

# STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI PHILOSOPHIA

## 1-2

---

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bîlașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

---

«100 ans de phénoménologie. L'impacte des *Recherches logiques* de Husserl sur la pensée contemporaine» ♦ «100 JAHRE PHÄNOMENOLOGIE. Die Auswirkung der *Logische(n) Untersuchungen* von Husserl im Denken der Gegenwart»

### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

Ion COPOERU, Argument ..... 3

#### I

Eliane ESCOUBAS, Bild, fiktum et esprit de la communauté chez Husserl ♦  
Bild, Fiktum and Spirit of the Community in Husserl ..... 5

László TENGELYI, L'expérience et 'expression catégoriale ♦ The Experience  
and the Categorical Expression ..... 25

Ion COPOERU, Un logicien dans la galerie. Recherche phénoménologique  
sur les images complexes ♦ A Logician in the Gallery. A Research  
Phenomenological on the Complex Images ..... 41

Victor POPESCU, Langage et identification chez Husserl ♦ Language and  
identification in Husserl ..... 53

Marcel BODEA, Intuition et axiomes en géométrie et en mécanique pure  
d'après Husserl ♦ Intuition and Axioms in Geometry and in Pure  
Mechanics in Husserl's View ..... 67

## II

Alexandru BOBOC, Der Bedeutungsbegriff bei Husserl und Frege ♦ The Concept of Meaning in Husserl and Frege.....	73
Ion TĂNĂSESCU, Brentano und Husserl. Zur Rezeption der Brentanoesche Psychologie in den <i>Logischen Untersuchungen</i> ♦ Husserl and Brentano. On the Reception of the Psychologie of Brentano in the Husserlian <i>Logischen Untersuchungen</i> .....	87
Cătălina POPA, Corps et phantasia. Sur la chair de l'imagination (esquisses platoniciennes) ♦ Body and <i>Phantasia</i> . On the <i>Chair</i> of the Imagination (Platonic Sketches).....	97
Daniel FĂRCAȘ, La signification categoriale entre Aristote et Husserl ♦ The Categorical Significance in Aristotle and Husserl.....	111
Marius MOTOGNA, Le temps souterrain du sujet moderne –deux répliques métaphysiques à l'égard du rationalisme moderne: Husserl et Bergson ♦ The Underground Time of the Modern Subject – Two Metaphysical Rejoinders to Modern Rationalism: Husserl and Bergson .....	125
Dan DUȘA, Le problème de la donation des objets dans le <i>Tractatus logico-philosophicus</i> de Wittgenstein ♦ The Problem of the Donation of the Objects in Wittgenstein's <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> .....	141

## III

Virgil CIOMOȘ, Le corps en tant que limite incarnée entre Aristote et Merleau-Ponty ...	147
Cristinel CIOCAN, Articulation et <i>aussprechen</i> dans «Etre et Temps», §§32-35 ♦ Articulation and <i>Aussprechen</i> in "Sein Und Zeit", §§32-35 .....	163
Ștefan GUGURA, Epocal și ekstatic la Heidegger ♦ Epochal and Ekstatic in Heidegger .....	185
Claudiu GAIU, Les avatars du discours dans Etre et temps de Heidegger ♦ The Avatars of Discourse in Heidegger's Being and Time.....	197
Ligia BELTECHI, La différence entre les actes perceptifs et imaginatifs chez Husserl et Merleau-Ponty ♦ The Difference between Perceptive and Imaginative Acts in Husserl and Merleau-Ponty .....	205
Attila SZIGETI, Question herméneutique ou appel phénoménologique? - une relecture phénoménologique de l'herméneutique gadamérienne.....	211
Călin SĂPLĂCAN, Le poids des gestes amoureux une investigation phénoménologique des gestes dans l'union charnelle ♦ The Weight of the Love Gestures. A Phenomenological Investigation of the Gestures in the Bodily Union .....	219

## ARGUMENT

1900 était l'année de la publication du premier volume des *Recherches logiques* d'Edmund Husserl. Oeuvre de percée, les deux volumes des *Recherches logiques* (le deuxième étant publié un an plus tard) ont marqué d'une manière décisive la pensée du XX<sup>ème</sup> siècle. Il ne s'agit seulement du fait que la phénoménologie de Husserl a ouvert une nouvelle voie en philosophie et que la plupart de ses concepts appartiennent maintenant au vocabulaire courant de la philosophie – il est à noter avant tout que la démarche phénoménologique s'est placée au cœur même de la pensée contemporaine, structurant ses thèmes et lui proposant ses méthodes.

A l'occasion du centenaire de la phénoménologie, le Département de philosophie de l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca (Roumanie) et l'Institut des Études sur la Modernité, avec le soutien des centres culturels français et allemand de Cluj-Napoca, ont organisé dans la période 18 - 20 avril 2000 un colloque international ayant comme thème "L'impact des *Recherches logiques* de Husserl sur la pensée contemporaine".

Le questionnement auquel les *Recherches logiques* et la phénoménologie ont été soumis était dirigé vers (I) la reconsidération de certaines idées et concepts qui ont trouvé leur formulation dans l'œuvre mentionné, (II) l'analyse du contexte historique et théorique dans lequel les *Recherches logiques* sont apparues et l'investigation de la dimension phénoménologique à travers des ré-interprétations de certains moments de l'histoire de la philosophie et finalement vers (III) l'analyse des certaines contributions majeures à la phénoménologie actuelle et le développement de certaine de ses thèses.

Le colloque a été avant un lieu de rassemblement de chercheurs roumains et étrangères, enseignants et étudiants, francophones ou germanophones, témoignant d'un côté de l'extension de la pensée d'inspiration phénoménologique et de sa persistance à travers des générations différentes et, de l'autre côté, de la capacité qu'a l'enseignement

philosophique de l'Université Babeş-Bolyai de développer de recherches avancées autour d'un thème fondamental de la pensée contemporaine.

Ce numéro de la série *Philosophia*, conçu pour la première fois autour d'un seul thème, fait place en premier lieu aux contributions que les participants au colloque international «**100 ans de phénoménologie. L'impact des Recherches logiques de Husserl sur la pensée contemporaine**», auxquelles quelques autres textes ont été ajoutés, appartenant à ceux qui, étant à l'étrangère au moment du colloque, n'ont pas pu y participer.

Les textes sont divers et inégaux - un lecteur autorisé s'en rendra compte rapidement. Le plus important pour nous, aussi en tant qu'organisateur du colloque qu'en tant que responsable de ce numéro de la revue *Studia*, était de refaire une continuité brisée par des décennies d'isolement philosophiques. Que nous sommes au sommet de la carrière ou simples débutants, notre tâche est de réunir nos forces afin de livrer à la société dans laquelle nous vivons, société confrontée à de nombreux changements, une réflexion conduite de façon rigoureuse et un discours philosophique moderne, susceptible de contribuer à l'identification d'un sens commun à nous tous et à la réactivation authentique de notre humanité européenne.

*20 octobre 2010*

## **BILD, FIKTUM ET ESPRIT DE LA COMMUNAUTÉ CHEZ HUSSERL**

**ELIANE ESCOUBAS\***

### **SUMMARY. BILD, FIKTUM AND SPIRIT OF THE COMUNITY IN HUSSERL.**

My intention in this article is to make a commentary of text No. 18 of *Husserliana 23*, entitled *Zur Lehre von den Anschauungen und ihren Modis*. The starting point is the observation that the distance between intuitive présentifications and perceptual presentations is not very high and is operating inside the *Phantasia*. I engage two perspectives in this study: one is that of seeing how the text from 1918 is a continuation of some other Husserlian texts concerning the *Bild*, the *Fiktum* and the *Phantasia*. The second is to show that this text remains charged with insolvable questions, such as the distinction between imagination in dramatic performances and in paintings. The Aristotelian distinction between tragedy and painting will serve to make clear what Husserl described as the “possibility” of fiction, namely *making an experience without being in the attitude of the experience*.

Notre intention est ici de travailler sur le texte de Husserl n° 18 dans *Husserliana 23*, intitulé *A propos de la théorie des intuitions et de leurs modes*, daté “probablement” de 1918<sup>1</sup>. Ce texte manuscrit est dans la lignée de plusieurs textes publiés de Husserl, concernant la phénoménologie des présentifications intuitives (*anschauliche Vergegenwärtigungen*), celles-ci étant caractérisées par le fait que les modes de l'apparaître qu'elles instaurent ne sont pas de l'ordre de l'intuition donatrice originaire qu'est la présentation

---

\* Université Paris XII Val-de-Marne.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung - Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrg E. Marbach, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1980. Le texte n° 18 est intitulé: *Zur Lehre von den Anschauungen und ihren Modis*.

intuitive (*anschauliche Gegenwärtigung*) ou perception. Ces modes de présentifications intuitives sont multiples: souvenir, image, fiction, symbole...; elles ont en commun, entre elles et avec la perception, d'être des aperceptions d'"individus" (d'où le début du texte n° 18: *a) Conscience donatrice et imagination; actes dans lesquels des individus sont conscients*) - ce qui exclut du domaine en question toute intuition eidétique ou toute appréhension générique. Ce sont donc, par comparaison avec la perception, des actes "modifiés". Pourtant, l'écart entre les présentifications intuitives ou actes modifiés - tels que sont par exemple les actes d'imagination - et les actes de perception n'est pas si grand, de sorte qu'il y a, outre une "imagination reproductive", une "imagination perceptive". C'est là le nœud du problème: l'écart n'est peut-être plus - ou, en tous cas, plus seulement - entre imagination et perception, mais il opère au sein même de la *Phantasie*, de l'imagination: en son cœur; et cet écart ne serait-il pas, pour la *Phantasie*, originaire? A l'origine même de la *Phantasie*, n'y aurait-il pas ce que Husserl désigne comme la «double aperception? Sans doute pourrions-nous dire: sans la «double aperception», pas de *Phantasie*?

Pour dégager le problème dans son amplitude, nous voudrions mettre en oeuvre deux perspectives: 1) Voir comment ce texte de 1918 est, dans ses concepts comme dans ses questions, la mise en jeu ou l'aboutissement d'autres textes de Husserl où il y va du *Bild*, du *Bildbewusstsein*, de la *Fiktion* et de la *Phantasie*. Nous prendrons quelques repères textuels précis que nous analyserons un à un. 2) Montrer comment ce texte reste chargé de questions irrésolues, notamment concernant la distinction entre l'imagination qui opère dans le spectacle théâtral et celle qui opère dans le portrait, bien que s'y élabore à cet égard une relation différentielle, plus claire, nous semble-t-il, que dans les textes antérieurs. Or, cette relation rappelle, sans évidemment coïncider avec elle, celle tissée dans la *Poétique* d'Aristote entre tragédie et peinture. Même si la confrontation entre théâtre et peinture est devenue banale dans la philosophie et la littérature moderne, ne pouvons-nous tirer quelque élucidation nouvelle d'une analyse de ce texte n° 18 sous l'éclairage de la *Poétique*? Plus précisément encore, l'éclairage de la *Poétique* ne peut-il pas nous permettre de mettre complètement en évidence, au sein des complexités ou des

---

<sup>2</sup> La question se poserait de savoir si Husserl a lu ou a pu avoir lu la *Poétique* d'Aristote au moment de la rédaction de ce texte. Les investigations faites auprès des Archives Husserl par Anne Montavont que je tiens à remercier ici, ne permettent pas de répondre affirmativement à cette question.

hésitations du texte husserlien, une différence abyssale entre *Bildbewusstsein* et *Phantasie* dramatique, peut-être un renversement du premier concept husserlien d'imagination?. Mieux encore: l'éclairage de la *Poétique* ne pourrait-il confirmer ce que, en fin de compte, Husserl découvre comme la "possibilité" de la fiction: il s'agirait de *faire une expérience sans être dans l'attitude de l'expérience?*

### **L'imagination, entre *Bild* et *Fiktum*.**

Pour cette première partie de repérage des questions, les textes qui vont faire l'objet de notre analyse sont:

- 1) Le § 14 de la *Sixième Recherche Logique*, qui analyse successivement la distinction entre "signe, image et présentation de la chose elle-même" et la distinction portant sur l' "esquisse perceptive et imaginative de l'objet"<sup>3</sup>.
- 2) La Cinquième Leçon de *L'Idée de la Phénoménologie*<sup>4</sup>.
- 3) Les §§ 111-112 des *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I, qui analysent la "modification de neutralité imageante"<sup>5</sup>.

#### **1) *Sixième Recherche Logique*: § 14**

Remarquons tout d'abord que ce paragraphe se situe dans la 1<sup>ère</sup> section de la 6<sup>ème</sup> *Recherche* - section qui, comme Husserl le dit dans *l'Avant-Propos* de la ré-édition de cette *Recherche* en 1921, n'a subi alors aucun remaniement. Nous sommes donc autorisés à considérer les distinctions conceptuelles élaborées par Husserl dans ce § 14 comme le point de départ du problème du *Bild* dans la pensée husserlienne, point de départ que nous caractériserons comme absolument persistant et, en même temps, comme

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Recherches Logiques*, trad. fr. H. Elie, L. Kelkel et R.Schéler, tome III, P.U.F., Paris, 1963. Le § 14 est intitulé «Caractérisation phénoménologique de la distinction entre intentions signitives et intentions intuitives par les propriétés spécifiques du remplissement».

<sup>4</sup> E. Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie*, trad. fr. A. Löwit, P.U.F., Paris, 1970.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, trad. fr. P. Ricoeur, Gallimard, Tel, Paris, 1950.

Nous tenons à ajouter ici que cette 1<sup>ère</sup> partie de notre recherche doit beaucoup aux analyses de Françoise Dastur, auxquelles nous renvoyons, dans : *Husserl et la neutralité de l'art*, revue *La Part de l'Oeil*, n°7, 1991, Bruxelles - dossier: *Art et Phénoménologie*.

constamment mis en question et pris dans des remaniements, dans les textes ou manuscrits ultérieurs.

Dans ce §14 il s'agit pour Husserl d'examiner la classe des "actes objectivants", en distinguant deux types d'intentions objectivantes: les intentions signitives et les intentions intuitives. Elles diffèrent en fait par les modes de remplissement, c'est-à-dire par les modes de donation de leur contenu. Car, les intentions signitives, les visées de signification et, tout particulièrement les visées expressives, ont un support intuitif (la présentation intuitive du signe), mais elles n'ont pas nécessairement un contenu intuitif. Ainsi, la modalité d'être du signe consiste dans une structure de renvoi entre deux couches intentionnelles: entre ce qui apparaît et ce qui est visé dans ce qui apparaît. Or, la modalité d'être de l'image consiste, elle aussi, dans la liaison de deux couches intentionnelles comparables, dans une certaine mesure, à celles du signe. Mais dans quelle mesure et où repérer alors la distinction du signe et de l'image? Or, c'est ici que Husserl aperçoit la fausseté de la conception courante selon laquelle signe et image différerait en ce que le rapport du signe ou de l'image à l'objet désigné ou illustré serait, dans le premier cas un rapport de dissemblance, dans le second cas un rapport de ressemblance. La véritable distinction tient, selon Husserl, à ce que, dans le cas de l'image la ressemblance est intrinsèque, c'est-à-dire nécessaire et essentielle, alors que dans le cas du signe elle ne peut être que fortuite.

