. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 78) Que ce soit devant soi-même qu'on y réponde de soi, qu'on s'assure du bien-fondé de sa propre « prise de position » dans une réalité redressée à cette fin, comme si on était à soi-même l'autre, signifie dans un premier temps, qu'on ne s'y est pas *immédiatement donné à soi*. « Par l'après-coup des raisons qui viennent à l'appui on essaie d'arranger les choses de telle façon qu'on réponde autant que possible aux exigences d'une prise de position *libre* à leur égard. » (*op.cit.*, p. 78) « Dans le rêve par contre on se glisse entre les doigts. Ici, on est arraché à la réalité. Quand on s'adonne à ses mirages (*Gesichten*), on n'est pas dans le vrai. » (*Menschliche Natur*, p. 47-48) « Dans le rêve on s'adonne à ses mirages, on ne se ressaisit pas dans le démêlé avec les choses, on n'a pas de rapport libre aux choses. » (*op.cit.*, p. 48) Mais alors que veut dire concrètement, qu'en se ressaisissant « on peut être à soi-même l'autre » - qu'en étant précisément *commis* à soi-même, quand « l'unité de l'aperception transcendantale s'impose » - on échappe à l'ἴδιος λόγος, et en premier à ceci : « qu'une chose se glisse sans médiation sur l'autre ? » (*op.cit.*, p. 48)

« Autrui est compris comme mon 'semblable'. Mon 'semblable', c'est celui qui est là de la même façon que moi, avec qui je me trouve sur la même base - c'est-à-dire pour un être, dont je suis le sujet. » (*op. cit.*, p. 46) « Comme moi » - en cela je ne me trouve pas seulement avec autrui dans une situation, dans laquelle je 'suis' - tout comme lui -, mais dans laquelle je suis comme lui *interpellé* par quelque chose qui me concerne et le concerne d'une certaine manière. « Sur la même base . . . pour un être, dont je suis le sujet » - cela n'exprime pas la situation commune, mais plutôt ceci : d'être - pareillement - *interpellé*, c'est-à-dire dans la direction dans laquelle non seulement on 'se trouve', mais dans laquelle ce *avec quoi* on se trouve et par quoi on est interpellé, *se démarque*. « Car tandis que les choses sont au-delà de leur être compris dans ce qu'elles sont, - et on peut ainsi considérer leur être, qui n'est pas en question mais sous-entendu, comme un simple complément de leur concept -, l'homme est *lui-même* interpellé par ce qu'il 'est' et 'a' de soi-même. » (*op.cit.*, p. 46) « 'Tu es . . .' - en cela on ne saisit pas uniquement la situation, mais on expose quelqu'un, qu'on interpelle, à ce à quoi il se trouve commis comme étant le sien. » (*loc.cit.*) « 'Tu as . . .', 'tu possèdes . . .' sont à chaque fois des modes différents d'*accomplissement* de soi. » (*op.cit.*, p. 47) « Être mortel p.e. est ce qui détermine l'homme comme *son destin*. L'homme 'a' - dans le sens propre du mot - des dons, il 'possède' des connaissances etc. » (*op. cit.*, p. 46) *L'engagement* qui s'y exprime prend à chaque fois une forme différente. « L'existence *fait face* à son destin, qui n'est pas une chose implacable, mais dont il faut s'affranchir. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 77) « L'avarice, la pédanterie sont des destins. » (*op.cit.*, p. 169) Dans le sens propre du mot, l'homme 'a' des dons pour autant qu'il s'y révèle à soi-même et s'y *reçoit* ainsi *en donation*. L'homme *prend pied* dans les connaissances, y trouve ses *assises*. « Par rapport à l'homme, quelque chose 'devient' <...> expérience, dont le lieu se

situé dans la 'nature' de l'homme, c'est-à-dire dans sa conception comme un être à la fois libre et historique. » (*op. cit.*, p. 163) « La réalité de l'homme est <...> indicateur de ses possibilités existentielles. » (*loc.cit.*) « Se trouver commis à quelque chose comme étant 'le sien', - ce dans quoi on peut être interpellé par les autres, qui le posent en exemple, - c'est cela qui met en évidence à quel point je suis *engagé* dans ce qui - par le fait que je dois en répondre - *se démarque* dans la confrontation critique. La 'liberté' de l'existence consiste précisément en ceci : de pouvoir *se laisser déterminer* librement, de se fonder *en vue de* 'Libre' est le contrecoup *d'arbitraire*. Car précisément ce 'pouvoir' me permet de jeter mes fondements. » (*op.cit.*, p. 79) « Pouvoir se fonder librement *en vue de* . . . » - c'est par là qu'il arrive qu'on puisse être l'autre à soi-même. (cfr. *Menschliche Natur*, p. 46) Car à partir de *la démarcation* de ce avec quoi on se trouve - de ce par quoi on est interpellé, pour autant qu'on s'y soit commis à quelque chose comme étant 'le sien' - une *explication critique* s'engage. Le contrecoup de « l'accomplissement arbitraire » se produit au sein du *λόγον διδοναι*, c'est-à-dire dans l'effort de fondement qui engage la responsabilité, *en vertu de cet* « *en vue de* . . . », qui témoigne d'un pouvoir singulier : « d'avoir des *prises de position* et de choisir des *points de vue* ». (*op.cit.*, p. 46) De lui dépend en fait « qu'une chose ne glisse pas sans médiation sur l'autre », mais que s'entrouvre « *le milieu de la situation véritable* », (*op.cit.*, p. 48) qui est par essence fait de *rappports latéraux*.

« Il n'y a que l'homme qui *s'occupe* des choses - et pas l'animal, qui ne se rapporte pas à l'élément dans lequel il est immergé - qui peut avoir des prises de position et choisir des points de vue. Ce n'est que parce que le monde dans lequel je vis est *le mien* - et la nature aussi est aperçue sous l'horizon d'un monde - que je peux le partager avec les autres, qu'il peut être un monde commun. Il n'y a que l'homme qui fasse la rencontre des autres *dans* quelque chose. » (*op.cit.*, p. 46) « *Le visage des intérêts* du monde »¹⁰ se dessine ici - des choses avec lesquelles l'homme, qui « se trouve *parmi* les choses », à proprement parler « *converse* », (*op.cit.*, p. 65) c'est-à-dire s'explique, tandis que l'animal « 'est' à chaque fois confiné dans un lieu ». (*op.cit.*, p. 64) « Le contact sympathique que l'animal a avec les membres de son espèce ne signifie pas encore de communauté ; l'animal ne peut pas se sentir seul. Car la solitude signifie *une privation d'existence* ; celui qui est seul n'arrive pas à partager avec les autres ce qu'il ressent, ce par quoi il est mû. Il ne peut s'ouvrir à personne. » (*op.cit.*, p. 46) « *Une aspiration languide* de l'autre jaillit de la solitude. » « On se languit de l'autre pour autant qu'on ne puisse pas 'être' ce qu'on n'est qu'avec et par lui. La langue cherche à venir à elle-même *à travers* quelque chose. » (*op.cit.*, p. 119) Cette participation d'autrui à ce en quoi on se commet précisément *à soi-même*, fait défaut dans le sentiment sympathique. « On ne se déploie que dans les rencontres avec les autres ; on découvre p.e. des côtés de

10. Voir *Husserls Notizen zu G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie* dans : *Dilthey-Jahrbuch f. Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 12/1999-2000, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, Beiblatt p. 162.

sa personne, que seul un autre peut dévoiler. 'Un seul a toujours tort ; c'est à deux que la vérité commence.' Ce n'est que parce qu'on *se reçoit en retour* par autrui, parce que l'un reprend l'explication de l'autre, qu'une chose se montre d'un autre côté et se dégage en toute liberté. » (*op.cit.*, p. 46-47) Ce qui dans le *λόγον δίδοναι* « met » les choses « au point », c'est le regard *jeté en arrière* sur le point de vue auparavant choisi resp. le *revirement* de la prise de position, sur laquelle on insiste, mais qu'on n'a guère tirée au clair.

« Il n'y a que ce dans quoi on est *commis à soi-même*, qui peut être partagé - donc le monde, pour autant que *chaque pas que l'existence y fait vers soi* se passe sous son horizon, donc de telle manière que le monde se dévoile à quelqu'un *par son regard*. » (*op.cit.*, p. 47) Le monde est regardé sous l'horizon de points de vue et de prises de position, dans lesquelles on s'est commis à soi-même et peut donc se recevoir en retour par les autres afin de *se faire corriger* quant au choix qu'on a fait et la position qu'on a choisie. « Et *la nature* elle aussi est regardée sous l'horizon d'un monde », (*op.cit.*, p. 46) dans lequel on peut - en y participant - faire la rencontre des autres. « (Mais il n'existe pas de *communauté véritable* par rapport à la *nature physique*. Car elle ne peut être démontrée que par des instruments, c'est-à-dire objectivement dans le sens de *l'intersubjectivité*, donc située en quelque sorte 'entre' les sujets. Resp. cela même dont on fait le partage est une chose ou la possession d'une chose : il existe une 'image' physique du monde comme univers. Mais on ne s'engage pas dans ce monde comme un monde dans lequel on *se situe*. De lui, il n'existe pas de *prise de 'vue'*.) » (*op.cit.*, p. 47) Ce qui de manière objective est démontré en son lieu propre grâce aux instruments n'est autre que *le champ de projection* d'hypothèses de la physique à propos d'une nature, dont on négocie la prise en possession objective. On ne s'y trouve pas commis à soi-même resp. on ne s'y reçoit pas en retour par les autres ; on ne fait leur rencontre qu'en vue d'une *universalité réclamée*, dans laquelle on fait précisément *abstraction* de l'un comme de l'autre.

« Notre monde est un monde dont on *porte témoignage*. On joue *le rôle de témoin*, on est cité comme tel. Ce qu'on a vu de ses propres yeux s'oppose à ce dont les autres se font les garants. Que le témoin fut présent - cela a une signification plus forte que de dire que l'observateur assistait à l'expérimentation qu'il contrôlait. Car ce dernier n'en serait que le mandataire. Par contre, ce n'est que parce que *l'ipséité est embrayée*, que quelque chose peut se montrer comme 'la réalité' de quelque chose. Les témoins p.e. d'une certaine époque, de la dernière guerre, sont ceux qui y furent engagés et y ont fait face. Ils en témoignent pour autant qu'ils ont été embrayés par la guerre qui les a marqués. On ne peut que *porter témoignage* de la réalité de quelque chose ; on ne peut guère en donner la démonstration objective. (Tout comme, d'autre part, le *co-gito cartésien* ne peut subvenir qu'à *l'objectivité* de quelque chose, c'est-à-dire fonder sa *position*.) » (*op.cit.*, p. 47) C'est avec soi-même qu'on répond de ce qu'on a vu de ses propres yeux ; parce qu'on y a été présent, on saisit la réalité de quelque chose, qui ne se montre qu'à celui qui la voit de ses propres yeux.

« Ce qu'on a 'vécu' est en rapport avec ce à quoi on a 'assisté' ; pour peu qu'on y fut soi-même présent, on peut le *dépeindre*. Les vécus ne sont donc rien de 'psychique'. Si on parle des sentiments comme des 'vécus intérieurs', on se fait en quelque sorte le témoin de ses propres sentiments. » (*op.cit.*, p. 47, note 2) « Y avoir assisté » veut dire : s'y être commis dans l'accomplissement de soi. « Garanti » par les autres est cela à quoi on n'a pas soi-même assisté, avec quoi on n'était pas « là », - dont la présence se dérobaît -, de quoi je ne puis répondre de par moi-même comme l'ayant vu de mes propres yeux - c'est-à-dire pour peu que *mon regard eût embrayé mon ipséité*. Que l'on « joue le rôle de témoin, qu'on soit cité comme tel » (*op.cit.*, p. 47) signifie qu'on doit *rendre des comptes* de sa présence en chair et en os, resp. que les autres m'y obligent. On est « témoin d'une certaine époque » parce qu'on y fut engagé et y dut faire face, p.e. « à la dernière guerre ». (*loc.cit.*) « Car un changement radical du *rapport au monde* s'y produit. » (*Wirklichkeit des Menschen*, p. 90) « Le soldat de la dernière guerre savait qu'il *endossait* à proprement parler son temps. Que sa forme d'existence appartenait à la guerre, qu'elle l'avait *imprégné*, dessiné *son type*. » (*op.cit.*, p. 96)

Quelque chose ne se montre comme « *la réalité* » de quelque chose que dans la mesure où l'ipséité est embrayée, qu'on s'y est commis à soi - i.e. dans l'accomplissement même de son propre acte de regarder, dont on doit répondre de par soi-même, resp. en « endossant son temps », « dont on subit le principe ». (*op.cit.*, p. 90) « *Démontré objectivement* » n'est pas la réalité de quelque chose telle qu'elle se dévoile à moi, pour laquelle je suis cité en témoin, pour autant que je sois tenu d'en répondre du fait-même de l'avoir vu de mes propres yeux - mais *la nature physique* de quelque chose par des « interventions méthodiques », « à travers lesquelles on définit en premier ce dont traite la physique, en fait la démonstration. » (*Menschliche Natur*, p. 69) Que le *cogito* cartésien « ne subvienne qu'à l'*objectivité* de quelque chose, c'est-à-dire fonde sa position » - de ce qui ne peut être démontré en son lieu propre dans sa nature physique, ni ne se dévoile comme « la réalité » de quelque chose dans l'accomplissement-même de son acte de regarder - tient au fait « qu'il se saisit dans *le doute* ». (*op.cit.*, p. 57) « Plus précisément dans la distinction que celui-ci fait avec ce qui est transmis par les sens. » (*loc.cit.*) Car, que nos appareils sensoriels puissent nous tromper signifie qu'on ne peut subvenir à l'objectivité, qu'on ne peut fonder la position que de ce qui, dans l'exercice du doute, apparaît comme appartenant à l'assurance immédiate de soi du *cogito*, c'est-à-dire : *la représentation de l'« objet » de la pensée*. « Pour Descartes n'est véritablement 'réel' que ce qui dans la connaissance *fait unité avec lui-même*, duquel il peut répondre par ses propres moyens et qui ne l'éloigne pas de lui-même. On s'accomplit dans la pensée, on y est commis à soi. Le rapport au monde qu'il faut établir dans ce cas ne peut être que celui d'un *aperçu*, d'une orientation générale, et la 'représentation' est le moyen singulier qu'à cette fin j'ai à ma disposition. Elle me libère des apparences. Avec elle, on rend après-coup des comptes. » (*op.cit.*, p. 57)

Tandis que quelque chose ne peut se dévoiler comme « la réalité » de quelque chose que pour peu que mon ipséité y soit embrayée - qu'on s'y accomplisse soi-même dans son acte de regarder, qu'en l'accomplissant on se soit commis à ce sur quoi on porte son regard et qu'on en réponde de par soi-même - « on *se glisse entre les doigts* dans le rêve ». « On y est arraché à la réalité. Quand on s'adonne à ses mirages, on n'est pas dans la vérité. Non pas que dans le rêve on soit la proie de ses *hallucinations*. Son irréalité est différente de celle de la pure apparence. *L'irréalité du rêve* consiste dans ceci : qu'on y est *arraché à soi-même*. Qu'on se voit *exhibé*, que tout arrive et qu'à proprement parler on n'y peut rien - c'est bien en cela qu'on fait l'expérience d'être arraché à la réalité pour peu qu'on se soit soi-même glissé entre les doigts. Dans le rêve on n'est pas *en possession* de soi-même : on voudrait fuir, mais on ne réussit pas à bouger. On ne peut guère *tenir ferme* ce qu'on voudrait retenir - et pourtant rien n'en empêche. Le tourment du cauchemar, c'est de ne pas trouver *le verbe libérateur*. On subit l'oppression d'une force inexplicable, qui ne permet pas de sortir en toute liberté. Non pas qu'on fût devenu le simple objet d'un événement, qu'on eût dérapé et tombé, - car on *se* meut quand même. Dans le rêve on s'adonne à ses mirages, on ne *se ressaisit* pas comme dans une confrontation critique avec les choses, on n'a pas de rapport libre avec elles. Le caractère désinvolte des choses - ceci : que l'une glisse *sans médiation* sur l'autre, signifie qu'au fond on ne s'est pas commis à soi-même. » (*op.cit.*, p. 48)

« < . . . > je dois faire la rencontre des choses *en toute liberté* pour qu'elles m'apparaissent dans ce qu'elles sont 'elles-mêmes', c'est-à-dire dans leur 'réalité'. Pour qu'elles soient reconnues dans ce qu'elles sont, dans ce qu'elles *signifient* en tant que choses. Pour que je puisse en découvrir des côtés sous des angles librement choisis, pour que je puisse leur porter une considération particulière. » (*op.cit.*, p. 102) Que la perception soit *un pas affranchi*, qu'il faille être libre pour le faire sur un sol qui est stable, que l'on ne trouve que dans une réalité, dans laquelle on fait la rencontre des autres (et cet autre peut tout aussi bien être moi, comme quand je fais p.e. aussi sa rencontre dans une langue) - c'est bien à cela que K. Jaspers pensait, quand à propos de l'aliénation du monde perceptif, il écrivait « que dans une perception ordinaire il doit y avoir à côté du moment objectif de l' 'en chair et en os' (*Leibhaftigkeit*) encore autre chose, à laquelle nous ne serions guère attentifs si les malades n'émettaient pas leurs plaintes caractéristiques. »¹¹ (*op.cit.*, p. 102, note 1) Dans la perception on entre dans un tel rapport avec les choses « que p.e. la perception *s'en prend* aux choses, *s'assure* de leur réalité ». (*op.cit.*, p. 44-45) « La perception se tient à la lumière *d'un projet de l'étant*. On s'y assure de sa réalité qui est toujours en quelque sorte *à trouver*. Elle ne se montre pas pour ainsi dire d'elle-même, mais à partir de ce qui peut en être amorcé *dans la pensée* et tenu ferme par un *point de vue*. » (*op.cit.*, p. 67) « Dans les *adresses* et les *retours*

11. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*. Springer, Heidelberg 1953, p. 53-54.

qui sont constitutifs de ce que sont les choses, s'exprime à chaque fois une certaine *compréhension* qu'on a *soi-même* à leur égard. L'homme s'y révèle être *le principe de leur réalité*. Dans la confrontation avec les choses on *assume sa propre destination*. » (*op.cit.*, p. 67) Que pour en répondre il faille être libre et se tenir ferme sur un sol stable - « ne pas subir l'oppression d'une force inexplicable, qui ne permet pas de sortir en toute liberté » - (*op.cit.*, p. 48); qu'on ne trouve ce sol stable que dans une réalité qu'on partage avec les autres - « et cet autre peut tout aussi bien être moi, comme quand je fais p.e. aussi sa rencontre dans une langue » (*op.cit.*, p. 102, note 1) - est d'une importance capitale.

« Le *détachement rêveur* n'est pas une hallucination comme p.e. celle de l'alcoolique. Les chimères de l'alcoolique lui font voir n'importe quoi. Dans l'ivresse on se trouve comme suspendu de son devoir d'arranger les choses entre elles. En cela se produit une rupture par rapport au monde dans son accord des choses. Le *flottement* des choses reflète le manque d'aplomb de quelqu'un. Le *ressentir intermodal* fait preuve d'une force en quelque sorte inductrice, quand l'intention du voir ne parvient pas à s'imposer, quand elle est brisée, quand elle est à proprement parler *fléchie* - ce dont témoignent précisément les drogués de la mescaline. » (*op.cit.*, p. 102) Tout autre est le caractère « *décousu* » des choses dans le rêve - « ceci : qu'on s'y adonne à ses mirages », « qu'une chose glisse *sans médiation* sur l'autre ». (*op.cit.*, p. 48) On ne s'accomplit pas soi-même dans son acte de regarder; on ne répond plus de par soi-même de ce sur quoi son regard porte. Ce n'est pas que l'intention du voir ne parvienne plus à s'imposer, qu'elle soit brisée ou *fléchie*. Tandis que dans la perception des intentions « se remplissent », « qui ne s'affermissent que dans l'ébauche de la visée », (*op.cit.*, p. 66) on se trouve comme « exhibé » dans le rêve, mais sans qu'on puisse être à soi-même l'autre. Les apparences des choses baignent dans une lumière étrange; des mirages émergent; on ne parvient pas à *se ressaisir*, c'est-à-dire : à *assumer soi-même* les intentions qui s'affermissent dans l'ébauche de la visée, qui cette fois-ci demeure *complètement extérieure*. « Complètement extérieure » veut dire qu'on n'arrive pas à *se voir avec les yeux d'un autre* - « comme si j'étais là ». « Le caractère *arraché* du rêve revient dans *l'errance déliée propre à la fantaisie*, dont l'objet est *trop éloigné* pour pouvoir entrer dans un rapport aperceptible avec le présent. Dans ses désirs on se dispense du souci qui par prévoyance compte ses pas. Mais ce déliement du lointain, par lequel on peut se livrer au libre cours de la fantaisie et se laisser emporter par elle, n'est que *tout relatif et mesuré* : certes, dans son élan la fantaisie anticipe sur les faits, mais elle reste néanmoins dans un rapport avec ceux-ci. » (*op.cit.*, p. 48, note 1) Au lointain plein de promesses de la fantaisie, qui dans son insouciance s'élance en avant, ne correspond pas en quelque sorte dans le rêve, « que les choses *ne tiennent plus* leurs promesses - c'est précisément *le sérieux* d'une telle promesse qui y fait défaut. Le caractère *fragmentaire* du rêve montre bien *comment l'unité de l'aperception transcendantale ne parvient plus à s'imposer*. Être-arraché-à-soi-même veut dire : ne

plus pouvoir '*tenir et persister*'. Et c'est précisément au moment où on voudrait bien tenter de l'objectiver - quand on veut décrire ce dont on a rêvé - que le rêve s'évapore. C'est comme si on soulevait systématiquement le voile des mirages. » (*op.cit.*, p. 48) L'unité de la représentation du désir p.e., quand celle-ci ne fait plus partie d'un rapport aperceptible avec le présent, ne parvient plus à se déployer dans le rêve.

« Parce que dans le rêve *le milieu d'une situation véritable* fait défaut, on est tenté de percer son mystère, on cherche à le déceler. Tout comme le caractère fragmentaire du rêvé - parce que rien ne s'y déploie *dans un contexte* - mène aux fictions. Et on parle d' '*images*' du rêve à propos du surgissement et évanouissement de ce qui reste *sans rapport interne* et qui peut en quelque sorte à *chaque fois* être pris dans son contexte tout-à-fait *singulier*. Aussi à propos des fictions. » (*op.cit.*, p. 49) « N'étant pas commis à soi-même, on parvient dans le rêve à *devenir clairvoyant* et à *se libérer* de ce dans quoi on s'est *fait prendre* et auquel on est incliné à *s'accrocher*. On peut observer, quand en rêvant on caractérise quelqu'un, p.e. par des mots qu'on fait sortir de sa bouche, à quel point les traits relevés sont *frappants*. On invente des détails anecdotiques auxquels on n'aurait guère pensé pendant la veille. Ce n'est pas qu'on succomberait à cette tentation qui hante l'expérience d'arrêter les choses et de s'en défaire par une compréhension qui reste complètement extérieure par rapport à elles. » (*loc.cit.*) « Moins une force, plutôt une possibilité du rêve est le déchaînement de l'inconscient, resp. la levée du refoulement dans le subconscient. Le tourment, le sentiment d'insatisfaction qui traverse le rêve, son étrangeté révèlent comment l'arrachement à la fois à la réalité et à soi-même prend le sens de : 'on n'est plus ...', 'on n'est pas encore ...'. En effet : au sommeil et au rêve appartient *par essence* la possibilité du réveil, d'y devenir libre à soi-même. » (*op.cit.*, p. 49) L'état éveillé : d'être conscient, c'est-à-dire d'être « *avec soi* » désigne en effet « *le mode fondamental et la mesure* de l'existence humaine. » (*loc.cit.*) « L'existence s'accomplit dans cela-même que Kant appelait '*synthèse*'. » (*op.cit.*, p. 57) En elle l'existence *assume* sa destination.

4. TROUBLE, PERTE, OBLITÉRATION, CRÉPUSCULE, EMPHASE

« Les fiévreux sont 'confus', ils ont une conscience *troublée*, ne sont pas 'pleinement' conscients. Ils ne reconnaissent plus personne ; ils projettent p.e. des figures qui se dessinent sur le papier-peint dans l'espace de leur chambre etc. On est frappé par le caractère délié des ces 'mésinterprétations' - tout comme le rêve ne répond à vrai dire plus de rien. » (*op.cit.*, p. 49) « *Perdre* la conscience signifie : ne plus pouvoir 'assumer', à la suite d'une fatigue qui fait glisser quelqu'un dans le sommeil resp. à cause d'une paralysie du ressentir. Dans l'anesthésie p.e. le rapport vital aux choses disparaît progressivement : à un certain moment on ressent encore avec précision l'endroit de l'incision,

mais on n'éprouve plus aucune douleur, puis on sombre de plus en plus profondément, comme dans un état d'*oblitération*, jusqu'à ce qu'on ne ressente plus rien. » (*loc.cit.*) « On considère que quelqu'un qui n'est pas 'pleinement' conscient ne peut plus être tenu pour responsable ou n'a qu'une responsabilité atténuée. - Pour peu qu'il ne puisse plus rendre des comptes ou ne le peut que dans certaines conditions. » (*op.cit.*) « L'impétuosité des actions exécutées en court-circuit pose le problème de savoir si on peut encore les imputer à quelqu'un, pour autant que ce soit l'affect qui empêche ici l'embrayage d'un auteur. L'action ne le caractérise pas en personne ; elle caractérise plutôt un type de disposition psychopathologique dont elle est précisément symptomatique. » (*op.cit.*, p. 49, note 1) « Et dans l'état d'atonie crépusculaire (épileptique), la portée de la conscience de soi - de 'celui, qui hier . . .', 'qui tout récemment . . .' - est restreinte. » (*op.cit.*, p. 49-50) « Mais qu'est-ce qu'on veut dire au juste, quand on parle *avec emphase* d'une '*conscience de soi*' ? Quelqu'un entame p.e. un projet avec beaucoup d'*aplomb* ; il exhibe une pleine *confiance en soi*. Dans ces deux cas on *s'est conscient de son pouvoir*. Mais mon pouvoir est aussi bien déterminé par mes propres capacités que par le pouvoir des autres. Je ne suis pas toujours le plus apte ni le plus adroit - celui qui est appelé à accomplir une tâche. Par présomption on se trompe à propos du rôle qu'on détient. Cela même à quoi je m'adresse en étant conscient de moi, ce sont les *difficultés* qui font obstacle et qu'il faut surmonter ; à elles *mon pouvoir se mesure*, il se dessine alors avec plus de netteté. Celui qui n'a 'aucune assurance de soi' ne fait plus confiance à rien. » (*op.cit.*, p. 50)

Avoir la conscience troublée, perdre la conscience, ne pas être pleinement conscient, l'irruption de l'atonie, avoir de l'*aplomb*, pécher par présomption - toutes ces « tournures » montrent bien que la conscience n'est en rien une donnée immédiate, que *les déterminations d'intrication* qui y font à chaque fois surface sont en rapport avec *des modes* toujours différents de cet *accomplissement de soi*, qui fait l'événement même de l'existence. - Que corrélativement la réalité, « qui toujours se présente sous un certain angle », « ne se montre pas d'elle-même, mais à partir de ce qui est *amorcé par une pensée ou tenu ferme par un point de vue* », (*op.cit.*, p. 67) resp. à partir de ce qui s'y oppose. Il ne faut pas que l'ouverture de l'ἴδιος κόσμος à un monde commun soit mise en court-circuit par un *status conscientiae* que l'on tient pour 'indéfectible'. « Cela même dont je viens tout juste de me *devenir conscient* n'est pas un '*objet intentionnel*' de la conscience. » (*op.cit.*, p. 58, note 1) La réalité « pleine » de l'existence humaine, on ne la trouve guère dans « des phénomènes de la conscience » en tant que « données immédiates ». « Par 'conscient' on désigne ce dans quoi l'existence humaine *s'assume elle-même* de manière explicite - dans ce qu'elle *est* ou *veut*. » (*op.cit.*, p. 58, note 1) « On parvient finalement à s'extraire du piège que tendent les choses, où on fut caché à soi-même ; on devient enfin *libre*. » (*op.cit.*, p. 67).

Affection d'appel et prénom

YASUHIKO MURAKAMI

Pour une phénoménologie de l'acquisition de la langue et de la communication

1. FRÉDÉRIC - UN CAS DE GARÇON TRAUMATISÉ CHEZ DOLTO

Nous nous rendons intuitivement compte de l'importance du nom propre pour notre vie. L'appel du prénom peut éventuellement réveiller un homme dans le coma. Le prénom est étroitement lié à la vie même de l'être humain. Il touche sans doute à la fois la condition vitale et phénoménologique de l'être humain et les institutions socio-culturelles - puisque le prénom est un des composants principaux de la langue maternelle, laquelle se trouve souvent à la base des autres institutions socio-culturelles.

Pour discuter la relation entre le prénom et le rapport interhumain précoce, je voudrais analyser le cas d'un garçon âgé de 7 ans, soigné par Françoise Dolto. Frédéric a été accueilli dans la pouponnière après avoir été abandonné au moment de sa naissance. Il a ensuite été adopté par une famille à l'âge de 11 mois. Lorsqu'il a été chez Dolto à l'âge de 7 ans, il avait une apparence psychotique et surtout il souffrait de surdité et d'un problème sphinctérien. Après qu'il a suivi une psychothérapie auprès d'autres psychologues, ces problèmes ont été résolus, mais il restait le problème de la langue, à savoir il lui était toujours impossible d'apprendre à lire et à écrire malgré son adaptation facile à la classe. C'est sous cette condition qu'a eu lieu la consultation. Voici le moment décisif de sa cure.

J'observe pourtant qu'il se sert de ces lettres et notamment de la lettre A qu'il distribue un peu partout, écrite dans tous les sens, dans ses dessins. « Est-ce un A ? » Il fait signe que oui, Je répète la question : « Et celui-là ? » (un A à l'envers). Il répond un « oui » sur l'aspiration, alors qu'il parle toujours sur le son émis en expiration. [...] Je cherche qui pourrait être désigné par ces A, car il n'y a, dans sa famille, aucun prénom qui commence par cette lettre. [...] La mère adoptive me révèle alors ce que nous ne savions pas : que l'enfant portait, quand elle l'a adopté, le prénom Armand. Ce qui me permet d'interpréter à l'enfant que c'est peut-être Armand

qu'il signifie, dans son dessin, par tous ces A ; qu'il a sans doute souffert de ce changement de prénom au moment de son adoption, adoption dont, par ailleurs, il avait très tôt été informé. Mais cette interprétation ne donne aucun résultat.

C'est alors - et ceci témoigne de l'importance de l'image du corps de l'analyste, parce que la suite n'avait même pas été raisonnée par moi - qu'après un moment d'attente silencieuse, pendant lequel l'enfant était occupé à dessiner ou à modeler, et moi à réfléchir, il me vient l'idée de l'appeler à la cantonade, sans le regarder, c'est-à-dire en ne m'adressant pas à sa personne là présente par son corps devant moi, mais avec une voix élevée, de ton et d'intensité différents, ma tête tournant dans la direction de tous les points cardinaux, au plafond, sous la table, comme si j'appellais quelqu'un dans l'espace dont je ne saurais pas où il est situé : « Armand...! Armand...! Armand...! » Les témoins présents à ma consultation voient l'enfant écouter en tendant son oreille vers tous les coins de la pièce. Sans me regarder, pas plus que moi je ne le regarde. Je mime cette recherche d'un « Armand », et un moment vient où les yeux de l'enfant rencontrent mon regard, et je lui dis : « Armand, c'est ton prénom quand tu as été adopté. » Là, j'ai perçu dans son regard une exceptionnelle intensité. Le sujet Armand, dé-nommé, avait pu renouer son image du corps à celle de Frédéric, le même sujet nommé tel à onze mois. Il y avait eu un processus tout à fait inconscient : il avait besoin d'entendre ce prénom non pas dit d'une voix normale, la mienne, celle qu'il me connaissait, qui s'adressait à lui dans son corps, là, d'aujourd'hui, dans l'espace de la réalité actuelle, mais dit d'une voix sans lieu, par une voix de tête, une voix *off* comme on dit aujourd'hui, l'appelant à la cantonnade. C'était ce genre de voix de maternantes inconnues qu'il avait entendu quand on parlait de lui ou qu'on l'appelait, lorsqu'il été à la pouponnière des enfants à adopter. C'est cette retrouvaille dans le transfert sur moi, sa psychanalyste, d'une identité archaïque, perdue depuis l'âge de onze mois, qui lui a permis de dépasser, dans la quinzaine qui a suivi, ses difficultés à lire et à écrire. [Dolto 1985, 47-48]

Le concept d'« image du corps » chez Dolto peut se redéfinir comme *Phantasielieb* avec l'institution symbolique qui le structure et qui le canalise pour porter secours à sa créativité. Le *Phantasielieb* est le corps vivant (*Leib*), à savoir les kinesthèses ou l'aspect dynamique au niveau de la *phantasia* [Richir 2000, 137]. Non seulement qu'il est le centre du monde de la *phantasia*, mais il est le mouvement même de la *phantasia*. Le *Phantasielieb* lui-même n'a pas de figure ni d'image mais il est la mobilité qui engendre des images. Il est alternativement l'organe de la pensée et il fonctionne non seulement dans la *phantasia* à l'œuvre dans le rêve, mais également à l'arrière plan du mou-

vement effectif du corps vivant. L'institution socio-culturelle inscrite dans le *Phantasieleib* est le « style »¹ qui canalise la conduite et l'acte créatif (les coutumes, la parole, les mœurs du rapport humain, le style de la création artistique, etc.)². Le développement de l'être humain peut ainsi se définir comme processus de l'acquisition de nouveaux styles à même le *Phantasieleib*, un style chaque fois approprié à l'environnement et à l'âge.

2. LA PRIVATION DU PRÉNOM ET LA DISSOCIATION DANS LE *Phantasieleib*

2.1 *Affection d'appel et affection d'appel intériorisée*

Dans la cure de Frédéric, la retrouvaille de l'ancien prénom marque un moment décisif. À la fin de la séance, Dolto a réussi à appeler Frédéric de son ancien prénom. Plus précisément, Frédéric (ou plutôt Armand dans Frédéric) s'aperçoit de l'appel de Dolto. Je voudrais dégager le noyau phénoménologique de la sensibilité pour cet appel en le nommant « affection d'appel ».

L'affection d'appel est la sensibilité eu égard au contact des yeux, à l'appel, au contact tactile, bref, au dynamisme centripète qui provient de l'interlocuteur et qui me vise. Même sans aperception du corps d'autrui, même sans sympathie avec lui, il peut y avoir une aperception du fait que quelqu'un me voie, m'appelle ou me touche. Pour ceux qui ne sont pas autistiques, l'affection d'appel est quelque chose de presque inné alors que les autistes la découvrent tardivement.

Or, pour les non-autistiques, le soin des parents implique l'affection d'appel stable et répétée avec des émotions réciproques très fortes. Dans le rapport maternel, l'affection d'appel n'est plus chaque fois contingente et singulière mais elle constitue l'affection d'appel *basale* comme un *habitus* et devient ensuite une structure intériorisée du vécu. Elle devient ici « affection d'appel *intériorisée* » qui soutient la possibilité d'une affection d'appel ultérieure, sans quoi, dans sa vie sociale et affective, l'homme ne peut pas lier un rapport interhumain stable. Après être devenue un *habitus* et après avoir été requise comme

1. « Avant que le style devienne pour les autres objet de prédilection, pour l'artiste même (au grand dommage de son œuvre) objet de délectation, il faut qu'il y ait eu ce moment fécond où il a germé à la surface de son expérience, où un sens opérant et latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le délivrer et le rendre maniable pour l'artiste en même temps qu'accessible aux autres. », [Merleau-Ponty 1960, 66].

2. Dolto appelle « castration » la formation de l'image du corps, à savoir l'acquisition de l'ordre symbolique ou du style, à même le *Phantasieleib*. La castration signifie originellement la distinction entre la réalité immaîtrisable et le désir imaginaire à travers la verbalisation de ce dernier. Selon Dolto, « la castration, qu'elle concerne les pulsions orales, anales ou génitales, consiste à donner les moyens à un enfant de faire la différence entre l'imaginaire et la réalité autorisée par la loi, et ce, aux différentes étapes précipitées », [Dolto 1982 ; 45]. Avec la castration, on peut reconnaître le désir en tant que tel et la loi canalisant la conduite.

une structure du sujet, l'affection d'appel *intériorisée* devient la passibilité aux affections d'appel ultérieures (la psychanalyse appelle cette affection d'appel intériorisée « intériorisation / introjection de l'objet [maternel] »). L'affection d'appel intériorisée fonctionne comme une structure virtuelle qui soutient toute la communication empirique. On peut ici distinguer entre trois types d'affection d'appel ; premièrement, l'affection d'appel comme événement singulier et contingent, deuxièmement, l'affection d'appel *basale* comme *habitus* de l'affection souvent formée avec les parents, et enfin l'affection d'appel *intériorisée* comme structure du sujet qui soutient chaque affection singulière.

Les recherches sur les nouveaux-nés hospitalisés par Bowlby et Spitz montrent que, dans le cas des non-autistiques, la perte ou la destruction de l'affection d'appel intériorisée peut causer des résultats néfastes aboutissant éventuellement à la mort en raison d'une détérioration du système immunitaire. Je voudrais maintenant réfléchir sur le rapport entre l'affection d'appel intériorisée et le développement de la langue chez les enfants.

2.2 *Le prénom comme partie de l'affection d'appel intériorisée*

Frédéric a des difficultés dans l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Dolto suppose qu'elles sont dues au changement du prénom au moment de l'adoption à l'âge de 11 mois. Mais son trouble peut tout à fait s'enraciner dans une époque plus précoce. Frédéric était un enfant abandonné et accueilli dans la pouponnière. Bien que Dolto ne le souligne pas, il a été élevé à la pouponnière dans l'« attachement » anonyme à des maternantes plurielles, sans avoir un « attachement » stable dans une famille. Dans cette condition, l'affection d'appel n'est pas limitée aux parents. Sans affection d'appel *basale et répétée*, l'affection d'appel *intériorisée* comme structure stable et habituelle ne saurait se former de manière accomplie.

L'adoption à l'âge de 11 mois se produit à un moment délicat du développement de l'enfant. En général, un garçon commence à prononcer son premier mot environ autour de 12 mois. Par conséquent, à l'âge de 11 mois, un garçon comprendrait plus ou moins la conversation autour de lui et, en particulier, son prénom [Taguchi 2004, Dolto 1994, 199]. Le premier mot prononcé par un enfant est souvent un mot qui désigne ses parents tel que « maman » ou « papa ». Sans doute, l'enfant veut attirer leur attention ou leur demander quelque chose. Mais, quel que soit le premier mot, un enfant normal comprend son propre prénom avant de commencer à parler. Selon De Boysson-Bardies [1996 /39-40] qui cite Mandel, Jusczyk & Pisoni [1995], l'enfant à l'âge de 4 mois et demi répond déjà à l'appel de son prénom. Armand [Frédéric] a probablement perdu son prénom juste avant de commencer à parler, un prénom qu'il reconnaissait déjà bien et qui est relié à son environnement à la pouponnière.

Le prénom est un son prononcé par les parents de manière répétée et permanente. Il est le phonème privilégié que l'enfant entend continuellement au cours de la formation de l'affection d'appel intériorisée. Il est lié aux sensations

qui forment l'environnement et aux émotions que l'enfant subit et produit. *Le prénom d'un enfant comme phonème émis par les parents constitue une partie de l'affection d'appel intériorisée qui deviendra la structure intériorisée de son rapport interhumain.* En deçà de la structure symbolique, le prénom est un élément de la corporéité. Selon Daniel Stern, le complexe indivisible des sensations et des émotions forme la première sensation du soi vers l'âge de 2 mois [Stern 1985 ch. 3]. Il ne le précise pas, mais ce complexe ne peut pas être distingué de l'affection d'appel provenant de l'environnement, puisque la plupart des sensations sont provoquées par les soins maternels. Mon prénom est inscrit dans le complexe des sensations éprouvées dès ma naissance (même si le phonème du prénom n'est pas encore reconnu comme *mon* prénom). Les sensations, les émotions et l'affection d'appel forment une unité archaïque. Le rapport interhumain et le prénom sont ainsi inscrits dans la sensation primitive et sensorielle qui forme l'ipséité. Peu importe de savoir si le prénom est effectivement le premier mot remémoré ou pas. Ce dont il s'agit, c'est que certains mots dont le prénom est l'exemple privilégié s'inscrivent comme éléments constitutifs de l'affection d'appel intériorisée.

Certains prénoms et les pronoms personnels sont des phonèmes liés au dynamisme centripète de l'affection d'appel. Ils se distinguent nettement des noms généraux qui désignent intentionnellement les objets dans le lexique de la langue. Mon prénom se situe au centre des prénoms et des pronoms, et il est ainsi privilégié. Au lieu de l'intentionnalité qui vise l'objet, le prénom porte le dynamisme centripète et émotionnel de l'affection d'appel. Alors même que l'intentionnalité objectivante suppose l'articulation socio-culturelle et conceptuelle du monde et le registre intemporel de l'idéalité, l'affection d'appel n'est pas articulée ainsi puisqu'elle est une sorte de sensibilité.

Bien évidemment, le nouveau-né ne *connaît* pas la grammaire (même si, selon Chomsky, il a une grammaire universelle, celle-ci étant une structure transcendantale et virtuelle en deçà de la réalisation empirique). Le prénom est un *nom*, mais il se produit avant l'acquisition du concept grammatical du nom. Ce *nom* est un phénomène dynamique composé de l'affection d'appel, du rythme et de l'intonation, ainsi que de l'émotion corrélative de l'amour des parents avec quelques modulations de l'intensité. Dans ce phénomène, la langue comme institution symbolique et l'affection d'appel en deçà de la langue s'interpénètrent. En d'autres mots, le prénom - qui est toujours donné avec l'appel, le regard et la caresse - est pour ainsi dire le « symbole » pré-symbolique de l'affection d'appel intériorisée. La cristallisation des phénomènes corporels est ici simultanément l'acquisition d'une certaine idéalité et d'une certaine logique.

2.3 *Le premier concept*

L'acquisition de mon prénom qui est le premier mot appris pourrait déterminer l'acquisition ultérieure des mots en général³. Husserl discute la structure génétique des concepts scientifiques en termes d'« idéalisation ». Les concepts empiriques deviennent une idée scientifique à travers le processus de la variation libre [Husserl *Hua XVII*; § 98]. À présent, il s'agit en revanche de la genèse du premier concept empirique. Dans la mesure où il n'y a pas encore de concept, le prénom en tant que figure répétée dans l'affection d'appel est une idée empirique qui se produit *ex nihilo* pour cet enfant. En ce qui concerne la structure de genèse (le prénom suppose l'affection d'appel intériorisée et le nom général l'intentionnalité objectivante), le prénom est *hétérogène* aux noms généraux (et aux autres mots).

En même temps, le prénom devient un point de repère pour les autres concepts, puisque tous les concepts sont situés dans le système de la langue dont le centre n'est rien d'autre que justement mon prénom. Cette hétérogénéité et à la fois cette homogénéité entre mon prénom et les autres mots déterminent la constitution de l'espace de la langue. Hétérogénéité, premièrement parce que, comme nous venons de le voir, le prénom de l'enfant est le résultat d'une cristallisation de l'affection d'appel, et deuxièmement, parce que, alors que le nom général est enseigné *de l'extérieur* à travers le « *joint attention* » de l'enfant qui demande incessamment « Qu'est-ce que c'est? », le prénom de l'enfant se forme automatiquement *à l'intérieur* comme une partie de l'affection d'appel qui constitue la première sensation de soi (même si le prénom est du point de vue de l'observateur donné par les parents). Bref, l'hétérogénéité entre le prénom du sujet et les autres noms reflète la différence entre l'affection d'appel et la « *joint attention* ». Avant l'institution du dedans et du dehors, le prénom se forme comme une partie de la structuration de l'ipséité primitive.

Je ne veux pas dire que le nom propre *fonde* les autres noms. Il s'agit ici plutôt de l'articulation de l'espace de la langue en tant que structure intersubjective. Dans la fonction du prénom, le corporel et le non-corporel (le concept et la logique) se rencontrent. L'espace de la langue est structuré sur la base de l'articulation du prénom et des premiers mots tels que « maman » et « papa ». En bref, le prénom devient le point de suture entre le *Phantasieleib* et la structure symbolique en général.

3. Le prénom est en général donné par les parents, mais pour l'enfant, il (elle) le découvre par lui(elle)-même. Cette ambiguïté fait penser à celle de l'objet transitionnel qui est à la fois découvert et inventé par l'enfant [Winnicott 1971, 12]. Or, Dolto rapproche l'objet transitionnel du mot: « Lorsque Winnicott parle de la petite couverture que l'enfant a perdue, il dit bien aux parents de ne pas en remettre, de ne pas s'agiter, sous prétexte que l'enfant a abandonné son objet transitionnel. Selon moi, le meilleur objet transitionnel c'est, après tout, le mot. Car les mots changent tous les jours. [...] D'autre part, l'objet transitionnel est un objet narcissique en rapport avec l'olfaction, le goût, le toucher [...] » [Dolto 1987; 195]. La dernière remarque concerne surtout le prénom qui est pourtant exceptionnel parce que, contrairement à d'autres objets transitionnels, il ne change pas.

Le centre de l'espace de la langue qui va en se complexifiant est mon nom et ce qui supporte mon nom est l'affection d'appel intériorisée obtenue à l'âge précoce. Si la vie à la pouponnière et l'adoption conditionnent le développement retardé de la lecture et de l'écriture chez Frédéric, on peut aisément deviner que la perte de ce centre de l'espace de la langue répond de ce trouble.

2.4 *La sédimentation du nom privé du « sens »*

Dans ses dessins, Frédéric dissémine le « A » majuscule dans toutes les directions. Le « A » s'est avéré après coup comme étant la première lettre de son prénom « Armand », ce que, au début de la consultation, Dolto ignorait. Il est possible que même Frédéric ne connaissait pas le sens de ce « A », puisque s'il avait prononcé son premier prénom « Armand » devant sa famille d'accueil, ses parents adoptifs auraient sûrement déjà reconnu l'origine de ses difficultés psychologiques avant la consultation. Si la lettre « A » se dissémine dans les dessins selon les diverses orientations, elle perd sa signification, mais elle se répète de façon involontaire comme une figure abstraite et privée de sens.

Sans être reconnus comme le nom propre, les phonèmes d'« Armand » et sa première lettre se répètent de manière obsessionnelle. La figure « A » se sédimente quelque part et revient comme un flashback. La description de Dolto n'est pas claire sur ce point, mais il est même possible que Frédéric ait dessiné la lettre « A » pour la première fois dans son entretien avec Dolto, puisque c'est probablement dans le transfert avec Dolto que son passé avant l'adoption est revenu à la surface. La figure « A » est le résidu du nom dépouillé de son sens (et le contenu de ce sens est l'affection d'appel intériorisée). Le cas de Frédéric est compliqué parce que l'élément exclu de son histoire n'est rien d'autre que son prénom qui devait se situer au cœur de sa mienneté.

Frédéric a répondu « oui » en aspirant lorsque Dolto lui a demandé : « Est-ce aussi un A ? » Cette aspiration montre que le « A » ne peut pas se situer dans le monde actuel de la vie de Frédéric. Celui-ci ne peut pas prononcer ce « oui » en aspirant comme lorsqu'il parle dans la vie quotidienne. Dolto réussit à prendre contact avec lui en l'appelant « Armand » à la cantonade et en s'adressant à un « nulle part » dans la salle. Cela montre également que le nom « Armand » apparaît à un endroit dissocié du monde perceptif, de l'intersubjectivité réelle, de la pensée et de la mémoire (les psychiatres appellent cet état « dissociation » ; nous nous intéressons ici au statut phénoménologique de ce phénomène). *Où cette lettre « A » était-elle conservée ?* Corrélativement, où le *sens* du prénom « Armand » (et non pas sa lettre) était-il incrusté - le sens, c'est-à-dire le rapport affectif et anonyme à la pouponnière, l'affection d'appel intériorisée ? Si ce sens revient également au cours de la cure, c'est qu'il devait être conservé quelque part - mais ni comme mémoire de la signification, ni comme sédimentation de fragments de sensations.

2.5 *Le prénom comme point d'ancrage du développement de la langue*

Je voudrais maintenant réfléchir sur le rapport entre l'affection d'appel intériorisée et l'acquisition de la langue.

Frédéric a perdu son premier prénom juste avant de commencer à parler et il a perdu en même temps le rapport maternel à la pouponnière. Son prénom a été exclu de l'horizon de ses expériences et enfoui dans je ne sais quel endroit, coupé de l'environnement nouveau. Le phonème d'« Armand » a dû avoir un rapport étroit avec l'affection d'appel intériorisée à la pouponnière. Si, lors de l'adoption, il n'avait pas perdu son prénom, il aurait pu réactiver l'affection d'appel intériorisée comme structure interiorisée et il aurait pu vivre la continuité de son vécu. Mais cela n'aurait pas détruit des institutions symboliques déjà acquises. Sa faculté de conversation n'aurait pas été touchée. Chez les abusés, il y a parfois une régression à un stade précoce où l'enfant perd complètement ce qu'il a auparavant acquis. Frédéric, au contraire, n'a pas regressé même si son développement a été ralenti. En bref, la faculté acquise est conservée alors même que le fondement pour l'acquisition d'une nouvelle faculté et d'une nouvelle institution symbolique a été perdu. On peut deviner que ce fondement pour l'acquisition des institutions symboliques est relié à l'affection d'appel intériorisée et que cette dernière a été exclue du monde de Frédéric au moment de l'adoption. (On peut supposer que, si la possibilité même de cette affection d'appel intériorisée est détruite, les institutions acquises sont elles aussi perdues).

Dolto note à la fin de la présentation de ce cas qu'elle a réussi à relier l'image du corps de Frédéric à celle d'Armand [Dolto 1985 ; 48]. Or, cette conclusion ne s'impose pas, si l'on considère que l'image du corps de Frédéric s'est divisée ou dissociée tout simplement en deux, puisque la faculté de conversation qu'il a obtenue à la pouponnière est transmise à l'image du corps après l'adoption. Ce qui est coupé et perdu n'est pas la faculté de conversation mais la possibilité de réactivation de ce style, à savoir de l'affection d'appel intériorisée. Ce cas du trouble de développement suggère que *le prénom est le point de départ de l'acquisition de la faculté élevée de la langue, c'est-à-dire de la faculté de lire et d'écrire*.

Les institutions symboliques socio-culturelles sont acquises autour du prénom. Le prénom devient le point d'ancrage et le point de mire des institutions. La parole est d'abord organisée autour de mon prénom et ensuite elle est reliée aux parents. Ce n'est qu'à l'intérieur du rapport parent-enfant et à travers lui que la structure idéale de grammaire universelle se concrétise et se réalise comme langue maternelle. La faculté de lire et d'écrire se base sur la faculté de conversation, et, en particulier, sur le prénom du sujet. Les tabous et les moeurs sociaux s'instituent comme une loi qui vise le nom propre de l'individu comme agent et comme sujet de ces institutions.

Si l'on perd son prénom, on perd le point d'appui dans lequel les institutions acquises peuvent s'ancrer. Mais, pourquoi le prénom devient-il le point

d'ancrage des institutions nouvelles? Parce que le prénom est le point où se croisent le corps vivant et l'institution symbolique. Au niveau du *Phantasieleib*, une institution symbolique se réalise comme un style de la conduite ou du geste, et le prénom est le pont qui relie ces deux instances. Cela relève du fait que le prénom se phénoménalise comme le rythme inscrit dans l'affection d'appel précoce. Un homme qui n'a pas de nom propre ne pourrait rien apprendre de ce qui relève des institutions symboliques (dont, en particulier, les langues). Le sauvage de l'Aveyron n'a pas pu apprendre à parler ni apprendre les mœurs de la civilisation. En revanche, l'animal domestique qui comprend son prénom peut s'adapter plus ou moins aux mœurs de la famille, selon son intelligence innée.

2.6 La rupture de l'affection d'appel intériorisée et le retard en l'intelligence

Nous venons de constater que le prénom est le point d'ancrage des institutions symboliques. Nous allons étudier par la suite le prototype de l'acquisition des institutions socio-culturelles.

La créativité qui soutient le développement - surtout l'acquisition des nouvelles institutions - se base sur la *phantasia* perceptive [Husserl, Hua XXIII, texte n° 18] qui fonctionne de manière intersubjective [Murakami 2010 ; dans ce texte, j'ai appelée cette structure « télépathie transcendantale », dans la mesure où se produit ici une transmission spontanée et invincible des idées]. C'est le déploiement spontané de la *phantasia* qui se joue dans le monde de jeu qui devient la matrice de la créativité humaine. Or, cette *phantasia* perceptive - télépathie transcendantale - suppose la stabilité de l'affection d'appel intériorisée qui la soutient [Winnicott 1971 ; 49]. En général, c'est seulement en présence des parents qu'un enfant peut jouer sans être angoissé [cf. la « capacity to be alone », dans Winnicott 1965]. Si l'enfant est privé de l'environnement stable du soin maternel, il ne peut pas développer un jeu créatif (il tombe dans un jeu obsessionnel ou il cesse complètement de jouer. Dans ce cas, il ne peut pas obtenir les résultats qui correspondent à son intelligence innée). Bref, la télépathie transcendantale comme structure de communication se base sur l'affection d'appel intériorisée.

Ce qui est en jeu chez Frédéric, ce n'est pas seulement la rupture de la continuité du nom propre mais aussi la rupture entre l'affection d'appel intériorisée à la pouponnière et le *Phantasieleib* après l'adoption. Dolto a considéré qu'il s'agissait là de la dissociation de deux images du corps (du *Phantasieleib* qui incarne l'institution symbolique), mais il semblerait qu'il s'agisse là plutôt de la rupture entre le *Phantasieleib* et l'affection d'appel intériorisée qui devait le soutenir pour faire démarrer la créativité.

Winnicott répète à plusieurs reprises que l'angoisse due à l'absence de la mère inhibe le jeu (la *phantasia* perceptive) jusqu'à devenir traumatisante [Winnicott 1971; 18-19, 97, etc.]. La *phantasia* perceptive comme structure de créativité suppose le fonctionnement du *Phantasieleib* sur la base du rapport

humain stable et sécurisant. L'affection d'appel intériorisée doit fonctionner comme une structure transcendantale et virtuelle qui joue derrière la télépathie transcendantale. Le soin des parents relié à l'affection d'appel par le moyen du prénom doit perdurer comme structure intériorisée [Winnicott 1971, ch. 1]. C'est seulement lorsque l'environnement où l'affection d'appel intériorisée est stable que joue la *phantasia* perceptive comme matrice du jeu et de l'apprentissage. Dans un monde où il a soudainement perdu le prénom, Frédéric n'avait plus de fondement pour activer la *phantasia* perceptive. C'est pour cette raison que la cure requiert le retour du phonème d'« Armand » non pas simplement à titre de ressouvenir mais comme une réactivation au niveau de la *phantasia* perceptive et de l'affection d'appel intériorisée enfouie. L'acquisition d'une nouvelle institution culturelle n'est possible que dans la réactivation de cette *phantasia* perceptive créative. C'est pourquoi Winnicott considère que le jeu est la base de l'apprentissage et du travail. Le *Phantasieleib* comme réceptacle de l'institution symbolique ne peut l'acquérir que lorsqu'il devient plastique dans sa connexion avec un autre *Phantasieleib* dans la réactivation de la *phantasia* perceptive. Le prénom est le centre de l'espace de la langue à venir et le « déclencheur » pour former la *phantasia* perceptive comme lieu de l'acquisition d'une nouvelle institution. C'est seulement dans un monde où l'on est appelé d'un nom propre que l'on peut apprendre et que l'on peut être créatif.

Le « A » comme fragment du prénom devient le mot clef qui permet la réactivation du passé presque dissocié de l'horizon du vécu. Mais le fait que le « A » ait perdu son sens en tant que nom propre doit déjà être un événement incompréhensible et traumatique. Par conséquent, la situation autour du nom perdu est effectivement très complexe.

En bref, la perte du prénom est doublement traumatique. D'abord, d'autant plus le prénom est-il le centre et le point de départ de la structure de la langue et de son acquisition, d'autant plus la perte du prénom signifie-t-elle la perte de l'ancrage de l'acquisition de la langue. Deuxièmement, le prénom « Armand » était étroitement lié à l'affection d'appel intériorisée à la pouponnière. Si l'affection d'appel intériorisée est le fondement rendant possible la *phantasia* perceptive comme lieu de l'acte créatif, la dissociation de cette affection d'appel intériorisée corrélative de la perte du prénom touche le mécanisme même de la créativité qui soutient l'éducation. La perte du centre des institutions symboliques et la perte du déclencheur de la créativité sont les deux résultats de la perte du prénom et c'est pour cette raison que la retrouvaille du prénom est absolument décisive dans la cure de Frédéric.

3. L'HISTORICITÉ DU *Phantasieleib* ET SA LIAISON AVEC L'AFFECTION D'APPEL INTÉRIORISÉE

Après la présentation du cas évoqué, Dolto ajoute quelques lignes d'interprétation [Dolto 1985; 47]. Selon elle, le transfert (la réactivation de la vie

émotionnelle à l'enfance) de Frédéric sur Dolto prépare le recouvrement de la voix de Dolto avec les voix « maternantes et inconnues » des nourrices qui ont soigné Frédéric à la pouponnière.

3.1 Une explication phénoménologique du transfert psychanalytique

Je voudrais ici insérer une note sur le transfert dans la psychanalyse. Le point commun entre les différentes maladies mentales consiste dans la pétrification de la *phantasia* et dans l'impossibilité de communiquer celle-ci à autrui. Autrement dit, la *phantasia* perceptive qui se produit dans le jeu à la poupée est une *phantasia* partagée avec les partenaires et cette possibilité de communication est étroitement liée à la plasticité de la *phantasia* [Murakami 2010].

L'essence technique de la psychanalyse de Klein, de Winnicott et de Dolto consiste à rétablir la connexion avec la *phantasia* pétrifiée et solipsiste du patient. Klein et Dolto appellent cette re-connexion « transfert ». Winnicott n'utilise pas ce terme bien qu'il utilise la même technique [Murakami 2010]. Originellement, chez Freud, le transfert signifie la répétition inconsciente, dans le cadre thérapeutique, de la vie émotionnelle « réveillée » à l'enfance du patient. Selon lui, l'entraînement dans l'affect passé est une résistance contre la cure (puisque'il est plutôt le refus de la communication); mais en même temps ce n'est que l'analyse du transfert qui déclenche effectivement la cure. À part la distinction entre le transfert positif et négatif qui correspond à celle de l'amour et de la haine, il y a une autre distinction, à savoir le transfert aperçu par le thérapeute et celui qui n'est pas aperçu par lui.

Le transfert qui n'est pas aperçu par le thérapeute implique l'entraînement de celui-ci dans l'amour ou la haine du patient, donc dans la *phantasia* solipsiste du patient (*i.e.* le fantasme) et cela n'a pas de valeur curative. Dans l'entraînement, le patient ne rencontre pas la *phantasia* du thérapeute et il applique son fantasme privé au thérapeute fantasmé; le thérapeute dont le patient tombe amoureux n'est que l'avatar de son propre père (ou sa mère) dans le fantasme. Si le thérapeute considère que ce transfert de l'émotion passe comme un amour ou une haine réelle et effective destinée au thérapeute en chair et en os, cette émotion n'est plus dans la *phantasia* perceptive, et donc elle n'est plus dans le cadre de la cure, puisque, seul au niveau de la *phantasia* perceptive, le *Phantasieleib* est susceptible de métamorphose.

Le transfert non aperçu ne peut pas développer son jeu dans le cadre d'une « télépathie transcendante ». Autrement dit, il ne peut pas utiliser le mécanisme de la créativité. Dans le transfert, l'émotion et les idées sont enfermées dans un schéma fixe. Dans cette situation, chacun des deux partenaires se renferme dans ses fantasmes et émotions solitaires (le contre-transfert est maléfique puisque le thérapeute se renferme dans son propre fantasme; et si le thérapeute ne s'aperçoit pas du transfert du patient, il ne s'aperçoit pas non plus de son propre contre-transfert).

Lorsque le thérapeute s'aperçoit du transfert, il peut situer l'émotion et la

conduite du patient au niveau du jeu, au niveau de la *phantasia* perceptive, dans laquelle la créativité prend son point de départ. Ici, l'amour envers le thérapeute devient la mise en scène de l'amour envers son père dans l'espace imaginaire du jeu. Dans cet espace transitionnel, les deux *Phantasieleiber* se connectent et obtiennent le dynamisme en vue de la métamorphose. Le fantasme solitaire et fixé du patient retrouve sa plasticité. Le transfert devient ainsi la porte pour la démarche de la cure. La reconnaissance du transfert ouvre - tout comme la reconnaissance du jeu - la *phantasia* perceptive. C'est pourquoi Freud souligne l'importance du traitement du transfert.

3.2 *Le transfert et la cure de Frédéric*

La lettre « A » que Frédéric a multipliée est le fragment du prénom dissocié de la possibilité du ressouvenir volontaire. Ce fragment de la mémoire était originellement relié à l'affection d'appel intériorisée à la pouponnière et au *Phantasieleib* qui incorpore celle-ci.

La voix à la cantonade de Dolto se recouvre avec les voix anonymes des nourrices à la pouponnière. Plus exactement, le *Phantasieleib* de Dolto réussit à se connecter avec celui du garçon dans lequel l'affection d'appel est inscrite via le phonème « Armand ». C'est le moment crucial de cette cure. Grâce au rapport affectif entre Frédéric et Dolto, la lettre « A » ressurgit et devient ensuite le mot clef afin de réactiver le rapport humain oublié.

1) Le transfert est la répétition émotionnelle du rapport humain passé. Phénoménologiquement parlant, ce n'est pas un simple ressouvenir ni un *habitus*, mais une réactivation (au début, virtuelle et non-aperçue) de l'affection d'appel intériorisée. Il réactive corrélativement le style de la conduite et du rapport humain à l'enfance. Dans le cas de Frédéric, où l'affection d'appel intériorisée est perdue au moment de l'adoption, cette réactivation devient la condition pour redémarrer la possibilité de jeu et de l'apprentissage. 2) Le nom d'Armand revient corrélativement dans le transfert qui réactive l'affection d'appel intériorisée. 3) Or, Frédéric et Dolto parlent à la cantonade. Par ailleurs, la lettre « A » a été d'abord représentée dans les dessins. Cela veut dire que cette réactivation dans le transfert n'est rien d'autre qu'un jeu (de la *phantasia* perceptive et de la télépathie transcendante la soutenant). Détaillons ce dernier point.

a) Pour un adulte, l'affection d'appel répétée et intériorisée est *virtuelle* dans la mesure où elle est une structure cachée qui soutient l'expérience quotidienne. La phénoménologie la caractérisera comme « transcendante ». b) Le transfert comme style du rapport humain avec l'émotion corrélatrice fonctionne dans le rapport humain *actuel*. c) La voix à la cantonade et le dessin désignent la manifestation du virtuel dans le domaine de la *phantasia* (perceptive). Les moments enfouis reviennent dans l'aire transitionnelle où la *phantasia* devient active. d) Dolto reconnaît, comme une répétition du passé, ce retour *inconscient* chez Frédéric de l'affection d'appel intériorisée dans la *phan-*

tasía perceptive. Cette reconnaissance et le « reflecting back » de celle-ci⁴ par Frédéric à l'intérieur même du monde de la *phantasia* perceptive partagée réactivent l'affection d'appel intériorisée perdue. La réalité du nom et de l'affection d'appel intériorisée se concrétise à travers ce « reflecting back ». Dans le « reflecting back », le style oublié du *Phantasieleib* retrouve la connexion avec le rapport humain actuel et le monde perceptif actuel.