On a ici le fond sur lequel toute la théorie husserlienne du *Bild* va d'un bout à l'autre se constituer: l'image est travaillée par une ressemblance intrinsèque, essentielle avec l'objet dont elle est l'image. Mais qu'est-ce qu'une ressemblance intrinsèque ou essentielle? Quel acte pourrait permettre de reconnaître qu'une ressemblance est ou n'est pas, intrinsèque ou essentielle? L'énigme du *Bild*, pour être ainsi désignée ou circonscrite, n'est pas pour autant résolue. D'où les rebondissements que la question va connaître, notamment dans le texte n° 18.

D'un autre côté, la distinction entre image et perception paraît plus facile à établir: il s'agit ici aussi, comme Husserl l'affirme, d'une distinction des synthèses de remplissement. Dans le cas de l'image, il s'agit d'une synthèse de ressemblance, alors que dans le cas de la perception il s'agit d'une synthèse de l'identité matérielle où la chose "se confirme par elle-même". Mais la difficulté surgit si l'on remarque que l'objet de la perception externe n'est jamais donné "pleinement et intégralement tel qu'il est lui-même". Il apparaît seulement "en perspective et par esquisses" et, si certaines déterminations sont "données", bien d'autres sont "figurées" (*verbildlicht*) et

d'autres sont totalement hors de toute saisie de quelque ordre qu'elle soit. Comment, dès lors, "identifier" un "même" objet au sein de perceptions infiniment nombreuses et différentes? Comment dire: "un seul et même objet est là" - comment affirmer la *Selbst-Darstellung* de l'objet perçu? Faut-il se satisfaire d'une "progression de la perception où les gains et les pertes s'équilibrent", comme Husserl semble s'en satisfaire au § 16? Cette imperfection de la perception ne rend-elle pas possible l'invasion du perçu par l'imagé-imaginé? L'acte de perception reste-t-il encore un acte de donation originaire? Comment est-il possible de découvrir quelque part un objet qui soit l'objet d'un tel acte? La réponse de Husserl tient en ceci qu'il y aurait, dans la perception, "une coïncidence partielle du contenu perceptif de l'acte intentionnel avec le contenu perceptif de l'acte remplissant intuitif", en sorte qu'il n'y aurait pas, à proprement parler, "identité" de l'objet perçu, mais "co-appartenance" des perceptions multiples, au sein d'une "visée idéale d'adéquation", donc dans un inachèvement constitutif.

Or, il y a de même, Husserl l'affirme, des esquisses imaginatives. Elles ont, comme celles de l'objet perçu - et contrairement à ce qui se passe pour le signe - des rapports internes d'appartenance. Mais, dit-il d'une façon aussi vague que peu convaincante, "le passage d'une image à une autre image se caractérise d'une autre manière que celui de l'image à la chose elle-même". C'est sans doute à la lourde tâche de l'éclaircissement de cette "autre manière" du passage que Husserl va sans cesse s'affronter, sans probablement jamais se satisfaire des diverses façons dont il va tenter de formuler sa recherche.

## 2) *L'Idée de la Phénoménologie* - 5ème leçon

Une nouvelle formulation de la question de l'image et de l'imagination est mise en oeuvre dans la 5ème leçon de *L'Idée de la Phénoménologie*. Pour en saisir les fondements et en tracer les nouveaux contours, nous tenterons d'abord d'énoncer les thèmes qui constituent les véritables découvertes de Husserl entre les *Recherches Logiques* de 1901 et *L'Idée de la Phénoménologie* de 1907. Ces découvertes sont précisément ce qui permet une ré-élaboration de la problématique de l'image et de l'imagination.

Ces découvertes sont, en tous cas sous l'angle qui nous occupe, au nombre de quatre. La première est celle de la question du temps et de la conscience du temps, avec les *Leçons* de 1905; elle est si importante qu'elle est désormais et définitivement impliquée dans la détermination du *Bild* et

de la conscience imageante: c'est sur la base de l'analyse de la conscience intime du temps que Husserl met en place une nouvelle notion, la notion de "modification d'actes" ou d' "actes modifiés" dont l'imagination comme le souvenir sont des cas. La seconde découverte est celle, élaborée dans la 2ème Leçon de *L'Idée de la Phénoménologie*, de l'épochè, puis de la réduction comme mise-hors circuit des conditions empiriques de la connaissance, c'est-à-dire des conditions empiriques de l'existence du phénomène. De cette seconde découverte découlent la troisième qui consiste dans l'explicitation des deux sens de l'immanence et de la transcendance et la quatrième découverte (laquelle n'est pas vraiment nouvelle, puisqu'elle était déjà explicite dans les *Recherches Logiques*, mais elle acquiert maintenant son sens plein) qui consiste dans la mise en place du sens de la "phénoménologie" comme science de l'apparaître, en quoi "l'apparaître" de ce qui apparaît est, de droit, totalement distinct de son "existence" même, avec quoi "l'apparaître" n'a rien à voir<sup>6</sup>.

C'est cette nouvelle configuration thématique qui rend possible une reformulation, à neuf, de la détermination de l'image et de l'imagination. Nous en rassemblerons rapidement les traits.

L'analyse de l'imagination s'alimente maintenant à l'analyse du souvenir, à partir des rétentions et des protentions de la conscience temporelle. Toute conscience étant "conscience du temps", elle donne toujours en même temps deux choses: l'objet comme "étant" et l'être temporel lui-même, le phénomène du temps; c'est dire que le phénomène du temps est toujours impliqué dans toute donnée phénoménale; autrement dit: le phénomène est toujours donné accompagné de son être-dans-le-temps, c'est-à-dire de son être-présent ou de son être-passé ou de son être-futur (ou possible). Sur la base et sur le modèle de l'analyse de la rétention et du souvenir primaire, l'imagination s'explicité, de même que le souvenir, comme une conscience "modifiée": ainsi diffèrent la position *effective*

---

<sup>6</sup> Nous citerons ici la détermination de "l'apparaître", telle qu'elle est explicitée par Husserl dans le *Résumé* de *L'Idée de la Phénoménologie*: "La phénoménologie de la connaissance est la science des phénomènes de connaissance dans le double sens: des connaissances comme apparitions, figurations, actes de conscience, dans lesquels telles ou telles objectivités se figurent, deviennent objets de connaissance et, d'un autre côté, de ces objectivités elles-mêmes, en tant que se figurant de la sorte. Le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître et ce qui apparaît. *Phainomenon* signifie proprement ce qui apparaît, mais pourtant est employé de préférence pour désigner l'apparaître lui-même, pour le phénomène subjectif", *op. cit.*, p.116.

(*wirkliche Setzung*) - celle de la perception - et les positions *modifiées*, celles du souvenir et de l'imagination. La position modifiée est proprement *une non-position d'existence*.

Mais, alors que le souvenir apporte avec lui les coordonnées spatio-temporelles de son existence empirique comme ayant-été, sans quoi il ne serait précisément pas un "souvenir", l'image de l'imagination en est indemne. C'est pourquoi elle est comparable au processus de la réduction que le phénoménologue met en oeuvre. Mais - et cela sera plus manifeste encore dans les *Idées directrices* de 1913 - l'imagination ne saurait donner accès à l'essence et ne saurait donc être confondue avec la réduction pratiquée par le phénoménologue. Nous nous intéresserons en ce qui suit à cette nouvelle formulation de l'image et de la conscience imageante, que Husserl appelle "simple imagination" et qui est ici élaborée.

Qu'en est-il, en effet, de la "simple imagination"? La couleur imaginée, dit Husserl, n'est pas sentie, puisqu'elle n'est pas actuelle; pourtant, elle est *donnée*. Elle peut être réduite, tout comme la couleur sentie: on peut en suspendre la position empirique d'existence. Qu'est-elle? Elle est une couleur représentée: non présente effectivement, mais "comme présente". Couleur "vue", "donnée", elle est affectée d'une *quasi-présence*; elle apparaît en personne et je peux porter des jugements sur elle (par exemple, sur sa vivacité ou sa pâleur, sa beauté, etc.); ce jugement porte alors, dit Husserl, sur une essence individuelle et non sur l'existence. Ce qui confirme la nécessité, que nous avons énoncée ci-dessus, de distinguer absolument l'apparaître et l'existence: l'apparaître n'est pas position d'existence; il est "inexistence intentionnelle", c'est-à-dire "existence immanente intentionnelle". Ce qui confirme aussi la nécessité de distinguer deux sens de l'immanence: les données de la *cogitatio* ne sont pas dans la conscience "comme dans une boîte", elles ne sont pas "contenues effectivement (*wirklich*) dans la conscience", elles se présentent comme modes de l'évidence ou de la "donnée en personne", de la "donnée en chair et en os" (*Leibhaftigkeit*). La "donnée en chair et en os", la *Leibhaftigkeit*, comporte divers modes: notamment celui de la "présence" (le perçu) ou celui de la "quasi-présence" (l'imaginé). Aussi les données de la *cogitatio* ne sont-elles nullement des "contenus de conscience", mais des phénomènes, des modes de l'apparaître.

Dans l'imagination, je peux donc accomplir une "fiction"; par exemple, je peux imaginer le chevalier Saint-Georges. Là, c'est alors bel et bien l'objet qui apparaît et non un contenu de conscience. Certes, comme dans la perception, il n'apparaît que d'un côté, c'est-à-dire par esquisse. Mais, comme dans la perception, il apparaît en personne, mais sur le mode de la

*quasi-présence*. Nous nous permettrons de dire, au moins à titre provisoire, que Husserl a ici, avec la détermination du *Bild* comme *quasi-présence*, nommé et exploré le problème laissé en suspens au § 14 de la *Sixième Recherche Logique*, à savoir celui de définir de quelle "autre manière" le passage d'image à image se distingue du passage de l'image à la chose elle-même. Le thème de la *quasi-présence* est sans doute la réponse que Husserl apporte en 1907 (peut-être faudrait-il dire: dès 1907, puisqu'il va perdurer jusqu'au bout) à la question de la détermination du *Bild* et de ce qui lui est maintenant conjoint, le *Fiktum*. Reste à savoir, peut-être, si la *quasi-présence* revient à une extension de la notion de "présence", à un élargissement du sens de la "présence", ou bien au contraire à une restriction du "présent" - du "présent" de la *cogitatio* elle-même - et à la déperdition du "présent" dans le flux incessant de la conscience? Extension et exacerbation de la présence ou bien exténuation du présent dans une incessante soustraction du maintenant, telle est peut-être la question que la détermination husserlienne du *Bild* et du *Fiktum* comme *quasi-présence* semblerait devoir poser.

### 3) Les *Idées directrices* de 1913: les §§ 111 et 112.

Pourtant, ce n'est pas la question à laquelle Husserl est conduit par la suite. Les *Idées directrices pour une Phénoménologie* continuent à explorer la notion de "modification" des actes, en y articulant une nouvelle notion, celle de "neutralité".

Dans les *Idées directrices*, l'analyse de l'imagination est mise en place, au § 99, au sein de distinctions plus vastes et qui vont l'englober. Là, Husserl distingue, au point de vue noématique, la "sphère des présentations" (*Gegenwärtigungen*) ou présentations originaires dans la perception et la "sphère des présentifications" (*Vergegenwärtigungen*) qui correspondent aux "modifications d'actes". La présentification simple est la présentification reproductive: celle du souvenir. Mais il y a un type de présentification, qui "relève d'une autre série de modifications": la modification "figurative" (*verbildlichende*) ou par portrait (*Bild*). Or, le portrait peut "être une chose qui apparaît sur le mode originaire, par exemple le portrait peint" ou bien "une chose qui apparaît sur le mode reproductif, comme quand nous avons dans le souvenir ou dans la libre imagination des représentations du type portrait". Ce redoublement des modifications et cet emboîtement des présentations et des présentifications entraîne l'introduction de la notion de "modification de neutralité".

La "modification de neutralité" est, comme Husserl la décrit au § 109, "une modification générale d'une importance capitale": c'est "une modification qui en un certain sens supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle s'applique et lui retire toute force - mais en un tout autre sens que la négation"; la négation, en effet, biffe activement ce qu'elle nie, elle est une action; la modification de neutralité, au contraire, ne biffe pas, n'agit pas: elle réside dans la retenue de l'agir, son suspens: sa neutralisation. Que se passe-t-il alors? Alors, "on se figure par la pensée ce qui est produit par l'agir, sans y coopérer". Cette non-coopération ou non-participation, cette inaction, cette indifférence est, selon Husserl, très difficile à décrire, car, dès qu'on la décrit, on lui donne un surplus de sens - ce qui est précisément en contradiction avec ce qu'elle est: c'est-à-dire "une certaine manière de laisser en-suspens". Très étrangement, c'est de ce côté-là que Husserl découvre le "simplement pensé"; c'est aussi de ce côté-là qu'il découvre comment décrire l'imagination.

Aussi les §§ 111 et 112 sont-ils consacrés à l'examen du rapport de la "modification de neutralité" et de l'imagination. Mais l'imagination est une modification de neutralité d'un type particulier, quoi qu'elle puisse s'appliquer à tous les vécus: "l'imagination en général est la modification de neutralité appliquée à la présentification « positionnelle » donc au souvenir au sens le plus large qu'on puisse concevoir", écrit Husserl. La particularité de la neutralité imaginaire consiste donc dans l'inactivation de la présentification qu'est le souvenir, dans la non-participation à la position, c'est-à-dire à la position d'existence, du souvenu. Mais pourquoi la modification de neutralité imaginaire voit-elle ainsi restreindre son champ d'application au souvenir, pourquoi ne s'applique-t-elle pas non plus à la perception présente? Pourquoi ne s'appliquerait-elle qu'aux présentifications et non aux présentations elles-mêmes? Cette restriction veut-elle dire que Husserl fait de l'imagination une dépendance de la mémoire, et de l'image une dépendance du souvenu, liant ainsi inexorablement la protention à la rétention et le futur au passé? Sans doute est-ce la tentation constante de Husserl.

Mais c'est tout autre chose qui est en jeu dans cette apparente restriction. C'est le vécu d'imagination lui-même qui est en jeu, et pas seulement l'objet imaginé, présentifié. La découverte est importante et Husserl l'explique bientôt: tout vécu, dit-il, est à titre présent; et dans la modification imaginaire, ce n'est pas seulement le monde, mais aussi le percevoir lui-même qui "donne" le monde, qui devient imaginaire; autrement dit: ce n'est pas seulement l'objet (par exemple la gravure de Dürer

représentant "le chevalier, la mort et le diable") qui est imaginaire, mais aussi l'acte lui-même qui est imaginaire: l'acte d'imagination est un acte lui-même imaginaire. Si tout vécu est bien à titre "présent", la particularité du vécu d'imagination tient à ce que ce "présent du vécu" (un vécu ne serait pas "vécu" s'il n'était pas "présent") est laissé "en suspens" - étrange caractérisation du "vécu d'imagination", dont on peut se demander s'il est encore un "vécu". Tout le domaine des présentations n'est-il pas en train de basculer dans le domaine des présentifications, à la position desquelles a été appliquée la modification de neutralité - de sorte que le vécu d'imagination n'est ni présent, ni passé, ni futur? Sans doute pourrions-nous dire que la déliaison est le caractère même du vécu d'imagination: détaché, hors-temps. Hors de tout enchaînement de causalité aussi. Ou encore hors du flux continu des vécus de conscience. Non plus fluant, comme le sont les autres vécus, mais flottant (*vorschwebend*).