Nous pouvons maintenant répondre à la question posée au cours de l'analyse : « où est conservé la lettre A ? » et « où est conservé le sens du prénom ? » Le sens caché de la lettre « A » à savoir l'affection d'appel intériorisée est relié au *Phantasieleib* à l'époque de la pouponnière. Si ce sens a été perdu, ce n'est pas parce qu'il est « caché » dans un coin spécial mais que la liaison entre le prénom « Armand » (comme « symbole » de l'unité du *Phantasieleib* et de l'affection d'appel intériorisée) et le circuit qui assure cette unité a été coupée. Ce n'est pas l'effet de l'occultation mais le court-circuit qui empêche la réactivation.

Il est important de noter qu'une simple évocation du nom d'« Armand » n'a eu aucun effet. Il a fallu suivre les étapes suivantes; 1) l'établissement du rapport émotionnel entre Dolto et Frédéric (le transfert), 2) le retour du prénom dans le monde de la *phantasia* (coupé de la réalité perceptive), 3) le fonctionnement de la *phantasia* perceptive entre les deux partenaires, 4) la reconnaissance de cette réactivation du passé oublié qui rend possible la restauration du rapport entre le passé oublié et le présent.

Le prénom fonctionne ainsi d'abord comme point d'ancrage des institutions symboliques, deuxièmement comme point de capiton du *Phantasieleib* et de l'affection d'appel intériorisée et troisièmement comme noyau qui assure la continuité du *Phantasieleib* à travers les diverses institutions acquises. « Dès la naissance, le prénom - lié au corps et à la présence d'autrui - contribue de façon déterminante à la structuration des images du corps, y compris les images du corps les plus archaïques » [Dolto 1985; 46]. Le *Phantasieleib* porte une historicité grâce au prénom et il devient la matrice même de l'historicité de l'individu, puisqu'il devient le lieu des institutions socio-culturelles grâce au prénom comme leur point d'ancrage. Autrement dit, le prénom perce les diverses institutions symboliques et la totalité de la vie en tant que *zoon logon echôn*.

DE BOYSSON-BARDIES, (B.) [1996], *Comment la parole vient aux enfants - De la naissance jusqu'à deux ans*, Paris, Odile Jacob

DECASPER et al. [1994], "Fetal Reactions to Recurrent Maternal Speech" in

4. « What does the baby see when he or she looks at the mother's face? I am suggesting that, ordinarily, what the baby sees is himself or herself. In other words the mother is looking at the baby and what she looks like is related to what she sees there » [Winnicott 1971, 112]; « When I look I am seen, so I exist. I can now afford to look and see. I now look creatively and what I perceive I also perceive. In fact I take care not to see what is not there to be seen (unless I am tired) » [*ibid.*, 114].

Infant Behavior and Development, 17 (2), 159-164

DOLTO, (Françoise) [1982], *Séminaire de psychanalyse d'enfants 1*, Paris, Seuil

DOLTO, (Françoise) [1985], *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil

DOLTO, (Françoise) [1985b], *Séminaire de psychanalyse d'enfants 2*, Paris, Seuil

DOLTO, (Françoise) [1987], *Dialogues québécois*, Paris, Seuil

HUSSERL (E.), [Hua XVII], *Formale und transzendente Logik*, Den Haag, M. Nijhoff, 1980

HUSSERL (E.), [Hua XXIII], *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925)*, *Husserliana Band XXIII*, Den Haag, M. Nijhoff, 1980

MANDEL, (D.R.), JUSCZY (P.W.) & PISONI (D.B.) [1995], "Infants' Recognition of the Sound Patterns of Their Own Names", *Psychological Science* 6: 315-318

MURAKAMI, (Y.), [2008], *Phénoménologie de l'autisme (en japonais)*, Tokyo, Keisô-Shobô

MURAKAMI, (Y.), [2010], « De la télépathie transcendante » in *Annales de phénoménologie*, vol. 9, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie.

STERN, (D. N.), [1985], *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books

TAGUCHI (T.) [2004], « Études sur le jeu à la poupée - le jeu à la poupée à l'âge d'un an et de deux ans et la méthode de l'aide [en japonais] », *Studies of Gifu Women's University*

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

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

Schéma corporel et image corporelle en phénoménologie

TETSUO SAWADA

Introduction : Le problème phénoménologique du corps vivant en situation pathologique

Il va de soi que le « corps » (*Leib*, *Leibkörper* et *materielle Körper*) est l'un des thèmes centraux, si ce n'est le plus important, de la phénoménologie. Cela est évident dans la mesure où Husserl ne cesse d'en discuter entre les années 1900 et 1930¹. Dans son ouvrage *Idées 2*, le corps est avant tout le « corps vivant (*Leib*) » : il n'est plus un corps en tant qu'objet spatial parmi d'autres, mais plutôt un commencement, celui du comportement humain et vivant à partir duquel les aspects et les parties du corps sont « orientés » (Hua. IV, 127/186) vers telle ou telle chose dans l'espace. Il fonctionne, selon la terminologie husserlienne, comme « point zéro (*Nullpunkt*) » (Hua. IV, 158/223) de l'espace. Le comportement ainsi figuré et structuré par le « corps vivant », Husserl l'appelle *Leibkörper* (Hua. IV, 144/206), c'est-à-dire le comportement vivant qui se fait de façon *spontanée*.

Or, dans la vie saine et normale, on ne prête pas véritablement attention à cette fonction du « corps vivant (*Leib*) » parce qu'elle se rattache de manière intégrante et unitaire au comportement vivant (*Leibkörper*). Aussi peut-on affirmer que la fonction du « corps vivant » apparaît de façon plus manifeste dans un état morbide ou pathologique du comportement. En effet, dans ce cas, la modification de la fonction du *Leib* et du *Leibkörper* se révèle, quoique de façon incomplète, au sujet. Il est donc ici question d'un changement au sein du *Leibkörper* et, partant, d'une décomposition de la relation entre *Leib* et *Leibkörper*.

La discussion husserlienne du *Leib*, dans la mesure où elle se concentre sur l'« expérience normale », ne facilite pas l'analyse du phénomène pathologique du *Leib*. Un des rares cas où Husserl y fait référence se trouve dans un texte dont la période s'étale entre 1915 et 1917 : « Par conséquent, d'où pourrais-je

1. A l'époque de *Chose et espace* (1907), Husserl précise déjà le statut du *Leib* : « C'est-à-dire que le point-Je accompagne toujours ce mouvement, quel que soit le mouvement le Je ne s'éloigne pas, le corps vivant (*Leib*) se meut sans s'"éloigner" : les images de celui-ci ne s'altèrent pas au sens de l'"éloignement" » (Hua. XVI, §83 : 281/331). Le corps vivant ne s'éloigne ni ne s'approche du moi (le « point-Je ») comme un objet qui lui serait extérieur. Husserl maintient cette thèse dans ses travaux des années 1930.

acquérir l'idée d'une corporéité vivante fonctionnant de façon anormale (*Idee einer anormal fungierende Leiblichkeit*, souligné par nous), avec des perceptions à titre de conséquences psycho-physiques de cette anormalité, *si ce n'est à partir de l'expérience normale, donc à partir d'une expérience telle qu'en elle, la corporéité vivante fonctionne de façon normale* (souligné par nous), c'est-à-dire qu'en elle, précisément, les choses et le corps vivant entrent en scène dans l'unité d'une réalité telle qu'on a l'impression qu'il n'y a aucune anomalie? » (Hua. XIII, 364/224, la traduction française est légèrement modifiée). Husserl insiste, par antiphrase, sur le primat de la vie normale sur l'anormale. Selon lui, les choses de l'espace externe et le *Leib* doivent se rapporter les unes à l'autre dans une certaine « unité ». Cette dernière, caractérisée par la « réalité », fonde l'« expérience normale ». L'expérience et le comportement dits anormaux ne seraient qu'un cas particulier qui se déduirait « à partir de l'expérience normale ». Il s'agit pour Husserl moins de discuter de l'état anormal du *Leib* et du *Leibkörper* que de le traiter comme un moment négatif de la normalité et de son caractère « orthologique » (Hua. XIII, 367-368/227-228²). C'est la raison pour laquelle il affirme que : « Si une main est éliminée, ou encore un œil, voire un doigt, un organe partiel quelconque issu de l'organe global des sensibilités tactiles, du système des perceptions tactiles, cela n'est pas dommageable » (Hua. XIII, 364/224). L'amputation de telle ou telle partie du comportement, c'est-à-dire la modification du *Leibkörper*, n'ébranlera jamais la thèse husserlienne du *Leib* et de sa normalité.

Dès lors, de quelle façon peut-on analyser et expliciter le « corps vivant » en situation pathologique tel que Husserl le caractérise, à savoir en tant que « corporéité vivante fonctionnant de façon anormale (*eine anormal fungierende Leiblichkeit*) » ? Face à ce problème, il convient d'introduire les notions de « schéma corporel » et d'« image corporelle » présentées par Jean Lhermitte³. Ses travaux sont certes moins phénoménologiques que neurologiques, et le « schéma corporel » qu'il soutient procède de thèses psychologiques (Head 1926, pp. 489-490) ou psychanalytiques (Schilder 1935). Pourtant, il n'en est pas moins évident que les matériaux et documents polycliniques, *et non les conclusions neuro-physiologiques*, qu'il présente dans son analyse du membre fantôme nous donnent accès, à travers les informations qu'ils contiennent, à un certain « corps vivant » au moment pathologique et nous permettent en outre d'examiner le statut du « schéma corporel » dans la phénoménologie.

2. « Le *Leib* fonctionne de façon absolument orthologique (*orthologisch*) (ou bien, fonctionne "normalement" eu égard à la perception), dans chaque cas où et tant qu'il fonctionne en toutes ses parties organiques, de sorte que les perceptions, respectivement les apparitions, dépendantes d'un point de vue psychologique, sont orthologiques ».

3. Jean Lhermitte (1877-1959) est neurologue et psychiatre français. Son travail, *L'Image de notre corps* (1939), est d'autant plus connu qu'il a fait l'objet d'une critique positive par Jacques Lacan (J. Lacan, *Écrits*, p. 185) et que l'analyse par Maurice Merleau-Ponty du membre fantôme se fonde sur les matériaux qu'il y a rassemblés (Merleau-Ponty 1945, pp. 87-105).

1. L'ATTESTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU SCHÉMA CORPOREL ET DE L'IMAGE CORPORELLE

1.1 *L'image corporelle comme assise inconsciente du comportement*

La première tâche consiste à attester le « schéma corporel » et son statut dans la phénoménologie. Selon Lhermitte, le « schéma corporel » est composé des « images » que nous nous figurons à partir des expériences vécues depuis la naissance jusqu'à la mort. « Les éléments essentiels dont cette image est faite résultent donc des impressions, des sensations, des perceptions sensibles que le sujet a recueillies au cours de sa vie » (Lhermitte 1939, p. 23⁴). L'image de notre corps est ainsi construite à partir de tels ou tels moments sensibles (les « impressions », les « sensations » et les « perceptions ») de la vie. Lhermitte la désigne sous le terme d'« image corporelle » (Lhermitte, p. 12) ou d'« image de notre corps » (*ibid.*).

Conceptuellement, l'« image » de notre corps doit se distinguer rigoureusement de l'image qui peut être représentée et mise en intuition dans la conscience. Car la façon dont l'« image corporelle » est construite reste, selon Lhermitte, *inconsciente et imperceptible* pour l'activité corporelle du sujet alors qu'elle émerge à partir de tels ou tels moments sensibles. « Cette image de soi [à savoir, l'« image corporelle »] demeure au cours de notre vie psychologique enténébrée d'inconscient et elle n'apparaît à la lumière de notre conscience que si nous nous appliquons à la faire resurgir » (Lhermitte et Tchehrazi, p. 2). L'image que le sujet se figure de son propre corps n'apparaît jamais dans son champ visuel et intuitif. Elle se construit dans sa vie inconsciente⁵. *Le corps ainsi mis en image au fond de la vie de la conscience est une « assise »* (Lhermitte et Tchehrazi, p. 1) *inconsciente du comportement, de la posture et du geste*.

Tout cela signifie qu'elle crée l'activité du sujet sans que celui-ci ne connaisse son origine et sa fin. Pour souligner la créativité de l'image corporelle, Lhermitte cite le mot de Goethe : « Au commencement était l'action » (Lhermitte 1939, p. 11 ; Lhermitte et Tchehrazi, p. 1). Le comportement, le geste et la posture du sujet dans l'espace doivent leur création à l'image inconsciente qui n'est en elle-même ni spatiale ni intuitive. On peut comprendre par là que l'« image corporelle » est une composante imaginaire et inconsciente du « schéma corporel » et joue un rôle créatif dans le comportement. Comme Husserl – mais aussi Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945) et Marc Richir (Richir 2004) – le reconnaît dans sa conception du *Leib*,

4. C'est en ce sens que Lhermitte insiste sur le fait que l'image corporelle n'est pas un « présent du ciel » (Lhermitte 1939, p. 17).

5. Il faut noter que l'« inconscient » dont Lhermitte fait mention est juste un état auquel les actes de conscience n'arriveraient pas à cause de leur clarté. Il met en cause de ce point de vue la thèse psychanalytique de l'inconscient selon laquelle l'image du corps et sa fonction sont réduites aux « zones érogènes » (Lhermitte 1939, p. 25).

Lhermitte admet une certaine fonction *spécifique* du « corps » et ne le réduit pas à son caractère physique.

La construction de l'image a pour effet d'amener le sujet du comportement à distinguer, à un niveau qui n'est pas intuitionnel, son corps et l'espace externe. Lhermitte l'explique à partir du comportement du bébé :

Cependant, de ce jeune bébé de quelques mois, chaussons la main droite d'un gant ; qu'observons-nous ? Après avoir manifesté quelque surprise, l'enfant fait jouer les doigts dans les digitations du gant ou la gaine de moufle, puis de l'autre main il enlève cet objet qui le gêne (Lhermitte 1939, p. 19).

Le bébé à qui l'on a fait porter, quelques mois après la naissance, un gant à la main droite, ressent d'abord le toucher du gant. Ensuite, il est surpris et gêné par sa nature hétérogène, l'enlève de la main gauche. Cette série de gestes indique qu'il exprime par son propre corps le sens (« gênant ») de la chose (« gant ») sans avoir recours à l'articulation des mots.

Le « sens » dont il s'agit dans ce contexte est, dit Lhermitte, un « sens postural » (Lhermitte 1939, p. 26) qui jaillit à partir de la construction de l'« image corporelle ». Il doit être distingué rigoureusement du sens dans le domaine logique puisqu'il émerge à partir de la kinesthèse des sensations tactiles, optiques et motrices (*ibid.*). C'est suivant ce « sens » que le bébé devient capable de distinguer de façon inconsciente ce qui lui semble correspondre à l'image de son propre corps (la main droite) et ce qui n'en fait pas partie (le gant) : « cette chose [le « gant »] ne fait pas partie de lui-même [le « jeune bébé »], n'est pas douée de la même sensibilité que son corps. Nous reconnaissons ici la première ébauche de discrimination entre l'image corporelle et la présentation d'un objet distinct du corps » (Lhermitte 1939, p. 19). La genèse du « sens postural » permet ainsi au bébé de se rapporter aux deux genres de champs : celui qui a trait à son propre corps *et* celui qui lui semble étranger à cause de la « non-appartenance » (*ibid.*) à son image corporelle. On peut comprendre par là que la fonction créative de l'« image corporelle » inaugure la structure (dedans et dehors) du comportement du sujet du mouvement.

La manière dont le bébé distingue l'image de son corps de la chose externe est juste un « jeu » (Lhermitte 1939, p. 21) : « Certes, pendant toute la durée des plus longues existences, nous retrouvons cet instinct ludique, mais c'est incontestablement chez l'enfant qu'il se déploie le plus librement, car aucune autre activité ne le contraint ni ne vient en restreindre les limites » (Lhermitte 1939, pp. 21-22). Dans ce « jeu », les apparences et les aspects de la chose que le bébé voit ou touche ne s'enchaînent pas les unes avec les autres : elles sont « désordonnées » (Lhermitte 1939, p. 22). Le bébé touche d'abord un aspect de la chose, ensuite en touche un autre qui ne possède aucun rapport avec le précédent. Dans le « jeu », son activité est accomplie « sans but » (*ibid.*). On peut donc en déduire que *la créativité de l'« image corporelle » donne au sujet du comportement son « sens postural » suivant lequel il touche telle ou telle chose sans avoir besoin d'unifier les apparences perceptives et les aspects*

spatiaux.

1.2 *La spatialisation du comportement et l'édification du schéma corporel*

Vers le neuvième mois, le bébé distingue, plus nettement qu'avant, « la substance de son corps d'avec les objets qui l'entourent » (Lhermitte 1939, p. 19). Cela veut dire que, selon Lhermitte, le bébé va jusqu'à « reconnaître » (*ibid.*) non seulement l'image de son propre corps mais aussi celle de ses parties. La tentative de Lhermitte s'attache pourtant moins à dégager la notion de « schéma corporel » du point de vue du développement psycho-physique qu'à repérer le moment où le « schéma corporel » est édifié à partir de la construction de l'« image corporelle ». C'est ainsi qu'il résume :

C'est par le moyen dont dispose cette faculté de localisation, écrit Bonnier, que nos perceptions peuvent s'intégrer dans un ensemble et se revêtir d'harmonie, et *c'est toujours par cette aptitude à la spatialisation que nous refaisons sans cesse et avec fruit les rectifications nécessaires à nos sensations par la recherche de l'unité et de l'identité qui définissent les choses concrètes* (souligné par nous) [. . .]. Grâce aux données spatiales, grâce aussi à l'édification d'un schéma corporel, l'enfant prend conscience de ses possibilités d'action et ébauche les linéaments de ses premiers actes volontaires, en même temps qu'il parvient à faire d'une sensation une aperception (Lhermitte 1939, p. 22).

Lhermitte considère la notion de spatialité comme un trait déterminant de l'édification du « schéma corporel ». L'enfant commence tout d'abord à distinguer, par le « sens postural », son propre corps et le monde externe. Ensuite, les « données spatiales » commencent à caractériser son geste et son comportement. Il ne sent plus les données sensibles de façon désordonnée comme dans le « jeu », mais commence à les appréhender de manière intégrante dans son comportement. Les sensations, qui étaient jusqu'alors disparates et dispersées, s'unifient (l'« unité ») et se « localisent ». L'espace propre à son comportement est constitué et fonctionne désormais comme une instance qui attire son attention vers telle ou telle chose.

À ce stade, le « sens postural » est spatialisé. Lhermitte appelle « sens de l'espace » (Lhermitte 1939, p. 12) le sens spatialisé suivant l'édification du schéma corporel. Dans cette spatialisation, le geste et la posture sont orientés vers quelque objet que l'enfant vise. On pourrait dire du point de vue phénoménologique que c'est à ce niveau que chaque aspect du corps est « orienté » (Hua. IV, 127/186) à partir du « point zéro » du *Leib* vers l'espace externe. *L'édification du « schéma corporel » se réalise ainsi au cours du mouvement par lequel le sens postural, après avoir émergé à partir de la construction de*

l'« image corporelle », se spatialise en tant que « sens de l'espace »⁶.

Le « schéma corporel » a pour fonction de donner une certaine « plasticité » au comportement : « [...] ce schéma essentiellement plastique doit être entendu comme tout l'opposé d'une image statique, car le passé y inscrit sans répît des traits nouveaux ; [...] c'est grâce à l'existence de cette image de notre corps qu'il nous est possible de sentir, de percevoir, enfin de développer notre action sur nous-mêmes et le monde qui nous entoure » (Lhermitte 1939, p. 15). Selon Lhermitte, le « schéma » de notre corps est foncièrement « plastique » dans le sens dynamique. Cela implique qu'il peut faire varier un même comportement en fonction de la situation où il se trouve. D'après l'exemple qu'il donne ci-dessus de la « rectification » (Lhermitte 1939, p. 22) du comportement, le sujet du comportement peut « rectifier » et actualiser, grâce à l'édification du schéma corporel, la position et la posture de son corps dans l'espace lorsque le comportement est modifié et que l'orientation du mouvement dans l'espace est déviée. Cela signifie qu'en « développant » l'action, en l'actualisant, le « schéma » peut prendre une forme qui correspond à la nouvelle situation du comportement. *La plasticité du « schéma corporel » permet au sujet du comportement corporel de faire face à la nouvelle phase du comportement, de s'en accommoder et enfin de s'y habituer.*

Lhermitte explique en une très belle phrase le passage de la construction de l'« image corporelle » à l'édification du « schéma corporel » : « Occupé de se rendre maître des choses, d'imaginer sans cesse de nouveaux moyens propres à assurer sa domination extérieure, l'homme a laissé dans l'ombre les mécanismes grâce auxquels, précisément, son action sur les êtres, les choses et sa propre personne peut être réalisée » (Lhermitte et Tchehrazi, p. 1). Le « schéma corporel » édifié à partir de l'« image corporelle » représente donc une certaine tentation qu'a le corps humain de maîtriser les « êtres » et les « choses ». C'est suivant cela que l'« action » du sujet renouvelle sa structure du comportement. Celui-ci peut désormais prendre une attitude ou une posture correspondant à une situation qu'il n'a jamais éprouvée. Le schéma corporel a ainsi pour fonction de localiser et de stabiliser le comportement dans l'espace.

1.3 Le statut phénoménologique du schéma corporel et de l'image corporelle

Les résultats auxquels ont abouti nos considérations sur la conception de l'« image corporelle » et du « schéma corporel » nous permettent maintenant de déterminer leur statut phénoménologique. Nous pouvons témoigner au moins de deux aspects qui peuvent se rapporter à la conception phénoménologique du *Leib*.

1) Il s'agit premièrement de l'aspect figuratif du « schéma corporel ».

6. Il faut noter que, tandis que Schilder insiste sur le primat du « schéma optique » (Schilder 1923, p. 11) ou des « impressions optiques » (Schilder 1935, p. 131) dans l'édification du schéma corporel, Lhermitte insiste sur la complexion des divers types de sensations (les sensations motrices, optiques, etc.) et leur localisation.

L'édification du « schéma corporel » donne de la plasticité au comportement. Celle-ci permet au corps du bébé, qui demeurerait une simple part de son organisme, d'accéder à la culture où il peut alors « rectifier » librement sa position et sa posture. Il n'est donc plus dans le monde naturel mais se rapporte au « sens de l'espace ». Phénoménologiquement, cet aspect figuratif peut correspondre à ce que Husserl décrit dans les *Idées II* comme « personnalité (*Persönlichkeit*) » : « Mais une chose nous frappe, c'est que l'*appréhension* par laquelle *dans le corps de l'homme* nous est donné l'*homme*, l'*appréhension* par laquelle il nous est donné en tant que personne qui vit, agit, subit [...], cette *appréhension* semble contenir un *supplément* qui ne se donne pas comme un pur et simple complexe de moments d'*appréhension* constitutif du type que nous avons décrit » (Hua. IV, 140/200). La constitution du *Leib* a pour effet d'établir la « personnalité » du moi. Le comportement de celui-ci est alors doté d'un certain caractère *humain* en ce qu'il se distingue alors de la nature. Le monde qu'il habite n'est plus un monde physique ou naturel mais le « monde environnant (*Umwelt*) » (Hua. VI, 141/201). Les personnes y sont en relation de « dépendance » (*ibid.*) et non en relation causale. On peut voir que le passage de la nature à la culture (le « monde environnant ») dans l'établissement de la « personnalité » correspond au passage du « sens postural » au « sens de l'espace », c'est-à-dire à l'édification du schéma corporel caractérisé par sa « plasticité ». Le corps ne fait plus partie en effet du monde naturel mais commence à rendre possible le contact plastique ou variable avec le monde externe.

2) Il s'agit deuxièmement de l'aspect créatif du schéma corporel, c'est-à-dire de l'« image corporelle »⁷. Certes, à ce stade, le comportement, le geste et leur « sens postural » sont certainement en jeu, mais leur caractère n'est pas encore déterminé. Autrement dit, il n'est pas encore spatialisé. Dans une certaine mesure, cet aspect originellement *créatif* du « schéma corporel », à savoir l'« image corporelle », fait écho à ce que Richir appelle « *Phantasieleib* ». Ce terme désigne un *Leib* qui se caractérise par un libre jeu des *phantasiai*. Richir en explique le déploiement de la manière suivante : « *Leib* et *Phantasieleib* sont irréductibles au présent, et d'abord au présent intentionnel de toute intuition, mais, par là, ils se sont ouverts au là-bas, à la « poussée » et l'« élan » d'un autre (et de plusieurs autres) ici absolu(s), dans la déchirure du primordial mis hors de ses gonds » (Richir 2004, p. 279). Selon Richir, le *Phantasieleib* permet de voir une certaine « ouverture » particulière du soi (« ici absolu ») à l'autre soi (« autre ici absolu ») ou à la chose (« *Sache* » dans la discussion de « La refonte de la phénoménologie », cf. Richir Refonte, p. 208). Le contact

7. Husserl admet à l'époque de *Chose et espace* l'intervention de l'« image » dans la constitution du corps vivant bien que cette idée soit peu développée dans ses travaux ultérieurs sur le corps vivant. « Bien plutôt, la multiplicité d'image (*Bildmannigfaltigkeit*) qui appartient à mon corps vivant (*Leib*) a une motivation kinesthésique qui la distingue des autres choses » (Hua. XVI, 280/330, la traduction française est légèrement modifiée : « mon corps » (*Leib*) est rendu par « mon corps vivant »).

du soi à l'autre soi dans cette « ouverture » se fait dans un point où il n'y a pas encore d'intuition remplissant l'intention de la conscience perceptive ni de présent qui la temporalise. Richir l'appelle « *mimèsis en phantasia* » (Richir 2004, p. 279). Le soi comme ici absolu n'y répète pas ce que l'autre soi a déjà fait là-bas. Il l'« imite » de telle façon que le caractère, le statut et la situation entre les deux sont modulés et même renouvelés. Cette « mimèsis » est certes une sorte de présentification. Mais elle concerne, selon Richir, « ce qui n'est pas apparu, n'apparaît pas et n'apparaîtra jamais en intuition » (Richir 2000, p. 286). Cela signifie que, dans cette « *mimèsis* », le « *Phantasiaeleib* » fait découvrir au soi une expérience qu'il ne s'est jamais imaginé ou ne s'imaginera jamais. En ce sens, il peut expliquer la fonction créative de l'« image corporelle » dans la mesure où ces deux expériences permettent un certain contact non intuitionnel, innovant et créatif entre le soi et l'autre soi ou le monde, par lequel le comportement se crée de telle façon que le sujet aborde toujours la phase nouvelle de l'expérience.

2. LE PHÉNOMÈNE DU MEMBRE FANTÔME

2.1 *Les vécus de l'amputé*

Le travail de Lhermitte ne vise pas seulement à expliquer l'édification du « schéma corporel » mais aussi à en préciser les modifications en situation morbide. Un des cas pathologiques qu'il analyse avec le plus vif intérêt est le phénomène de « membre fantôme » (Lhermitte 1939, p. 53-126). Il s'agit du phénomène par lequel l'amputé ressent de façon pénible les parties absentes de son propre corps.

Ce dernier se trouve, selon Lhermitte, dans une certaine structure des vécus particuliers : « Tous les amputés que nous avons observés personnellement ont gardé soit d'une manière permanente, soit coupée d'interruptions, la représentation du membre retranché. Le sentiment en est parfois si vif que le membre illusionnel semble plus vivant, plus réel que le membre sain » (Lhermitte 1939, p. 66). L'origine du membre fantôme n'est ni un malentendu ni une méprise car l'amputé en conserve une certaine « réalité ». Lhermitte cite notamment l'exemple du cavalier amputé de l'avant-bras gauche qui se comporte comme s'il pouvait « tenir la bride de sa monture avec la main gauche » (Lhermitte 1939, p. 67). Il tient la main gauche pour *réellement existante*. Il peut se comporter avec elle de façon plus prompte et créative qu'il ne le ferait isolément avec la main droite saine. Cela revient à dire que le membre fantôme se manifeste dans la conscience de l'amputé comme un certain *vécu* (« vivant », « vif », cf. Lhermitte 1939, p. 66) particulier. Ce *vécu* structure le comportement actuel de l'amputé. Il est certes réel, mais il ne l'est que pour sa conscience exclusivement. Il est dès lors un *vécu quasiment réel ou fictif*. L'amputé se comporte alors, à chaque manifestation du membre fantôme, au

sein d'une telle quasi-réalité.

2.2 *La modification du comportement dans la modalité du comme si*

L'un des caractères majeurs du membre fantôme est sa ressemblance avec les membres amputés qui ne sont plus présents. Lhermitte le précise en rapportant des témoignages d'amputés :

Relevons également que le membre absent peut avoir gardé les caractères de plasticité que possède tout membre sain. Une de nos malades âgée de soixante-trois ans, amputée de jambe depuis dix-sept ans à la suite de l'écrasement du pied, nous disait : « Je sens mon pied *comme si je l'avais réellement*, je le sens jusqu'à l'endroit où il a été écrasé. Lorsque je mets ma jambe sur le sol, je pense que je suis appuyée sur mon talon (absent), et quand ma jambe avance, je pense que ce sont mes orteils qui appuient sur le sol. » Dans sa forme, dans sa situation, dans ses mouvements, le pied absent est, en tout, semblable au pied normal. (*ibid.*)

Au cours de la manifestation d'une jambe fantôme, cette amputée perçoit non seulement son talon mais aussi le contact de ses orteils sur le sol. Le fantôme représente non seulement l'objet qui n'est plus présent mais exprime aussi l'*habitude* qu'avait la patiente de sentir le contact du sol avant l'amputation. Le souvenir du moment kinesthésique se maintient à travers le phénomène du membre fantôme. Lhermitte décrit les modalités du comportement de l'amputé comme relevant du « comme si » : « Un amputé de l'avant-bras qui a conservé très vive l'image de sa main retranchée, déclare : “Je me trompe parfois et je tends ma main absente *comme si je l'avais gardée*”. » (Lhermitte 1939, p. 66). Sur le plan de la connaissance, les amputés savent que leur membre n'existe plus. Cependant, au niveau du comportement, ils se conduisent *comme* s'il existait et était rattaché à leur vie. Cela veut dire que les modalités du comportement de l'amputé se transposent *du réel au fictif*.

2.3 *Les éléments de la spatialité chez l'amputé*

Lhermitte précise la structure du « comme si » par la spatialité de l'amputé. « Chez certains sujets, Katz⁸ a fait cette remarque intéressante que la main fantôme approchée d'un corps résistant dévie et évite le contact pendant une partie du mouvement mais que si celui-ci se poursuit, de même que chez les autres amputés, la main fantôme s'engage dans l'espace solide de la table » (Lhermitte 1939, p. 69⁹). Ce témoignage indique qu'il reste encore une cer-

8. Cf. Katz 1920, p. 93

9. De même, Lobligois, collègue de Lhermitte et amputé des membres supérieurs, rapporte un témoignage similaire : « Quelle que soit la position dans laquelle je place mon avant-bras, ou ma main, en quelque endroit que je les porte, ils ne rencontrent aucune résistance du corps : c'est comme s'ils se mouvaient dans une sorte de cage dont j'ai la perception très nette » (Lhermitte

taine *spatialité* propre au mouvement des membres fantômes chez l'amputé, puisque ceux-ci sont capables d'éviter les obstacles. Cela signifie que « l'amputé éprouve, en vérité, l'impression que son membre virtuel occupe une partie d'un solide, y est réellement engagé » (Lhermitte, p. 70). Le fantôme peut discerner ce qui est solide de ce qui ne l'est pas dans son mouvement. Cela revient à dire que le patient conserve vis-à-vis de son membre amputé une forme d'espace et de spatialisation dans la mesure où le membre fantôme peut rectifier avec une certaine « plasticité » l'orientation de son mouvement lorsqu'il rencontre des obstacles.

Or, pour paradoxal que cela puisse paraître, *ce sont des fantômes*, et non des sensations réelles, qui emplissent l'espace. Cela revient à dire que *la spatialisation du corps de l'amputé se fait moins par les sensations et impressions kinesthésiques au cours de la phase actuelle que par les éléments fantasmagoriques, c'est-à-dire les fantômes et leur mouvance*. Ainsi, la spatialisation des données sensibles est remplacée par la spatialisation des éléments fantasmagoriques dans le comportement de l'amputé.

Phénoménologiquement, une telle modification peut être expliquée par la théorie husserlienne de la « *phantasia* ». L'un des caractères majeurs de celle-ci se situe dans son opposition avec la réalité. « Lorsque, dit Husserl dans le texte n° 1 (1904/05) du volume XXIII de *Husserliana*, nous sommes entièrement plongés dans la *phantasia*, nous ne faisons à vrai dire pas attention aux objets de la perception, mais ils apparaissent continuellement, ils sont là et exercent leur tension (*Spannung*) envers le champ-de-*phantasia* correspondant » (Hua. XXIII, 67/102). Dans le libre jeu des *phantasiai*, le soi est séparé du monde perceptif et phantasme la chose en tant que « *fictum* » (*ibid.*). Cela signifie que les sensations, les impressions ou les perceptions se changent en « *phantasmata* » (Hua. XXIII, 11/56). Or, lors d'une telle transformation, la conscience de soi, plongée dans le monde de *phantasia*, entre en « conflit (*Widerstreit*) » (Hua. XXIII, 66/101) avec le caractère réel et présent de la perception. La modification de l'objet perceptif en *phantasma* correspond au changement de modalité dans le comportement de l'amputé en ceci que le sujet du comportement arrête de percevoir l'objet dans sa position réelle et que les éléments qui composent ce qu'il voit sont constitués comme éléments fantasmagoriques (le souvenir du membre absent ou l'image du moment de l'amputation¹⁰).

1939, pp. 70 ; Lobligeois 1927, p. 874).

10. L'« image » du souvenir qui surgit lors de la manifestation du membre fantôme peut et doit se distinguer rigoureusement du « sujet-image » (Hua. XXIII, 19/63) au sens husserlien. Son statut sera précisé dans le paragraphe suivant.

3. LE SCHÉMA CORPOREL ET L'IMAGE CORPORELLE CHEZ L'AMPUTÉ

3.1 *Trois types de mouvements des membres fantômes*

Du point de vue phénoménologique, le vécu quasi-réel de l'amputé pourrait être expliqué par *la relation décomposée* entre le *Leib* et le *Leibkörper*. Tandis que celui-là continue à figurer et à structurer le comportement, celui-ci, en tentant de le restituer, ne peut plus se déployer de façon cohérente dans l'espace. Car les vécus de la conscience de soi qui sont liés à son *Leibkörper* ne se trouvent plus dans le présent mais dans le quasi-réel.

Afin d'approfondir la compréhension de cette relation décomposée, il est utile de rappeler que Lhermitte classe les mouvements des membres fantôme en trois types : les mouvements « spontanés », « syncinétiques » et « réflexes » (Lhermitte 1939, p. 77). Cette typologie nous permet en effet de discerner la partie fonctionnant (*fungierend*) et la partie modifiée (anormale) du « corps vivant » dans sa relation décomposée.

Les mouvements *spontanés* du fantôme se font lorsque l'amputé s'applique à une tâche qui ne lui est pas habituelle. « Chez tel autre malade, la main absente donne l'impression de s'étendre, de s'ouvrir ou de se fermer » (Lhermitte 1939, p. 78). Ces mouvements se font sans que « l'origine immédiate puisse en [l'amputé] être appréhendée » (*ibid.*). Dans ce cas, le membre fantôme se manifeste sans que sa cause apparaisse de façon compréhensible pour l'amputé et l'observateur. Et ces mouvements provoquent chez l'amputé une certaine impression « pénible » (Lhermitte 1939, p. 77) et « étrange » (*ibid.*) qui n'aurait aucun rapport avec les douleurs du moignon.

Les mouvements *syncinétiques* sont ceux qui sont accompagnés des mouvements des membres sains. « Un de nos amputés de bras depuis vingt-trois ans nous conte qu'il lui est bien plus facile de serrer un objet avec les doigts fantômes quand il exécute le même mouvement avec la main saine qu'isolément » (Lhermitte 1939, p. 79). Le membre fantôme témoigne dans ce cas d'une certaine habitude du comportement ou du geste qui remonte à l'époque précédant l'amputation. Son déploiement peut être parfaitement appréhendé par la conscience de l'amputé. Cela signifie que l'« intention de mouvement » (Lhermitte 1939, p. 78) est maintenue dans la vie de l'amputé.

Finalement, et avec Lhermitte, « sous le terme de mouvements *réflexes*, nous entendons les modifications de position des articulations du membre fantôme qui succèdent immédiatement à une impression dont le membre illusionnel est l'objet » (*ibid.*). Les mouvements réflexes peuvent être repérés et fixés dans la conscience de l'amputé. Celui-ci peut alors considérer son membre fantôme comme un objet « illusionnel ». Quant à ce type de mouvements, l'amputé n'en éprouve aucune douleur et aucune peine.

3.2 *L'image caricaturale et le schéma non renouvelé*

La typologie des mouvements par Lhermitte devrait nous donner quelques clefs pour élucider la modification du « schéma corporel » et de l'« image corporelle » dans le phénomène du membre fantôme et ce faisant, d'identifier l'aspect fonctionnant (*fungierend*) et l'aspect anormal du corps vivant. La modification s'opère à deux niveaux :

1) D'une part sur le plan de *l'image corporelle isolée* : Il s'agit du premier type, dégagé à partir des mouvements spontanés et présentant un cas où l'image corporelle fonctionne isolément dans le comportement de l'amputé. Il provoque, on l'a vu, certaines sensations « pénibles » et « étranges ». Lhermitte distingue ces douleurs de celles du moignon. Elles sont des « douleurs projetées dans un membre fantôme, et donc irréel » (Lhermitte, p. 95). Lhermitte considère que ces expériences épouvantables peuvent être expliquées à partir de la fonction créative de l'image de son propre corps :

[...] une autre amputée de cuisse souffre de crises très douloureuses. « Cela passe comme un éclair, dit-elle ; il me semble qu'on me tire tous les nerfs du talon et du gros doigt du pied ».

Chez cette amputée, comme chez un grand nombre, *la crise douloureuse avive l'éclat de l'image du membre absent* (souligné par nous), et si le fantôme a disparu, le fait surgit pendant un moment. (Lhermitte, 1939, p. 95).

Cette amputée éprouve un sentiment de « crise » lorsque sa cuisse fantôme se manifeste et se meut indépendamment de sa conscience et de sa volonté. Selon Lhermitte, la « crise » fait ressortir l'« éclat de l'image du membre absent ». L'« image » dont il s'agit dans ce contexte peut et doit se distinguer rigoureusement du « sujet-image » (Hua. XXIII, 19/63) au sens husserlien. Car, tandis que celui-ci peut être thématiqué dans la conscience de celui qui voit le tableau, l'image de l'amputé lui vient comme un « éclair » ou un « éclat ». Au lieu d'être thématisée dans la conscience de l'amputée, elle provoque chez elle des impressions étranges et désagréables dont la cause ne lui serait en aucune façon accessible.

Dans le cas de cette amputée, l'image corporelle ne cesse certes de créer le comportement, mais il s'agit ici d'une « image du membre absent ». Elle est, selon l'expression convaincante de Lhermitte, une image du « souvenir qui s'illumine dans la conscience et non pas la vue directe d'un objet extériorisé spatialement » (Lhermitte 1939, p. 75). Le comportement, le geste ainsi que la posture créés au moment de l'illumination par l'image fragmentaire échappent à la spatialisation. Cela revient à dire qu'ils n'arrivent pas à être schématisés alors que l'image fragmentaire ne cesse de créer constamment, et même *isolément*, le comportement de la mutilée. L'incohérence a lieu entre la fonction créative de l'image corporelle *isolée* et la fonction figurative du schéma corporel qui ne spatialise plus le comportement. Tout cela Lhermitte l'appelle : « vivacité de l'image du membre absent » (Lhermitte 1939, p. 99). Pour l'amputée,

l'image apparaît comme assez vive (l'« éclat ») et douloureuse (la « crise »). Cela signifie que *l'aspect créatif de l'« image corporelle » devient indépendant et autonome du fait que le comportement créé par elle n'arrive pas à se spatialiser ni se schématiser*. Il s'agit dès lors de *l'opération vivante mais isolée de l'« image corporelle » dans le mouvement spontané du membre fantôme*.

2) D'autre part, sur le plan *du schéma corporel non renouvelé*, les mouvements *syncinétiques* et *réflexes* nous permettent d'identifier un cas où l'aspect figuratif du schéma corporel n'est pas renouvelé. Lhermitte le présente de façon suivante :

Un amputé des deux bras observé par Riese¹¹ déclare que ses mains lui paraissent lisses en dehors mais fort rugueuses en dedans, sans doute parce que avant sa mutilation cet homme était un travailleur manuel ; un autre accorde à sa main fantôme une couleur jaune ou livide analogue à celle d'une main de cadavre et remarque que, précisément, avant l'amputation sa main avait pris cette coloration ; un troisième sujet déclare que sa main fantôme lui apparaît pâle et bleuâtre, cyanotique, « comme morte ». (Lhermitte 1939, p. 76).

Le premier amputé, qui était travailleur manuel avant l'amputation, ressent la paume de sa main fantôme comme « fort rugueuse » ; la main fantôme du second a une couleur proche de celle de sa main avant l'amputation ; de même que celle du troisième qui lui paraît aussi cyanosée qu'au moment de l'amputation.

Tout cela tend à prouver que leur schéma corporel ne se développe plus après l'amputation et nous permet d'affirmer que *la spatialisation du comportement de ces amputés est réalisée moins à partir de la kinesthèse des sensations dans la phase actuelle du comportement qu'à partir d'éléments (la main « rugueuse », « jaune » d'avant l'amputation ou « cyanotique » au moment de l'amputation) qui n'existent plus*. Ces éléments sont du « souvenir toujours vivant de ce qui l'[l'amputé]avait fait vibrer douloureusement » (Lhermitte 1939, p. 100). Les vécus d'avant ou au moment de l'amputation ne sont pas relégués au passé dans la conscience temporelle de ces amputés mais continuent à s'attacher au présent. Ce faisant, ils demeurent bloqués dans la phase actuelle du comportement alors qu'ils ne sont plus des objets perceptibles dans le présent¹².

Dans ce qu'ils exposent, les mouvements syncinétiques et réflexes contrastent avec les mouvements spontanés. Tandis que ceux-ci indiquent un isolement de l'« image corporelle », ceux-là révèlent un « schéma corporel » qui fonctionne sans pour autant être renouvelé. Ils provoquent ainsi un autre type d'incohérence dans l'articulation *entre le comportement actuel et le*

11. Cf. Riese 1928, p. 274.

12. En ce sens, Merleau-Ponty a raison de dire que : « Le bras fantôme est donc comme l'expérience refoulée un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé » (Merleau-Ponty 1945, p. 101).

schéma corporel non renouvelé. La « plasticité » du comportement engendrée à partir d'un schéma non renouvelé n'est plus capable de s'adapter au comportement actuel. C'est ainsi que, dans un état où le schéma n'est plus renouvelé, l'amputé se comporte *comme si* ses membres existaient dans son « monde environnant » alors qu'ils n'existent plus réellement.

3.3 *La résistance du corps vivant*

Ces deux genres d'incohérence témoignent de l'aspect spécifiquement anormal du *Leib* dans le comportement en situation pathologique tel qu'Husserl nous l'expose sous le terme de « corporéité vivante fonctionnant de façon anormale (*eine anormal fungierende Leiblichkeit*) ». D'autre part, de telles incohérences impliquent aussi la partie fonctionnant (*fungierend*), bien que ce soit de manière modifiée et confuse, de l'image corporelle et du schéma corporel. Lhermitte l'explique ainsi : « Ici comme là, nous sommes en présence d'un schéma corporel, ou mieux, d'un fragment de l'image de soi, déformé et parfois caricatural » (Lhermitte 1939, p. 113). La question que se pose Lhermitte est donc de savoir comment le schéma corporel et l'image corporelle, qu'ils soient fragmentés ou caricaturés au moment morbide, fonctionnent pour figurer le comportement. Lhermitte intitule cette problématique : « persistance d'une partie de notre schéma corporel » (Lhermitte 1939, p. 125).

Le phénomène commun du schéma corporel fragmenté et de l'image corporelle devenue caricaturale est, formule Lhermitte, celui de « résistance ». Il en présente deux niveaux. Il décrit le premier de la manière suivante :

Sans doute, les pièces de construction de cette image [à savoir, l'« image » de notre corps] sont fournis au jeune enfant, mais cette image, il faudra qu'il l'édifie pièce à pièce, qu'il lui assure une structure, une armature, assez solide pour lui permettre de résister aux perturbations dynamiques auxquelles la vie journalière expose, ainsi qu'aux désorganisations organiques dont les processus morbides ne sont que trop souvent l'origine. (Lhermitte 1939, p. 17).

La construction de l'image de notre corps a pour effet de « résister » aux perturbations. Cela signifie que l'« image corporelle », en tant que création du comportement dans la vie inconsciente du sujet, fonctionne comme inauguration de la « structure » du comportement. Une fois structuré par la construction de l'image corporelle, le comportement peut désormais avoir une certaine relation *dynamique*, et non intuitionnelle, au monde externe. Ensuite, il commence à se schématiser et devient capable, dans son déploiement, de se rapporter de façon variable et plastique au monde externe.

Le second niveau de « résistance » se retrouve dans l'état pathologique du comportement. L'aspect dynamique de la résistance est conservé même lorsque le comportement devient anormal. Lhermitte le résume ainsi dans sa

conclusion sur le phénomène du membre fantôme :

Ce qui ressort, en dernière analyse, de la considération de l'illusion des amputés, c'est que l'image de notre corps apparaît beaucoup plus résistante à la destruction que notre morphologie. Le couteau du chirurgien, ou tel traumatisme, peuvent bien mutiler notre corps, retrancher une partie de notre moi physique, cette amputation n'atteint pas, du moins avec le même pas, la structure de notre esprit ; et il faut de longues années pour voir l'amputé dont la raison et la prise directe des choses lui démontrent la mutilation qu'il a subie, se résigner dans le demi-jour de son subconscient à la suppression irrémédiable d'une partie de son être physique dont toutes les forces ne cessent de tendre au maintien de l'intégralité. (Lhermitte 1939, p. 126).

Bien que des parties du corps soient amputés, l'amputation n'atteint pas la fonction de « résistance » mais seulement le corps physique (la « chose matérielle (*materielle Ding*) » selon Husserl, cf. Hua. IV, 121/178). Selon, Lhermitte, la raison pour laquelle le comportement basé sur l'image corporelle et le schéma corporel peut résister à la modification réside dans le fait qu'ils ont foncièrement besoin de maintenir l'« intégralité » du comportement, non de régir telle ou telle partie du corps, mais de figurer plusieurs genres de comportements « comme un tout » (Lhermitte 1939, p. 125). Le comportement ainsi figuré comme un « tout » résiste à la décomposition : la totalité est maintenue après l'amputation et fonctionne, selon Lhermitte et Schilder, comme « résidu kinesthésique » (Lhermitte 1939, p. 79 ; Schilder 1923, p. 12) de la motricité du corps. Ce dernier transmet alors au comportement la structure et la « plasticité » relevant de l'ancien schéma corporel. En se basant sur cette plasticité intempestive, l'amputé se comporte *comme s'il* n'y avait aucun obstacle. Grâce à la fonction totalisante de l'« image corporelle » et du « schéma corporel », le rapport dynamique du comportement à l'espace peut résister, aux dépens de son caractère réel et perceptif, à la destruction du comportement vivant. Il est donc possible d'affirmer, en termes phénoménologiques, que, *sous la potentialité du Fungieren inhérent au Leib, la « personnalité (Persönlichkeit) » fondée sur lui résiste à la destruction du comportement et que cette personnalité n'abandonne jamais son propre « monde environnant (Umwelt) » alors que ce « monde » ne se trouve plus dans la phase actuelle du comportement vivant (Leibkörper).*

Husserl considère que le corps vivant à l'état morbide (« corporéité vivante fonctionnant de façon anormale ») est un cas particulier de la normalité (caractère « orthologique »). A cet égard, il s'agit pour Lhermitte de vérifier la manière dont le comportement basé sur le schéma corporel, sa structure (la « structure de l'esprit », Lhermitte 1939, p. 126) et sa vivacité (la « vivacité du l'image du membre absent », Lhermitte 1939, p. 99) demeurent en fonction et résistent à la destruction. En ce sens, on peut constater que la « résistance » du corps présentée par Lhermitte témoigne d'un certain aspect fonctionnant

(*fungierend*) du « corps vivant » en situation pathologique.

4. CONCLUSION : POUR UNE PATHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CORPS VIVANT

Husserl se bornait à nommer le corps vivant en situation morbide « corporéité vivante fonctionnant de façon anormale ». La théorie lhermittienne du « schéma corporel » et de l'« image corporelle » nous donne à voir une partie qui fonctionne (*fungierend*) encore et une autre devenue anormale dans une seule et même phase du comportement vivant (*Leibkörper*) figuré et structuré par le corps vivant (*Leib*). La première est repérée par le fait que l'« image corporelle » s'isole et devient caricaturale et que le « schéma corporel » n'est plus renouvelé. La deuxième correspond à la « résistance » inhérente au corps humain qui a besoin de maintenir l'« intégralité » du comportement. Du point de vue phénoménologique, cela signifie que, même au moment où le caractère du comportement vivant (*Leibkörper*) se déplace du normal à l'anormal, le « corps vivant » transmet au *Leibkörper* ses vivacités et sa structure, au détriment de la réalité et de ses propres perceptions. C'est en ce sens que le « schéma corporel » et l'« image corporelle » nous offrent des traits qui peuvent contribuer à l'élucidation de ce que Husserl appelle « corporéité vivante fonctionnant de façon anormale », voire nous permettre de dégager *une pathologie phénoménologique du corps vivant*.

Textes consultés et leurs abréviations

Head (H.), [Head 1926]: *Aphasia and kindred disorders of speech* (1926), New York and London, Hafner Publishing Company, 1963.

Husserl (E.), *Husserliana*, Martinus Nijhoff, Kluwer, Springer, 1950-. Les textes de Husserl sont cités par l'abréviation du numéro des volumes de *Husserliana* suivis de la pagination. Par exemple, les *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (*Husserliana* Bd. IV) sont abrégées en Hua. IV avec la pagination du texte allemand et de la traduction française.

Katz (D.), [Katz 1920]: „Psychologische Versuche mit Amputierten“, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 85, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1920, pp. 83-117.

Lacan (J.), [Lacan *Ecrits*]: « Propos sur la causalité psychique » (1950), in *Ecrits* (1966), Paris, Editions du Seuil, coll. « Le champ freudien », pp. 151-197.

Lhermitte (J.), [Lhermitte et Tchahrazi]: Lhermitte (J.) et Tchahrazi (d'I.), « L'image du moi corporel et ses déformations pathologiques », *L'Encéphale*, Paris, G. Doin et Cie Éditeurs, vol. 1, 1937, pp. 1-24.

- [Lhermitte 1939]: *L'Image de notre corps* (1939), préface de Jacques Chazaud, Paris, L'Harmattan, coll. « Psychanalyse et civilisation », 1998.

Lobligeois (F.), [Lobligeois 1927]: « Auto-observation d'illusion des amputés », *Le Monde Médical. Revue internationale de médecine et de thérapeutique*, n° 717, Paris, Mondical, 1927, pp. 873-878.

Merleau-Ponty (M.), [Merleau-Ponty 1945]: *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998.

Richir (M.), [Richir 2000]: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2000.

- [Richir 2004]: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.

- [Richir Refonte]: « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

Riese (W.), [Riese 1928] „Über die sog. Phantomhand der Amputierten“, *Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde*, Bd. 101, Berlin, F.C.W. Vogel, 1928, pp. 270-281.

Schilder (P.), [Schilder 1923]: *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre von Bewußtsein des eigenen Körpers*, Berlin, Julius Springer, 1923.

- [Schilder 1935]: *L'Image du corps. Etude des forces constructives de la psyché* (1935), traduit (1950) de l'anglais par F. Gantheret et P. Truffert, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Inconscient », 1968.

Vitalité, âme, esprit

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Je¹ voudrais apporter une légère rectification à l'aimable note dans laquelle *El Sol* fait le point sur la dernière de mes conférences². Mais, avant cela... n'est-ce pas une erreur que font les journaux que d'aborder une conférence en en fournissant le résumé? Dans le meilleur des cas, le conférencier et l'auditoire n'en trouveront qu'une dépouille d'oiseau. Le résumé en extirpe l'aile, n'en laisse que pattes et gésier. À mon avis, le point de vue journalistique doit être tout autre³. Le journalisme est l'art de l'événement⁴ en tant que tel. Sa mission ne saurait être de débusquer la réalité latente qui sera, un jour, distillée en divers faits⁵. Cette distillation est toujours l'affaire d'un lendemain éloigné du fait immédiat; elle est anatomie, analyse, abstraction. Le journal, en revanche, assiste à l'événement, et c'est justement son apparence qui doit davantage réclamer son intérêt, cela même qui, le lendemain, s'en trouvera vo-

1. Ce texte de José Ortega y Gasset (Madrid, 9 mai 1883 - Madrid, 18 octobre 1955), inédit en français, a été réédité dans le tome II (pp. 566-592) de la nouvelle édition des œuvres complètes (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Volumen II - on s'y référera dès lors par « O. C., II » -, Edición Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortégianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004). On publie la presque totalité du texte dans l'intention de reprendre ce travail de traduction et éventuellement d'en fournir la version complète dans un futur recueil de textes d'Ortega. On reproduit ci-dessous quelques informations contenues dans l'avertissement des éditeurs, à la fin du volume (O. C., II, p. 846). [NdT]: « Dans les Œuvres complètes (1946) le texte est daté mai 1924, or la date correcte est mai 1925. [. . .] La série "Vitalité, âme, esprit" parut dans *El Sol* entre le 24 mai et le 12 juillet 1925. Lorsque le texte fut repris dans *Le Spectateur V* - publié dans *Revista de Occidente* en novembre 1926 - on y ajouta "Pour une caractériologie".

« La série de "Vitalité, âme, esprit" a pour origine le souhait d'Ortega d'apporter "une légère rectification" au résumé de l'une de ses conférences, parues dans le journal *El Sol* le 20 mai 1925. Cette conférence était la deuxième des deux formant le bref cours qu'Ortega avait prononcé à la Résidence des Demoiselles les 1^{er} et 19 mai 1925 avec le titre "Thèmes d'anthropologie philosophique". Par ailleurs, ces conférences sont aussi la base du texte "Sur l'expression, phénomène cosmique", avec lequel "Vitalité, âme, esprit" est en rapport » (cf. note à l'édition de "Sur l'expression, phénomène cosmique"). (NdT)

2. Il s'agit d'une série de conférences sur L'« Anthropologie philosophique » prononcées en 1925.

3. Ortega, dont le père, José Ortega Munilla, était un journaliste très connu, avait lui-même exercé comme journaliste, notamment comme correspondant du journal *El Imparcial* en Allemagne, alors qu'il y étudiait. Par après, et c'est le cas de cet article mais aussi de certains de ses livres, il a publié dans les journaux grand nombre d'articles philosophiques, ainsi que certains livres par livraisons successives. [NdT]

4. « Acontecimiento ». [NdT]

5. « Sucesos ». [NdT]

latilisé. Pour le journaliste, une conférence ne saurait être, comme pour l'étudiant ou l'auditeur, une suite d'idées. C'est un petit drame qui a lieu. C'est une salle, avec sa physionomie particulière, c'est un certain public. Comment ce public est-il venu à se former à la différence d'autres publics ? Quels en sont ses traits ? Quel système de forces invisibles a-t-il donné lieu à ce prélèvement parmi la masse totale des possibles ? L'intitulé de la dissertation descend comme un filet jusqu'au fond abyssal de la société et y capture son butin marin, bouillant, riche en reliefs, peut-être même avec quelques sirènes. Ceux qui sont présents soulignent l'absence des absents, leur fournissant ainsi une sorte de présence virtuelle. Chaque conférence, n'en déplaise au conférencier, est un animal, un organisme individuel ayant sa biographie possible, celle d'une vie, souvent d'une heure environ. Ce que l'orateur prononce n'est que l'un des organes de cette fugace entité, peut-être rien que son squelette. Une conférence ne doit pas être résumée mais racontée telle une collision entre deux voitures ou un match de football. Les toux, les frémissements collectifs, la tension de la curiosité sur le virage dangereux que trace le monologue de l'orateur, ou bien ces plages d'ennui qui soudainement bruinent sur le public. Et cette porte qui grince, ce frémissement des ampoules électriques, combien dramatique, qui traverse comme une menace de ténèbres. Et puis ce terrible abîme qui, inopinément, s'ouvre, béant, devant l'orateur qui, manquant du mot où prendre appui, agite les bras en simagrées mortelles, tels la grande accolade à l'atmosphère que fait le déchu, celui qui s'enfonce dans le vide, geste symbolique d'« adieu » à l'existant - et c'est pourquoi les Chinois désignent le moment de mourir par l'expression « le salut à la vie » - ou bien le paragraphe magnifique, obèse, bien en chair, moelleux, qui se gonfle merveilleusement dans l'air comme un aérostat quand, subitement, voilà que, « ting ! », « ting ! », six heures, sept heures lancées depuis la cloche d'une horloge le percent, lui font perdre son gaz. Ou bien ce feuillet de notes perdu, et l'immersion de plongeur que, par la suite, se doit d'effectuer le conférencier dans la pleine mer de ses papiers pour, après avoir nagé jusqu'au fond, refaire surface avec cette perle farouche entre les dents, les tempes en sueur.

Or, je ne voudrais, pour l'heure, que proposer une légère rectification. Dans la note de *El Sol* on m'aurait fait dire que « l'attraction des sexes sert d'assise, fondement ou socle à la statue spirituelle ». Je n'ai pourtant jamais octroyé une aussi excessive - et exclusive - importance à la dynamique sexuelle. Quiconque aurait lu une telle phrase sans avoir écouté ma conférence, m'aurait aussitôt rangé parmi les freudiens. Or voilà qui me semblerait un peu fâcheux. Je crois que le système de Freud contient quelques idées utiles et claires ; pourtant, pris dans son ensemble, je ne garde que peu d'affinités avec lui. Pour ne toucher qu'à des questions partielles, je me bornerai à indiquer que la psychologie de Freud tend à faire de la vie psychique un processus mécanique, bien qu'il s'agisse d'un mécanisme mental et non physique. Cela dit : cette propension mécaniste est mise à mal par l'état actuel des recherches, ainsi me paraît bien plus féconde une théorie psychologique qui n'atomiserait pas la conscience

pour l'expliquer comme un simple résultat d'associations et de dissociations d'éléments épars. [. . .].

J'avais soutenu quelque chose de moins audacieux et qui me semble tout à fait raisonnable. Si nous voulons décrire purement - avant de nous aventurer dans une explication - les phénomènes psychiques, il nous faut d'abord dessiner la grande topographie de notre intimité. Nous ne sommes pas une seule chose, une aire monotone, une sorte d'espace homogène où chaque point serait peu ou prou identique à l'autre. Il y a dans notre for intérieur des zones, des strates, des sphères diverses dont la différence nous apparaît assez clairement.

En raison de cela, j'avais dit :

« Si l'on compare la faim ou le plaisir sexuel avec la pensée dans laquelle Einstein formule sa théorie abstraite ou la décision héroïque qui fait qu'un homme meurt par devoir, on y trouvera une distance et une différence telles, qu'il nous semblera obligatoire de diviser notre intimité en mondes ou en sphères différentes. Il y a, en effet, une partie de notre personne qui se trouve comme infuse ou enracinée dans le corps, qui, en un sens, est comme une âme corporelle. En relèvent, par exemple, les instincts de défense et d'offense, de pouvoir et de jeu, la sensibilité pour les rythmes de la musique ou de la danse, etc. Cette âme corporelle sert d'assise ou de fondement au reste de notre personne. Elle est le socle de la statue spirituelle, la racine de l'arbre conscient. Le plus sublime de notre personne se trouve étroitement uni à ce sous-sol animal sans qu'il n'y ait sens à fixer une ligne ou frontière séparant l'un de l'autre. Notre personne en son entier, le plus noble et élevé, le plus héroïque, monte depuis ce fond obscur et magnifique qui, à son tour, se confond avec le corps. Il est faux et inacceptable de prétendre découper le tout humain en âme et corps. Non pas du fait qu'ils ne soient pas différents, mais parce qu'il n'y a pas moyen de déterminer où finit notre corps et où commence notre âme. Leurs frontières sont indiscernables, comme l'est, sur le spectre, la limite entre le rouge et l'orange : l'un se termine dans l'autre. [. . .] ».

II

SUR L'INTRACORPS

L'anthropologie philosophique, ou, comme je préfère m'y référer, la connaissance de l'homme, a, devant soi, un thème qui demeure toujours in-traité et qu'il faudrait entreprendre de thématiser : la tectonique de la personne, la structure de l'intimité humaine. Quelle est la figure et l'anatomie de ce que l'on a vaguement coutume de nommer « âme » ? Aussi incroyable qu'il puisse paraître, la psychologie des cent dernières années n'aura fait que s'éloigner de cette affaire sur laquelle elle se voit, aujourd'hui, sommée de faire retour. La raison de cet abandon est claire. Les psychologues du siècle dernier avaient exclusivement entrepris de faire une physique de l'âme, et ne s'intéressèrent par là qu'à sa décomposition dans ses éléments abstraits et génériques. Les

lois de l'association d'idées furent le *contraposto* des *leges motus* que la mécanique de Newton avait instaurés. De cette façon, on aboutit à une psychologie des éléments, à une théorie des éléments abstraits, et non pas des ensembles concrets⁶. Il n'en reste pas moins que sans cet immense travail il aurait été im-

6. Ortega fait assez tôt la réception de la phénoménologie, notamment lors de son deuxième long séjour en Allemagne, à Marbourg, en 1911 (Son premier séjour a lieu, en gros, entre 1905 et 1908, dans les villes de Leipzig, Berlin, Cologne et finalement - et surtout - Marbourg). Particulièrement attentif à la nouveauté que suppose la phénoménologie de Husserl par rapport à ce que fut sa formation néokantienne chez Cohen et Natorp, il attache une importance capitale à l'idée de « concret » en phénoménologie comme attestation des lois d'essence ayant le caractère d'un a priori matériel. Le volume intitulé en espagnol *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, repris dans *O.C., I (op. cit.)* contient un cours datant de 1916 dans lequel Ortega transmet au public madrilène certains des acquis des *Recherches Logiques* et d'*Ideen I*, et commence à élaborer sa critique de Husserl autour du concept du « moi en effectuation » [yo ejecutivo]. Ces textes, ainsi que maints autres écrits de cette période (à partir de 1912) témoignent de cette réception ortéguienne des premiers textes publiés par Husserl. Les allusions y sont constantes. Parmi ces textes, « Sensacion, Construcción y intuición » et « Sobre el concepto de sensacion » (1913) ont été traduits en français dans *Alter* n° 6/1998 (p. 387-417). Il en existe pourtant bien d'autres, malheureusement encore inédits en français, dont le très important « Essai d'esthétique à la façon d'une préface ». Certains de ces textes ont été repris et traduits en allemand dans José Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München, 1998. Voir aussi: *Ortega y la fenomenología*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1992, ed. Javier San Martín.

Ce travail de réception et d'exposition est allé de pair avec la traduction, dans la maison d'édition *Revista de Occidente*, fondée par Ortega, de certains textes de Husserl et de la tradition phénoménologique. Ce travail de traduction fut pris en charge par des disciples d'Ortega, dont certains consacrèrent leur travail de thèse, sous l'injonction d'Ortega, à des sujets propres à la phénoménologie de Husserl. Citons, entre autres, Manuel García Morente, José Gaos, et Xavier Zubiri.

Ortega eut une certaine amitié avec Husserl comme en témoignent la *Husserl-Chronik* et le *Briefwechsel* édités par Karl Schuhmann. D'ailleurs, notons pour l'anecdote que Miguel Ortega Spottorno, le fils aîné d'Ortega, logea quelques semaines chez les Husserl alors qu'il prolongeait à Fribourg ses études de médecine (dans la *Husserl-Chronik* il est parfois fait allusion à Miguel Ortega par « der junge Ortega »). Par ailleurs, certains des étudiants d'Ortega se rendirent à Fribourg pour étudier auprès de Husserl et de Heidegger.