C'est ainsi que Husserl décrit l'attitude esthétique: non seulement le vécu de contemplation est "laissé en suspens", mais la chose figurée l'est elle aussi. D'abord, la ressemblance du portrait (du *Bild*) donne, on l'a vu, non pas l'identité, mais l'altérité: "autre chose est figuré par le moyen de la ressemblance"; ensuite, cette "autre chose dépeinte" n'est pas quelque chose qui est: "cet objet-portrait ne s'offre ni comme étant, ni comme n'étant pas, ni sous aucune autre modalité positionnelle ... la conscience l'atteint comme *quasi-étant*" et Husserl ajoute: "cette attitude n'implique aucune privation, mais neutralisation".

Pourtant, la modification imageante ne doit pas être confondue avec la modification neutralisante en général - Husserl y insiste de nouveau au § 112. Car, la particularité de la modification imageante tient à ce qu'elle peut être redoublée, ce qui n'est pas le cas de la modification neutralisante en général. Redoublée, c'est-à-dire qu'il peut y avoir des images d'images, des images d'images d'images, etc. Comme Husserl en a trouvé l'exemple, au § 100, dans la galerie de Dresde, avec un tableau qui représente une galerie - et dans cette galerie représentée sur le tableau, sans doute y a-t-il un tableau représenté qui représente une galerie, etc. Husserl parle à cette occasion d'emboîtement d'images: une structure d'emboîtement se substituerait donc à une structure d'enchaînement causal; une structure de répétition se substituerait à une structure de succession. Suspens, déliaison, répétition, tel serait le temps de l'image - du *Bild*. Serait-ce le temps du "rêve"?

Ce temps "suspendu" du *Bild* est exprimé dans le mode du "quasi": le *Bild* est un *quasi-étant*. Ainsi a été déployé en 1913 ce qui a été annoncé en 1907. Mais, dans ces conditions, comment distinguer une image qui aurait

une réalité d'image, donc un étant-image, comment le distinguer d'un spectre? Que faire de ce spectre qui hante, entre autres, le § 21 des *Idées directrices* - tome II ? Ici, Husserl écrit: "Le spectre a lui-même nécessairement son corps de spectre. Sans doute celui-ci n'est-il pas une chose matérielle effective, sans doute la matérialité apparaissante est-elle une illusion, et partant, en même temps, l'âme qui lui appartient et, ainsi, le spectre tout entier... . Un spectre est caractérisé par le fait que son corps est un pur « fantôme spatial », sans aucune des propriétés matérielles qui, au contraire, dans la mesure où en général elles apparaissent conjointement, sont ici biffées, comme la conscience en porte témoignage, c'est-à-dire qu'elles prennent le caractère de non-effectivités"<sup>7</sup>. Or, dans la note correspondante, Husserl propose, à titre de "propriété matérielle qui apparaît conjointement", l'expression à haute voix. Mais, ne peut-il y avoir des spectres parlants? Ne peut-il y avoir des voix spectrales? Bref, dans le temps et l'espace "suspendus" de l'image, rien ne permet de distinguer l'image-étante en tant que quasi-étant et le spectre. Toute image serait-elle de nature spectrale?

Autrement dit: ne faudrait-il pas trouver le moyen de distinguer l'esthétique du pathologique? Aussi longtemps qu'on n'aura pas pu élaborer cette distinction, on ne pourra pas déterminer ce qu'est le *quasi-étant*.

### **Le *Fiktum* et le lien de la communauté: le texte n° 18 de Hua 23**

Nous proposons de caractériser le texte n° 18 comme une théorie générale de la fiction chez Husserl. Aussi, pour le lecteur que nous sommes (et sans que nous puissions affirmer qu'il en va de même pour l'auteur lui-même, pour Husserl), ce texte fait-il signe vers cette autre théorie générale de la fiction qu'est la *mimêsis*, telle que l'expose la *Poétique* d'Aristote. Simple rencontre pour un lecteur attentif? Ou bien réminiscences latentes pour l'auteur lui-même? Nous n'en déciderons pas.

Le texte n° 18 semble répondre, pour Husserl, à plusieurs fonctions - qui se partagent de façon assez équilibrée entre ses deux parties qui sont intitulées comme suit: la partie a) "*Conscience donatrice et imagination; actes dans lesquels des individus sont conscients*" - et la partie b) "*Présentation sur un mode esthétique-artistique et imagination perceptive. Vérité objective dans la sphère de l'imagination et dans la sphère de l'expérience. Révision de la théorie*

---

<sup>7</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, tome II, trad. fr. E. Escoubas, P.U.F., Paris, 1982, pp. 142-143.

*antérieure de la conscience d'image comme copie; plus précisément développé à propos du théâtre*<sup>8</sup>.

Il n'est pas indifférent que la partie a) du texte - qui vise l'élaboration du *Fiktum* et de sa différence avec le *Bild* - commence par mettre en place, comme nous l'avons déjà remarqué, la notion d'"individu" et ce par la différence entre l'individu et sa répétition. La différence individuelle, le *todè ti*, est précisément ce qui n'est pas répétable, elle est la situation temporelle et spatiale de "l'individu". Cette situation temporelle et spatiale, irrépétable, n'est pourtant pas une "propriété" de l'essence individuelle; elle est (elle n'est que) forme. A la différence de la forme, le contenu (le quoi) constitutif de l'individu (son essence individuelle) serait-il alors répétable? Ainsi, au regard de la répétition, il y aurait lieu de distinguer forme et contenu.

Or, l'individuel est donné originairement dans la perception. Ce mode de l'originarité est le mode de la *Leibhaftigkeit*, du "en chair et en os" qui se nomme le présent. Mais l'individuel n'est pas sous la forme du simple "maintenant"; il peut être conscient sur le mode du "qui vient juste de passer" ou sur le mode du "déjà advenant": ainsi, rétention et protention participent-elles à la donation de l'individuel et doivent-elles, par conséquent, être exemptes de tout caractère de répétition. Le flux rétentionnel et protentionnel de la conscience ne saurait donc être placé sous le titre de la répétition, avec laquelle il n'a rien à voir. Cependant, si, ainsi considéré, il n'y a pas de répétition de la forme (temporelle et spatiale), il y a pourtant une forme (temporelle et spatiale) de la répétition.

Ainsi, d'un même geste, Husserl réinscrit la répétition dans le cours de l'expérience, élargit l'expérience (hors du présent et de ses entours) et distingue deux modes de l'expérience ainsi élargie: l'expérience perceptive et l'expérience reproductive. Cette dernière est l'expérience du "*Wieder*", du "une nouvelle fois", du "de nouveau"; et elle comporte à son tour deux modes: celle du souvenir comme "effectivité supprimée" (*aufgehobene Wirklichkeit*) et celle de la copie (*Abbild*). La différence de ces deux modes de l'expérience reproductive tient en ce que "le remémoré se tient lui-même devant nos yeux" et "se tient devant nos yeux au sens du "lui-même" (*Selbst*), "ce n'est pas pour ainsi dire un autre (*ein anderes*) qui est là en chair et en os (comme dans le cas de la copie (*Abbildung*)). La différence du *Selbst* et du *Anderes* assure donc la différence des deux modes de la reproduction (souvenir et copie).

---

<sup>8</sup> Nous renvoyons à la traduction française publiée dans la revue « Alter », 1996, No. 4, p. 387-412.

On l'a compris, l'analyse se concentrera désormais sur la notion d'expérience - son élargissement, sa complexité, ses contradictions aussi. Ses contradictions d'abord; car, quoique ayant élargi la notion d'expérience, Husserl ne peut s'empêcher d' "opposer" aux actes d'expérience les actes de "simple représentation" qui "ne sont pas des actes d'expérience, mais de quasi-expérience". Que sont ces derniers? La réponse de Husserl est: "Si nous les nommons des actes d'imagination (ou encore neutres eu égard à la "position de réalité"), il nous faut alors distinguer entre imaginations perceptives et imaginations reproductives, chacune de façon pure, pensées sans adjonction d'expériences qui leur confèreraient un rapport à une réalité (par exemple, à un temps déterminé, à un lieu déterminé)". Est-on revenu en deçà de l'élargissement de l'expérience? Nullement; car Husserl ajoute: "Dans l'imagination, quelque chose d'intuitif n'est pas conscient purement et simplement en tant que réalité, en tant que présent, passé, etc., mais il est présent à notre conscience avec son contenu, "comme si" il était présent, etc., il est pour nous une réalité du "comme si" (*Wirklichkeit "als ob"*). L'imagination est donc bien productrice de réalité, d'effectivité (*Wirklichkeit*) - une effectivité affectée de l'indice du "comme si" - et il faudra donc la séparer essentiellement de la reproduction. Un nouveau champ d'expérience s'ouvre alors, dans lequel l'essence de l'imagination n'est plus la reproduction. Le *Fiktum* n'est plus copie (*Abbild*). L'imagination est essentiellement perceptive et non reproductive.

C'est ce qu'explicite toute la page 505: le "comme si", dit Husserl, "n'est pas seulement donné "pour ainsi dire" (*gleichsam*) comme une reproduction..., mais c'est un tout autre "pour ainsi dire" qui entre en scène. Nous faisons expérience, nous pouvons dire ici: de façon non-effective, mais nous nous imaginons projetés dans une expérience, c'est pour nous comme si nous faisons expérience"; et, bien que nous n'accomplissions aucune croyance en l'existence, "il est erroné de faire comme si en aucun sens une conscience d'être (*Seinsbewusstsein*) ne surgissait pas". Soulignons donc fortement ceci: le sens du *quasi-étant* s'est déplacé, il n'est plus le "ni étant, ni non-étant" du "laissé en suspens", il entre dans le cadre d'une "conscience d'être". Le pas accompli par Husserl est remarquable; désormais, les centaures et les ondines peuvent se tenir devant nous, s'éloigner, chanter et danser: une "action" est mise en scène et non plus seulement une copie d'objet; un nouveau *fictum* s'ébauche: un *fictum* d'action et non plus un *fictum* d'objet.

Mais il faut bien reconnaître que ce nouveau *fictum* est si difficile à élaborer que Husserl rétrocède souvent en deçà du pas accompli et que les

contradictions lui apparaissent plus fortes que les découvertes ainsi faites. Contradictions qui sont aussi constitutives du *fictum*; car Husserl peut dire à la fois que: "un individu fictif n'est rien, rien de réel, n'est pas un individu" et que: "il est d'autre part évident que le fictif est à sa manière quelque chose que l'on peut poser, un ceci (*ein Dies*), par là un substrat de descriptions possibles, de jugements vrais possibles. Il est ce qui "flotte" (*vorschwebt*) devant nous dans l'imagination, il est en tant que *fictum*. Or, exprimé d'une autre manière, on dira qu'il est une pure possibilité (*eine pure Möglichkeit*) alors que l'on fait l'expérience de la réalité". "Pure possibilité" donc. En quel sens, cette possibilité? Au sens où - comme Husserl l'a déjà dit dans les *Idées directrices* de 1913 - "l'irréalité du *fictum* ne doit pas être confondue avec la négation de la réalité, qui se produit dans un acte négatif d'expérience, où une expérience entre en conflit avec une autre expérience et l'une se maintient désormais, alors que l'autre est biffée..."

Est-ce à dire que les *ficta* ne connaissent pas le conflit avec le monde réel de l'expérience? Ils connaissent le conflit sous la forme d'une "double aperception conflictuelle" (*eine widerstreitende Doppelapperzeption*). Par exemple, "le tableau au mur fournit un *fictum* perceptif, comme si je regardais à travers une fenêtre" - et remarquons que, avec ce tableau-fenêtre, c'est bien toute la peinture, c'est-à-dire tout un pan de l'art, qui est en jeu - et "si je dis, ajoute Husserl, que, en réalité, le mur n'est pas percé et que, derrière le mur, il y a une autre pièce et non pas l'espace du *fictum* avec ses objets, je déroule déjà les horizons intentionnels qui appartiennent au mur vu effectivement et à la chose-tableau qui est suspendue au mur..." C'est ce tableau-fenêtre qui oblige Husserl à poser une "double aperception". Mais il n'est pas seul à le faire; le fait aussi l'aperception du "roi" dans la représentation théâtrale ou la contemplation d'un beau paysage. Dans tous ces cas, "nous faisons une expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience". Tel est sans doute le sens de la "double aperception": faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience. Tel est sans doute le sens de cet élargissement de l'expérience dont nous avons parlé: *il s'agit de faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience*.

Faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience, c'est ce qui se produit dans l'art: c'est ce que Husserl cherche à démontrer dans la partie b) du texte n° 18 de *Husserliana 23*. La représentation théâtrale est, pour Husserl, le genre d'art où se démontre le plus manifestement ce "faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience". C'est là le propre de la *Darstellung*, de la représentation théâtrale; or, nous allons voir que la

*mimêsis* tragique est, dans la *Poétique* d'Aristote<sup>9</sup>, une opération du même type; c'est pourquoi Aristote compare la tragédie et la peinture: parce que toutes les deux "mettent sous les yeux" ce qui se passe ou ce qui a lieu; et le célèbre thème aristotélicien de la *catharsis* tragique a ici son fondement: car, si la tragédie rend possible une épuration des *pathêmata*, des passions, réduites et condensées dans les deux passions extrêmes et par conséquent fondamentales que sont la pitié et la terreur, c'est parce que, dans la tragédie, le spectateur ou le lecteur fait une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience. La *catharsis* aristotélicienne se retrouve sans changement dans la mise entre parenthèses husserlienne de l'attitude de l'expérience qu'effectue l'attitude esthétique - attitude esthétique où l'on fait une expérience sans être dans l'attitude de l'expérience. Se retrouve aussi sans changement le présupposé nécessaire à la mise en oeuvre de la *catharsis* chez Aristote et du suspens de l'attitude de l'expérience chez Husserl: ce présupposé est celui d'un monde humain commun, d'une communauté, d'un lien intersubjectif. Car, de même qu'il n'est pas possible, chez Aristote, de penser la tragédie et la *catharsis* tragique hors de la cité, hors de la vie de la cité, de même il n'est pas possible, chez Husserl, de penser l'attitude esthétique hors du monde des objectités culturelles, de la tradition d'une communauté, de la sédimentation langagière des significations et de l'histoire documentée dans les productions artistiques. Nous y reviendrons. Car, d'autres éléments s'offrent à nous: la *catharsis* ou le "faire une expérience sans être dans l'attitude de l'expérience" n'est pas le seul "point commun" à Husserl et à Aristote.

En effet, nous disons que la *Darstellung* théâtrale, telle que Husserl la décrit dans ce texte n° 18, est très proche parente de la *mimêsis* aristotélicienne. Husserl explique tout d'abord que la représentation théâtrale place le spectateur dans "un monde d'imagination perceptive" - en ce sens, l'attitude esthétique ne devrait plus relever d'une imagination reproductive, quoique Husserl adjoint encore, à plusieurs reprises, l'imagination reproductive à l'imagination perceptive et nous devrions nous demander si cela provient d'une indécision dans l'analyse husserlienne ou si cela a sa raison d'être dans la chose même. Quoiqu'il en soit, au départ de cette partie b) du texte, les choses sont tranchées: "Lors d'une représentation théâtrale, nous vivons dans un monde d'imagination perceptive, nous avons des "images" dans l'unité organisatrice d'une image, mais pas pour autant des

---

<sup>9</sup> Aristote, *La Poétique*, texte et trad. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Editions du Seuil, Paris, 1980.

copies (*Abbilder*). Quand Wallenstein ou Richard III est représenté (*dargestellt*) sur scène .... il n'y a certainement pas copie (*Abbildlichkeit*), mais bien plutôt figuration en image (*Bildlichkeit*), au sens de l'imagination perceptive comme imagination immédiate. Dans une comédie ou un drame bourgeois, la copie est manifestement supprimée; de même pour les contes, même quand ils commencent par "il était une fois", comme c'est la coutume dans les fables. Ce sont là des reproductions intuitives ou partiellement intuitives du passé qui nous sont présentées, il est vrai, sur le mode de l'imagination du passé et éventuellement de l'imagination pure, comme dans les contes de Hofmannstahl". Pourquoi Husserl réintroduit-il ici les "reproductions intuitives", alors qu'il est clair que le passé du "il était une fois" n'est pas un passé réel, mais un passé fictif constitué dans le tissu d'une tradition dans l'objectivité culturelle "conte"? Peut-être faut-il seulement expliquer cette résurgence des "reproductions" au sein de l'imagination perceptive constitutive de la *Darstellung* par le fait qu'une tradition transmise, une objectivité culturelle a son inscription dans l'histoire de la communauté, dont elle emporte avec elle des fragments de réalité. Ce sont ces fragments de réalité historique qui sont importés dans la *Darstellung* à titre de "reproductions intuitives ou partiellement intuitives".

Or, n'est-ce pas précisément cette tradition, cette sédimentation historique ( dont le caractère de l'effectivité, du "ayant-eu-lieu effectivement" est sans aucun intérêt pour la *mimêsis*) qu'Aristote considère comme l'élément primordial de la *mimêsis* tragique? Cet élément est le *mythos*, l'histoire ou l'intrigue. Sans *mythos*, pas de tragédie, pas de *mimêsis*. Le *mythos* est le tout et l'essence de la tragédie. Qu'est-ce que le *mythos*? Le *mythos* est l'action (*praxis*), il est le déroulement de l'action, de ce qui se passe, de ce qui a lieu - déroulement délimité par un nouement et un dénouement, en un temps suffisamment long pour que cela ait vraisemblablement lieu et suffisamment court pour que la mémoire du spectateur ou du lecteur en retienne de façon unitaire la totalité. Et si le *mythos* est action, les personnages que la tragédie montre ne sont pas des "portraits" de personnages, mais des personnages en action (*oi prattontes*); les personnages en action ont aussi un caractère, qui apparaît dans le *mythos*, mais la représentation du caractère n'est pas l'essentiel; ce qui est essentiel, c'est la représentation de l'action: la *mimêsis* tragique est *mimêsis* d'action, non *mimêsis* d'homme. Ne trouve-t-on pas la même chose dans la représentation dramatique décrite par Husserl? Il écrit, en effet: "Les acteurs produisent une image, l'image d'un déroulement tragique (*das Bild eines tragischen Vorgangs*), et chacun l'image d'une personne en action, etc. (*jeder*

*das Bild einer handelnden Person, usw.*). Mais "image de" ("*Bild von*") ne signifie pas ici "copie de" ("*Abbild von*"). Aussi, ce qui est mis en oeuvre dans la *Darstellung*, c'est une action et son déroulement dans une histoire et c'est cela que le spectateur ou le lecteur perçoit: c'est pourquoi son imagination est une imagination perceptive. Et de même que, selon Aristote, l'action tragique, malgré les péripéties et les coups de théâtre, comporte une "unité" essentielle, laquelle a son foyer dans le renversement du bonheur en malheur; de même l'action dramatique comporte, selon Husserl, une unité que l'imagination perceptive saisit, l'action et ses développements est une unité liée, une connexion d'ensemble (*Zusammenhang*) telle qu'elle ne saurait apparaître "décousue"; cette liaison, cette connexion (le mot *Zusammenhang* revient souvent dans le texte) est ce qui fait de l'histoire une histoire, de la fiction une fiction - et non seulement une fiction appréhendée perceptivement, mais encore une fiction appréhendée en commun, par des hommes rassemblés en un même lieu à partir d'une tradition vécue intersubjectivement. Le caractère de connexion de l'histoire dans son déroulement et le caractère de vécu intersubjectif du drame (que ce soit au théâtre ou dans la lecture) sont sans doute ce qui permet enfin de séparer la fiction esthétique de la hantise spectrale.

Ni spectrale, ni effective, telle est la fiction de la *Darstellung* dramatique. Aussi faut-il souligner qu'elle se caractérise toujours essentiellement, selon Husserl, par la "double aperception", c'est-à-dire la "double appréhension perceptive": elle a le caractère du "comme si". Deux aperceptions sont impliquées: par exemple, celle de l'acteur qui est présent-là et celle du roi que l'acteur représente et qui aussi présent-là, dans la perception imaginaire. Pour celui qui vit dans la fiction, durant tout le temps où elle se déroule devant lui, pour celui qui fait l'expérience de la fiction sans être dans l'attitude de l'expérience, l'aperception du personnage fictif recouvre celle de la personne effective; et c'est là que se trouve la différence entre la fiction et l'illusion: dans l'illusion, les deux aperceptions alternent, leur alternance dévoile l'illusion comme illusion ou la renforce, leur alternance montre bien que nous sommes "dans l'attitude de l'expérience", que nous n'en sommes pas sorti - l'illusion n'est possible que pour celui qui est "dans l'attitude de l'expérience". Au contraire, dans la fiction dramatique, nous savons dès le début (*von vornherein*) que nous vivons et percevons une fiction: nous savons que nous sommes au théâtre, que nous y sommes venu pour y "faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience" - dès le début, une aperception recouvre l'autre, sans alternance, jusqu'à la fin du spectacle ou du livre qu'on lit. Ainsi, les perceptions sont dans les deux cas

en conflit; mais il y a deux modes du conflit, ainsi d'ailleurs que de sa résolution: le mode de l'alternance et l'on a affaire à l'illusion, et le mode du recouvrement et l'on a affaire à la fiction. La fiction n'a rien d'une illusion; cette dernière se tient "dans l'attitude de l'expérience", alors que la fiction consiste à "faire une expérience, sans être dans l'attitude de l'expérience". Telle est aussi la *mimêsis* aristotélicienne - et c'est bien cet "écart" et cette "jointure" entre le "faire une expérience" et le "sans être dans l'attitude de l'expérience" qui explique et rend possible la *catharsis*.

Bien plus, l'imagination perceptive est si vivante dans la *Darstellung* que les objets effectifs, les objets réels de la scène sont eux-mêmes "recouverts" par la fiction et sont perçus comme des quasi-objets, comme des objets fictifs. Les meubles et les décors, sur la scène, sont perçus comme des meubles et des décors imaginaires; bien que ce soient des chaises réelles, elles n'ont un usage que pour les personnes du *fictum* et sont donc des chaises fictives; les mouvements de l'acteur qui s'assied sont eux-mêmes des mouvements fictifs, bien qu'il mette ses muscles réellement en mouvement. Le *fictif* recouvre l'effectif, le réel.

Inversement, ou plutôt conséquemment, les énoncés et les jugements sur les caractères ou sur l'action ont, dit Husserl, "une sorte de vérité objective, bien qu'ils se rapportent à des *ficta*". Les jugements qu'un personnage porte sur un autre personnage sont vrais ou faux, comme les jugements de la vie réelle; nous-mêmes qui vivons dans la fiction, nous portons des jugements sur les personnages ou nous énonçons des prévisions sur le déroulement de l'action - et c'est nous et non pas le poète qui jugeons. Ce sont des quasi-jugements, porteurs de quasi-vérités ou de quasi-faussetés; ces quasi-jugements sont des "prises de position", auxquelles s'appliquent toutes les lois logiques et normatives habituelles. Ce qui veut dire très précisément que, sans être dans l'attitude de l'expérience, *nous faisons une expérience*. Sans doute cela peut-il être rapproché de l'exigence aristotélicienne du "selon le vraisemblable et le nécessaire" (*kata to eikos kai anankaion*): si pour Aristote, ce n'est pas la vérité et la fausseté qui sont les critères de l'action tragique bien conduite, mais le vraisemblable et le nécessaire, c'est que, pour Aristote aussi, "nous faisons une expérience", dans la *mimêsis* tragique - et que les critères de croyance de l'expérience en général sont la vraisemblance et la nécessité.

Sans doute faut-il encore tenter de préciser quel est le mode d'être du *fictum* chez Husserl. Un cas que Husserl explicite nous mettra sur la voie: parlant des "imaginings reproductives de l'art narratif", il dit que les imaginings nous sont imposées, non plus par la succession des

perceptions, mais par la succession des mots prononcés ou écrits. Après avoir déterminé deux types de signes: les signes effectifs portant une signification et les signes fictifs, les signes "comme si", il ajoute: "les mots imprimés sont aussi touchés par le conflit. Ils se donnent comme mots purs et simples, ce qui est leur aperception d'"expérience". Mais celle-ci est biffée, car, à la vérité, ce ne sont dans le monde de l'expérience que des formes noires imprimées sur le papier...". Pour comprendre ce cas, reportons-nous au § 56-(h) des *Idées directrices* - tome II. Car le cas ici décrit n'est rien d'autre que le statut général de l'écriture et de la compréhension du sens: "Quand je lis ce livre... et que je saisis les mots et les phrases, il y a là des choses physiques, le livre est un corps, les pages sont des feuilles de papier, les lignes sont des noircissements et des marques physiques imprimées... Est-ce cela que je saisis? ... J'ai, il est vrai, certaines "apparences"... Mais ce n'est précisément pas sur cela que je suis orienté. Je vois ce qu'il y a là de chose, dans la mesure où cela m'apparaît, mais je vis, par la compréhension, dans le sens". Husserl explique alors que le sens n'est pas une seconde objectivité, nouée à la première; je suis, au contraire, orienté sur une unité caractérisée par une complète fusion. Tel est le statut de ce que Husserl nomme dans les *Ideen II* des "objets investis d'esprit" (*begeistete Objekte*)<sup>10</sup>. Comme la langue ou l'écriture, les "objets investis d'esprit" ont pour essence de ne pas être des objets "privés", mais des objectivités culturelles, des objets de la communauté, des objets qui proviennent de - et reviennent à - "l'esprit de la communauté". Dès lors, ne pouvons-nous pas dire que les objectivités esthétiques et par conséquent les fictions sont des objectivités du monde commun, du monde de la communauté?

D'ailleurs, dans ce texte n° 18-b), Husserl attribue au roman, à la pièce de théâtre, "une existence intersubjective": " C'est une existence intersubjective qu'ont le roman, la pièce de théâtre, par leurs fonds et leurs connexions déterminées d'images, au sens où quiconque suit librement l'intention artistique, etc., prend et doit prendre ce roman, ce morceau de vie fictive, ce destin fictif, etc., comme quasi-expérience". Ainsi, la quasi-expérience du *fictum* ne saurait être une expérience solitaire ou insulaire: le *fictum* est bien issu, pour Husserl, du lien de la communauté. Il en est issu et il y retourne. La même chose s'exprime dans la *Poétique* d'Aristote: le *mythos* tragique, qui rend possible la *catharsis*, est aussi ce qui la rend nécessaire - car, sans *catharsis*, pas de cité; et sans cité, pas de *mythos*.

---

<sup>10</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, tome II, op. cit., p. 324 sqq.

Dès lors, si, comme le dit Husserl, l'imagination perceptive est une aperception libre (parce qu'on peut toujours en sortir), mais dont les énoncés restent complètement indéterminés (par exemple, "à la question de savoir ce que, au matin imaginaire, le centaure imaginé mangera, il n'y a aucune réponse"), alors la pluralité des mondes de fiction dont parle Husserl ne correspond-elle pas à la pluralité des mondes intersubjectifs, à la pluralité des communautés? L'accès à un *fictum*, aussi étrange soit-il, suppose une familiarité, laquelle est toujours un lien intersubjectif: tout *fictum* s'enracine dans "l'esprit de la communauté".

## L'EXPÉRIENCE ET L'EXPRESSION CATÉGORIALE

LÁSZLÓ TENGELYI

**SUMMARY. THE EXPERIENCE AND THE CATEGORIAL EXPRESSION.** This paper aims at clarifying the relationship between (extra-linguistic) sense and (linguistic) meaning in phenomenology. The basic contention is that this relationship raises the more general problem of the connection between experience and expression. It is shown that all lived experience is related to the spontaneous emergence of a dispossessed sense, whereas the conceptual and linguistic expression of this experience is necessarily based on a retroactive fixation of sense. Experience is interpreted in the paper, in the vein of Hegel and Gadamer, as the emergence of a new sense which baffles some previous expectation, whereas sense is defined, along the lines traced by Husserlian and Heideggerian phenomenology, in terms of the structure 'something as something'. The concluding part of the paper is focused on the structural differences between experiential sense and meaningful expression. It is argued that a distinction between two kinds of the structure 'something as something' is required in order to account for these differences, and it is pointed out that Husserl's *Logical Investigations* contains some passages in which such a distinction is, if not elaborated, at least hinted at.

La phénoménologie a proposé une notion de sens qui ne se laisse pas réduire à la signification des expressions langagières. Dans les *Idées I*, Husserl est conduit par une réflexion sur les mots «signifier» et «signification» à un essai d' «élargir la signification de ces mots<sup>1</sup>». Il désigne le concept élargi de la signification par le terme «sens», qui, selon lui, s'applique à toutes les expériences intentionnelles. Aux yeux de Husserl, cet usage élargi du mot

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, vol. III/1, édité par K. Schuhmann, M. Nijhoff, La Haye 1976, p. 285. – Tr. fr.: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, p. 418.

«signification» n'est pas seulement inévitable mais aussi bien «une démarche importante de la connaissance<sup>2</sup>». D'autres penseurs qui appartiennent au mouvement phénoménologique distinguent également la notion de sens du concept de la signification des expressions langagières.

Quel est, cependant, le rapport entre les deux notions ? C'est une question controversée. Pourtant, le concept élargi du sens ne peut pas s'établir jusqu'à ce que son rapport avec le concept de signification ne soit pas éclairé. C'est pourquoi on n'est pas étonné de voir que la notion phénoménologique du sens est non rarement considéré comme suspecte ou même regardée comme un produit de décomposition de l'idée métaphysique d'une «raison dans le monde». Il est néanmoins incontestable que, dans le langage quotidien, le terme de sens s'applique tout aussi bien à des gestes, des actions, des perceptions, des suites d'événements, voire à des arrangements d'êtres de monde, qu'à des expressions linguistiques<sup>3</sup>. C'est pourquoi on ne peut pas éluder la double tâche de préciser le concept élargi du sens et de déterminer son rapport avec le concept plus étroit de la signification des expressions linguistiques.