Citons pour terminer un passage d'une lettre de Husserl à Ingarden où il lui parle de la visite qu'Ortega lui rendit à Fribourg :

« In der letzten Woche hatten wir eine sehr interessanten phil. Besuch: *Ortega y Gasset*, der uns eine grosse Überraschung brachte: er ist ganz tief eingearbeitet in meine Schriften. Es gab mit mir u. F(ink) tägliche grosse u. ernste Gespräche, seine Fragen in die schwierigsten Tiefen dringend. Er ist wirklich nicht nur als Publizist Erzieher des neuen Spanien, sondern als Professor Leiter einer ph(änomenologischen) Schule. Jetzt wird von ihm eine Übersetzung der *Med(itationen)* erfolgen u. dann der übrigen Werke (die *Log(ischen) Unters(uchungen)* sind dort in der sp(anischen) Ausgabe in aller Händen). Übrigens ein wundervoller Mensch. »

Trad. fr.: « On a reçu, au cours de la dernière semaine, une très intéressante visite philosophique : *Ortega y Gasset*, qui nous a fait grande impression : il est très familiarisé avec mes écrits. Nous avons eu quotidiennement, avec Fink, de très longues et sérieuses discussions, ses questions entraînant vers les plus difficiles profondeurs. À vrai dire, il n'est pas simplement, en tant qu'écrivain, le pédagogue d'une nouvelle Espagne, mais aussi, en tant que Professeur, l'animateur d'une vraie école phénoménologique. Il va entreprendre, à présent, une traduction des *Méditations Cartésiennes*, et puis du reste des ouvrages (Les *Recherches Logiques*, dans l'édition espagnole, sont là bas entre toutes les mains). En fait, un homme formidable ». (Edmund

possible, aujourd'hui, d'entreprendre d'ultérieures recherches. Mais le temps est venu de nous y atteler et de nous former une idée plus globale et complexe de l'intimité humaine. Le premier pas dans cette direction consisterait en une topographie des grandes zones ou régions de la personnalité. Il me semble qu'il y faut, au moins, en distinguer trois, dont les contours et caractères s'éclaircissent mutuellement. L'une en est cette portion de notre psychè qui vit infuse dans le corps, plantée en lui et fondue avec lui. Lors de ma dernière conférence je disais à son sujet :

« On appelle "vitalité" cette âme charnelle, ce fondement et racine de notre personne ; le somatique et le psychique, le corporel et le spirituel s'y trouvent fusionnés. Non seulement ils s'y trouvent fusionnés, mais encore ils en découlent et s'en nourrissent. Chacun d'entre nous est avant tout force vitale : plus grande ou moindre, débordante ou déficiente, saine ou malade. Le reste de notre caractère dépendra de ce qu'il en est de notre vitalité ».

La concision qui, par manque de temps, était de mise, m'empêcha de déterminer de plus près le phénomène auquel je me réfère par ce nom - car il y va d'un phénomène, d'un fait, et non pas d'une hypothèse ou d'une simple théorie.

Si, depuis la figure externe humaine, on s'achemine vers le dedans, l'homme proprement intime n'en est pas la première station. En effet, le corps de l'homme est le seul objet de l'univers dont on ait une connaissance double, formée par des données d'un ordre tout à fait différent. On le connaît, certes, du dehors, comme l'arbre, ou le cygne ou l'étoile ; mais, en plus, tout un chacun perçoit son corps du dedans, il en possède une vue, un aspect intérieurs. Supposons que l'on place côte à côte ce que l'on sait du corps extérieurement, et ce que l'on en sait intérieurement. Saurait-il y avoir deux choses à ce point disparates ? Les mots signifiant des actions corporelles sont toujours à double signification selon qu'on les réfère à nous-mêmes ou à autrui. « Marcher » signifie deux choses tout à fait différentes dans « je marche » et dans « il marche »⁷. Son « marcher » à « lui » est un phénomène qu'il m'est permis de vérifier avec mes yeux dans l'espace extérieur : il consiste en une série de positions successives des jambes sur la terre. Dans le « je marche » il se peut qu'une image visuelle de nos propres pieds soit au rendez-vous ; cependant, en elle, on retrouve, ce dont il est le plus directement fait allusion, un phénomène

Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968; LXXIII - 26-XI-1934 -). [NdT]

7. Exactement la même opposition, sur le même exemple, est mise en avant dans « l'Essai d'Esthétique à la façon d'une préface » (texte de 1912, encore inédit en français) dans le contexte d'une explication d'Ortega avec la phénoménologie de Husserl. Les textes de cette période - « Adam au paradis » est un autre exemple - mettent en place le concept de « moi en exécution » [yo ejecutivo] essentiel pour cerner le dialogue d'Ortega avec la phénoménologie de Husserl. Ortega exposa ses critiques à Husserl et Fink lors de la visite à laquelle Husserl fait référence dans cette lettre à Ingarden. Il semblerait que Fink ait répondu aux critiques d'Ortega par un éclaircissement de la différence, certes problématique, entre « moi transcendantal » et « moi phénoménologisant ». Sur ce point on peut consulter: Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 2008. [NdT]

invisible et étranger à l'espace extérieur : l'effort pour se mouvoir, les sensations musculaires de tension et de résistance. La différence ne saurait être plus grande. On dira que dans le « je marche » on se réfère au « marcher » vu du dedans de son être, alors que dans le « il marche », serait visé le « marcher » vu du dehors, selon ce qu'il en est extérieurement.

Ne vaudrait-il pas la peine d'analyser, de décrire avec un certain soin, comment le corps propre, vu du dedans, s'offre à tout un chacun, quel en est le paysage interne ? En tout premier lieu, ce que j'ai appelé dans mes cours à l'université⁸ l'intracorp n'a ni couleur ni forme bien définie, comme en a l'extracorp ; il n'est pas, en effet, un objet visuel. En revanche, il est fait des sensations de mouvements ou des impressions tactiles des viscères et des muscles, par l'impression laissée par les dilatations et contractions des vaisseaux sanguins, par les menues perceptions du flux du sang dans les veines et artères, par les sensations de douleur et de plaisir, etc. Notre vie psychique et notre monde extérieur se trouvent toutes deux montées sur cette image interne de notre corps que nous charrions toujours avec nous et qui est comme le cadre au-dedans duquel tout nous apparaît.

Il est convenable, pour ce que j'aurai à dire, de noter l'énorme importance que revêt l'intracorp dans l'architecture de la personne humaine. Le jour où cette affaire sera traitée à fond, elle révélerait, très probablement, combien différente est l'image que tout un chacun se fait de l'intérieur de son corps. C'est en elle que *prend* l'une des racines de notre caractère. Ainsi, l'euphorie, la sensation de bien-être qui est nécessaire à la formation d'un caractère assuré et optimiste, n'est que l'aspect général qu'offre leur corps à certains êtres bienheureux. Le caractère atrabilaire reçoit ce nom en raison de l'*atrabilis*, de la bile noire, et montre que la sagesse populaire avait mis au compte de certaines sensations intracorporelles du malade hépatique, l'origine de son tempérament renfrogné⁹. À plusieurs reprises, en discutant avec les docteurs Lafora et Sacristán¹⁰, psychiatres en vogue, nous avons remarqué cette erreur en usage dans la science qui est de tenir les terreurs du neurasthénique pour imaginaires et infondées tout simplement du fait qu'on ne leur trouve pas de cause externe. C'est ce qui conduit le médecin à croire que le pathologique, dans le cas desdits neurasthéniques, consiste en ces terreurs, ces angoisses, alors que, à ce que je pense, l'anormal serait, pour eux, de ne pas les ressentir. Généralement, le neurasthénique souffre de légers troubles circulatoires,

8. José Ortega y Gasset fut professeur à l'université de Madrid, occupa la chaire de Méta-physique de 1910 à 1936, début de la Guerre Civile. Il retourna en Espagne en 1945, mais ne reprit plus jamais sa chaire, mourant le 18 octobre 1955. [NdT]

9. « Temperamento malhumorado ». Littéralement: « tempérament de ou à mauvaise humeur ». [NdT]

10. José Miguel Sacristán (Madrid, 1887- 1957) et Gonzalo Rodriguez Lafora (Madrid, 1886 - 1971). Tous deux fondèrent avec José Ortega y Gasset la revue « Archives de Neurobiologie ». Sacristán codirigea jusqu'à sa mort la collection de monographies sur la psychologie normale et pathologique à la maison d'édition Espasa Calpe, étroitement liée aux projets éditoriaux d'Ortega lui-même. [NdT]

de désordres vasculaires qui suscitent, à l'intérieur de son corps, des sensations insolites. Dans la mesure où tout un chacun porte avec soi son intracorporel, en perpétuelle compagnie, personne n'y fait attention. Il s'agit de ce personnage inéluctable qui intervient dans toutes les scènes de notre vie, et qui, par là même, n'attire pas notre attention. Or, dès lors que ces sensations insolites s'y produisent, l'attention entreprend son retrait depuis le monde externe et va jusqu'à remarquer, avec une fréquence et une insistance anormales, l'intériorité de notre corps. Ce revirement de l'attention vers le dedans est le propre de tout neurasthénique. Chez lui devient problématique ce qui, chez l'homme sain, ne l'est jamais : son corps interne. Ainsi réussit-il, avec l'habitude, à devenir un virtuose de l'écoute de soi. Normalement, on ne sent pas ce terrible, cet effrayant événement qu'est le flux du sang dans nos veines ; on ne le sent pas arriver, éventuellement avec effort, jusqu'à l'extrémité de nos doigts des mains et des pieds ; on ne remarque pas le martellement fatidique de sa pulsation sur nos tempes. Or voilà l'un des symptômes propres de la neurasthénie : ressentir la circulation du sang. Peu de temps après, cette fonction, passant complètement inaperçue pour l'homme en bonne santé, devient le fait le plus massif, celui qui se tient au premier plan dans la perspective de l'homme malade. Le reste du monde, dès lors flou, semble s'éloigner, perdre en réalité et, à sa place, s'installe, gigantesque, formidable, ce drame liquide du sang circulant, le coup rythmique du cœur qui offre sa pulsation magique, son soutien, à la vie - pulsation magique qui semble toujours sur le point d'en être la toute dernière. Comment tenir pour extravagant ou pathologique que le malade réagisse par de terribles paniques, par des crises d'angoisses et des pleurs à d'aussi insolites sensations, pourtant bien réelles ?

Qu'il suffise de cela comme exemple des fécondes conséquences qu'une recherche sur l'image du corps peut nous apporter. Ainsi, déjà le cas du neurasthénique nous met sur la piste d'un énorme problème, à peine entrevu, à savoir : comment s'est produit et se produit l'inversion de l'attention vers l'intime. Car, d'une façon naturelle et en pleine santé l'attention se dirigerait toujours vers le dehors, vers le contour vital au-delà de l'organisme. Que l'homme ne soit plus à l'écoute du milieu avec lequel il vit en dialogue et qu'il lui tourne le dos pour se mettre à regarder son intériorité, par un revirement de son attention, reste relativement anormal¹¹. Or voilà que grâce à cette anomalie l'homme intime aura été découvert, ainsi que ses valeurs adjacentes, considérées comme suprêmes. Si l'on compare Pindare avec Socrate, on remarque la nette différence entre un homme pour qui le monde intérieur n'existe pas et un homme tourné à l'envers, c'est-à-dire, tourné vers son dedans. Certes, tous deux se soucient des jeunes ; or c'est à peine si le poète n'en voit que l'apparence robuste,

11. Ortega a thématiqué ce sujet dans le texte « Ensimismamiento y alteración ». Il y a une traduction allemande de ce texte dans le recueil de Alber (visant à combler certaines lacunes de l'édition des œuvres complètes d'Ortega en allemand) faisant pendant au recueil de textes phénoménologiques : José Ortega y Gasset, *Der Mensch ist ein Fremder. Schriften zur Metaphysik und Lebensphilosophie*. Alber, Freiburg 2008. [NdT]

la cheville légère, le poing assuré, alors que le moraliste les pousse à se recueillir, à rentrer en eux-mêmes¹². Socrate semble avoir tout d'un névrotique, habité d'étranges sensations intracorporelles, empli de voix intérieures (son « démon »). Cette perception de l'intracorps, motivée par des anomalies physiologiques, joua probablement un rôle de pédagogue qui enseigna à l'homme à infléchir la direction spontanée de sa force attentionnelle. La conversion enfin entamée, éduquée et affinée, il put pénétrer jusqu'au psychique et spirituel. Point de hasard à ce que presque tous les hommes dont la vie intérieure est riche et intense - le mystique, le poète, le philosophe - soient quelque peu malades de l'intracorps. Dans ce cas comme dans tant d'autres la culture s'est frayé un chemin moyennant la mise à contribution de ce qui, biologiquement parlant, est pourtant pathologique et à valeur négative. [. . .].

Mais retrouvons à présent l'âme corporelle, que j'ai nommée « vitalité ». Certes, c'est à peine si nous savons ce qu'elle est ; et pourtant, tout un chacun constate que tous ses actes, mentaux ou matériels, jaillissent comme d'un puits, d'un trésor caché d'énergie vivante qui constitue le fond de son être. Tout un chacun constate de surcroît que ce trésor a comme une certaine quantité qui, parfois, semble diminuer, et d'autres fois se déployer comme une veine fluviale pour atteindre son maximum. Et il perçoit non seulement son trésor d'énergie de base mais aussi - ce qui est plus surprenant encore-, à peine entre-t-il en contact avec autrui qu'il sent également la quantité et la qualité de vitalité qui est la sienne. Qui n'en a pas fait l'expérience ? On quitte quelqu'un avec qui on a causé un temps et on s'en sent tonifié. Non pas du fait que cette personne soit très intelligente, ni du fait qu'elle se soit montrée bienveillante : ce n'est ni un enseignement ni une faveur qu'on lui doit. Cependant, de la fréquentation de cette personne on repart comme rafraîchi, empli de confiance en soi-même, optimiste, bourré d'élan et de plénitude, avec une foi ferme en l'existence. Voudrait-on analyser les raisons de cette corroboration et augmentation de vitalité, qu'on ne saurait en trouver de concrètes. Il est pourtant d'autres personnes dont la proximité, aussi brève soit-elle, nous laisse démunis et exténués, sans aplomb, comme si l'existence avait pris une saveur âpre. Quand on s'en sépare, on est moins bien qu'avant et, pour le dire ainsi, on y a perdu des calories. [. . .]

Comment, par quels mécanismes, une telle chose arrive, c'est une affaire que l'on ignore ; or le fait lui-même n'offre aucun doute. Il n'est pourtant pas si surprenant que ça. Car la vie est précisément la seule parmi toutes les réalités du cosmos qui se transmet¹³. Et ce à tel point qu'on pourrait s'aventurer,

12. Le verbe « ensimismarse » ou bien l'adjectif - usage plus commun - « ensimismado » ne sont pas des néologismes philosophiques. Ils appartiennent au vocabulaire courant de l'espagnol. « Ensimismarse » est formé depuis « sí mismo », c'est-à-dire, « soi même », ainsi, le correspondant « étymologique », impossible en français, mais qui peut-être permet d'approcher ce que vise Ortega, ressemblerait à : « s'ensoimêmer » ou « s'ensoimémiser ». [NdT]

13. « Se contagia ». Il existe en français « contagion », mais pas le verbe « contagier », qui serait un hispanisme ; donc ici, en espagnol, ce que l'on rend en français par « transmettre » n'a

prolongeant l'une de ses arêtes, jusqu'à définir la vie comme ce qui est capable de contaminer¹⁴ et de se contaminer. Toute vie est contagieuse : la vie corporelle comme la vie la spirituelle ; la bonne, que l'on nomme santé, et la mauvaise, que l'on nomme maladie. Le beaucoup de vie se transmet, le peu de vie se transmet aussi. Parmi les forts on se fortifie, parmi les faibles on s'affaiblit. Même la beauté contamine - contrairement à ce qu'en dit le commun - ; vieillesse et jeunesse se transmettent aussi.

« Comme le roi David était vieux, déjà très âgé, on le couvrait de vêtements, mais il ne se réchauffait guère. »

« Ses serviteurs lui parlèrent ainsi : »

« - Que l'on cherche pour mon seigneur, le roi, une jeune femme vierge pour qu'elle soit devant le roi et le couvre et dorme à ses côtés, et elle réchauffera mon seigneur le roi. »

« Et ils cherchèrent une belle femme dans tout le royaume d'Israël, et ils trouvèrent Abisag Sunamita, et la menèrent devant le roi. »

« Et la jeune femme, qui était belle, réchauffait le roi et le servait ; or jamais le roi n'en fit la connaissance ».

La légende est caractéristique de l'esprit qui règne dans la Bible, où se trouvent toujours mêlés, sous des formes superlatives, tendresse et cruauté, crimes et agneaux. Cette scène, à la fois pathétique et perverse, nous approche du mystère grave de la transfusion vitale. Cette brune jeunesse de la jeune femme juive transite vers le corps caduc du vieux roi qui, par instants, revit, à tel point que c'est presque comme s'il pouvait, comme lors de ses temps fleuris, faire sa danse devant l'arche. [. . .]

III ESPRIT ET ÂME

Ce fond de vitalité nourrit tout le reste de notre personne, et telle une sève animatrice il remonte jusqu'aux sommets de notre être. Une personnalité vigoureuse, de quelque ordre qu'elle soit - morale, scientifique, politique, artistique, érotique - ne peut qu'être lotie d'un abondant trésor en énergie vitale accumulée dans le sous-sol de son intimité, et que j'ai appelé « âme corporelle ».

Or, si celle-ci constitue l'assise et la racine de notre personne, en revanche, sa périphérie animale, le sommet de celle-ci ou, pour dire mieux, son centre

pas, dans l'intention d'Ortega, un sens spirituel mais, de prime abord, un sens proche du sens « médical », « viral » de transmission. Ortega cherche parfois, dans des allusions à la biologie, à marquer son écart par rapport à tout intellectualisme. Il découvre cette possibilité de retrouver l'immédiat (pourtant non arbitraire, non simplement « facticiel » ou inductif) dans l'esprit de la phénoménologie, au nom duquel il la critiquera après dans la lettre (publiée). Ortega essaye de penser le concret de ce sens en rien intellectuel mais *leiblich* de « transmission », de transmission de *Leiblichkeit*. [NdT]

14. « Contaminer ». Ici en un sens non nécessairement péjoratif. [NdT]

ultime et supérieur, le plus personnel de la personne, c'est l'esprit. Le plus personnel, mais peut-être pas le plus individuel. Et que l'on s'avise bien qu'il n'y va pas - comme en rien de ce que je suis en train de dire - d'une quelconque entité métaphysique, réalité cachée ou hypothétique que l'on postulerait derrière les phénomènes patents. Mon discours se rapporte exclusivement à des phénomènes que quiconque peut trouver en soi avec la même évidence que les choses perçues environnantes¹⁵. J'appelle esprit l'ensemble des actes intimes

15. Il s'agit ici, encore une fois, d'une exagération à but pédagogique qu'il ne faut pas prendre au mot. Elle vise tout diagnostic scientifique ou naturaliste qui limiterait le domaine des lois et corrélations essentielles aux sciences et tiendrait le subjectif pour psychologique (au sens du psychologisme). En effet, le mot d'Ortega en vise donc aussi le corollaire, à savoir, l'idée que le domaine du subjectif est étranger à toute loi d'essence. Encore une fois, il faut lire ces mots dans le contexte d'une transmission de la phénoménologie, lui frayant un chemin dans un contexte parsemé, comme c'est souvent le cas pour toute réception de la phénoménologie, de préjugés scientifiques ou subjectivistes. Il essaye donc d'insister sur le nouveau sens de l'« empirique » que met en chantier la phénoménologie à condition d'en étendre l'« intuition », ainsi que sur le caractère non arbitraire (tout « subjectifs » qu'ils soient) des phénomènes, c'est-à-dire la possibilité d'y déceler des corrélations d'essence. L'intuition catégoriale, bien entendu, fut l'un des thèmes qu'Ortega privilégia dans sa réception et transmission de la phénoménologie. Mais aussi, de façon plus large, et à rebours, parfois, de l'intuition catégoriale elle-même, toute « intuition » qui donne droit de cité à maintes concrétudes non visibles (dont l'intuition catégoriale, mais aussi ce qui sera de l'ordre de la synthèse passive).

Au moyen d'un élargissement de l'*Erfüllung* le monopole sur la « clarté » et l'« évidence » dont la perception des objets extérieurs semble être détentrice s'en trouve inévitablement bousculé. C'est à ce sujet que l'on se permet de traduire quelques passages de la première œuvre d'Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914) tirés du deuxième alinéa - intitulé « Profondeur et surface » - de la « Méditation préliminaire » :

« Voilà ce qu'il arrive dès lors que l'on demande, du profond, qu'il se présente de la même manière que le fait le superficiel. Non : il est des choses qui ne présentent d'elles mêmes que le strict nécessaire pour que l'on sache qu'elles se trouvent, en fait, derrière, cachées. [...] Toutes les choses profondes sont de condition analogue. Les objets matériels, par exemple, que l'on voit et que l'on touche, ont une troisième dimension qui constitue leur profondeur, leur intériorité. Cependant, cette troisième dimension ne peut être ni vue ni touchée. [...] Ainsi, nul besoin d'avoir recours à des objets subtils et métaphysiques pour se rendre à l'évidence que les choses possèdent des façons différentes de se présenter ; chacune a la sienne, pourtant, pareillement claire. Le clair n'est pas seulement ce que l'on voit. Avec une clarté égale aux deux premières s'offre à nous cette troisième dimension d'un corps ; or, s'il n'existait que le mode du voir propre de la stricte vision, les choses, ou plutôt certaines de leurs qualités, n'existeraient pas pour nous ».

L'allusion à la profondeur de la chose matérielle cherche, faisant une sorte de concession argumentative, à se situer d'emblée sur le terrain naturaliste ; au fond, cet « autre mode du voir » que celui de la « stricte vision » vise bien plus et concerne aussi d'autres « objets » (hormis la « profondeur de la chose matérielle ») : en fin de compte, tout un genre de *Sachen* avec leur mode d'évidence, d'intuition qui leur est propre (c'est justement cette *metabasis* - importation de modes d'évidence impropres à certaines *Sachen* - que dénonce Ortega dans ce texte), *Sachen* phénoménologiquement « claires » mais dont la « clarté » n'est pas forcément celle du visible ou de ce que l'on tient couramment pour évident (par exemple des rapports mathématiques). Pour un développement - architectonique - fin et riche de ces déplacements et élargissements des rapports entre les couples clair/obscur et distinct/confus, voir l'article de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina « L'obscurité de l'expérience esthétique » dans ce même numéro de la revue. [NdT]

dont tout un chacun se sent le véritable auteur et protagoniste. La volonté en est l'exemple le plus clair. Ce fait interne que nous exprimons avec la phrase « je veux », cette façon de s'y résoudre, de prendre une décision, nous apparaît comme jaillissant d'un point central en nous qui est ce qui, à strictement parler, devrait être nommé « je »¹⁶. Quand on œuvre en vertu d'un devoir pénible, on le fait contre une portion d'inclinations opposées qui se trouve en nous et face auxquelles se dresse ce très personnel noyau du « je » qui veut, monarque rigoureux d'un État inquiet. Ces inclinations dominées sont certes « miennes » mais ne sont pas « je ». En cela je me remarque comme placé en dehors d'elles, face à elles, contre elles ; c'est-à-dire, « je » contre « moi »¹⁷. C'est cela même qui a lieu dans le cas du penser. L'acte par où l'on comprend avec une évidence suffisante une proposition scientifique ne peut être effectué que par ce centre de mon être qui est le mental¹⁸ ou l'esprit. *Stricto sensu* on ne pense ni avec le corps ni avec l'âme. Lors de tout vrai « comprendre », « raisonner », etc., se produit un contact immédiat entre le « je » spirituel et ce qui est compris. Il existe donc un « voir » des idées et de leurs rapports, où le voir acquiert un sens d'activité pleine. Il n'est donc pas possible de « penser » en état de somnolence, mais seulement pendant des moments de tension maximale où ce caractère autocratique s'en trouve le plus excité, générateur d'actes propres que l'on a reconnus comme distinctifs de l'esprit.

Mais il est une autre note qui distingue le spirituel de la zone à laquelle nous réservons le strict nom d'âme. Les phénomènes spirituels ou mentaux ne durent pas ; les phénomènes animiques, eux, prennent du temps. Saisir que $2 + 2 = 4$ se fait en un instant. On peut mettre beaucoup de temps à comprendre quelque chose, or, si tant est que nous le comprenons - c'est-à-dire, si nous le pensons vraiment -, nous le pensons en un instant. Il n'y aurait pas lieu, en toute rigueur, de dire qu'on est en train de penser quelque chose pendant plus ou moins de temps. Avec « être en train de penser »¹⁹ nous désignons une

16. Le « yo » espagnol est plus susceptible de substantivation que « je » en français puisqu'en français existe le mot « moi » qui n'existe pas, à son tour, en espagnol (normalement on dirait « el yo », i.e. « le je », pour traduire « le moi » français et vice-versa). On n'a pas traduit - comme il est coutume de le faire - « yo » par « moi » car on a voulu réserver « moi » pour un autre terme, el « mí » (substantivation, elle, pour le coup, très étrange en espagnol et qui relève d'une façon proprement philosophique, très présente chez Ortega, de « forcer » la langue espagnole pour y puiser des ressources insoupçonnées). Ce « yo » dont il est ici question, et qui normalement n'est pas indiqué dans les formes verbales espagnoles (où le risque d'amphibologie est bien inférieur au français, ce qui permet beaucoup d'élisions), est, en cela, l'équivalent d'« ego » en latin. En espagnol, ajouter « yo » à la forme verbale (comme, par exemple, dans « ego existo ») vise aussi une sorte d'actualisation du titulaire de l'action - « c'est moi qui ». [NdT]

17. « “Yo” en contra de “mí” ». [NdT]

18. « La mente ». On a choisi la substantivation de l'adjectif. La « mente » est sémantiquement entre « cerveau » et « esprit ». Le terme est normalement traduit, en français, par « esprit », or Ortega fait ici la différence entre « mente » et « espíritu ». [NdT]

19. « Estar pensando » ; le gérondif espagnol est utilisé très fréquemment ; parfois on est malheureusement obligé, si l'on veut être précis, de le rendre en français d'une façon assez lourde. On ne peut pourtant pas rendre le verbe « estar », ici en figure de quasi-auxiliaire, de

série successive de plusieurs actes de penser, dont chacun est un éclair mental. De la même façon, c'est d'un coup que l'on veut ou pas. La volition qui, éventuellement, a mis du temps à se former, est finalement un rayon d'activité intime qui prend la forme d'une décision fulgurante. Par contre, tout se qui appartient à la faune de l'âme dure et s'étend dans le temps. Alors que penser et vouloir sont des actes pour ainsi dire ponctuels, désirs et sentiments sont des lignes fluentes. On « est triste », on « est content »²⁰ un certain temps, une journée ou toute la vie. Quand on aime, l'amour n'est pas une série de points discontinus qui se produisent en nous, mais un courant continu dans lequel, sans interruption, agit le sentiment. Il suffirait de cette différence pour séparer radicalement notre vie intellectuelle et volitive, de la région de l'âme où tout est fluide, émanation prolongée, courant atmosphérique.

Tout cela s'éclaire davantage si l'on pénètre résolument dans cette zone pour, depuis son intérieur, en cerner la distance par rapport à l'esprit.

En effet : entre la vitalité, qui est, en un certain sens, subconsciente, obscure et latente, qui s'étale au fond de notre personne comme un paysage en toile de fond, et l'esprit, qui vit ses actes instantanés de penser et de vouloir, il existe un milieu intermédiaire, plus clair que la vitalité, moins lumineux que l'esprit, et qui a un étrange caractère atmosphérique. C'est la région des sentiments et des émotions, des désirs, des pulsions et des appétits : c'est ce que l'on nommera, de façon stricte, l'âme.

L'esprit, le « je »²¹, n'est pas l'âme : il y aurait lieu de dire que celui-là, tel un naufragé, est plongé en celle-ci, laquelle l'ensevelit et l'alimente. La volonté, par exemple, ne fait que décider, résoudre entre l'une ou l'autre inclination : elle préfère le meilleur ; mais elle ne pourrait rien vouloir d'elle-même s'il n'existait, en dehors d'elle, ce clavier des inclinations sur lequel le vouloir pose son doigt impératif, tout comme le juge n'existerait pas s'il n'y avait guère de gens plaidant pour leurs intérêts.

Notons ce qu'il arrive lorsque, subitement, nous percevons qu'un état de tristesse se produit en nous, ou que jaillit une antipathie envers une autre personne. La tristesse se présente comme une coloration déprimante qui emplit

façon satisfaisante. On verra que cet « estar » apporte une nuance assez importante au sens du texte. [NdT]

20. « Se “está triste”, se “está alegre” » ; ici, en effet, le « estar » est très important pour le sens qui est en jeu. C'est, en un sens : « on repose sur l'être triste », on s'y coule, on y est pris et/ou on s'y adonne, la tristesse s'y fait espace « cénesthésique » ; quoiqu'il s'agisse, avec « estar », d'un état, on n'a pas voulu traduire « on se trouve » attristés, « on se trouve » contents (qui ont leur équivalence stricte en espagnol - que justement Ortega n'utilise pas - dans « me encuentro triste », « me encuentro contento »), car dans « estar » résonne « estancia », un « espace » où l'on est, où l'on repose, et qui nous entoure ou ensevelit. Il y a aussi, dans « estar », une nuance d'intensification et d'actualisation. [NdT]

21. En tout rigueur, on pourrait presque écrire le « “je” » ou le « ‘je’ », à savoir, le « je » - le type de subjectivité - qui est à l'œuvre quand je dis *moi-même* « je ». Ainsi, le vrai « nom » de l'entité qui fait face au « moi » est le « ‘je’ » (où, si l'on veut, c'est le « je » avec guillemets - et pas le je sans guillemets - qui s'oppose au moi sans guillemets) : c'est plutôt *le fait* de pouvoir dire « ‘je’ » qui s'oppose au « moi ». [NdT]

peu à peu le volume de notre personne ; nous pouvons, à un moment donné, déterminer, comme pour une marée, la hauteur qu'elle atteint : il y a des tristesses périphériques qui n'atteignent pas le centre de la personne, il y a des tristesses profondes qui inondent le tout de notre être. Dans le cas des premières, le « je » se trouve encore intact : la tristesse est autour de lui, plus ou moins à distance, mais pas en lui. Dans le cas des secondes, il en est submergé et, comme on dit, noyé dans l'angoisse.

L'antipathie, ce mouvement contre quelqu'un qui naît subitement en nous, ne relève pas plus de notre je. Je suis celui qui pense, qui décide, qui veut, je suis l'auteur de ma pensée et de ma volition ; mais l'antipathie je la trouve en moi sans l'avoir produite moi-même ; et peut-être même qu'elle surgit contre toutes mes réflexions, contre le tout de ma volonté. La personne qui m'est antipathique est, s'il se trouve, bienveillante à mon égard, je n'ai rien à lui reprocher et, cependant, cette pulsion d'antipathie surgit en moi spontanément, sans mon consentement ou collaboration. Ainsi, le lieu du volume intime dans lequel émane et jaillit l'antipathie - tout comme la tristesse - est différent du point psychique que l'on appelle «je». Parfois, je remarque que mon je arrive à accepter cette antipathie, à la prendre sur soi, à s'en rendre responsable. Cela veut dire que ce lieu de l'âme dans lequel mon antipathie est née a réussi à attirer l'axe de ma personne pour s'y installer. À tout instant surgissent en nous ces poussées²² de l'âme que l'on aperçoit situées autour de notre noyau personnel, à différentes distances.