## 1. La structure différentielle du sens

Comment définir, donc, le concept élargi du sens ? Il appert déjà de la phénoménologie initiale qu'on peut donner une réponse nette et univoque à cette question en spécifiant une structure fondamentale reconnue par Husserl tout aussi bien que par Heidegger mais caractérisée d'une manière différente par les deux penseurs. Il s'agit de la structure de «quelque chose comme quelque chose» ou, plus brièvement, de la structure de l' «en tant que». Heidegger attribue cette structure à la compréhension, alors que Husserl y voit un moment immanquable de l'intentionnalité. Mais tous les deux définissent le concept élargi du sens par cette structure.

Un exemple allégué par Husserl peut éclaircir cette définition. Je m'aperçois d'une feuille de papier blanc devant moi ; j'exprime cette perception en prononçant les mots «Je vois une feuille de papier blanc devant moi». C'est non seulement à cette expression linguistique mais aussi bien à la perception exprimée que la phénoménologie initiale assigne une structure de

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992, p. 231.

l' «en tant que». En ayant recours au vocabulaire de Husserl, on peut dire que, ici, l'objet perçu est *reconnu* comme du papier et la feuille de papier est *reconnue* comme blanche. Cependant, il serait une erreur d'interpréter la reconnaissance justement mentionnée, dans l'esprit de la philosophie kantienne, comme le résultat de l'application d'un concept au divers de l'intuition. Chez Husserl, le terme «reconnaissance» est bien plutôt destiné à indiquer un trait inhérent à la perception et non pas à désigner le produit d'une synthèse de celle-ci avec une représentation proprement conceptuelle. Il s'agit ici d'un cas de ce que Wittgenstein a décrit comme un *Sehen als...*: je vois quelque chose *comme* quelque chose ou *en tant que* quelque chose, je vois, par exemple, cet objet *comme* du papier et ce papier *en tant que* quelque chose de blanc. C'est pour saisir cette structure du «comme» ou de l' «en tant que» supposée être inhérente à la perception que Husserl forme, déjà dans les *Recherches logiques*, le concept de *Wahrnehmungssinn* («sens perceptuel» ou «sens de la perception»)<sup>4</sup>. Une méthode de variation qui provient de Husserl lui-même peut montrer que cet usage du mot «sens» n'est pas arbitraire. La même feuille de papier blanc peut assumer des formes variées dans des situations différentes. Dans certaines circonstances, elle apparaît simplement comme *du papier*, dans d'autres, pourtant, comme *quelque chose de blanc*. Dans un cours de géométrie, elle peut être même prise pour un *rectangle* (c'est-à-dire pour une figure géométrique). Dans toutes ces situations, l'aspect général de l'objet perçu reste le même ; ce n'est, comme on peut le dire, que son *sens* qui change avec les circonstances différentes.

Cela ne signifie certainement pas que le sens de la perception soit nécessairement inconstant. La même méthode de variation que nous avons justement utilisée peut être appliquée à notre exemple aussi bien d'une autre manière. La même feuille de papier blanc peut être considérée non seulement dans des situations différentes, elle peut être regardée aussi bien dans une et la même situation sous des angles différents. Dans ce cas, l'aspect de l'objet perçu variera, tandis que le sens de la perception restera inaltéré: la feuille du papier blanc sera constamment prise, par exemple, pour un rectangle. On peut donc bien dire que le concept de sens perceptuel a son noyau identique et solide.

Cependant, on doit ajouter que la structure de l' «en tant que» caractéristique du sens perceptuel contient en elle-même une certaine différence entre les termes qu'elle réunit. C'est pourquoi elle peut être décrite

---

<sup>4</sup> Voir E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Tübingen 1980, vol. II/2, p. 170. – Tr. fr.: E. Husserl, *Recherches logiques*, traduit par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, P. U. F., Paris 1974, tome 3, p. 206.

comme une *structure différentielle*. Ce n'est par conséquent pas sans raison que Levinas traduit l'expression allemande «*etwas als etwas*», que Heidegger utilise souvent dans *Être et Temps*, par la phrase «ceci en tant que cela<sup>5</sup>». En effet, quand quelque chose apparaît *comme* quelque chose, elle apparaît nécessairement comme quelque chose *d'autre*. Autrement dit, *ceci* apparaît comme *cela*. Mais, ici, la différence n'exclue pas la co-appartenance, ni même l'identité ou la coïncidence au moins partielle. S'il n'en était pas ainsi, ceci ne pourrait pas être pris *pour* cela. Comment nous pouvons-nous rendre compte de cette solidarité au cœur même d'une structure différentielle ?

Rien ne serait plus facile que d'appliquer une dialectique purement conceptuelle du Même et de l'Autre – ou de l'Identité et de la Différence – à cette relation paradoxale de *ceci* et de *cela* au sein même de la structure de l'«en tant que». Cela reviendrait, en effet, à trouver une courte voie d'un exemple quotidien à la métaphysique traditionnelle. J.-F. Marquet dit: «*Comme, als, inquantum, η* – ce mot bref, parfois réduit à une seule lettre, contient peut-être la formule exhaustive de la philosophie toute entière, dans la mesure où il renvoie à l'événement même de l'appropriation à soi (*Ereignis*)<sup>6</sup>.» Cette remarque est bien plus qu'un bon mot. L'événement de l'appropriation à soi – l'*Ereignis* heideggérien – est le processus par lequel quelque chose devient ce qu'elle *est* selon l'essence particulière qui lui est propre. Interprété de telle façon, ce terme évoque en effet l'une des entreprises les plus caractéristiques de la métaphysique traditionnelle: il nous rappelle la tentative commune à toute une série de penseurs d'Aristote à Hegel de saisir l'individu selon l'essence qui lui est propre. Sans doute serait-il possible d'interpréter de cette manière la relation paradoxale des deux termes reliés l'un à l'autre par la structure de l'«en tant que». Dans ce cas, cependant, on se verrait contraint de réduire l'altérité invincible incluse dans la structure différentielle du sens à un obstacle à écarter qu'on rencontre, pour ainsi dire, chemin faisant vers un stade ultime dans lequel une adéquation totale entre l'individu et sa propre essence s'établit enfin. En d'autres termes, on adopterait une conception comparable à la dialectique hégélienne de la «proposition spéculative» développée dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, cité d'après l'édition «Livres de poche», Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1990, p. 62.

<sup>6</sup> J.-F. Marquet, *Singularité et événement*, Millon, Grenoble 1995, S. 75.

<sup>7</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, édité par E. Moldenhauer und K.-M. Michel, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 60 sq.

Pourtant, cette approche dialectique de la relation paradoxale des deux termes qui sont réunis dans la structure de l' «en tant que» est bien apte à provoquer des doutes. Elle n'est même pas capable de rendre justice à Hegel. Car Heidegger semble avoir raison de dire que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel «ne pense pas l'expérience dialectiquement ; il pense la dialectique à partir de la nature de l'expérience<sup>8</sup>». Une phénoménologie qui s'inspire bien plutôt de Husserl que de Hegel se voit encore plus obligé de fonder sur l'expérience l'analyse de la structure de l' «en tant que». Car Husserl a ouvert une nouvelle voie en opposant à toute la tradition métaphysique son recours à une expérience pré-prédicative, à une expérience, donc, qui précède le jugement, l'énoncé prédicatif et, par suite, aussi bien la dialectique hégélienne de la proposition spéculative. Nous voici encouragés par ces réflexions historiques à relier notre enquête sur la structure différentielle du sens à un examen du concept d'expérience.

## **2. L'émergence spontanée d'un sens dans l'expérience**

Le concept d'expérience exige d'être examiné parce que, dans la tradition européenne, il n'a pas été interprété d'une manière assez nuancée. Dans un passage remarquable de son ouvrage *Vérité et Méthode*, H.-G. Gadamer montre comment une notion réductive et simplificatrice de l'expérience émerge et devient de plus en plus prédominante dans la philosophie occidentale. D'un côté, pour Aristote et ses successeurs, l'expérience n'a que la valeur d'un accès purement occasionnel à la généralité conceptuelle qui, elle, est considérée comme d'ores et déjà garantie par la subsistance réelle des essences. De l'autre côté, pour Bacon et l'empirisme moderne, l'expérience n'a que le rôle d'une instance qui ou bien confirme, ou bien réfute les hypothèses préconçues de la science. Par conséquent, dans les deux traditions, l'expérience est interprétée comme un moyen d'obtenir un but non seulement désiré mais, en quelque sorte, aussi bien prédonné. La formation des concepts généraux et la confirmation des hypothèses scientifiques sont en effet des buts prédonnés ou prescrits par avance. Toutes les deux traditions sont donc marquées par une conception téléologique de l'expérience. Cependant, il n'est pas difficile de voir que l'expérience, au moins dans sa forme quotidienne – c'est-à-dire dans sa forme non seulement

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1950, p. 169 sq.

la plus répandue mais aussi bien la plus originaire –, ne se prête guère à une interprétation téléologique.

Dans sa forme quotidienne, l'expérience *donne à comprendre quelque chose de neuf*. Le premier penseur à voir ce trait fondamental de l'expérience fut sans doute Hegel. Inspiré de Hegel, mais se servant d'un langage plutôt husserlien, Gadamer ajoute que toute expérience qui mérite ce nom «biffe une anticipation<sup>9</sup>». Cette remarque indique que, très fréquemment, l'expérience se manifeste en guise d'une déconvenue apte à subverser des opinions enracinées, ébranler des convictions préalables et contrarier des desseins prémédités. Autrement dit, l'expérience a trait à une épreuve qui coupe dans le vif. C'est pourquoi l'expérience, dans sa forme originaire, est une expérience *vécue* qui s'insère dans le cadre de l'histoire d'une vie et s'exprime primordialement à la première personne du singulier.

Il serait pourtant un pas trop hâtif dans le raisonnement de déduire de ces considérations la thèse, chère non seulement à Hegel mais aussi bien à Gadamer, selon laquelle l'expérience est marquée par une «négativité» essentielle. Dans son Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel s'efforce de faire voir l'émergence de quelque chose de neuf dans l'expérience comme un événement qui a lieu, comme il s'exprime, «derrière le dos de la conscience<sup>10</sup>», et il n'hésite pas à en tirer la conclusion que l'expérience est à l'emprise du «négatif». Quelle est pourtant la mesure qui, appliquée à l'expérience, en démontre la négativité ? Comme Gadamer le constate, cette mesure est le «savoir absolu» qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, vient être présenté comme le stade ultime de tout le développement indiqué par la suite des différentes formations de l'expérience qui sont analysées dans l'ouvrage. Selon Hegel, c'est l'identité de la conscience avec son objet qui se manifeste dans ce stade ultime ; ici, il ne reste rien d'*autre* que la conscience, il ne reste rien qui lui soit *étranger*. C'est pourquoi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la dialectique de l'expérience conduit à un état dans lequel l'expérience, comme Gadamer le fait remarquer, se trouve *surmontée*<sup>11</sup>. Gadamer ne laisse émerger aucun doute sur ce qu'il n'accepte pas cette notion de savoir absolu: il la refuse en effet comme une conception qui ne satisfait pas aux exigences de la réflexion herméneutique contemporaine. Cependant, en dépit de ce refus, il

---

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen <sup>4</sup>1975 (1960), p.338: «Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung.»

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 80.

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 338.

adopte l'idée d'une négativité de l'expérience. C'est un fait d'autant plus mystérieux que cette idée semble beaucoup perdre de sa plausibilité au moment même où la notion de savoir absolu comme mesure de la négativité est rejetée. En effet, il n'est pas difficile de voir que la frustration d'une anticipation préalable ne se réduit jamais à une simple et pure négation d'une conviction présomptive. Au contraire, il n'est pas un sophisme de dire que c'est déjà un résultat positif si l'on parvient à établir une conclusion négative. Mais cette considération n'est pas encore étrangère à la conception hégélienne de l'expérience. L'objection la plus décisive qu'on puisse apporter contre l'idée d'une négativité de l'expérience peut être plutôt basée sur une remarque de Husserl sur ce qu'il appelle un *Enttäuschungserlebnis*. Partout où une expérience entre en conflit avec une anticipation préalable, peut-on affirmer en effet avec Husserl, ce conflit «présuppose, en quelque sorte, un certain terrain de concordance<sup>12</sup>». C'est pourquoi l'expérience n'est jamais seulement une réfutation d'une conviction présomptive ; elle en est toujours aussi bien une confirmation au moins partielle.

Cette observation suggère que l'idée trop simplificatrice d'une négativité de l'expérience doit être abandonnée, même si quelques éléments fondamentaux de l'approche hégélienne de l'expérience sont considérés comme dignes d'être retenus. Les éléments qui sont à conserver doivent donc être transposés dans un cadre nouveau. En quête d'un tel cadre, on rencontre le concept phénoménologique du sens qui se prête ici à une considération renouvelée.

En effet, l'idée hégélienne et gadamerienne d'une expérience qui donne à comprendre quelque chose de neuf en rayant des anticipations préalables peut être reliée sans difficulté à la conception husserlienne et heideggerienne d'un sens extralinguistique défini par la structure différentielle de «quelque chose comme quelque chose (d'autre)». Car qu'est-ce que l'émergence de quelque chose de neuf dans l'expérience sinon précisément un événement par lequel quelque chose apparaît *comme* quelque chose *d'autre* - ou même se révèle *être* quelque chose d'autre ? Il devient clair ici qu'il n'y a rien de spéculatif dans la co-appartenance d'une identité et d'une altérité au sein même de la structure différentielle du sens. Ce n'est nullement d'une dialectique de la proposition spéculative que cette co-appartenance relève ; c'est bien plutôt un trait principal de l'expérience qu'elle exprime. Quelque chose *comme* quelque chose, ceci *en tant que* cela: cette structure

---

<sup>12</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., vol. II/2, p. 42. - Tr. fr.: p. 59.

différentielle est la structure propre de ce qu'on peut nommer le «sens de l'expérience» (ou, plus brièvement, un «sens expérientiel»).

Un événement qui donne à comprendre quelque chose de neuf en biffant des anticipations préalables peut être interprété comme l'*émergence d'un sens nouveau*. Dans une expérience, quelque chose apparaît inopinément comme quelque chose d'autre ; soudainement, «ceci» se révèle être «cela». La conséquence en est que, tout d'un coup, une nouvelle structure de l' «en tant que» s'établit. Ce n'est que tirer la leçon de cette remarque quand on décrit l'expérience comme l'émergence d'un sens nouveau.

Cette caractérisation n'est pourtant pas suffisante en elle-même. On doit ajouter que le sens nouveau qui émerge dans une expérience ne se laisse pas réduire à aucune donation ou prestation de sens par une conscience intentionnelle. C'est ce caractère non seulement inattendu et imprévisible mais littéralement *inconscient* de la genèse du neuf dans l'expérience que souligne Hegel quand il forge la métaphore «derrière le dos de la conscience».