Il en est de même pour les désirs ou appétits qui naissent et meurent avec nous sans compter en rien avec notre je. Ils sont miens, je le répète, mais ils ne sont pas « je »²³. Pour cette raison, le psychologue se doit de faire la différence entre le « je » et le « moi »²⁴. Le mal de dents me fait mal à moi²⁵ et c'est

22. « Impulsos ». [NdT]

23. « Son míos, repito, pero no son "yo" ». À pousser la substantivation jusqu'à écrire « le je », on perd le jeu syntaxique que veut transmettre Ortega (qui se garde bien d'écrire « el yo ») ; c'est la raison pour laquelle on n'a jamais écrit « le je ». Par ailleurs, renoncer à traduire « yo » par « moi » se paye, malheureusement, d'une traduction peu orthodoxe et pas trop élégante. Cependant, on aura compris que cet être « miens » des « désirs et appétits » est du côté de ce que l'on se doit de rendre, pour être conséquents, par « moi ». (Cela dit, afin de mieux expliciter le sens de l'original, ajoutons une autre traduction possible : « Ils sont miens, mais ce n'est pas moi qui les suis »). [NdT]

24. « El mí » ; néologisme d'Ortega, que l'on peut traduire par « moi » mais qui ne se recoupe pas tout à fait avec la *Sache* que ce que le néologisme entend toucher : Ortega pointe vers une sorte de fusion entre le « mi » possessif (dans par exemple « mi casa » / « ma maison ») et le « mí » - avec accent diacritique - pronom et complément d'objet indirect (« ¿me hablas a mí? » « est-ce à moi que tu parles? »). Dans ce « mí » rendu substantif bat donc aussi le « mi » article possessif : « el mí » - opposé à « el yo » - il ne s'agit donc pas seulement du « moi » mais aussi et surtout du « mien », « la mienneté » (ce qui n'est justement pas le fait, mais pour des raisons différentes, ni du domaine de la vitalité, ni de celui de l'esprit), ainsi de l'âme découle un sens de « mien » ou une « mienneté » (nuance de possessif) pourtant adressées, et *me* concernant (nuance de datif) [NdT]

25. « Me duele a mí ». Cet « a mí » est emphatique : « C'est à moi que la douleur de dent fait mal » ; on n'a pourtant pas voulu laisser tomber le « me » ; ainsi, malgré son caractère un peu

par là même qu'elle n'est pas « je »²⁶. Si on « était » douleur de dents, cette douleur ne nous ferait pas mal : on ferait tout au plus mal à un autre²⁷, et aller chez le dentiste équivaldrait à un suicide car, comme le dit Hebbel, « quand quelqu'un est pure blessure, le soigner c'est le tuer ».

« Mes » poussées, inclinaisons, amours, haines, désirs, sont miens, mais, je le réitère, ils ne son pas « je »²⁸. Le « je » y assiste comme spectateur, y intervient comme chef de police, dicte sentence comme juge, les discipline comme capitaine. Il est curieux d'explorer le répertoire d'actions efficaces sur l'âme dont dispose l'esprit et, d'un autre côté, d'en constater les limites. Ainsi, l'esprit ou le « je » ne peut pas, par exemple, créer un sentiment, ni, directement, l'annihiler. En revanche, il peut, une fois le désir ou l'émotion surgies en un certain point de l'âme, leur en fermer le reste, les empêchant de s'y déverser, d'aller jusqu'à occuper la totalité du volume. Il nous arrive, parfois, de recevoir une triste nouvelle ; par exemple : on nous communique la mort d'une personne qui nous est chère. L'occasion vient à coïncider avec un moment de notre vie où les devoirs sociaux requièrent tout notre entrain. Nous rivons alors l'impression produite sur ce lieu de la périphérie animique, comme enlacée et en quarantaine ; sans lui permettre de franchir ce seuil, sûrs, néanmoins, qu'après un certain temps on pourra ouvrir notre âme à l'émotion comme celui qui lèverait l'écluse d'un barrage, et nous sentir ainsi inondés d'angoisse et d'amertume²⁹. Il est donc possible, sous l'empire de la volonté, de contracter l'âme, en fermant ses pores, en la rendant hermétique ou, au contraire, de la rendre spongieuse, de dilater ses pores, la préparant à absorber de grandes quantités d'amour ou de haine, d'appétits ou d'enthousiasme.

Et cette façon pour l'âme d'être « hermétique » ou « poreuse », ouverte ou fermée, peut se dire en deux sens. Ouverte ou fermée notre âme peut l'être par rapport au dehors, c'est-à-dire, à ce qu'il y a au monde, à ce qui y arrive ; ou bien, elle peut l'être - ouverte ou fermée - par rapport au dedans ; à savoir, aux sentiments propres germant à l'intérieur de nous-mêmes. Lorsque, dans l'âme, l'hermétisme vers le dehors devient habitus ou propension constitutive, on a affaire à un caractère « insensible » ; quand on souffre d'hermétisme vers le dedans, l'homme est dit d'âme « sèche ». Et, même si cela est peu fréquent, il est possible d'être très sensible pour recevoir les impressions du monde et, en même temps, très sec quant aux réactions sentimentales propres.

trop oral, on a préféré une traduction de structure « ça me fait mal (à) moi ». [NdT]

26. « Yo ». Une fois de plus, on aura préféré « être conséquents » à l' « élégance ». Explicitons donc par d'autres possibilités et/ou paraphrases le sens de l'original : « et c'est par là même que ce n'est pas moi-même qui la/le suis » ; il y a, effet, une différence glissante entre un « moi » qui s'en va vers le « mien », et un « moi » qui bascule vers le « je » titulaire des actes, le « c'est vraiment moi qui ». [NdT]

27. « Doleríamos más bien a otro ». Usage philosophique et peu orthodoxe par lequel Ortega produit dans « doler » une infradétermination qui rend « doler » presque transitif, ou situe plutôt son sens dans un indécidable entre transitif et intransitif. [NdT]

28. « No son yo ». [NdT]

29. Pouvoir enfin faire son deuil, s'y adonner. [NdT]

Ainsi, l'homme très intelligent est souvent, en même temps, très fin récepteur, exquisément sensible et, par contre, d'une intimité extrêmement sèche. Plus difficile encore est d'être sensible et sentimental à la fois.

D'ordinaire, l'âme traverse des périodes de grande porosité, et d'autres d'hermétisme extrême. Une préoccupation grave ou aiguë produit normalement un excès de concentration en notre intimité. Celle-ci, pour le dire ainsi, tourne le dos au monde et prête attention, avec tension maximale, à la peine ou au conflit qui occupe alors son centre animique. Rien d'extérieur n'atteint le dedans : l'âme se promène sourde et aveugle. La joie, au contraire, tourne l'âme vers le dehors, la décompresse, la transforme en un large tissu de pores ouverts, sorte de pavillon d'oreille préparé à recueillir les moindres sons³⁰. Et puisque tout être faible tend à la préoccupation en raison de sa faiblesse -il en va ainsi du malade -, il arrive que le faible soit souvent une créature peu sensible et étrangement hermétique. [...]

IV SCIENCE, ORGIE ET ÂME

Cette tripartition de notre intimité selon ces trois zones de vitalité, âme, et esprit nous est imposée par les faits, et nous y sommes parvenus sans autre opération que celle de la stricte filiation des phénomènes internes, comme le fait un zoologiste quand il classe une faune. Ces trois noms ne font que désigner des différences patentes que l'on trouve au sein de ces événements intimes : il s'agit de concepts descriptifs, et non pas d'hypothèses métaphysiques. Il est clair que dans la douleur mon corps me fait mal, que la tristesse est en moi, mais ne vient pas de mon je; que penser ou vouloir sont, somme toute, des actes « miens », au sens où ils prennent leur naissance dans mon je. Le pronom « mien » signifie évidemment une chose différente dans chacun des trois cas. Car mon corps, objet étendu et matériel, ne peut être « mien » de la même façon que l'est ma tristesse, et celle-ci, à son tour, n'est pas « mienne » à la façon d'une décision émanée du je lors d'un acte créateur de la volonté. Et, néanmoins, cette appartenance à la personne, ce faire partie d'un sujet que le possessif « mien » exprime, a bel et bien lieu dans tous les trois cas. Cela nous

30. Je développerai à une autre occasion - puisque personne ne s'y est vraiment attardé - le rapport qu'il existe entre la peine et la joie d'un côté, et de l'autre les gestes du visage qui les expriment. Cela confirme l'idée que les gestes émotionnels sont la symbolisation des sentiments, c'est-à-dire, leur pantomime. [En effet, Ortega développe cette question dans « Sur l'expression, phénomène cosmique » ; mais aussi dans d'autres textes. Par exemple le texte - inédit en français - « Pour une anthropologie philosophique. Problèmes de l'aspect humain » (*La Nación*, Buenos Aires, 12-VII-1925) de la même période, et qui ne comporte que peu de coïncidences textuelles avec le premier tirage de « Sur l'expression, phénomène cosmique » (*El Sol*, 26-VII-1925), de sorte qu'il a été considéré, par les éditeurs de la plus récente édition des œuvres d'Ortega, comme un article à part entière et a été reproduit dans le tome III de ces *Œuvres complètes*. On pourra aussi consulter le texte - inédit en français - « Les deux grandes métaphores » (*O.C. II*), auquel Ortega fait allusion dans la note 33. (NdT)

oblige, du moins provisoirement, à parler de trois « moi »³¹ différents intégrant trinitairement notre personne : un « moi » de la sphère psychocorporelle, un « moi » de l'âme, et un « moi » spirituel ou mental. Cela dit, le « moi » indique toujours un terme central de référence : la dent qui fait mal ne fait pas mal à la dent, ni la tête à la tête, mais tous deux font mal à un troisième qui est mon « moi » corporel. Les trois « moi » s'avèrent être trois centres personnels qui, pour être indissolublement articulés, n'en sont pas moins distincts. Ils sont distincts à un tel point que nous sommes obligés de nous les représenter sous des formes bien diverses. Le je spirituel a, tout comme ses actes, un caractère ponctuel. Je ne peux penser quelque chose avec une partie de mon esprit et son contraire ou, tout simplement, quelque chose de différent avec une autre partie de mon esprit, ni ne peux avoir en même temps deux volitions divergentes. Par contre, en mon âme peuvent naître des poussées, désirs, sentiments pluriels et même opposés³². Le moi de l'âme comporte donc une aire dilatée et, pour le dire ainsi, une extension psychique dont chacun des points peut être le lieu de naissance d'un acte émotif ou impulsif différent. Et puisque les sentiments, désirs, etc., sont plus ou moins profonds, plus ou moins superficiels, il nous faudra penser l'âme à la façon d'un volume euclidien, avec ses trois dimensions³³. Ceux qui considèrent peu scientifique l'emploi d'analogies spatiales

31. « Yo ». On choisit, dans ce cas, de traduire « yo » par « moi » car « yo » est employé de façon générique, sans opposition au « mí ». [NdT]

32. Ni l'âme - ni d'ailleurs la « vitalité » - ne constituent ce que l'on nomme, en logique, des « topoi bien pointés » : le principe du tiers exclu n'y a pas de validité. La sphère de l'âme est en non coïncidence par rapport à elle-même (d'ailleurs le penser aussi ; l'esprit étant plutôt le domaine du « pensé », ou de la « pensée du pensé » par opposition au « penser »). Le principe du tiers exclu n'a ses droits que dans la sphère de l'esprit, et dans le produit final de l'acte de compréhension. La non-coïncidence à elle-même de la sphère de la vitalité (dans le décentrement - de l'âme - vers la centration cosmique) est d'un autre ordre que la non-coïncidence (dans la centration excentrique, à rebours de toute centration cosmique) de l'âme. En effet, les couples d'opposés coïncidence à soi / non coïncidence à soi et centration / non centration ne se recourent pas. [NdT]

33. Évidemment, cette affirmation n'est pas aussi tranchée qu'il ne paraît. Elle est à prendre *cum grano salis* et sera nuancée par la suite. Au fond, elle ne peut être dûment nuancée que si elle est mise en rapport avec les textes auxquels renvoie Ortega lui-même (dont « Sur l'expression, phénomène cosmique »). Cette affirmation apparemment aussi lourde qui fait « équivaloir » l'âme à un volume sphérique à trois dimensions n'est compréhensible - saisissable dans la stricte mesure de sa non littéralité - qu'au sein de la théorie ortéguienne de la métaphore, très subtile, mais, hélas, dispersée dans de nombreux textes.

Par ailleurs, ces problèmes rejoignent - et illustrent - ceux, touchés récemment par Marc Richir, de l'inéluctable part de fictivité de la pensée dès lors qu'elle a affaire à du non figurable. Ortega est évidemment le premier à reconnaître l'infigurabilité de l'« âme ». C'est au problème de devoir en parler qu'il est confronté. C'est un des problèmes qui l'aura le plus occupé, et il est fort à parier que ce fut l'un des sujets qui occupa les discussions avec Fink, lors de la visite d'Ortega à Fribourg à laquelle la lettre de Husserl à Ingarden fait référence, à savoir, le problème, traité par Fink (notamment dans la *Sixième Méditation Cartésienne*), du langage « adéquat » au pré-être du transcendantal, ce pré-être étant foncièrement méontique.

Rappelons que Fink relève cette difficulté qu'il n'existe pas de « langue » du transcendantal puisqu'il ne peut y avoir, par définition, de « langue » du méontique. En effet, Fink soutient - ce à quoi souscrit entièrement Ortega - qu'il ne peut y en avoir (impossible de *cadrer* et

dans la description psychologique sont en proie à une erreur triviale, longtemps dépassée par la vraie science³⁴. Rien de psychique n'est étendu ; mais bien « quasi étendu », et cela seul saurait suffire à une psychologie descriptive.

Ce volume sphéroïde de l'âme finit en une périphérie qui est le moi corporel, encore plus franchement étendu, mais qui ne constitue pas, comme l'âme, une enceinte close et pleine, mais plutôt une pellicule à largeur variable, collée par un côté à la sphère de l'âme et par l'autre à la forme du corps matériel.

La découverte de cette trinité chez la personne invite à se demander lequel des trois « moi » nous sommes en fin de compte, et, à peine essayons-nous de répondre à cette question, que nous nous sentons glisser vers des considérations gravement subtiles, par où l'on tâte, comme à l'aveugle et du dehors, des réalités et problèmes d'une dramatique saveur cosmique. J'essaierai pour ma

de *maintenir*, de façon directe, une ou des références sur *du* méontique), et qu'il est même souhaitable qu'il n'y en ait pas (il faut que la langue reste langue - référée à l'ontique - pour qu'il y ait une chance de toucher *indirectement* à du méontique en tant que tel). Il faut donc jouer et jongler avec les significations « ontiques » de la langue afin de les mettre en suspens selon ce que Fink nomme une « analogia propositionalis », rebaptisant à sa façon l'« analogia proportionis » des scholastiques.

Ortega rejoint Fink sur l'essentiel, mais il aborde la question sous l'espèce d'une théorie de la métaphore, donnant à ce problème, qui l'aura occupé et même tracassé toute sa vie, une portée plus ample ou, pour mieux dire, plus *immédiate*, c'est-à-dire, non exclusivement bornée - pour reprendre la distinction de Fink - à une « théorie transcendantale de la méthode ». En effet, ce problème d'une langue adéquate à l'expression du transcendantal serait, selon Ortega, présent *d'emblée* dans une « théorie transcendantale des éléments » (et abordable - non pas résoluble - par les ressources de la métaphore), c'est-à-dire, présent dans des expériences « directes », à savoir, non explicitement phénoménologisantes mais constituantes (au sens large - systématiquement non compris - que la « constitution » prend toujours chez Fink), notamment dans l'expérience esthétique (voir les textes « Essai d'esthétique en guise de préface » ou « Adam au Paradis » inédits en français mais dont la traduction est prévue et en cours), ainsi que dans son plus ample projet d'une « Sémasiologie » - projet reformulé et spécifié par après en plusieurs champs, mais énoncé et avancé de façon programmatique sous ce nom lors de son cours de 1916 (en fait entamé à l'automne 1915) présentant au public madrilène certains acquis de la phénoménologie de Husserl, cours réédité - en espagnol (il est inédit en français) - sous le titre « Recherches psychologiques », et auquel il a déjà été fait allusion.

Le projet d'une « Sémasiologie », qu'Ortega appelle de ses vœux, vise à élargir certains des acquis de la 1^{ère}, 4^{ème} et 6^{ème} des *Recherches Logiques* de Husserl. Ce projet, énoncé dans le sens d'un approfondissement possible et souhaitable de tels acquis, préfigure aussi certaines critiques. La « Sémasiologie » est comprise dans la rubrique plus générale d'une « Noologie », qu'Ortega identifie à ce « système de la raison vitale » dont le développement, de plus en plus investi par la question de l'historicité, l'occupera toute sa vie; la « sémasiologie », pour autant qu'elle est inscrite dans cette « Noologie » comme « système de la raison vitale », s'oppose à la fois à tout subjectivisme du sens ainsi qu'à toute sémiotique structurale. En effet, l'intérêt des cours de cette période est justement qu'ils nous permettent de retracer l'origine d'idées comme celles du « moi en effectuation » ou de la « vie comme réalité radicale », les replaçant dans ce qui fut leur vrai contexte de surgissement, oublié de certains commentateurs d'Ortega, à savoir, celui de la réception passionnée mais parfois critique qu'il fit de la phénoménologie de Husserl, depuis et contre ses maîtres néokantiens (Cohen et Natorp). C'est sur ce fond polémique que se découpent les concepts fondamentaux de la philosophie de la vie d'Ortega y Gasset. [NdT]

34. Le lecteur peut s'enquérir des raisons dans l'essai antérieur « Les deux grandes métaphores ».

part, non seulement de rendre mes pensées de façon claire - ce que je vais dire est, je crois, parfaitement clair -, mais de le rendre accessible, ce qui, dans des régions si escarpées, commence à devenir difficile.

Entendement et volonté sont des opérations rationnelles, ou, ce qui revient au même, elles fonctionnent en s'ajustant à des normes et nécessités objectives. Je pense dans la mesure où je laisse en moi se vérifier les lois logiques et où j'adapte mon activité intellectuelle à l'être des choses. De ce fait, la pensée pure est en principe identique chez tout individu. Il en est de même pour la volonté. Si elle fonctionnait selon toute sa rigueur, se pliant au « devoir être », on voudrait tous la même chose. Notre esprit, en effet, ne nous distingue pas les uns des autres, et ce à tel point que certains philosophes ont soupçonné l'existence d'un seul esprit universel dont le nôtre, particulier, ne serait qu'un moment ou une pulsation.

Il semble clair que lors du penser ou du vouloir nous abandonnons notre individualité et entrons dans un milieu universel où confluent également les autres esprits et où ils y prennent part, tout comme le notre. Et ce de sorte que, même à être le plus personnel qui soit - si par personne s'entend le fait d'être à l'origine de ses propres actes -, l'esprit, en toute rigueur, ne vit pas de lui-même, mais de la Vérité, de la Norme, etc., d'un monde objectif sur lequel il s'appuie, et dont il reçoit sa texture particulière. Autrement dit : l'esprit ne repose pas en lui-même, mais tire ses racines et son fondement de ce milieu universel et trans-subjectif. Un esprit qui ne fonctionnerait que pour soi et devant soi, à sa façon, et selon son gré et humeur, ne serait pas esprit mais âme.

Car, en effet, sentir, être ému, désirer sont - nous le remarquons bien - des actes qui, au sens plein, sont privés, individuels. Celui qui pense une vérité se rend compte que tout esprit se doit de la penser, de fait ou de droit, comme lui. Par contre, ma tristesse n'est que mienne, personne ne peut la sentir avec moi et la sentir comme je la sens ; pas moyen que nous plongeons, à plusieurs, les babines dans un même cours de joie afin de nous en abreuver tous, alors qu'il est pourtant possible que d'innombrables êtres s'alimentent d'une même vérité.

Pareillement, Kant définit la volonté spirituelle par l'impératif catégorique, selon lequel on ne peut vouloir vraiment que ce que tous pourraient vouloir. Ainsi, l'esprit intellectuel ou volitif exclut l'exclusion, élimine la singularité, nous additionne et identifie avec les autres, alors que l'âme vit d'elle-même et pour elle-même, écartée du monde et de tout autre sujet, se tenant d'elle-même en suspens, sans s'appuyer sur une quelconque sphère objective. Penser équivaut à sortir de soi et se diluer dans la région de l'esprit universel. Aimer, par contre, c'est se situer en dehors de tout ce qui n'est pas moi et exercer, de son propre élan et à ses risques et périls cette action sentimentale bien particulière. L'âme forme donc une enceinte privée face au reste de l'univers qui est, en

un sens, région publique. L'âme est « demeure »³⁵, logis, lieu démarqué pour l'individu comme tel, et qui, de la sorte, vit « depuis » lui-même et « sur » lui-même et non pas « à partir de » la logique ou « à partir du » devoir qui s'appuient « sur » la Vérité éternelle et « sur » l'éternelle Norme.

La différence entre le « privé » de l'âme et le « public » de l'esprit s'éclaircit davantage si nous descendons à nouveau jusqu'à la vitalité, jusqu'à l'âme corporelle.

En effet, notre corps ne vit pas non plus sur lui-même et depuis lui-même. [. . .]. L'étrange phénomène selon lequel l'être vivant sent, de façon évidente, la vie -pourtant chose latente - du reste des êtres vivants n'est pas un symptôme à dédaigner, tout comme ne l'est pas ce phénomène de la sympathie universelle, merveilleuse compréhension qui agit parmi tous les animaux et est même à la base de leurs haines et conflits. (La haine entre races humaines, l'antagonisme entre espèces infrahumaines implique la perception de différences vitales). Finalement : les situations de plus grande exaltation corporelle comme l'ivresse, l'orgasme sexuel et la danse orgiastique amènent avec elles cette dissolution de la conscience individuelle, cette délicieuse annihilation dans l'unité cosmique.

La prépondérance, soit de l'esprit, soit du corps, tend à la désindividuation et, en même temps, à la mise en suspens de notre vie d'âmes. La science et l'orgie nous vident de l'émotion et du désir en nous chassant hors de cette enceinte depuis laquelle nous vivons, *plongés en nous-mêmes*, face aux autres choses, et nous versent dans des régions extra-individuelles : soit celle, supérieure, de l'Idée, soit celle, inférieure, de la Vie et du cosmique. Nous pouvons à présent cerner avec encore plus d'acuité le propre du caractère cloîtré de l'âme.

V

L'ÂME COMME EXCENTRICITÉ

Contemplons la vie d'un enfant. Son âme a commencé à peine à se former, et son esprit ne s'est pas encore éveillé. Les actions que nous lui voyons effectuer, son entière existence, semblent dominées, presque exclusivement, par l'âme corporelle. Comparé à l'adulte, il nous semble plutôt proche de l'animal et, à l'instar de celui-ci, dépourvu d'individualité pleine. De quel centre naissent ses actes ? Chez l'enfant, comme chez l'animal, on aurait tendance à nier tout centre, on jugerait plus adéquat de dire qu'ils ne sont que simple périphérie. L'enfant va d'acte en acte, comme poussé par une force qui lui est extérieure. Ces actes se succèdent et se relient comme les maillons d'une chaîne où chaque pièce entraîne une autre ; en tout cas ils n'émanent pas d'un centre qui lui soit intérieur. L'enfant, tout comme l'animal, ne se sent pas « face » au cosmos, il en est une partie. Il n'a ni chambre, ni arrière chambre. En réalité, l'enfant et l'animal vivent « cosmiquement », leur centre est le même que celui

35. « Morada ». [NdT]

du cosmos avec lequel ils se trouvent en merveilleuse coïncidence. Telle coïncidence du centre animal et enfantin avec la Nature est le fait biologique dans lequel se réalise notre idée d'« innocence ».

Opposons cette image de la vie enfantine à celle du sage traditionnellement plongé dans ses élucubrations. Le « sage » est pratiquement un pur esprit. Il pense. Il ne tient pas vraiment en main, lui non plus, son existence de méditation. La personne du grand mathématicien - gardons à l'esprit la légende d'Archimède - a quelque chose d'un phénomène élémentaire, étranger à l'individuation et « irresponsable » comme peuvent l'être le feu et le vent. Le sage ne recèle pas non plus en lui-même son centre de vie ; il coïncide, lui aussi, avec un centre surindividuel : la Raison de l'Univers. Le « sage » est, lui aussi, innocent. Le jeu de l'enfant et la table logarithmique sont tous deux, pareillement, des « innocences ».

Seul l'homme en qui l'âme s'est formée pleinement possède un centre à lui et à l'écart³⁶, depuis lequel il vit sans coïncider avec le cosmos. Terrible dualité, antagonisme délicieux ! Là bas, le monde existant et opérant depuis son centre métaphysique. Ici, moi, enfermé dans l'enceinte de mon âme, « hors de l'Univers », laissant émaner des sentiments et aspirations depuis un centre que je suis et qui n'est pas celui de l'Univers. Nous nous sentons individuels grâce à cette mystérieuse excentricité de notre âme. En effet, face à la nature et à l'esprit, l'âme est bien cela : vie excentrique.

Avec la naissance de l'âme voit le jour la source magique des grandes délectations et des grandes angoisses. Le monde devient incomparablement savoureux dès lors qu'il est ressenti sous cette nouvelle et très individuelle perspective du moi excentrique. Car le monde du corps et celui de l'esprit sont relativement abstraits et génériques. Par contre, les amours et haines munissent le cosmos d'une topographie affective, lui procurent un modelage. (A-t-on remarqué la géométrie sentimentale agissante chez l'homme amoureux ?). Le monde brut et vacant³⁷, le même pour tous, devient alors « mon » monde privé.

Or, d'un autre côté, voilà que l'homme tombe prisonnier de son âme. Citadelle et foyer sont pareillement prison et cachot. Que je le veuille ou pas, j'ai à être moi, et seulement moi. Je me sens déterré du reste des choses et en tragique sécession par rapport à l'existence unanime de l'Univers. Suis-je un transfuge du monde ou y suis-je jeté ? L'âme, ne serait-elle pas - au sens que nous avons, ici, donné à ce terme - le vrai péché originel dont parle le Christianisme ? Avant, il n'y avait que paradis, corps et esprit - coïncidence avec le paysage, qui, de ce fait, était jardin même s'il ne se fût agi que de champs -, coïncidence avec les animaux et fraternité avec les astres : innocence somme toute. Cependant, après le péché, Adam et Ève font un geste qui, pour tout psy-

36. «Aparte y suyo ». [NdT]

37. On rend par ces deux adjectifs « mostrenco ». En espagnol « bienes mostrencos » se disent des « biens vacants ». Le terme, jouant sur ses deux sens, est utilisé à plusieurs reprises dans « Sur l'expression, phénomène cosmique ». [NdT]

chologue, reste sans équivoque : ils se couvrent. Pour autant que tout geste a une origine symbolique et représente en figures spatiales le psychique³⁸, couvrir son corps équivaut à le séparer de ce qui l'entoure, à le fermer, à lui prêter une intimité. À l'intimité, à l'enceinte excentrique que l'âme est, correspond ce geste³⁹ de pudeur. L'homme qui ressent ce délice d'être soi-même ressent, à la fois, qu'il commet, par là-même, un péché, et qu'il en reçoit le châtement. On dirait que cette portion de réalité qu'est son âme, et qu'il a délimitée pour lui une fois pour toutes, le soustrait de façon frauduleuse à l'immense publicité de la nature et de l'esprit. L'homme en demeure ainsi condamné, comme Ugolin, à reposer éternellement sur sa propre proie, à savoir, lui-même, et à en mordre, sans repos, la nuque.

Tout homme ou femme arrivé à maturité a senti à un moment donné cette gigantesque fatigue de vivre sur soi, de se maintenir à bras-le-corps dans l'existence ; fatigue semblable à l'*odium professionis* dont sont accablés les moines dans les monastères. C'est comme si l'âme, voyant ses propres muscles fatigués, nourrissait l'ambition de reposer sur quelque chose qui ne fût pas elle-même, de s'abandonner au bord du chemin. C'est pourtant peine perdue, car il faut poursuivre sa route, continuer d'être celui que l'on est. . . Or voilà qu'il est un remède, un seul, pour que l'âme se repose⁴⁰ : le fervent amour pour une autre âme. La femme connaît mieux que l'homme ce merveilleux repos consistant à être emportée par un autre être. Ici, aussi, l'image plastique de l'emportement, du rapt, laisse filtrer le sens de cette réalité psychologique cachée. Lors du rapt, la nymphe galope sur le dos du centaure ; ses pieds délicats ne touchent plus le sol, elle ne se porte plus elle-même, elle est portée par un autre. De la même façon, l'âme amoureuse réalise l'entreprise magique de transférer sur une autre âme son centre de gravité, mais ce, sans pour autant cesser d'être une âme. Ce n'est qu'alors qu'elle se repose. L'excentricité essentielle s'en trouve donc, au moins en un point⁴¹, corrigée : il est un autre être dont le centre coïncide avec le nôtre. Car, qu'est-ce l'amour si ce n'est faire d'un autre notre centre, fondre notre perspective avec la sienne ?

GÉOMÉTRIE SENTIMENTALE

Parmi les nombreux souvenirs et papiers que je conserve de mon ami

38. « Sur l'expression, phénomène cosmique » aborde la question, et cette correspondance entre l'espace du dehors et l'« espace » du dedans, vrai chantier métaphorique. [NdT]

39. Qui a, par rapport à d'autres gestes, le statut - au fond jamais accompli - d'un méta-geste. Il est, en cela, sorte de geste inaugural, en un sens une *Stiftung* très extrinsèque du « dedans ». « De l'expression, phénomène cosmique » se termine sur la question du vêtement et de la nudité. [NdT]

40. « Descanse ». Une même forme verbale - non réflexive - regroupe, en espagnol, le sens français de « se reposer » (au sens subjectif et, si l'on veut, physiologique) et « reposer sur » (au sens physique, objectif). [NdT]

41. Ortega aborde ces sujets dans « Études sur l'amour », dont il existe une traduction française chez Rivages parue en 2004. [NdT]

A. . .⁴², en voilà un où il est fait allusion à une géométrie sentimentale susceptible de corroborer, en guise de document ou corollaire, ce qui a été dit à l'instant :

« J'ai appris aujourd'hui que Soledad a quitté hier Madrid pour quelques jours. J'ai eu aussitôt l'impression que Madrid restait vide et comme exsangue. Impression que tout amoureux a beau avoir senti mais qui n'en reste pas moins étrange ! Madrid reste le même, avec ses mêmes places et rues, le même bruissement de trams et de klaxons, le même monde et la même circulation ; les mêmes arbres dans les jardins, et, sur les toits, ce même transit de nuages blancs et ronds d'hier et d'avant-hier. Et pourtant tout cela semble s'être vidé de soi, n'avoir conservé que son extérieur, son masque. Toutes ces choses ont perdu leur dimension propre de réalité : elles persistent, certes, sous mes yeux et oreilles, mais elles n'ont plus d'intérêt pour moi.

Ce n'est qu'à présent que je remarque à quel point mon amour pour Soledad irradiait sur toute la ville et sur la vie que j'y menais. Je remarque à présent que même les choses les plus lointaines, qui semblaient le moins avoir affaire à Soledad, avaient acquis, en rapport à elle, une qualité supplémentaire, et que cette qualité était, pour moi, le caractère décisif de chacune d'entre elles.

Les attributs géométriques, topographiques de Madrid ont eux-mêmes, à leur tour, perdu de leur validité. C'est que même la géométrie n'est réelle que lorsqu'elle est sentimentale. Avant, cette ville avait pour moi un centre et une périphérie. Le centre était la demeure de Soledad ; la périphérie, tous ces endroits auxquels Soledad ne risquait pas de se rendre, de vagues confins presque inexistantes comme le fut pour les Grecs la région située sur le Caucase et qu'ils nommaient, avec peur, « terre des Hyperborées ». Les choses étaient plus ou moins proches selon la distance avec le lieu dans lequel je m'attendais à rencontrer cette douce créature. Les mesures semblaient, par moments, l'inverse de celles qu'un arpenteur aurait abstraitement relevées. Quand j'étais sûr de trouver Soledad à un certain endroit, un long chemin vers elle était pour moi la plus courte distance, et, par contre, un bref bout de chemin parcouru sans l'espoir d'y retrouver au bout la douce peau mate de Soledad devenait une distance interplanétaire.