Bien évidemment, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le processus inconscient qui donne naissance à une expérience est interprété comme l'émergence d'un *nouvel objet*<sup>13</sup> plutôt que celle d'un sens nouveau. Cependant, Hegel sait lui-même qu'il ne s'agit là que d'une *construction*. En adoptant le point de vue eschatologique d'un savoir absolu, le philosophe introduit par cette construction – pour ne pas dire: par ce tour de main – dans l'analyse des différentes formations de l'expérience une dimension de continuité, d'historicité, voire de développement qui, par définition, échappe à toute approche purement descriptive. Ce procédé méthodologique contribue sans doute à la grandeur de la vision hégélienne ; cependant, il s'interdit dans une entreprise qui ne s'en tient, même dans l'analyse de l'expérience, qu'à l'expérience qu'on en a. Il est aisé de montrer que ce procédé peut bien induire en erreur. Si l'on adopte un point de vue descriptif, on se voit contraint de rejeter la thèse selon laquelle l'expérience est l'émergence d'un nouvel objet. Un conflit de l'expérience avec des anticipations préalables présuppose, comme nous l'avons déjà vu, toujours «un certain terrain de concordance». Mais s'il en est ainsi, alors la présupposition d'un changement total de l'objet dans l'expérience ne paraît pas bien fondée. De toute évidence, c'est au contraire le même objet qui, dans l'expérience, se montre sous un aspect différent ou, comme on s'exprime parfois, sous son vrai jour. C'est le cas même avec des illusions optiques: c'est le même objet perçu qui est pris d'abord, par exemple, pour une figure humaine et qui s'avère ensuite n'être

---

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 78 sqq.

qu'une poupée de cire. Ce qui semble échapper à Hegel, c'est que, dans l'expérience, l'objet est nécessairement donné d'une manière intuitive, c'est-à-dire indépendamment de toute identification conceptuelle. On en peut tirer la leçon qu'une analyse vraiment pertinente de l'expérience n'est pas à attendre d'une dialectique purement conceptuelle.

C'est la phénoménologie husserlienne et heideggerienne qui montre une issue de cet embarras d'esprit en élaborant un concept de *sens* qui peut être utilisé pour rendre compte des changements d'aspect auxquels un objet est soumis dans l'expérience. En faisant usage de ce concept, on peut en effet caractériser l'expérience comme *l'émergence spontanée d'un sens*. Le rôle de l'épithète «spontanée» consiste ici à évoquer un événement qui a lieu, pour parler comme Hegel, «derrière le dos de la conscience».

### 3. Le sens de l'expérience et son expression catégoriale

En définissant le concept élargi de la signification par la structure de l'«en tant que» et en montrant que ce concept est destiné à saisir le sens de l'expérience, nous avons achevé à moitié la tâche que nous nous sommes proposée. Il en reste encore l'autre moitié: il nous faut déterminer le rapport du sens expérientiel avec la signification linguistique.

Husserl conçoit le langage en général et la signification en particulier comme une *expression* (comme une expression, au premier chef, de la *pensée*, mais qui est une expression, en dernière instance, de l'*expérience* elle-même). Dans les *Idées I*, le concept d'*expression* est développé comme suit: «L' "expression" est une forme remarquable qui s'adapte à chaque «sens» [...] et le fait accéder au règne du "Logos", du *conceptuel* et ainsi du "*général*"<sup>14</sup>». Husserl ajoute: «Un médium intentionnel s'offre à nous, dont le propre est par essence de refléter (*widerspiegeln*) si l'on peut dire toute autre intentionnalité, quant à sa forme et son contenu, de la dépeindre (*abbilden*) en couleurs originales et par-là de peindre en elle (*einbilden*) sa propre forme de "conceptualité"<sup>15</sup>.» D'où il s'ensuit que: «La couche de l'expression [...] n'est pas productive. Ou si l'on veut: *sa productivité [...] s'épuise[nt] dans l'exprimer et dans la forme de conceptuel* qui s'introduit avec cette fonction<sup>16</sup>.»

<sup>14</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, vol. III/1, p. 257. - Tr. fr.: p. 420.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 258. - Tr. fr.: p. 421.

Il est incontestable que cette notion d'expression met en évidence la relation entre le sens expérientiel et la signification linguistique: elle la fait voir comme une correspondance, un parallélisme, voire un recouvrement. Mais il est non moins incontestable que cette notion d'expression rencontre des difficultés insurmontables. Elle se trouve confrontée à toute une série de conceptions du langage qui ont ceci de commun qu'elles toutes assignent aux signes linguistiques un rôle indispensable dans la constitution de la signification. On n'est pas étonné de trouver, parmi les partisans de ces conceptions, non seulement des structuralistes et des post-structuralistes mais aussi bien des phénoménologues. Merleau-Ponty, par exemple, conteste de prime abord la thèse husserlienne d'une improductivité de l'expression. C'est encore avant de s'inspirer de la linguistique saussurienne qu'il dit déjà: «L'expression est partout créatrice [...]»<sup>17</sup>. La distinction levinasienne entre le Dire et le Dit montre dans une direction voisine. On sait à quelle mesure la phénoménologie de nos jours est influencée par ces démarches ; on n'est donc pas surpris de voir qu'elle n'est pas encline à supposer un rapport d'expression au sens husserlien du mot entre l'expérience et la signification linguistique.

Quelles étaient pourtant les raisons qui ont amené Husserl à adopter une telle position ? Comme Marc Richir le fait remarquer<sup>18</sup>, c'est dans la doctrine husserlienne des *intuitions catégoriales* que la réponse à cette question est à chercher. C'est en effet dans la deuxième section de la sixième *Recherche logique*, qui est consacrée au développement de cette doctrine, que Husserl considère la première fois la relation entre l'expérience et son expression linguistique. Il prend pour son point de départ l'observation que le terme d'*exprimer* suggère un *parallélisme* entre les deux<sup>19</sup>. Cependant, il voit clairement que l'hypothèse d'une correspondance stricte, voire d'un recouvrement total, peut bien induire en erreur ici. Il souligne que «l'idée selon laquelle l'expression serait, en quelque sorte, de la nature de l'image est tout à fait impropre à décrire le rapport qui existe entre les significations exprimantes et les intuitions exprimées dans le cas des expressions structurées<sup>20</sup>» (même si elle semble s'appliquer au moins au cas des expressions aussi simples que les noms propres). C'est que l'expression linguistique *déborde* l'expérience qu'elle exprime.

---

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1943, p. 448.

<sup>18</sup> Cf. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble 1990, p. 172.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., vol. II/2, p. 129. – Tr. fr.: p. 161.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 134 sq. – Tr. fr.: p. 166 sq.

Husserl fait ressortir le phénomène de ce débordement en alléguant l'exemple d'un morceau de papier blanc que nous avons déjà mentionné. Supposons que nous voyons du papier blanc devant nous et que nous exprimons cette perception en disant que nous voyons du papier blanc. «Le mot *blanc* vise sans doute», dit Husserl, «quelque chose d'inhérent au papier blanc lui-même, et ainsi [...] cette intention coïncide avec la perception partielle relative au moment blanc de l'objet.» Mais il ajoute aussitôt: «[...] l'hypothèse d'une simple coïncidence ne saurait suffire.» Car: «L'intention de l'adjectif ne coïncide que partiellement avec le moment couleur de l'objet qui apparaît, il reste un excédent de signification, une forme qui ne trouve, dans le phénomène lui-même, rien qui l'y confirme. Du papier blanc, cela veut dire du papier qui *est* blanc.» Husserl parvient finalement à reconnaître un pareil «excédent de signification» même dans le cas du substantif papier. Il dit: «Ce sont seulement les significations des caractères réunis dans son "concept" qui aboutissent à la perception ; ici également [...] il y a une forme complémentaire qui contient l'être [...]»<sup>21</sup>.

D'où vient le surplus de signification qui est mis en évidence par ces considérations ? Il ne résulte pas seulement de ce que l'expression linguistique met l'empreinte du *conceptuel* et du *général* à tout sens auquel elle s'adapte. Il y a encore plus ici. Husserl découvre dans toute expression de l'expérience qui n'est pas aussi simple qu'un nom propre des *formes catégoriales* comme, par exemple, le «est» et le «n'est pas», le «un» et le «le», le «et» et le «ou», le «si» et le «alors», le «tous» et le «aucun», le «quelque chose» et le «rien», les formes de la quantité et les déterminations numériques, etc.<sup>22</sup> Il dévoile une telle forme catégoriale – celle de l'être – même dans le cas du substantif papier. Ce cas mérite d'être regardé de plus près. Car c'est ici que Husserl franchit le pas décisif qui le conduit à sa doctrine des intuitions catégoriales.

Il s'agit de comprendre comment l'objet perçu peut être reconnu comme tel objet, par exemple, comme une feuille de papier. Husserl ne se contente pas d'assigner à cette reconnaissance la structure de l'«en tant que». Bien sûr, il dit expressément: «Le perçu est connu *comme* du papier». Mais il va encore plus loin en montrant que la structure de l'«en tant que» comporte un excédent de signification, un surplus par rapport aux données sensibles. On peut bien dire que Husserl fait ici une découverte principale. Mais quelle est la conséquence qu'il tire de cette découverte ? Il en conclut que la structure de l'«en tant que» caractéristique de la simple reconnaissance du papier

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 130 sq. – Tr. fr.: p. 162.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 139. – Tr. fr.: p. 171.

contient en elle-même la même forme catégoriale de l'être qui est impliquée dans l'expression attributive «papier blanc» et qui figure explicitement dans l'expression prédicative «ce papier *est* blanc».

C'est cette conclusion qui ouvre la voie vers la doctrine des intuitions catégoriales. Husserl se décide à ne pas lâcher prise de ce «parallélisme» entre l'expérience et son expression que «suggère», comme nous l'avons déjà cité, «le terme d'*exprimer*». Husserl ne manque pas de reconnaître qu'une telle correspondance ne puisse pas être affirmée par rapport aux perceptions (ou, plus généralement, intuitions) «simples» ou «sensibles», mais il soutient que «le parallélisme se trouve rétabli [...] entre les intentions de signification et ces *actes fondés dans des perceptions*» qu'il va appeler *perceptions* (ou, plus généralement, *intuitions*) «catégoriales»<sup>23</sup>.

Il n'est bien évidemment pas question de contester la justification d'un tel usage élargi des mots *perception* et *intuition*. Si la phrase «Nous *voyons* du papier blanc» n'est pas incorrecte, la phrase «Nous *voyons* que *ce* papier *est* blanc» ne l'est pas non plus. Mais il faut bien voir que, ici, la phénoménologie initiale est au carrefour. Husserl s'engage dans une voie qui lui permet de rétablir l'idée d'un parallélisme ou recouvrement entre l'expérience et son expression au niveau des intuitions catégoriales. Cette voie mène à une conception du langage qui, comme Marc Richir le dit, a ceci de l'inconvénient «que l'*anté-prédicatif y est le reflet fidèle, l'image en miroir du prédicatif*»<sup>24</sup>. Mais ce n'est pas la seule voie qui départ de la découverte principale de Husserl selon laquelle déjà la simple reconnaissance de l'objet perçu contient en elle-même un excédent de signification sur les données sensibles. On se fraye un autre chemin si l'on remet en question la conclusion tirée par Husserl de cette découverte, c'est-à-dire si l'on se refuse d'identifier cet excédent de signification avec un surplus catégorial.

Nous avons en effet tout lieu d'émettre un doute sur cette identification. Dans un passage mémorable de la sixième *Recherche logique*, Husserl réfléchit lui-même sur une conséquence bien douteuse de sa position: «l'intuition sensible n'aurait-elle pas alors, elle aussi», se demande-t-il, «le caractère d'un acte catégorial, en tant qu'elle constitue la forme de l'objectivité?»<sup>25</sup> Il s'agit d'une conséquence qui est clairement inacceptable pour la phénoménologie husserlienne, parce qu'elle menace la netteté de la distinction entre le sensible et le catégorial. Le concept d'une perception

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>24</sup> M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Grenoble 1990, p. 172.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., vol. II/2, p. 180. – Tr. fr.: p. 217.

sensible perdrait tout son sens, si la reconnaissance de l'objet perçu devait être interprétée comme un acte catégorial. Pourtant, Husserl ne dispose pas des moyens conceptuels dont on a besoin pour rejeter cette interprétation désastreuse. Car, d'ores et déjà, il identifie l'excès de sens qu'il découvre dans la reconnaissance de l'objet perçu avec un surplus catégorial. C'est pourquoi il se voit contraint d'admettre que l'équation de cette reconnaissance avec un acte catégorial n'est pas sans fondements dans sa doctrine. Il dit: «Dans la perception, le perçu n'est pas seulement donné, mais il est donné à titre d'objet. Cependant, le concept d'objet se constitue en corrélation avec le concept de perception et ne présuppose donc pas seulement un acte d'abstraction, mais aussi des actes de relation. Dans cette mesure, ce concept est lui aussi un concept catégorial au sens que nous avons employé jusqu'ici<sup>26</sup>.» Il n'est pourtant pas surprenant que cette remarque reste complètement isolée dans la sixième *Recherche logique*. Elle est en effet une conséquence de la doctrine des intuitions catégoriales qui est incompatible avec la distinction fondamentale sur laquelle cette doctrine même repose.

Il n'y a qu'une seule voie qui permet de décliner cette conséquence: il faut distinguer l'excès de sens qu'on peut découvrir dans l'expérience sensible du surplus catégorial qu'on trouve dans l'expression linguistique de cette expérience. Ce que cette distinction requiert n'est rien de moins qu'un *dédoublement de la structure de l'«en tant que»*. Il faut voir que la structure de l'«en tant que» qui est propre au sens expérientiel diffère de la structure de l'«en tant que» qui est caractéristique de la signification linguistique.

Sans doute, le chemin que Husserl a choisi l'éloigne de cette voie. Il est d'autant plus étonnant que la possibilité de s'engager dans une telle voie s'annonce dans un passage remarquable des *Recherches logiques*. On peut y voir un signe de la richesse exceptionnelle de cet ouvrage.

Il s'agit d'un passage dans lequel Husserl oppose au cas de la perception *momentanée* d'un objet le cas où nous considérons un objet sous toutes ses faces dans un *flux continu de perceptions*<sup>27</sup>. Ce sont surtout les différences qui distinguent ce flux continu de perceptions sensibles de la perception catégoriale (par exemple, d'un état de choses) qui méritent d'être étudiées ici.