Pareillement, les gens m'apparaissaient avec un profil minutieusement défini qui n'était que celui de la ligne exprimant leur rapport à Soledad. Voilà un de ses amis qui, lui ayant peut-être rendu visite, rentrait chez lui ; cela lui octroyait à mes yeux un prestige divin qui arrivait presque à se concrétiser

42. Il est évidemment question d'un apocryphe, forme très inscrite dans la tradition littéraire espagnole - cf. Cervantès ou Machado. Ortega avait lui-même pratiqué l'apocryphe dans certains de ses écrits de jeunesse, signant certains articles sous le nom de « Rubín de Cendoya », personnage qui reviendra après sous la plume d'Ortega - comme personnage philosophique, plus comme signataire apocryphe. Dans les *Méditations du Quichotte* (1914) la théorie philosophique que Ortega développe - qu'il désigne du nom de « perspectivisme » et qui contient en germe certains éléments de ses développements postérieurs - va de pair avec une réflexion sur les mises en abîme à caractère apocryphe que Cervantès met en place dans *Don Quichotte*, en fait d'une extrême complexité. [NdT]

en un'étrange aura ou lumière dorée autour de sa personne. (J'ai remarqué une chose pareille concernant les paysages dans lesquels a vécu Soledad : ils s'imprégnaient toujours d'un magique sourire doré, comme de soleil couchant d'été, douce photosphère qui semblait émaner délicieusement de toute chose). Et voilà qu'il m'a parlé une fois d'elle ; c'est ainsi qu'il existe, en lui, son image, et que je le vois toujours passer comme un être oint, comme un navire portant dans sa cave une relique irradiante de thaumaturgie. Voilà que cette femme est celle que je rencontre dans une certaine rue lorsque je vais rendre visite à Soledad, en voilà une autre qui passe l'été dans le même village ou a un chapeau semblable. Et puis ce doux drame à circuit serré où nous entraînent ces femmes qui ressemblent, surtout vues de dos, à celle que l'on aime ! "On dirait qu'il s'agit d'elle !", et notre cœur de bondir, retenant ses fluides d'émotion pour les lancer tels des gaz asphyxiants vers Soledad pour former sous ses pieds ce nuage sur lequel marchaient les dieux d'Homère et les femmes aimées. Mais non ; on a fait erreur, il s'agit d'une autre femme, et nous de chercher une issue de décompression par où donner cours, peu à peu et en pure perte, à toute cette fluence sentimentale que l'on avait accumulée, comme le fait le frein à vapeur des trains.

Impossible de dénombrer les nombreuses notes, nuances et emblèmes que sur d'innombrables gens jette, comme des reflets, à lui seul l'être de Soledad.

C'est à présent que je perçois à quel point elle était le vrai centre de gravitation vers lequel toutes choses se penchaient, le centre de leur réalité pour moi. Et moi de m'orienter matériellement, sans besoin de signaux extérieurs ; selon une tension intime que je trouvais en moi. Lorsque je marchais, je savais si mes pas me conduisaient vers elle ou m'en éloignaient, tout comme la pierre, privée d'yeux, doit sentir, en l'air, la courbure de sa trajectoire rien qu'à remarquer l'attraction de la terre tirant plus ou moins sur sa matière.

Et vice versa : la ville où je sais qu'elle se trouve à présent - hier indifférente - commence à acquérir le plus suggestif des modelages. C'est comme un schème dont les lignes commencent à palpiter. C'est comme une statue de sel qui redevient chair. Tout, finalement, semble troquer son ordre et va s'articulant dans le sens et sous l'influence du nouveau centre géométrique d'attraction sentimentale. . . »

VI POUR UNE CARACTÉROLOGIE

La différenciation de l'intimité humaine en ces trois zones - « vitalité », âme, esprit - nous fournit un bon instrument pour clarifier certaines différences élémentaires concernant les caractères et modes d'être.

Chacun de nous représente une équation combinant différemment ces trois ingrédients ; à commencer par le caractère, issu de la quantité proportionnelle qu'on en possède. Il y a des gens avec « beaucoup d'âme » et « peu d'esprit », ou bien avec abondante vitalité et grande pénurie quant aux deux autres zones.

Néanmoins, bien plus important que la quantité est l'ordre ou le placement de celles que l'on pourrait appeler les puissances psychiques. Lorsque j'entre en rapport avec un nouveau prochain, je me demande « d'où » est-ce qu'il vit, c'est-à-dire, laquelle de ces trois puissances sert de base et racine à sa vie. Ce phénomène peut aussi être exprimé de la sorte : notre existence intime, le mouvement vital de notre être, ses actions et inhibitions de tout ordre, gravitent autour de l'un ou l'autre de ces trois milieux. Nous vivons, soit principalement de notre « âme corporelle », soit principalement de notre émotivité, soit principalement à partir de notre esprit (intellect, volonté).

Ainsi, il est évident que l'enfant vit principalement de son corps, très peu de son âme, et à peine de son esprit. Ou bien, cherchant la formule inverse : il est évident que l'enfant n'a presque pas d'esprit, un bref volume d'âme et une grande périphérie de vitalité.

[...]

En général, la jeunesse - et non pas l'enfance - implique la prévalence de l'âme. Cela se manifeste jusque dans ce curieux phénomène du rajeunissement collectif que constituent les peuples « créoles ».

En effet, cette tripartition de l'être intime n'épuise pas sa force de clarification en référence aux individus et à ses différents âges, mais devient particulièrement féconde si on l'applique aux grandes masses historiques. Chaque peuple et chaque époque reçoivent ainsi une base claire pour leur caractérisation.

L'homme grec vit depuis son corps et, sans passer par son âme, il s'élève vers l'esprit. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette double et contradictoire impression que nous produisent l'art, le livre et l'existence entière de la Grèce. D'un côté, on y sent une étrange innocence, une sorte de nudité animale ; d'un autre, une surprenante clarté et pureté, en contact avec le surhumain. L'animal hellénique n'est pas couvert par l'atmosphère d'une âme et dans des Panathénées la nuque du poulain et le cou de l'éphèbe vont côte à côte sans disparité essentielle. Par contre, l'acte de création d'une telle sculpture semble inspirée par un pur esprit, par le *Nous* anonyme de la géométrie, qui se plaît à y sculpter les idées de Platon.

Dans la vie, chez l'homme grec, on regrette l'individualité, tout comme elle manque, à rigoureusement parler, dans toute sa philosophie. On n'y trouve jamais cette enceinte hermétique, cette « demeure » écartée du reste du cosmos, ce *privatissime* qui nous donne de nous sentir seuls face à l'Univers, isolés en nous, vivant depuis un point exclusif par rapport à tout autre point cosmique et qui est celui de notre moi animique. Le Grec, en comparaison avec nous, est excentrique à minima. Il existe comme s'il était un « genre » - un *eidós* - en vie.

Il est clair que ce Grec dont on a tellement parlé, celui qui a eu une influence exemplaire dans l'histoire, n'est précisément rien de plus qu'un hellène caduc. Le fait que ce Grec caduc - Socrate, Platon, Phidias - nous parle de jeunes est ce qui nous empêche de bien garder à l'esprit ce bémol. C'est préci-

sément parce que la Grèce était tombée en décrépitude que nous la voyons fondre d'espoir⁴³ devant l'éphèbe. C'est ainsi que le siècle de Périclès représente, dans l'évolution des peuples helléniques, cette ligne de démarcation des hauteurs vitales qui est, à la fois, sommet d'une ascension et début d'un écroulement. Nous ignorons si dans de plus anciens temps de son histoire le Grec eut davantage d'âme. La période antérieure à la période classique n'avait pas encore découvert le *nous*, qui est un idéal intellectuel fait de « généralités ». C'est l'époque du Grec agonale, de l'homme olympique. L'idéal qui, en Olympie, préside aux sélections était la *kalokaiagathía*. Jamais l'âme corporelle n'aura trouvé d'expression aussi claire que dans cette formule. Le jeune vainqueur que Pindare vante est - comme je l'ai déjà dit - un délicieux animal humain. La *kalokaiagathía* est l'unité de la richesse, de la beauté et de l'adresse. *Agathós*, bon, a toujours signifié en Grèce « bon à faire quelque chose », c'est-à-dire, adroit. Or, jusqu'à Socrate, l'adresse digne d'estime est, avant tout, corporelle ou, du moins, elle comprend toujours les qualités sportives. Corps et esprit - à ce que l'on a vu - représentent, face à l'âme, le générique. Ainsi, ce que l'on entrevoit de son passé indique que, en comparaison avec d'autres peuples, l'homme hellénique aura été le moins animique, le moins excentrique. Ne l'ayant pas été, il a pu produire une culture douée d'une surprenante ubiquité. N'ayant pas vécu depuis un point cosmique exclusif des autres, ses idées, sa morale, son art *valent*, dans une certaine mesure, pour tout autre lieu de l'univers historique. Le magistère que la Grèce exerce sur l'ample panorama des âges de l'homme ne découle pas seulement de vertus mais suppose aussi des manques ou, tout au moins, l'absence de certaines qualités. Il y a longtemps, et avec une motivation très éloignée de celle d'aujourd'hui, je me souviens d'avoir écrit que le vrai pédagogue, pour en être un, doit faire l'héroïque sacrifice de son individualité. C'est parce que la culture grecque le fit, et le fit sans sacrifice, qu'elle est la culture pédagogique par excellence.

Ayant fréquenté l'Hellade, l'entrée dans le Moyen Âge nous semblera l'entrée dans un four. On n'y voit guère clair ; l'énergie vitale ne se dépense pas en lumière répandue sur l'Univers ; elle se concentre sous forme de chaleur à l'intérieur de la personne. Le Germain vit de son âme et de sa vitalité. L'esprit est une chose à laquelle il accède peu à peu grâce à l'apprentissage et l'acquisition. Relativement au Grec - rappelons que l'on ne parle, ici, que de relativités - l'esprit ne lui est pas natif. Il a besoin de le boire des mamelles de la Grèce.

La statue gothique manifeste de façon extrême⁴⁴ cet empire de l'âme. Dans la statue grecque on perçoit un morceau de marbre donnant lieu à une forme.

43. « Ilusión ». Mot à double sens - mais non complètement équivoque - en espagnol. Il s'agit d'un espoir qui « peut » - mais pas nécessairement - devenir trompeur, illusoire. Un espoir qui est d'emblée illusionnant même s'il ne se révèle pas, en fin de compte, illusoire. Dans le mot espagnol « ilusión » résonnent en même temps ces sens d'« espoir » ou « aspiration » et d'« illusion » ou « tromperie » ou « enchantement ». En effet, un espoir ou une aspiration sont intrinsèquement exposés à la désillusion, au désenchantement. [NdT]

44. Cf. L'admirable livre de Worringer, *L'essence du style gothique* (Rev. De Oc. - Madrid.).

Cette forme, à laquelle la matière fournit une présence visible, a un sens et une valeur par elle-même. Elle est belle en soi ; elle constitue une divine proportion, un idéal de corps humain, tout comme le triangle géométrique est un idéal de triangle. Par contre, dans la vision qui convient à la statue gothique - voilà qui est curieux ! - on ne voit pas le marbre ou le bois de la taille, ni, par ailleurs, la forme comme telle et par elle-même, selon ses composantes visuelles. Au lieu de tout cela, on ne voit qu'une *figure expressive*. La ligne et le plan ont ici une fonction transitive : celle d'exprimer une intimité sentimentale. À penser et regarder de manière gothique, le sens et la valeur de la forme ne résident pas dans ce qu'elle *est* pour les yeux, mais dans son fonctionnement ou efficacité expressives. Elle est là pour faire allusion à une autre chose latente par essence : l'âme de celui qui sculpte. Le Gothique est, originairement et inévitablement, lyrisme, flux et émanation d'un *dedans* invisible vers un *dehors* visible. Si l'on regarde la forme gothique selon ce qu'elle est, à savoir, comme simple présence plastique - i.e. selon la façon dont on regarde la forme grecque -, elle nous semblera laide, monstrueuse et sans charme. L'œuvre médiévale existe toute entière aux fins de nous lancer au-delà d'elle, vers l'enceinte invisible, transvisible d'une intimité excentrique qui vibre frémissante et ardente, faite de désirs et d'émotions, d'aspirations, d'angoisses et de joies, d'amours et de haines. Pour cette raison, la statue, dès lors qu'elle est convenablement regardée, disparaît, se nie elle-même ; elle distrait, surtout, toute attention portée vers sa matière. L'expression se déverse comme un jus sur l'objet qui le couvre, cachant le pur marbre qu'il est, ou le pur bois.

Si l'art grec est plasticité = pure présence, l'art médiéval est expressivité = allusion à quelque chose d'absent. Or *seule l'âme s'exprime*.

Ainsi, là où il y a expressivisme⁴⁵, il y a prédominance de l'âme⁴⁶. À la

45. « Expresivismo ». Néologisme introduit par Ortega. [NdT]

46. Dans mon essai « Sur l'expression, phénomène cosmique », on pourra comprendre les raisons qui rendent évidente cette affirmation que seule l'âme s'exprime. Nous devons à Ludwig Klages, malgré ses extravagances, notre première intuition de cette vérité. Le lecteur sera aussitôt surpris de ce que l'on retire l'expressivité à l'esprit alors que la langue [« el idioma »], qui est une opération de l'intellect, et partant, de l'esprit, est censée être la fonction expressive par excellence. Or, à mon avis, il est strictement faux de considérer le langage comme un acte essentiellement expressif. C'est justement ce qui conduit à juger qu'il est le prototype de toute expression - à savoir, son intellectualité - qui fait qu'il n'en est pas une. En effet, la différence caractéristique du mot par rapport au geste expressif, c'est la signification. Cependant, ce qui est signifié [« lo significado »] dans la signification, ou le sens du mot, est toujours un objet : « table », « arbre », « Moi », « deux et deux font quatre ». En revanche, l'exprimé dans l'expression est toujours ce qui est subjectif : « ma douleur », « ma joie », « ma vanité », « mon bien-être », etc. Dès lors, la perfection comme signification consiste en ce que l'idée signifiée soit le plus impersonnelle possible, qu'un même terme signifie chez tous les hommes la même notion.

On y objectera que, lorsque je dis une phrase, je manifeste, je révèle le fait intime d'être moi-même en train de penser maintenant une telle pensée [C'est, dans les termes de Husserl, la part de *Kundgabe* de l'acte de signifier]. Or, pour autant que la pensée énoncée, par exemple, « un siècle de démocratie a laissé l'Europe triturée », n'est pas plus à moi qu'à quiconque pense cette pensée, prononcer ou écrire une telle phrase ne fait que rendre évident le fait que mon

Renaissance commence un gel relatif de l'âme européenne. Le corps l'absorbe en pure vitalité et, sur elle, s'engage à nouveau la gravitation et la discipline de l'esprit. Le processus des siècles suivants - qui culmine au XVII^e - consiste en une énorme croissance de l'esprit qui, cette fois-ci - non pas comme en Grèce - arrive à réduire non seulement l'âme, mais aussi le « psycho-corps ». Jamais l'homme n'avait vécu aussi exclusivement de l'esprit qu'aux temps du siècle baroque⁴⁷. C'est le jour de la *raison* triomphante. Ce n'est pas un hasard qu'en l'espace de cent ans - depuis on ne sait quel insondable sein cosmique - Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz se soient rencontrés. Désormais, on ne vit plus de l'âme; cependant, celle-ci, secrètement, poursuit sa germination et réapparaîtra à son heure - le XIX^e siècle - prodigieusement polie.

Au XVIII^e siècle, l'esprit continue de régner sur la psychè européenne - mais on remarque une recrudescence de la corporéité. La disposition des zones intimes, caractéristique de cette époque, apparaît clairement dans l'amour alors en usage. L'amour au XVIII^e est fait d'une sexualité compliquée, fustigée de façon maniaque, et... d'esprit? Sans doute. La preuve saute aux yeux rien qu'à remplacer « esprit » par *esprit*⁴⁸. C'est pourtant l'âme - sentiment ou fantaisie - que l'on ne voit triompher nulle part. Elle a été réduite à un halo tiède autour de la pure sensation et de la pure idée. Les principes de l'art alors valables confirment ce diagnostic. Surtout en musique et en poésie.

esprit personnel vient de rentrer en contact avec cette idée impersonnelle. Avoir dit ou écrit une telle chose n'exprime rien de moi, tout comme le son de la clochette annonçant le début du spectacle n'exprime rien de ce dernier. Preuve en est que le lecteur ne sait pas en ce moment, ou, du moins, n'est pas censé savoir, si, en effet, moi, qui viens d'écrire une telle chose, j'y « crois » en effet; c'est-à-dire, si je fais *mieme*, par adhésion individuelle, cette pensée vacante [« mostrenca »]. D'ailleurs, la même chose peut être pensée tant par celui qui le croit que par celui qui l'exècre. Pour nous tirer d'affaire et deviner si, en effet, celui qui *dit* quelque chose *exprime* son intimité individuelle - sa conviction, etc. -, il est nécessaire de se déprendre du sens des mots et de prêter attention au ton de la voix, à l'accent émotif avec lequel ils sont prononcés, au reste de la physionomie; en somme: il faut prêter attention à ce que le langage comporte de geste, de non signifiant, de non intellectuel.

Notons donc que « signification » et « expression » ne sont pas simplement deux choses différentes, mais bien plus: qu'elles sont opposées. Exprime ce qui ne signifie pas, et signifie ce qui n'exprime pas. C'est en cela que se révéla à ce point inféconde la tentative de dériver le langage des interjections. Nommer et s'exclamer sont deux fonctions de sens contraire. Il suffirait, pour en souligner radicalement la différence, de noter que tout parler est un *vouloir parler*; donc, une intention consciente de communiquer avec autrui; alors que s'exclamer, à l'instar de toute vraie expression, ne peut être prémédité. Qui *veut* délibérément exprimer se l'interdit dans la stricte mesure où il le veut. Dès lors qu'il le veut, l'esprit, qui est volonté, intervient, perturbe le courant expressif par où l'âme module notre corps, lui ôte ce qui en est le plus essentiel: la spontanéité inconsciente.

[NdT]: Ortega fait la réception de Husserl au cours de son deuxième long séjour à Marburg. Les allusions à la première recherche logique sont ici évidentes, et sont approfondies dans le texte qui suit, « Sur l'expression, phénomène cosmique », dont on a traduit certains extraits.

47. Le fait que cette caractérisation ne vaille pas pour l'Espagne à la même époque - notre art était déjà fantaisie [« fantasía »] et ardeur, c'est-à-dire, âme - confirme l'indépendance chronologique de l'évolution espagnole.

48. *En français dans le texte.* [NdT]

Le sens que ces deux arts eurent au XVIII^e se fait patent à les envisager depuis la musique et la poésie du XIX^e siècle, depuis le Romantisme. En peu d'années la transformation s'avère radicale. La musique et la poésie romantiques se proposent d'entreprendre le strict contraire de ce que la génération précédente avait entrepris. Je ne pense pas qu'il y ait eu, dans l'histoire européenne, un changement de loin comparable à celui-ci tant par son caractère subit qu'extrême. Que fait la poésie, de Voltaire à Delille ? Elle dit des idées graves, essentielles, ou propose des jeux d'esprit, embellissant leur énoncé par des grâces formelles et abstraites. J'entends par de telles grâces des contrapositions, des élisions, des allégories, des formules énigmatiques qui finissent par s'éclaircir, etc. La fantaisie est tenue au sein du raisonnable, de la rationalité. Le vocable poétique ne s'utilise pas pour lancer de vagues résonances associatives, ni par délectation sonore, mais strictement comme signe d'un concept. La poésie depuis Chateaubriand : que cherche-t-elle ? Elle se complait dans l'« association » d'images précisément dans la mesure où celle-ci rompt le lien logique, conceptuel, des idées. On prend plaisir dans l'illogisme en tant que tel. La fantaisie se révolte contre la *raison*. Commence le délice du vague en et par soi. Une illustration en est le scandale produit par une phrase de *Atala* où l'on parle du « sommet indéterminé des forêts ». Ici, l'objet nommé est vague par lui-même, et la formule qui l'énonce est, à son tour, vaporeuse, indécise. C'est précisément par là qu'elle est délicieuse.

Mais il est encore un attribut de la poésie romantique plus radicalement opposé à la poésie classique. En fin de compte, la fantaisie est parente de la raison et de l'intellect. Elle constitue, en un sens, la démence de l'entendement, l'irraison de la raison. Le véritable antagoniste de celle-ci reste le sentiment. Dans l'image un concept est préformé ; guère dans l'émotion. Ainsi : la poésie romantique utilisera la parole pour exprimer des sentiments ; non pas des concepts, ni des choses, mais des affects.

L'inversion est parfaite. On prend le mot à l'envers, en l'occurrence par le pôle subjectif où s'exprime l'ultime et vague secret de l'émotion. Son autre pôle, le pôle conceptuel, s'en trouve réduit à la condition de simple stimulateur pour un sentiment. Le *ci-devant*⁴⁹ Seigneur est à présent le valet de chambre. Le renversement des ordres qui fut l'aspiration de la Révolution française s'exécuta dans la poésie romantique.

Cette vicissitude est identique en musique. Il existe, entre Bach et Beethoven, toute la distance séparant une musique d'« idées » d'une musique de sentiments⁵⁰. Ce que l'on peut appeler idée ou concept en musique n'est pas excessivement abstrus ou invraisemblable. Étant donné le dessin d'une mélodie, nous devons nous demander qui a dirigé la main pour produire tel type de trait plutôt qu'un autre. Beethoven part d'une situation réelle où la vie le place - l'absence de l'aimée ou l'absence de Napoléon ; le printemps sur les prés,

49. *En français dans le texte. [NdT]*

50. Dans mon article « Musicalia », j'explique en quel sens, aucunement contradictoire, on est forcé de reconnaître que toute musique et, en général, tout art, est, par essence « sentimental ».

etc. - : cette situation déclenche en son intérieur des courants sentimentaux, ténus ou orageux. Beethoven, tournant le dos à l'univers, suit du regard la ligne sinieuse de ses émotions privées et essaye de la transposer, de la traduire en profil sonore. Le but de la musique romantique est d'exprimer des sentiments dans la « belle » matière préexistante des sons et lois euphoniques.

Aurait-on proposé à Bach d'en faire autant, qu'il aurait refusé pour différentes raisons. Avant tout, cela lui aurait semblé une impertinence : quelle valeur et sens « objectif » peuvent avoir les passions personnelles ? Cela ne constitue pas un *thème* artistique. Mais, au demeurant, même en étant pourvue de sens, une musique cherchant au premier chef à exprimer des sentiments privés serait... *laide*. En effet, les sentiments sont des réalités, et sont donc matière à prose. La beauté, néanmoins, consiste dans certaines proportions formelles. Le musicien doit proposer la construction de pures formes, spécifiquement belles, auxquelles donnent lieu les distances entre sons. Ainsi, non pas raconter ce qu'il lui arrive, mais fabriquer un objet impersonnel qui n'est arrivé ni ne peut arriver à quiconque car il n'est pas subjectif. Ce qui ressemble le plus à ces formes musicales est l'ornement dans la décoration, dont les formes ne voudraient pas être formes d'une chose mais de simples lignes dotées d'une pure grâce abstraite. Or tout comme l'ornement procède toujours de quelque forme réelle, et en conserve inévitablement la réminiscence, de même la ligne mélodique est porteuse, qu'on le veuille ou non, de quelque résonnance sentimentale, résidu de prosaïsme, qui réchauffe l'idée musicale, par elle-même froide et comme astrale.

À l'époque romantique, les sentiments conquièrent pour la première fois dans l'histoire leurs *droits de l'homme et du citoyen*⁵¹. Parmi les époques que l'on connaît bien, c'est celle qui aura vécu le plus résolument depuis son âme⁵², avec annulation maximale du corps et relativement peu d'esprit. Ce n'est que vers la moitié du siècle que ce dernier retrouvera la primauté sous une forme des moins glorieuses : l'utilitarisme.

Par conséquent, le produit le plus pur et classique du Romantisme fut l'amour. Lorsque l'art, l'idéologie et la politique romantiques se seront complètement corrompus, ne restera, survivante, que l'image admirable de l'amour romantique, tout fait d'âme, sans mélange grave de corps ou d'esprit.

[...]

Mai 1925

Traduit⁵³ de l'espagnol par PABLO POSADA VARELA.

51. *En français dans le texte. [NdT]*

52. Il est probable, au demeurant, que les époques les plus résolument animiques - prédominance de la fantaisie et du sentiment - se trouvent dans des âges proto et préhistoriques.

53. Je tiens à remercier mes amis Jean Péré et Elia Rodière, dont les lectures, successives, m'auront permis d'offrir un texte français plus correct ; je remercie aussi Marc Richir d'avoir révisé, corrigé et amélioré cette dernière version du texte français de ma traduction. [NdT]

Sur l'expression, phénomène cosmique

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

I VARIATIONS SUR LA CHAIR¹

Lorsque² nous voyons le corps d'un homme, voyons-nous un corps ou est-ce un homme que nous voyons ? Car l'homme n'est pas seulement un corps, mais, derrière son corps, il est âme, esprit, conscience, psychè, moi³, personne, ou le nom dont on conviendra pour désigner toute cette portion de l'homme qui n'est pas spatiale, mais qui est idée, sentiment, volition, mémoire, image, sensation, instinct. Autrement dit : le corps humain, est-il, par son aspect, corps, au même sens que l'est un minéral ? Il ne s'agit pas, pour l'heure, de se demander si la Chimie peut ou ne peut pas réduire un organisme humain et un minéral en éléments identiques, mais bien de savoir si les composantes de l'un et de l'autre peuvent être considérées comme identiques au regard de leur aspect. On remarque aussitôt que, s'il est vrai que la forme humaine appartient, à l'instar du minéral, au genre « corps », et que, comme lui, il occupe un espace,

1. « Variaciones sobre la carne ». L'espagnol manque aussi d'un mot pour traduire l'allemand *Leib* qui est en fait ce à quoi Ortega songeait en employant « carne ». « Carne » est, en effet, la traduction de « Fleisch ». Ceci dit, « carne », par opposition au « minéral », fait plutôt allusion à *Leiblichkeit*, à la « composante » de *Leiblichkeit* d'un *Leib* ou corps vivant plutôt qu'à un *Leib*. [NdT]

2. Nous traduisons à partir de la version de ce texte parue dans le tome II de la nouvelle édition des œuvres complètes. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Volumen II, Edición Fundación José Ortega y Gasset Centro de Estudios Orteguitanos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004. Le texte s'étend sur les pages 680-695 du volume. On s'est borné à traduire les fragments qui complètent et éclairent le mieux le texte précédent, à savoir « Vitalité, âme, esprit », en attendant d'en fournir éventuellement une version complète pour un recueil de textes phénoménologiques d'Ortega y Gasset.

On traduit ci-dessous les informations pertinentes contenues dans la note des éditeurs concernant le texte. Cette note se trouve pp. 848-849 du même volume [NdT]:

Le 1^{er} et 19 mai 1925, Ortega prononça deux conférences à la Résidence des Demoiselles. Il s'agissait d'un bref cours dont l'intitulé était « Thèmes d'anthropologie philosophique ». La première leçon avait pour titre « Problèmes de l'aspect humain », et la seconde, « L'esprit et l'âme : sur les sentiments, et particulièrement sur l'amour et la haine ». De ces deux conférences découlèrent une série d'articles qui, virent le jour dans les journaux *El Sol* et dans *La Nacio'n* (Buenos Aires) sous des intitulés différents. Dans le journal espagnol la série reçut le nom suivant : « Sur l'expression, phénomène cosmique ». Elle fut ensuite reprise sous ce même titre dans *Le Spectateur VII*, et parut dans *La Nacio'n* sous le titre « Pour une anthropologie philosophique ». [. . .]

3. « Yo ». [NdT]

comporte une forme, et une couleur ; qu'il est, somme toute, visible, il se distingue pourtant de lui comme une espèce se distingue d'une autre. Il existe, en effet, deux espèces de corps : le minéral et la chair. Ils auront beau, en dernière analyse, s'avérer n'être qu'une seule et même chose, en revanche, en tant que phénomènes, c'est-à-dire, en tant qu'aspects, ils n'en restent pas moins essentiellement différents. En effet, tout un chacun remarque en lui-même l'attitude différente qu'il adopte devant ce qui est pierre ou gaz, et devant ce qui présente ce *facies* caractéristique de la chair. Mais en quoi consiste une telle différence ? La différence essentielle n'a trait ni à la couleur, ni à la forme : la part visible est en principe, la même chez les deux. Notre différence d'attitude devant la chair ou devant le minéral réside en ceci que, face à la chair, on prévoit quelque chose au-delà de ce que l'on voit ; la chair se présente à nous, bien entendu, comme extériorisation de quelque chose d'essentiellement interne. Le minéral est tout extériorité ; son dedans est un dedans relatif : nous le cassons et voilà que ce qui était portion interne se fait externe, patente, de surface⁴. Or l'interne de la chair ne parvient jamais lui-même - et ce bien qu'on le fende - à se faire externe : il est radicalement et absolument interne. Il est, par essence, intimité. Nous nommons cette intimité vie. À la différence de toutes les autres réalités de l'Univers, la vie est constitutivement et irrémédiablement une réalité occulte, non spatiale, un arcane, un secret. Voilà pourquoi seule la chair, et pas le minéral, a un véritable « dedans ». [. . .].

C'est une fausse description des phénomènes, des faits dans leur mode d'apparition, que de dire que, de prime abord, on ne voit de l'homme qu'un corps semblable au minéral et que ce n'est qu'après, en vertu de certaines réflexions, que nous y insufflons magiquement une âme⁵. La vérité est l'exact inverse : il nous faut un grand effort d'abstraction pour ne voir, dans l'homme, que son corps minéralisé. La chair se présente à nous d'un coup, corps et âme à la fois, dans une unité indissoluble. Et cette unité - qui est indifférente et préalable à toute théorie spiritualiste ou matérialiste - ne consiste pas à voir corps et âme tout simplement ensemble, comme s'ils étaient côte à côte, mais comme s'articulant pour former une structure caractéristique. La chair présente sa forme et sa couleur non pas pour que nous la voyions, mais pour qu'à

4. Nous nous permettons, en écho à ces propos, de citer *in extenso* un passage des *Meditaciones del Quijote*, premier livre d'Ortega, publié en 1914, tiré du paragraphe 2 de la méditation préliminaire intitulé « Profondeur et surface » qui complète la citation apportée en note de l'article précédent : « Les objets matériels, par exemple, que l'on voit et que l'on touche, ont une troisième dimension qui constitue leur profondeur, leur intériorité. Cependant, cette troisième dimension ne peut être ni vue ni touchée. L'on retrouve, certes, à même leurs surfaces, des allusions à quelque chose qui gît en leur dedans ; or jamais ce dedans ne pourra sortir au dehors et devenir patent de la même façon que le sont les esquisses de l'objet. Il serait vain de s'atteler à sectionner en couches superficielles la troisième dimension : aussi fines que soient les coupes, les couches auront toujours une certaine largeur, c'est-à-dire, une profondeur, et donc quelque dedans invisible et intangible. Et si d'aventure l'on obtint d'aussi délicates couches que la vue puisse passer au travers, alors nous ne verrions ni la profondeur, ni la surface, mais une transparence parfaite, ou, ce qui revient au même, rien du tout. » [NdT]

5. Cf. Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*.

travers elles, comme au travers d'un cristal, nous entrevoyions l'âme. La vie organique est toujours intimité, réalité occulte, comme le sont l'âme et l'esprit. De ce fait, ils ne peuvent se faire présents si ce n'est au moyen d'un corps : ils s'y projettent, s'y impriment, y laissent leur trace et empreinte. C'est de la même façon que l'on voit, sur les lambeaux d'un nuage baroque, les lignes de charge du vent invisible, ou qu'on le cherche sur l'ondoiement du drapeau ou le tremblement de la voile marine. [. . .].

INUTILITARISME

[. . .] L'organisme symbolise corporellement la polarité ou opposition psychologique entre deux émotions.

Ce fut Darwin qui, le premier, ouvrit la voie à une théorie symbolique des gestes émotifs, développée quelque temps après par Piderit dans son livre *Mimique et physiognomique*. Aigu et juste dans le détail, l'ouvrage⁶ de Piderit ne présente pas avec une clarté suffisante les grandes lignes de l'explication. Cependant, son intuition - il s'agit en effet de cela plutôt que d'un raisonnement épuré - est géniale, et la nouvelle science doit, à l'avenir, y prendre appui.