Il y a, ici et là, des perceptions partielles qui se relient l'une à l'autre. Cependant, alors que, dans le cas d'un processus de perception continu, nous avons affaire à un «sens perceptuel» *unique*, il en est tout autrement dans le

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 149 sq. – Tr. fr.: p. 182 sq.

cas d'une perception catégoriale: ici, au contraire, un *sens supplémentaire* émerge qui n'était pas contenu dans aucune des perceptions partielles. En d'autres termes, alors que, dans le cas d'un processus de perception continu, «nous ne visons absolument rien de nouveau, mais ce *même* objet, que visaient déjà les perceptions partielles, prises individuellement<sup>28</sup>», dans le cas d'une perception catégoriale, un objet «d'un ordre supérieur» surgit: par exemple, ce que nous appelons un *état de choses*. Nous pouvons ajouter que l'expression «le même objet» renvoie, dans le cas d'un processus continu de perception, certes, déjà à une *unité d'identification*, mais pas encore à l'*unité d'un acte d'identification*. Husserl s'explique: «On pourrait, dès lors, mettre l'accent sur ce "même" et dire: l'unité est bien *unité d'identification*. Les intentions des actes successifs coïncident sans cesse, et c'est ainsi que se réalise l'unité. Cela est certainement exact. Mais *unité d'identification* – et l'on ne peut éviter de faire cette distinction – ne signifie pas la même chose qu'unité d'un ACTE *d'identification*. Un acte *visé* quelque chose, l'acte d'identification *visé* une identité, il nous la représente. Or, dans notre cas, une identification est bien réalisée, mais aucune identité n'est *visée*. L'objet visé dans les divers actes du flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte; mais ce qui a été perçu dans ce flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même<sup>29</sup>.» On peut dire, avec Merleau-Ponty, qu'il ne s'agit ici que d'une *cohérence sans concept*.

Comme il appert de ces distinctions, deux structures de l'«en tant que» se dissocient ici: d'une part, une structure *mobile* qui se change continuellement et reflète autant de facettes d'une «unité d'identification» qu'il y a de «faces» sous lesquelles la perception envisage le «même» objet; d'autre part, une structure *fixée* qui appartient à un «acte d'identification» et institue une identité conceptuelle.

Pour éclairer cette distinction, on peut faire ressortir encore une différence fondamentale: alors que l'acte d'identification est un acte catégorial *fondé*, l'unité d'identification, qui caractérise le flux continu de perception, est le résultat d'une synthèse de *fusion* (*Verschmelzung*). Cette synthèse passive, continue et sensible est rendue possible par le fait qu'une apparence ne suffit jamais à elle-même: elle implique nécessairement la rétention et l'anticipation du même objet perçu. C'est pourquoi on doit dire que la structure de l'«en tant que» propre à cette synthèse passive et continue de fusion est une

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 150. – Tr. fr.: p. 183.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 183 sq.

structure mobile, tandis que la structure de l' «en tant que» caractéristique d'un acte fondé est une structure fixe. Chaque apparence d'un objet perçu nous en donne une nouvelle image. Elle contient quelque chose de singulier qui est ou bien compatible, ou bien incompatible avec les particularités déjà connues de l'objet. Par conséquent, le processus continu de perception reste toujours une *aventure*<sup>30</sup>. Il peut bien être interprété comme le processus de l'*expérience* au sens de l'émergence spontanée d'un sens nouveau qui remet en question une anticipation préalable.

Nous pouvons terminer nos considérations par une remarque plutôt conjecturale. Dans un processus de perception continu, comme nous l'avons vu, c'est toujours le *même* objet qui est considéré sous ses aspects différents, mais c'est seulement par un acte catégorial que l'*identité* de cet objet nous est donnée. Ne faut-il donc pas distinguer la *mêmeté expérientielle* de l'*identité conceptuelle* d'un objet perçu ? L'identité conceptuelle peut sans doute être appelée, pour parler comme Husserl, une *catégorie de la signification logique* ; mais comment pourrait-on nommer la *mêmeté expérientielle* ? Peut-être pourrait-on l'interpréter comme une *quasi-catégorie du sens expérientiel* qui est séparée par un fossé de toute catégorie de la signification logique. S'il y a, en effet des quasi-catégories et si la *mêmeté expérientielle* en est une, elle n'en est certainement pas la seule. Dans *Différence et répétition*, Gilles Deleuze essaye d'élaborer le concept d'une différence sans concept qui se dérobe à la différence conceptuelle. Selon lui, les contreparties incongruentes alléguées par Kant sont des exemples d'une telle différence sans concept<sup>31</sup>. Cette référence à une différence qui est donnée intuitivement sans être saisie conceptuellement nous encourage à former la notion d'une *différence expérientielle*. C'est par cette notion que nous pouvons nous rendre compte de l'altérité particulière qui caractérise la structure de l' «en tant que» d'un sens expérientiel. Une différence expérientielle se fait jour, pouvons-nous dire, partout où, tout d'un coup, quelque chose apparaît comme quelque chose d'autre ou, en d'autres termes, partout où, inopinément, «ceci» se révèle être «cela».

---

<sup>30</sup> Voir R. Bernet, «Finitude et téléologie de la perception», *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1994, p. 133.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, P. U. F., Paris 1968, p. 39 sq. ; cf. p. 23.

## **UN LOGICIEEN DANS LA GALERIE. RECHERCHE PHENOMENOLOGIQUE SUR LES IMAGES COMPLEXES**

**ION COPOERU**

**SUMMARY. A LOGICIAN IN THE GALLERY. A RESEARCH PHENOMENOLOGICAL ON THE COMPLEX IMAGES.** This paper aims to analyse an "original phenomenological scene", which we are designating by the expression "the gallery of Dresden", and which refers to the inclusion of an image in an other image, *ad infinitum*. The paper argues that the complex images are a pattern of the complexity of the noematic strata in the Husserlian phenomenology and that they are of a great importance for the phenomenological elucidation of objectuality and for the description of the structures of the "noematic sphere' as dual-recessive structures.

On ne trouve pas chez Husserl une phénoménologie explicite de la peinture, quoique la réflexion méthodique sur le voir (*Sehen*) et les objets du voir (*Sehdinge*) devrait être placée au centre de sa philosophie. Nous ne tenterons pourtant pas en ce qui suit de circonscrire ou d'extraire des écrits de Husserl une phénoménologie de la peinture ou, au moins, une phénoménologie de la vision. Notre tâche sera de mettre en relief *une* «scène phénoménologique originaire»<sup>1</sup> et que désignons sous le titre de «galerie de Dresde». Nous essayerons en ce qui suit de mieux préciser le rôle que des «exemplifications» des tableaux des tableaux jouent dans la phénoménologie de Husserl.

Des mentions des oeuvres d'art ne manquent pas dans les textes husserliens. En général, il s'agit des exemples qui ne sont pas signifiants dans l'ordre d'une philosophie ou d'une phénoménologie de l'art, mais qui interviennent dans l'explicitation même de la pensée de Husserl. Il faut se

---

<sup>1</sup> Detlef Thiel, *Der Phänomenologe in der Galerie. Husserl und die Malerei*, in Ernst Wolfgang Ort und Karl-Heinz Lembeck, *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, **2**, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, p. 61.

garder pourtant de formuler des sentences hâtives concernant ces exemples. D'un côté, leur rôle semble réduit: de simples illustrations, des exemples isolés par rapport à leur milieu naturel, qui est celui de l'histoire de l'art et de la méditation sur l'art. De l'autre côté, on voit se précipiter autour de certaines images toute une pensée, ce qui fait que ces images deviennent des «thèmes» proprement phénoménologiques ou des «instruments cognitifs» de la recherche phénoménologique<sup>2</sup>.

### ***Husserl et la peinture***

Le premier des textes de Husserl qui entre en ligne de compte quand il s'agit de discuter la place de la peinture (du tableau) dans la phénoménologie est sans doute celui du cours «*Hauptstücke einer Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*» (1904/1905)<sup>3</sup>, qui a comme thème central le rapport entre perception et phantasie. Par «phantasie<sup>4</sup>» ne comprend Husserl ni une faculté, comme une certaine disposition de l'âme ou un don ou talent, ni un processus psychique. Husserl discute ici les représentations de phantasie (*Phantasievorstellungen*), définies comme des vécus dans lesquels l'artiste montre ses imaginations ou figure en intuition les centaures, les faits des héros, les paysages et ainsi de suite, qui contredisent notre perception extérieure<sup>5</sup>.

En quoi sont ces vécus importants pour la phénoménologie? En tant que vécus objectivants, les vécus de phantasie ont la propriété immanente faire apparaître (*zur Erscheinung bringen*) l'objet apparaissant. L'analyse phénoménologique fait ressortir non seulement la vision interne (*innere Schauen*), mais aussi les circonstances «extérieures», puisque les vécus de phantasie se rapporte à l'objectif (*Gegenständliches*)<sup>6</sup>. Même l'acte de la plus arbitraire phantasie ne peut pas être séparé de son «objet».

Husserl mentionne à maintes fois des tableaux et des peintres. Nous pouvons retrouver dans les écrit de Husserl les tableaux de Böcklin quand il est question des objets non-existants, les tableaux de Raffael et Fra Bartolomeo pour discuter la distinction entre image et signe, ceux de Veronese, Dürer,

---

<sup>2</sup> L. Wiesing, *Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre*, in Ernst Wolfgang Ort und Karl-Heinz Lembeck, *Phänomenologische Forschungen*, **30**, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, p. 278.

<sup>3</sup> Hua XXIII.

<sup>4</sup> Traduction du terme allemand *Phantasia*.

<sup>5</sup> Hua XXIII, p. 2.

<sup>6</sup> Ibidem.

Rembrandt et Hodler pour éclairer l'intérêt envers l'objet-image, de Raffael et de Tizian afin de prendre en considération le trompe-l'œil et les images multiples ou l'objet culturel idéal<sup>7</sup>.

Comme Husserl assigne aux circonstances, aux faits «extérieures», une position décisive la structure des vécus, les «illustrations» des ces vécus gagnent une importance de la sorte qu'elles deviennent des parties incontournables de toute analyse phénoménologique<sup>8</sup>. Dans les *Prolegomena* aux *Recherches logiques* (1900), par exemple, il utilise les peintures de Böcklin pour argumenter, contre le psychologisme d'Erdmann, qu'une pensée différente et des existences purement pensées peuvent être décrites d'une manière intuitive (*sinnvoll*). Les centaures de Böcklin sont possibles du point de vue esthétique et peu importe s'il le sont aussi du point de vue des lois de la nature. Pour Husserl, la *possibilité logique* des ces fictions est incontestable<sup>9</sup>.

L'un des nombreux «exemples» ou «illustration» proposées par Husserl a dans notre perspective une position privilégié. Il s'agit ici des «tableaux des tableaux», exemple qui fonctionne comme le modèle de la conscience d'image (*Bildbewußtsein*). En 1898 Husserl notait dans un manuscrit sur «les représentations imagéantes compliquées» (*komplizierte bildliche Vorstellungen*):

«des images physiques d'ordre supérieur (images des images). Une image A, qui représente (*darstellt*) une image B dans cette image en quelque sorte de nouveau une image C. Des images au deuxième et troisième niveau. Par exemple, un tableau d'une chambre, dans laquelle une image est accrochée au mur. Cette image représente en quelque sorte une galerie de tableaux, dans laquelle encore une fois des images apparaissent»<sup>10</sup>.

Plus tard, dans le cours de 1906-07, en introduisant la conscience du temps, Husserl reprend cet exemple. Il fait ici une distinction entre des représentations immédiates et représentations d'ordre supérieur, par exemple des images des galeries de tableaux, dans lesquels des images peintes ont leurs

---

<sup>7</sup> Nous nous appuyons en ce qui suit sur l'excellente étude de Detlef Thiel, *op. cit.*, p. 61-103.

<sup>8</sup> En plus, il est assez fréquent de reprocher à la phénoménologie son caractère trop technique, le manque d'illustrations et des exemples. Ceci est une raison de plus pour que les exemples intuitifs soient mis en premier plan.

<sup>9</sup> Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band I, § 40, A 145, B 145.

<sup>10</sup> Hua XXIII, p. 205 f.

propres ficta et sujets, mais dans l'image, dans une aperception modifiée correspondante, on trouve une aperception d'ordre supérieur<sup>11</sup>. La complication peut aller aussi dans une autre direction, nommément celle de la phantasie de phantasie (modification de deuxième ordre): un rêve dans lequel je rêve. Husserl se demande ici si le rêve rêvé devient objectif (*gegenständlich*). Il est enclin de répondre que non, mais il ajoute tout de suite qu'il faut, bien évidemment, réfléchir encore, le même étant le cas en ce qui concerne la fonction d'image des images dans des images des images<sup>12</sup>.

### ***Phénoménologie husserlienne de l'image***

Marquons en ce qui suit les moments essentiels d'une phénoménologie husserlienne de l'image. Le premier moment est celui de la manifestation ou de l'apparaître. Le vécu de phantasie (*Phantasieerlebnis*), en tant que vécu objectivant, a la propriété immanente d'amener à l'apparence (*zur Erscheinung bringen*) l'objet apparaissant<sup>13</sup>.

Le deuxième moment semble annuler tout de suite cette prééminence fonctionnelle de l'image, car Husserl prend en considération l'image dans la mesure où celle-ci se rapporte et représente (*darstellt*) ce qui appartient au domaine de l'objectivité (*das Gegenständliche*)<sup>14</sup>. C'est pour cela que la phénoménologie, dans sa variante «classique», semble passer au-dessus des images et de l'imagination et se diriger tout droit vers le perçu et la perception. Ainsi, une phénoménologie de l'image paraît une simple composante de la phénoménologie des actes de la conscience et totalement subordonnée aux intérêts qui la transcendent, comme celui de la vérité.

Le troisième moment est à nouveau positif. Le rapport de l'image et de l'objet donné en perception a aussi un aspect positif et c'est celui-ci qui reste ensuite à être remarqué. Non seulement que l'image renvoie à l'objet, mais elle reste en rapport avec celui-ci, elle n'est pas séparée de celui-ci. Notre regard peut passer de l'un à l'autre, peut s'arrêter sur l'un ou l'autre ou bien peut l'isoler l'un de l'autre, mais ce qui importe ici c'est le rapport même des deux composantes. Ce rapport est indestructible, car il est inhérent et constitutif au

---

<sup>11</sup> Hua XXIV, p. 253.

<sup>12</sup> Hua XXIII, p. 184, um 1905.

<sup>13</sup> Hua XXIII, p. 2f.

<sup>14</sup> Ibidem.

vécu même pris dans le sens de vécu total<sup>15</sup> et, par conséquent, à l'objet même, pris dans le sens d'objet total.

Une fois avoir clarifier cela, on peut revenir aux vécus de phantasie et remarquer que l'objectif (*das Gegenständliches*) est à prendre non comme ce qui met le règne de la phantasie en défaut, mais comme index de l'élucidation phénoménologique de celui. Une fois suspendue l'opposition «naturelle» des deux, nous verrons comment la phantasie contribue finalement à l'explicitation des structures de l'objectivité à l'intérieur d'une sphère plus large que nous appelons «sphère noématique».

### ***Les images complexes***

Notre hypothèse travail est la suivante: les images complexes (l'exemple de la galerie de Dresde) ont une place déterminante dans la théorie husserlienne de l'objectivité; elles ont été en permanence opérantes à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne et ont contribué d'une façon décisive à son évolution.