L'exemple classique le plus clair, par lequel il convient d'entamer la méditation, est le geste de celui qui est pris de colère. Quelqu'un d'absent a provoqué sa colère: le voici en train de serrer les dents, de froncer les sourcils, de fermer son poing et de donner un coup sur la table. Qu'est ce que cela signifie? Séparons l'émotion de colère de sa représentation sur le théâtre du corps, et voyons comment l'une s'articule avec l'autre. Ressentir la colère revient d'une certaine façon à avoir besoin du mal d'autrui pour compenser notre déséquilibre intime. C'est la réaction à un dommage matériel ou moral que l'on aurait subi. Le sentiment coléreux est un assaut intentionnel que notre for intérieur exécute contre quelqu'un de déterminé. Néanmoins, le coup de poing se donne sur la table. C'est la table que l'on assomme. À défaut de table, c'est un mur à proximité qui recevra le coup de poing, et à défaut d'autre chose, le coléreux déchargera son coup sur sa propre cuisse. À première vue, l'incongruité est à son comble. L'objet contre lequel se dirige la colère est une chose; l'objet sur lequel le geste se décharge en est un autre. La colère porte avec elle une action préformée : blesser, frapper ou tuer l'objet A. Le geste réalise l'action de la colère, mais substitue l'objet B à l'objet A. Quel est le sens de cette substitution? Voilà ce qui est crucial dans un tel phénomène. Le geste de la colère choisit l'objet B par hasard en raison de sa plus grande proximité. Pourtant, les objets C ou D ou E auraient tout aussi bien fait l'affaire. Ainsi, alors que l'émotion se dirige vers un objet déterminé, concret et unique, son geste réalise l'acte exaspéré sur un objet quelconque. Le rôle de celui-ci se borne à représenter le personnage absent, et n'a rien de commun avec lui hormis l'attribut abstrait de la résistance. Nous dirons donc que l'action du colérique a un objet générique - ce qui est résistant -, et l'émotion, un objet singulier, qui appartient à

6. PIDERIT, Théodore. *La mimique et la physiognomonie*. Paris : Félix Alcan, 1888. [NdT]

ce même genre. Cela étant ; symboliser revient à substituer un objet à un autre. À la patrie se substitue le drapeau. Lorsqu'il n'existe aucun lien sensible entre les deux objets, aucune communauté à même d'être perçue⁷, le symbole est conventionnel ; et la substitution, purement capricieuse. Lorsque nous substituons un objet à un autre en vertu de leur identité quant à quelque élément ou attribut, le symbole est naturel, il a un fondement objectif et constitue un phénomène cosmique comme les autres. C'est bien là le geste de la colère : une action symbolique de l'action intentionnelle que constitue le sentiment de colère. Puisque, entre l'une et l'autre, il ne faut pas davantage de communauté qu'une certaine coïncidence abstraite, on comprend que les émotions puissent trouver dans des mouvements spatiaux leurs correspondances, leurs métaphores⁸. La joie produit une dilatation de notre personne intime, elle la fait irradier en toutes directions, se délester de ses soucis⁹ ; c'est-à-dire, perdre en concentration¹⁰. Et le geste jovial, corrélativement, détend les joues, hausse les sourcils, tient les yeux et la bouche grand ouverts, sépare les bras du tronc, les lançant en l'air comme dans un éclat de rire ; en somme: il effectue un mouvement de dispersion musculaire. En revanche, la peine occupe et préoccupe : elle contracte l'âme, la concentre et la recueille sur l'image du fait douloureux, nous rendant par là hermétiques à l'extérieur. Pareillement, son geste fronce tous les traits du visage, replie tous les muscles et referme les pores.

Cette correspondance abstraite, cette analogie ou métaphore entre le spatial et le psychique est le fait cosmique de l'expression soumis à des lois objectives d'évidence, parentes de celles qui régissent les vérités astronomiques¹¹. Il n'y a rien dans le monde physique qui n'ait son logarithme psychologique et vice-

7. « Perçue » est dit au sens large. En espagnol cette acception est, en effet, plus commune. [NdT]

8. Ce texte peut être mis en rapport avec « l'Essai d'Esthétique à la façon d'une préface » (texte de 1912, encore inédit en français) où il est question de la métaphore et de cet « espace » intérieur et affectif comme lieu de la métaphore. [NdT]

9. « Despreocuparse ». [NdT]

10. Justement en un sens presque physique. Il ne s'agit pas seulement ni au premier chef de perdre « la » concentration, c'est-à-dire, l'attention. En un sens c'est presque le contraire. C'est précisément cette dé-concentration qui nous permet par après de nous concentrer sur une chose « autre ». Ortega aborde ces questions tout au long de son œuvre, notamment dans le texte, auquel il a déjà été fait référence « Ensimismamiento y alteración ». [NdT]

11. Évidemment, il y va ici d'une exagération que l'on ne comprend que par rapport à ce *contre quoi* Ortega essaye de penser, à savoir, toute sorte de subjectivisme ou de relativisme qui refuse à la sphère du subjectif toute légalité eidétique ou phénoménologique. On y lira donc une allusion larvée au chantier mis en place par la phénoménologie de Husserl. Le but pédagogique de ces articles, qui furent articles de journaux, explique qu'Ortega s'appuie très souvent sur des métaphores - au risque d'en être dupe -, et explique aussi qu'il ait recours, afin de mieux délimiter ce qu'il veut transmettre, à des affirmations qui, hors de leur contexte pédagogique et argumentatif, sembleraient trop hardies. [NdT]

versa¹². Et Goethe de chanter :

*Il n'y a rien dedans, rien dehors.
Ce qu'il y a dedans, voilà ce qu'il y a dehors*

La fraternité radicale entre âme et espace, entre ce pur « dedans » et le pur « dehors » est l'un des grands mystères de l'Univers, et qui se devra d'attirer le plus l'attention des futures méditations de l'homme. L'erreur qui en ferma la voie d'étude fut de chercher entre les deux un rapport « physique », sans remarquer que cela impliquait une partialité envers l'un des deux éléments. On parlait d'« influence mutuelle » entre âme et corps. C'était là ne voir la question que depuis l'un de ses versants et se condamner au dilemme entre spiritualisme¹³ et matérialisme. On constate aujourd'hui qu'au-delà de ces modes de rapport entre âme et monde il y a entre eux un lien qui n'a rien de physique, une influence irréaliste : la fonctionnalité symbolique¹⁴. Le monde comme expression de l'âme.

III

[. . .] Les gestes émotionnels constituent un répertoire d'attitudes et de mouvements qui se répète avec une grande monotonie. Si l'on ne porte son attention que sur son *facies* générique - pleurs, rire, colère, etc. - on remarque la disproportion entre la variété incalculable des émotions exprimées et le type de gestes où elles s'expriment. En réalité, la colère d'un homme est toujours différente de celle d'un autre, et on peine à comprendre que, lorsqu'elle est exprimée, son individualité ne le soit pas aussi. Or il en est, en effet, ainsi. Il n'y a pas deux visages qui rient pour une même chose. En ce qui concerne l'architecture générique du rire, qui est pur schème, chaque organisme y met sa modulation particulière. Et ce qu'il y met n'est plus l'expression du rire - le schème générique l'exprime suffisamment -, mais le caractère du rieur, ou, disons le, son être intime.

Ces petites variations du geste émotionnel retrouvent dès lors une valeur éminente sur l'échelle des phénomènes expressifs. Car, en fin de compte, les

12. L'allusion à Goethe est d'ordre strictement historique et philologique ; bien entendu, il ne s'agit pas de l'illustration d'une thèse phénoménologique. Elle serait même en franche contradiction avec la philosophie d'Ortega, et déjà avec ce qui est dit dans les premières lignes où le dedans, l'intimité, le sont - dedans, intimité - irréductiblement. Au fond, ce qui l'intéresse est le phénomène à la base de cette idée, ouvertement métaphysique, de Goethe. [NdT]

13. Autrement dit: le spiritualisme est aussi issu du fait de considérer ce rapport comme « physique ». Le fait de considérer ce rapport comme « physique » préfigure l'alternative, dont l'autre branche est ce qu'Ortega nomme « matérialisme ». [NdT]

14. Évidemment, le terme de symbole est utilisé d'une façon tellement large qu'il en découle presque une contradiction. Au fond, Ortega vise quelque chose de semblable à ce que Husserl avait pensé sous le terme de la *phantasia* « perceptive », et qui, pour être un « rapport » (transitionnel) est pourtant en-deça de tout rapport sémiotique, même d'un rapport sémiotique par iconicité ou selon des signes « naturels ». [NdT]

pleurs ou le rire, le visage exaspéré ou détendu restent des topiques corporels, un mécanisme abstrait qui se déclenche quand l'émotion se produit comme s'il s'agissait d'une série de phrases toutes faites. Par ailleurs, ce type d'états intimes que l'on nomme émotions consiste, normalement et en tout rigueur, en des sortes de phrases toutes faites du sentiment pour autant qu'il y va là d'états d'âme extrêmes¹⁵. Je veux dire par là que les hommes ont tendance à se ressembler davantage dans les moments où les affects sont exaltés que dans d'autres formes de vie psychique. [...]. Le sens d'action générique que contient le geste émotionnel lui enlève de l'efficacité expressive et, en un sens, ne lui fait exprimer que ce qui est commun et brut¹⁶. Je vois que cet homme est triste ; or, si je m'en tiens à son geste de tristesse, il me sera difficile de deviner quelle est sa tristesse individuelle, et ce qu'il est lui-même. Il en ressort que les gestes émotionnels nous révèlent l'existence d'une faculté expressive ; mais ils se tiennent sur son seuil, poussant notre curiosité vers des régions plus ténues¹⁷.

Un argument simplissime étend superlativement le champ de notre recherche. Marcher est une action utile que nous exerçons délibérément ; nous marchons d'ici jusque là, à telle ou telle fin. Ce mouvement ne peut pas être mis sur le compte de notre activité expressive. Bien au contraire ; si, lorsque l'on marche, on est pris de peur, on dominera les mouvements de la peur qui entravent la marche. Notre volonté soumettra l'inquiétude expressive au schème du mouvement utile.

Il est curieux de remarquer qu'à peine sont intervenues délibération et volonté, et dans la stricte mesure où cela arrive, notre corps perd en valeur expressive. L'acte prémédité, qui émane de notre raison, serait exécuté de façon géométrique si nous n'étions que raison et volonté. Chaque résultat avantageux - prendre quelque chose, s'approcher, fuir, etc. - s'obtient, à être vu de l'extérieur, d'une seule façon : en réalisant les mouvements qui, en principe, seraient les plus rectilignes possibles. Or il n'y a pas deux hommes qui se déplacent d'ici jusque là de la même façon. Le même bout de chemin est parcouru avec vivacité ou avec inertie, avec décision ou en se laissant aller, de façon cadencée ou pas. Il est évident que le schème pur d'action que la volonté choisit s'enrichit d'un « plus » fait de modulations involontaires et non préméditées¹⁸. Notre intimité brode sur la ligne géométrique que le principe d'utilité impose, la dotant de dentelles, d'arabesques, de surplus et d'émissions, de rythme et de

15. « Situaciones extremas del ánimo ». Le mot espagnol « ánimo », qui ne se confond pas avec « alma » (traduction de « âme ») est une traduction possible de « Gemüt » ; le « estado de ánimo » se situe justement entre l'« état d'âme » et l'« état d'esprit ». [NdT]

16. Ortega - on y a déjà fait référence - joue dans les deux textes avec un double sens de « mostrenco », que l'on a rendu, à d'autres reprises, par « vacant ». Cet autre sens est aussi, ici, à l'œuvre. [NdT]

17. Ortega essaye de dégager deux strates de la « Kundgabe » pour reprendre les termes de la 1^{ère} *Recherche Logique* de Husserl. [NdT]

18. « Impremeditadas ». Mot inventé. Aussi en espagnol. [NdT]

mélodie. Le principe expressif ensevelit et modifie l'acte inexpressif et intéressé.

Avec combien de raison le villageois ne se méfie-t-il pas des actes des hommes et, en dépit du comportement philanthropique d'un tel, il nous dira : « C'est un homme mauvais ! Voyez comment il regarde ! ». En effet ; ce ne sont pas nos actions qui déclarent notre plus authentique être, mais précisément nos gestes et notre physionomie. Ce qui nous pose un grave problème anthropologique qui nous conduit à nous demander : qui est en nous le personnage véritable et individuel¹⁹ ?

[...]

Considérons un mouvement quelconque d'origine utilitaire tel que l'est, par exemple, le fait de montrer quelque chose du doigt. Sa mission consiste à diriger le regard d'autrui vers un objet environnant. À cette fin, l'attitude idéale serait de former avec le bras, le doigt et l'objet situé à distance une ligne aussi droite que le permet la constitution de tels organes. Tout ce qui dévierait de cette ligne est, sur le mode de l'utilitaire, inexplicable. Il y en aura qui tiendront leur doigt aussi droit et rigide que possible, par excès d'intention, si bien que celui-ci en sera plutôt courbé vers le haut ; et ceux qui, en revanche, laisseront leur doigt convexe, sans tension. Les asthéniques tendront par défaut vers cette dernière manière de faire ; ceux qui sont riches en vitalité vers la première.

Il en va de même des pieds, lors de la marche. Leur position normale consisterait dans la coïncidence de l'axe de chaque pied avec un plan perpendiculaire au torse, et parcourant chaque jambe. En raison du mécanisme d'articulation de la cheville, le pied a normalement tendance à égarer quelque peu la pointe vers le dehors. Cependant, l'un des caractères physionomiques qui, sans trop savoir pourquoi, nous surprend le plus chez autrui, et ce depuis toujours, réside dans le fait qu'il est des hommes qui dévient outre mesure la pointe de leurs pieds vers le dehors, et d'autres, au contraire, vers le dedans. Et, je le répète - sans savoir pourquoi - déjà le simple fait de le remarquer a une influence dans l'impression que le prochain produit sur nous. Car qui oserait le nier : la simple inspection de la personne qui nous est présentée dépose en nous un préjugé estimatif et une sorte d'interprétation de son caractère. Qu'on le veuille ou pas, ce préjugé se forme automatiquement en nous. Je l'appelle préjugé car, à vrai dire, il s'agit d'une impression qui n'a pas de caractère conscient. On ne se rend pas compte d'une façon claire et isolée - or voilà ce en quoi réside une conscience intellectuelle - de la raison pour laquelle cette personne nous semble sympathique ou antipathique, bonne ou malveillante, énergique ou faible. Il nous faudrait, pour cela, précisément « analyser l'intuition reçue », or c'est là une opération de l'intellect, une affaire conceptuelle. L'intuition accapare de la matière sans y opérer de distinctions. Une science de l'expression, une « sémiotique universelle » telle que je l'entrevois, n'aurait

19. Cette question est abordée dans l'article « Vitalité, âme, esprit » ; du moins, les termes de la question y sont plus systématiquement déployés. [NdT]

pour tâche que de prendre conceptuellement conscience du trésor de nos intuitions physiologiques. Cela dit, que celles-ci existent me semble l'une des choses les plus évidentes et indubitables du monde. Autrement, tout commerce entre humains serait impossible, la plus simple des conversations serait truffée de gouffres. Lorsque nous parlons avec quelqu'un, nous sommes « en train de voir » son âme comme une carte marine ouverte devant nous. Ainsi on choisit ce que l'on peut dire, et on évite ce qu'il convient de taire, esquivant de la sorte les récifs de son âme, dont il nous semble que nous pouvons palper la figure avec des mains mystiques jaillissant de notre esprit. Une preuve supplémentaire du rôle constitutif de cette intuition pour la psychè humaine est le fait que certains la possèdent dans une plus grande mesure que d'autres, et que, dans la perception de l'âme d'autrui, tout comme il y a des aveugles, il y a aussi de vrais radiesthésistes.

Toutefois, si le fait de montrer du doigt ou de marcher dévoile déjà une quantité non négligeable de secrets sur l'être intime, qu'en sera-t-il alors du regard ! C'est à peine si l'on n'y voit pas l'âme elle-même fluidifiée. [. . .]. Il est inconcevable que l'on n'ait pas encore - à ce que je sache - entrepris d'établir un vocabulaire du regard, qu'on n'en ait pas répertorié les modes. Le regard droit et le regard de travers, le regard préhensile qui atteint son objet et y reste pris, le regard mou qui glisse sur sa forme sans s'en saisir, en une glissade qui est une caresse. Le regard qui regarde comme au-delà de ce qu'il regarde, et cet autre regard, court, qui semble ne pas atteindre sa surface. Le regard indifférent, intense, vague. Le regard voluptueux et le regard réflexif, le regard clair et le regard trouble, etc. Voilà autant d'intitulés de problèmes anthropologiques qu'il serait bon d'élaborer un par un, minutieusement. On comprend bien que ce soit le regard qui, parmi les portions visibles du corps, soit la plus riche en pouvoir expressif. [. . .].

IV

Dans le geste, l'activité expressive fait sa première apparition ; or après, dans un *crescendo* inopiné, on la surprend à s'étendre à des zones beaucoup plus vastes de la vie. Elle s'infiltré dans tous les mouvements en les modulant, et elle s'installe comme un sémaphore au sein du regard.

Et voilà qu'au moment où le champ de l'expressivité nous paraissait déjà épuisé, s'ouvre à nos yeux la plus intéressante et mystérieuse des perspectives. Si le mouvement comporte toujours un ingrédient expressif dissous en lui, il y a tout lieu de soupçonner que la forme organique en comporte un aussi. Après tout, la forme est un mouvement arrêté que sans doute et pour le moins tout mouvement habituel contribue à sculpter. Pour cette raison, chaque métier imprime son *habitus*²⁰ sur le corps de l'homme. Il y a des corps de laboureur, d'acrobate, d'intellectuel, de toréro. Mais il est une raison à cela dont la portée

20. *En latin dans le texte. [NdT]*

est plus profonde. Entre la forme anatomique et le mouvement la différence est relative. La forme de l'animal n'est pas un dessin rigoureusement immobile ; la forme va se formant et se transformant continuellement. C'est pour cela que Jennings affirme que « l'animal n'est pas une chose, mais un événement », quelque chose qui est en train d'avoir lieu et qui varie d'un moment à un autre à l'intérieur des limites de l'espèce. Et alors que les mouvements extérieurs contribuent, en effet, à tailler la forme, l'essentiel de celle-ci provient de mouvements intérieurs à l'organisme et, au premier chef, de courants intracellulaires. [. . .]

Il en ressort que, tout comme dans le geste s'exprime principalement l'état singulier de l'âme, état concret, transitoire - une émotion, somme toute -, la forme corporelle fait signe vers le caractère constitutif et permanent de la personne. [. . .]

De la valeur expressive adjacente à la figure du corps il s'agirait de passer, dans une étude systématique, à l'expression par le vêtement.

Comme tant de choses jadis censées être engendrées en raison de l'utilisme²¹ vital, on commence à voir aujourd'hui que le vêtement a une origine superflue. Il ne fut pas inventé pour se protéger des intempéries, mais pour se parer, pour souligner le corps, le rendre beau. Spencer résume les remarques de plusieurs voyageurs qui attirèrent l'attention sur le fait que les primitifs enlèvent leur habit quand il pleut ou quand il neige afin de ne pas l'abîmer. C'est une grande erreur de croire que la rigueur du climat décide, sans plus, du type de vêtement. L'habitant de la Terre de Feu va presque nu en dépit du froid, qui a presque décimé sa race. Sur une même zone géographique coïncident, d'un côté et de l'autre de la frontière, le touareg qui va complètement couvert, et le soudanais, qui va complètement nu.

L'habit est le premier ornement, et l'ornement symbolise des états internes. Il couvre, certes, mais, au même temps, il découvre. La pudeur amène à couvrir le corps pour autant que le corps exhale l'incorporel, exprime l'intime. C'est l'âme que l'on cherche à couvrir, et à couvrir en elle ce qu'il y a de plus occulte : le sexuel. La sexualité du corps reste cachée dans notre civilisation, non pas en raison d'elle-même, mais parce qu'elle fait allusion au monde latent de la sexualité psychique. Or voilà qu'en nous couvrant nous exprimons ce désir d'occultation, et c'est ainsi que nous nous découvrons à nouveau sous une autre forme et dans une autre langue : la langue vestimentaire.

Un essaim de questions d'un genre nouveau vient pincer notre esprit : que signifient les civilisations nues, celle de la Grèce, par exemple ? Qu'en est-il de la nudité du Paradis, et de celle de la vallée de Josaphat ? Qu'est ce que la nudité du Ciel ? Chez la femme, la nudité est symbole de dévouement. Par contre, le sauvage utilise le masque - un autre visage, un autre être.

Et s'il s'agissait de comparer les nudités, lequel des deux serait le plus nu, la femme ou l'homme ? Le moins nu est l'enfant nu. Le déshabiller ne

21. «Utilismo vital», mot inventé par Ortega. [NdT]

lui ôte rien : sa chair à formes rondes fait son vêtement. Pourquoi ? Une fois déshabillé, l'homme nu est davantage dévêtu que la femme, l'homme mûr plus que le jeune, et l'homme sage plus que l'homme naïf. Pourquoi ? N'existe-t-il pas un surprenant parallélisme entre la plus grande nudité et la richesse de la vie intérieure²² ? La nudité d'un être sera d'autant plus grande selon qu'il possèdera plus d'intimité : son corps nous parlera d'autant plus de son âme. Chez l'enfant, qui n'a presque pas d'âme, c'est à peine si la chair nous donne accès à son intérieur.

En comparaison avec l'adulte, l'enfant est pur corps. En général, les formes charnelles rondes, tuméfiées, recèlent moins d'éloquence, moins de pouvoir d'expression que les traits plus secs et rectilignes. C'est pour cela que le jeune homme va comme couvert sous ses lignes courbes sans que sa physionomie en accuse énergiquement la personnalité. On dirait que l'âme n'a pas encore eu le temps de tailler son propre portrait sur le corps qui est à son service²³. Néanmoins, quand on passe le cap de la quarantaine, on fait une terrible expérience. Qui aujourd'hui, qui demain, nous les voyons un jour subitement transfigurés en contemporains²⁴, et ainsi de cette masse d'hommes et de femmes, connus

22. Le texte « Vitalité, âme, esprit », qu'il faut lire en parallèle avec ce texte, rend manifeste qu'il n'y a pas là d'un caractère nécessairement « positif », mais justement, et tout simplement, « caractéristique ». Ainsi, le « peu » de vie intérieure (placée du côté de l'âme et de l'esprit, mais selon des « soi » différents, alimentés, en tout cas, de la vitalité) n'est pas, au sens absolu, un manque, ni est à prendre, du point de vue du tout de la « tectonique » de la personne, comme péjoratif. Il est même peut-être la condition d'une plus grande « vitalité ». Il n'y a pas, au demeurant, une « eidétique » des proportions, mais il n'en reste pas moins qu'il y a des corrélations, un ou des noyaux de non arbitraire ; et c'est ce qui meut, ici, Ortega, tout simplement à dire, à théoriser : autrement dit, et encore une fois, le non arbitraire du subjectif, de la vie comme « réalité radicale » pour reprendre les termes d'Ortega. Or « vitalité » et « esprit », *stricto sensu*, ne s'expriment pas, seule l'âme - seul un « dedans » - s'exprime (je réitère : « *stricto sensu* » car Ortega laisse entendre que la (non solution de) continuité avec la vitalité s'exprime, quelque part, aussi : la nuance d'inconscient leur appartient, alors que ce caractère spontané est, lui, complètement absent du registre de subjectivité qu'est l'esprit). [NdT]

23. Une attestation profonde de cette intuition est révélée par l'effet profond d'*Unheimlichkeit* que nous produit, chez autrui, toute transgression plus ou moins locale (dans une vie ou une parcelle de vie) de cette corrélation : l'*Unheimlichkeit* que nous produit, pour cause, un enfant aux traits expressifs très marqués ou un vieux avec des traits d'enfant, peu formés. Je pense, d'ailleurs, que ce genre d'expériences est un des lieux de l'*Unheimlichkeit* par excellence. Il y a là des multiples variations quant à ces transgressions (par exemple dans le conte de F. Scott Fitzgerald « L'étrange histoire de Benjamin Button ») ; mais au fond se trouve toujours cette même « intuition » à laquelle Ortega touche ici à sa façon. [NdT]

24. Ortega approfondira après, dans ses réflexions sur l'histoire, le sens phénoménologique de « contemporain », notamment en rapport à son concept de « génération », déjà présent dans son ouvrage *El tema de nuestro tiempo* (1923) ; il est véritablement mis en place dans le cours de 1933 publié sous le titre *En torno a Galileo* et approfondi par la suite.

Ortega fait une différence entre « coétanés » et « contemporanéés », entre *contemporanéité* (appartenance à un même monde ; au sens large partage d'un « aujourd'hui » abstrait) et *co-étanéité* (de même âge ; au sens large appartenant à une même génération). Au fond, dans le texte, contemporain n'est justement pas utilisé au sens « abstrait » selon lequel je peux être le contemporain d'un nouveau né ou d'un moribond (on « partage » un même « aujourd'hui ») -

et inconnus, entre lesquels s'est mue notre existence, et qui furent comme le chœur humain qui servit d'arrière fond à notre destin²⁵. Qui aujourd'hui, qui demain, ils nous surprennent, apparaissant transformés: leur visage a perdu son

mais plutôt au sens de « coetaneo » (même âge).

D'ailleurs, la vivacité de l'histoire est justement dans ce jeu entre contemporanéité et coétanéité, à savoir, dans la tension que suppose qu'une même *époque* regroupe des gens de différents âges, appartenant à différentes générations, et qui façonnent de façon différente le monde dans lequel ils coexistent. En un même aujourd'hui - ils en sont tous pareillement contemporains - coexistent enfance, jeunesse, maturité et vieillesse. Au fond, tout "aujourd'hui" se temporalise, au sein d'une même époque - c'est ce qui fait sa vie - de façon distincte. Tout présent historique à donc plusieurs âges qui sont autant de perspectives vitales. En fait trois (jeunesse, maturité, vieillesse) car l'enfance n'est pas proprement historique, n'est pas « génération » ou ne « fait » pas génération au sens historique, ne peut rien générer d'elle-même à échelle historique (mais peut le générer déjà d'un point de vue biographique qui soit par après à répercussion historique : c'est le cas de certains génies). En un sens, la vivacité de l'histoire s'estomperait - serait sans tension - si tous les contemporains étaient de même âge, si la coétanéité épuisait la contemporanéité, s'il n'y avait, à une époque donnée, qu'une seule génération. Il y aurait, certes, du *changement*, du vieillissement et finalement une disparition, mais ce changement ne serait pas, à proprement parler, *changement historique*. Ainsi, au regard de l'histoire, le fait essentiel et *effectif* (au sens de *wirksam*) n'est pas dans la simple succession des générations (importé depuis un regard purement biologique, selon une temporalité abstraite et extrinsèque) mais les conflits entre générations partageant un *même* monde (tout comme la variante eidétique d'une époque ne comptant qu'une seule génération ne serait pas historique ; une époque faite de trois mondes étanches exclusivement habités de gens d'une même génération donnerait une époque à trois rythmes de temporalisation mais, au fond, non historique ; le fait de devoir *se* partager un *même* monde est essentiel, donne toute son étoffe dramatique au fait de partager un même temps).

Les unités de vie subjective que sont les générations (dans le concret de leur conflit) constituent, en un sens, la pierre de touche, par le côté subjectif (de la corrélation phénoménologique), des unités de formation de sens propres à la phénoménologie de l'histoire. Les générations sont le crible qui égrène le *Kleingeld* phénoménologique propre à l'histoire, l'échelle à laquelle le sens se faisant *historique* peut être recréé au plus près de sa concrétude. Ortega dit de cette unité « subjective » ou « subjectale » du sens *historique* qu'elle est la génération qu'elle est « le gond sur lequel l'histoire exécute ses mouvements ». Quant au sens *biographique*, l'unité « subjectale » qui le décanterait dans sa plus grande concrétude serait la solitude radicale. Elles sont irréductiblement enchevêtrées. Évidemment, une fois posé un problème phénoménologique quant à l'humain, la difficulté consiste à chercher les bonnes articulations de cette intrication, la décanter selon la petite monnaie qui lui est propre.

Cette alternative - biographique/historique - n'épuise sûrement pas toutes les modalités (côté subjectif) du phénomène du sens se faisant ; or il est vrai qu'il y a peut-être et de plus en plus à mesure que l'œuvre avance une décantation historique chez Ortega. C'est le reproche que lui fera sa disciple María Zambrano, en mettant en avant la raison poétique face à (et en dessous de) la raison vitale et historique : le « sujet » de cette raison poétique est un « soi » qui n'est ni d'ordre biographique - individu - ni d'ordre historique - génération. Le jeune Ortega, notamment, dans ses premiers textes d'esthétique, avait foulé ce sol poétique et, si l'on veut, an-historique ; mais il est vrai que par après son intérêt croissant pour le phénomène de l'historicité ainsi que sa réception de Dilthey requerront presque exclusivement ses forces. [NdT]

25. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait qui nous aient devancés dans cette transformation (autrement ce serait absurde car cela supposerait que ce chœur accompagnant n'est fait que de personnes plus jeunes que l'ont voit, un jour, arriver à l'âge adulte, si l'on peut désigner ainsi cette transformation, qu'Ortega, justement, se garde de nommer). En effet, à nous être nous-mêmes transformés, nous voyons sous un nouveau jour et pour de vrai la transformation de ceux qui, plus « âgés », l'étaient déjà. [NdT]

gonflement et s'est transformé en un rigoureuse architecture de lignes droites et d'angles rigides. C'est, nous semble-t-il, comme si le squelette de la personne, jusqu'alors enrobé dans la rondeur des formes, avait eu raison de la chair enveloppante et voulait sortir au dehors, imprimant du dedans ses arêtes lugubres, sa géométrie aiguë. Il arrive alors que, découvrant cette métamorphose chez notre contemporain, son secret²⁶ intérieur semble subitement être venu au grand jour. C'est donc lui, c'est vraiment lui, lui que - pensons-nous - pourtant et jusqu'à présent nous n'avions fait qu'entrevoir, caché qu'il était sous le masque délectable de l'impersonnalité juvénile. [. . .]

Août, 1925

Traduit²⁷ de l'espagnol par PABLO POSADA VARELA

26. Ce n'est évidemment pas un secret énonçable ni même « doxique ». C'est là tout l'intérêt de cette *Sache* qui, « non doxique », n'en reste pas moins concrète. [NdT]

27. Je tiens à remercier mes amis Jean Péré et Elia Rodière, dont les lectures, successives, m'auront permis d'offrir un texte français plus correct ; je remercie aussi Marc Richir d'avoir révisé, corrigé et amélioré cette dernière version du texte français de ma traduction. [NdT]

Annales de Phénoménologie

N° 1 – 2002 (épuisé) (en ligne)

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) (en ligne)

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. A partir de Sartre*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'origine de l'expression*

CARLOS LOBO, *Temporalité et remplissement*

MARC RICHIR, *Affect et temporalisation*

CARLOS LOBO, *Introduction à l'inédit K III 12*

* * *

EDMUND HUSSERL, *Variation et ontologie K III 12*

EDMUND HUSSERL, *Variation et ontologie K III 12 (texte allemand)*

N° 6 – 2007

ANTONINO MAZZÙ, *La « motivation » chez Husserl. Questions et enjeux*

CARLOS LOBO, *Le temps de vouloir – La phénoménologie de la volonté chez Husserl*

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, *Sur le phénomène musical*

ALBINO LANCIANI, *Quelques problèmes phénoménologiques à propos de la mélodie*

LÁZLÓ TENGELYI, *Aux prises avec l'idéal transcendantal*

MARC RICHIR, *Sur voir et penser, doxa 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 artistes*

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

N° 9 – 2010

MARC RICHIR, *Sublime et pseudo-sublime*
JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU, *Merleau-Ponty et la perspective à la Renaissance*
ALEXANDER SCHNELL, *Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty*
GUY VAN KERCKHOVEN, *Epines du Dasein*
YASUHIKO MURAKAMI, *De la télépathie transcendantale*
PATRICK LANG, *Phénoménologie et sociologie*
CARLOS LOBO, *Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience*

* * *

EDMUND HUSSERL, *Introduction à la philosophie. Leçons de 1922-1923*

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 (7 numéros) 120 €

⌘ ⌘

Bulletin de commande et d'abonnement

Nom Prénom

Adresse

.....

..... Signature

Commande

Annales de Phénoménologie

Mémoires des Annales de Phénoménologie

Total €

Joindre chèque bancaire ou mandat postal international à l'ordre de l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

Envoyer à :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Matre

F 80000 Amiens (France)