Les images complexes ressortent en 1913 dans les *Ideen I* dans une discussion qui est, à nos yeux, de la plus haute importance pour la phénoménologie constitutive. Cette discussion porte sur les différents types de modifications de la représentation ou, plus précisément, sur les «lois eidétiques concernant les constructions hiérarchiques de représentations dans la noèse et le noème»<sup>16</sup>. La question qui se pose ici est celle de l'*emboîtement originare* des degrés différents de la noèse et du noème. La première situation discutée ici est celle des «souvenirs 'dans' des souvenirs». «En vivant dans le souvenir, nous 'opérons' un enchaînement de vécus sur le mode de la présentification»<sup>17</sup>. Après cela, l'enchaînement du vécu nous apparaît comme «ayant-été-vécu», c'est-à-dire justement comme souvenir. Parmi les souvenirs il peut apparaître des vécus caractérisés comme «souvenirs qui ont été vécu» ou, en d'autres mots, comme «souvenirs de souvenirs». Ces processus peuvent être transposés dans le type *image* libre et nous avons affaire ensuite à des

---

<sup>15</sup> Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à notre livre *Aparență și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive [Apparence et sens. Repères de la phénoménologie constitutive]*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 19, où nous avons essayé de montrer, avec H. Rombach, que la perception possède une structure totale.

<sup>16</sup> Hua III/1, § 100.

<sup>17</sup> Hua III/1, 210.

images en images, «et l'emboîtement peut se poursuivre à n'importe quel degré»<sup>18</sup>.

L'emboîtement ne doit pas être considéré comme appartenant exclusivement au règne de l'image et se poursuivant dans une seule direction. Dans l'unité d'un phénomène de présentification, nous pouvons trouver aussi des *mélanges*, c'est-à-dire des présentifications des perceptions ayant à côté d'elles des présentifications de souvenirs, d'attentes, d'images etc. etc. Le cas le plus complexe est celui du mélange des représentations par portrait et par signe. En ce qui continue nous citerons le texte de Husserl tout entier:

«Un nom prononcé devant nous nous fait penser à la galerie de Dresde et à la dernière visite que nous y avons faite: nous errons à travers les salles et nous arrêtons devant un tableau de Teniers qui représente une galerie de tableaux. Supposons en outre que les tableaux de cette galerie représentent à leur tour des tableaux, qui de leur côté feraient voir des inscriptions qu'on peut déchiffrer, etc. Nous mesurons quel emboîtement (*Ineinander*) de représentations peut être réellement institué et quelles séries de médiations peuvent être introduites entre les objets discernables. Il n'est pas besoin d'exemple si compliqué pour illustrer des *évidences eidétiques*, en particulier pour saisir la possibilité idéale que nous avons de poursuivre à volonté cet emboîtement»<sup>19</sup>.

Jusqu'ici Husserl mène l'analyse du côté noétique. En accord avec la loi universelle de la corrélation noético-noématique, l'analyse peut être menée également du côté noématique – et, en fait, elle l'est aussi. Cela fait que dans les formations hiérarchiques qui contiennent dans leurs articulations des modifications présentifiantes redoublées, «il se constitue manifestement des *noèmes qui présentent une formation hiérarchique correspondante*»<sup>20</sup>. En transposant tout dans le registre eidétique, on constate que ces complexifications sont gouvernées par les lois suivantes:

«tout degré noématique possède une *caractéristique de son degré* <sup>21</sup>», ce qui nous permet, au moins en principe, à tout moment d'identifier avec précision le niveau de chaque noémata.

---

<sup>18</sup> Hua III/1, 211. Il faut faire attention au fait que qu'il s'agit ici des *transpositions* et que, par conséquent, l'image serve comme index de l'élucidation phénoménologique des vécus. C'est ici qu'on trouve l'argument principal en faveur de notre choix de l'exemple de la «galerie de Dresde» en tant que scène phénoménologique originaire.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Hua III/1, 212.

<sup>21</sup> Ibidem.

«chaque degré implique qu'on puisse réfléchir sur lui»<sup>22</sup> ou, en d'autres termes, chaque degré du noème est la «représentation» «des» données du degré suivant, ce qui ouvre la voie à une sérialité en principe infinie. (Husserl nous prévient ici que «représentation» ne veut pas dire «vécu de représentation» et que la préposition «de» n'exprime pas une relation de la conscience à l'objet de la conscience. On a affaire en effet «à une intentionnalité propre au noème par oppose à celle de la noèse»<sup>23</sup>.)

Le regard du moi peut traverser des noèmes superposés pour atteindre l'objet du dernier degré. Cette loi implique non seulement que le regard peut se déplacer de degré en degré et séjourner là où il veut, mais aussi qu'il y a un dernier niveau, c'est-à-dire un degré qui ne peut plus être traversé et que le regard «fixe».

Cette dernière loi permet à Husserl de se promener dans la galerie de Dresde (en souvenir, bien sûr) et nous permet à nous de l'accompagner (en imagination). Plus loin encore, on peut entrer dans le tableau de Teniers qu'il évoque et se placer à différents niveaux à l'intérieur de celui-ci.

### ***Comprendre la complexification***

Plusieurs voies s'ouvrent pour l'analyse et nous ne ferons ici que les ébaucher. Il y a tout d'abord celle que nous pouvons l'appeler la voie de l'*Ineinander*, voie qui présuppose également la corporéité et qui a été largement exploitée par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'invisible*<sup>24</sup>. Merleau-Ponty insiste sur cette implication réciproque du voyant et du visible et il arrive à la conclusion qu'«il faut <...> que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision: moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu»<sup>25</sup>. Le texte continue en insistant sur le fait que «celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, *s'il en est*, si, par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles, capable pour un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'eux»<sup>26</sup>. Et dans une note en marge du manuscrit l'auteur écrit «rapport

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Editions Gallimard, 1964.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 177.

<sup>26</sup> Idem, p. 177-178.

d'empiètement»<sup>27</sup>. Ce retournement de dévoile ici en ce qu'il a pour ainsi dire de positif; il montre ici son aspiration d'être une structure universelle du monde en tant que monde perçu. En fin de compte, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* refuse de se laisser porter dans la direction d'une inclusion infinie. La structure qu'il met en œuvre est opposée à la fois au renversement dialectique et au rassemblement dans une synthèse; il s'agit en effet d'une structure de réversibilité «qui est vérité ultime»<sup>28</sup>.

Cette face de la complexification n'est pas la seule qui peut être amenée en première ligne. Dans une direction opposée par rapport à celle de M. Merleau-Ponty, une deuxième voie s'ouvre est celle-ci est celle de l'abîme ou du labyrinthe. Jacques Derrida, dans *La voix et le phénomène* l'emprunte et pense avoir trouvé ici un emboîtement infini, un labyrinthe des signes et des renvois intentionnels, une non-origine originaire dans laquelle tous se perd<sup>29</sup>. Pour lui, «la chose même se dérobe toujours» et «le regard' ne peut pas 'demeurer'»<sup>30</sup>.

A Derrida la phénoménologie lui paraît «tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions», au fond desquelles on retrouve une «non-présence irréductible» à laquelle on doit reconnaître une valeur constituante. C'est ainsi qu'une «non-vie», une «non-présence», une «non-originité» s'insère dans le présent vivant en fissurant *a priori* l'unité de la présentation<sup>31</sup>.

Ce dont il s'agit dans les descriptions phénoménologiques est loin d'être la mise à découvert d'une présence originelle. La présence est plutôt construite à travers une structure de «supplémentarité originaire»<sup>32</sup>, qui consiste justement en cela qu'une «possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter»<sup>33</sup>. Puisque Husserl pense la présence en tant que proximité absolue de l'*identité* à soi et fait intervenir donc une forme idéale, le présent-vivant est déterminé en même temps comme *idéalité* et par conséquent différé à l'infini<sup>34</sup>. Ainsi, Husserl est amené, apparemment contre

---

<sup>27</sup> Idem, p. 178. Le texte complet de la note est le suivant: «le visible n'est pas un zéro de tangible, le tangible n'est pas un zéro de visibilité (rapport d'empiètement)».

<sup>28</sup> Idem, p. 204. Merleau-Ponty discute ici plus précisément le rapport entre langage et sens; nous considérons pourtant cette structure en tant que structure *formelle*.

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., «Epiméthée», Paris, 1967, p. 116-117.

<sup>30</sup> Idem, p.117.

<sup>31</sup> Idem, p. 5.

<sup>32</sup> Idem, p. 98.

<sup>33</sup> Idem, p. 99.

<sup>34</sup> Idem, p. 111.

sa volonté, à reconnaître que, si on essaie de décrire de façon univoque et objectivement fixe une expérience subjective quelconque, cette tentative serait vouée à l'échec<sup>35</sup>. D'un coup, toutes les distinctions essentielles de la phénoménologie, dont la plus importante est celle entre la couche de l'expression et l'expérience subjective à laquelle celle-ci se rapporte, sont différées à l'infini et ont par conséquent un caractère purement téléologique<sup>36</sup>.

L'analyse que Derrida fait à l'idée husserlienne d'infini est de la plus haute importance pour une étude comme le nôtre, qui s'est donné comme tâche d'explicitier cette scène phénoménologique qui est celle de l'inclusion *infinie* des tableaux dans des tableaux, des images dans des images. Cette scène nous provoque à penser phénoménologiquement l'infini même. Nous redonnons donc la parole à Derrida:

«Que Husserl ait toujours pensé l'infini comme Idée au sens kantien, comme l'indéfini d'un 'à l'infini', cela donne à croire qu'il n'a jamais *dérivé* la différence de la plénitude d'une parousie, de la présence pleine d'un infini positif; qu'il n'a jamais cru à l'accomplissement d'un 'savoir absolu' comme présence auprès de soi, dans le Logos, d'un concept infini. Et ce qu'il nous montre du mouvement de la temporalisation ne laisse aucune doute à ce sujet: bien qu'il n'ait pas fait un thème de l'articulation', du travail 'diacritique' de la différence dans la constitution du sens et du signe, il a en reconnu en profondeur la nécessité»<sup>37</sup>.

Et il ajoute une page plus loin:

«En ce sens, à l'intérieur de la métaphysique de la présence, de la philosophie comme savoir de la présence de l'objet, comme être-auprès-de-soi du savoir dans la conscience, nous croyons tout simplement au savoir absolu comme *clôture* sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. *Et qu'une telle clôture a eu lieu.* <...> Puisque la présence pleine à *vocation* d'infini comme présence absolue à soi-même dans la conscience, l'accomplissement du savoir absolu est la fin de l'infini qui ne peut être que l'unité du concept, du logos et de la conscience dans une voix sans différence»<sup>38</sup>.

Derrida avait sans doute raison: Husserl n'a jamais pensé la présence pleine et irrévocable, qu'on pourrait à un moment donné l'isoler et la maîtriser

<sup>35</sup> Derrida s'appuie ici le § 28 de la première *Recherche logique* de Husserl.

<sup>36</sup> Idem, p. 113.

<sup>37</sup> Idem, p. 114.

<sup>38</sup> Idem, p. 115.

parfaitement sous la forme d'un prétendu savoir absolu. Là où il se trompe est quand il pense que la différence ne peut être dérivée qu'à partir d'une présence pleine et quand il suggère que Husserl ait voulu ou aurait dû faire cela. En fait, quand Husserl met en place un système cohérent des dérivations ou, plus exactement, un système des modifications intentionnelles - celui-ci étant clairement exposé à partir des *Ideen I* - il utilise une structure «grammaticale», qui est celle de l'«énoncé noématique»<sup>39</sup> dont la structure eidétique est «noyau noématique» - «caractère noématique»<sup>40</sup>. Il y a donc chez Husserl un Logos (langue et logique) de l'expérience transcendantale, Logos qui n'est accessible qu'après une réduction à la fois eidétique et phénoménologique. La phénoménologie échappe donc à ce mauvais infini en mettant fin à la série apparemment infinie des dérivations (modifications) intentionnelles par la mise au jour d'une structure qui est finalement fermée par la modification de neutralité<sup>41</sup>.

### **Conclusions**

Nous pensons qu'au contraire l'exercice que Husserl fait autour de cette complexification dont nous venons de parler lui a permis d'approfondir sa théorie de l'objectivité et d'arriver à une théorie spécifiquement phénoménologique. Cela correspond en effet au passage de la période des *Recherches logiques* à celle des *Ideen* et le pas décisif a été fait quand Husserl a réussi à mettre fin à une répétition possiblement infinie, c'est-à-dire quand il a distingué, dans le § 111 des *Ideen I*, entre modification de neutralité et imagination. Quoique l'imagination a une signification universelle et peut s'appliquer à tous les vécus, elle doit être distinguée de la modification générale de neutralité. En essence, «la modification imagéante peut être redoublée, mais non la modification neutralisante»<sup>42</sup>. La quasi-positionnalité met donc fin à cette série infinie (c'est le mauvais infini dont il s'agit ici, pourrait-on dire). La contribution essentielle des *Recherches logiques* ne doit pas être recherchée dans une série incessante de distinctions qui refont à d'autres niveaux l'omniprésente

---

<sup>39</sup> Hua III/1, p. 183 sqq.

<sup>40</sup> Hua III/1, § 90 sqq.

<sup>41</sup> Hua III/1, §§ 109-114. Voir aussi notre étude „Die intentionalen Modifikationen als Reihen betrachtet“ (en cours de publication), ainsi que Ion Copoeru, *Aparenții și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Editura dacica, Cluj-Napoca, 2000, p. 131 sqq.

<sup>42</sup> le titre même du §112 des *Ideen I*.

distinction entre présentation et re-présentation<sup>43</sup>; ce que Husserl trouve – et ceci est la découverte majeure des *recherches logiques* et en général de la phénoménologie husserlienne – est l'*articulation* des parties antérieurement distinguées, leur connexion eidétique. L'élément clef de cette interprétation est la *distinction fondamentale* proposée par Husserl dans sa *VI. Recherches logique*, distinction qui a aussi la valeur d'une conclusion ou d'un résultat final: les expressions des actes non-objectivants sont des particularisations contingentes des expressions des actes objectivants<sup>44</sup>.

Cette voie requiert donc l'exploration de la structure duale-récessive du vécu au sens de la phénoménologie, et corrélativement de l'objet au sens de la phénoménologie. Elle n'est pas pourtant sans difficultés, car, poursuivie jusqu'à ses dernières conséquences, elle implique une reformulation du concept d'intentionnalité au sens de la prééminence de l'intentionnalité noématique, la reconsidération de la doctrine concernant la corrélation noético-noématique afin d'éviter le clivage entre les deux pôles, le remaniement des concepts de volonté et d'action (et, partant d'ici, de celui d'ego) afin de redonner à la phénoménologie une nouvelle cohérence à partir du concept véritablement phénoménologique d'objet, sans pour autant perdre en cours de route les idées-phares qui ont lui donné sa force: la liberté de la «conscience» et du spirituel, la thématization radicale et rigoureuses de ses présuppositions et le sens de la responsabilité radicale de soi.

---

<sup>43</sup> D'autant moins peut-on soutenir l'idée que la distinction entre idéalité et non-idéalité serait la distinction fondamentale que les *recherches logiques* mises en relief. Voir en ce sens J. Derrida, *op. cit.*, p. 111.

<sup>44</sup> Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984, §70.

## **LANGAGE ET IDENTIFICATION CHEZ HUSSERL**

**VICTOR POPESCU**

### **SUMMARY. LANGUAGE AND IDENTIFICATION IN HUSSERL.**

This article is concerned with the tacit influence of language on every reflexive act, a situation that sometimes disturbs the analyses made in Husserlian phenomenology. My observations will be directed towards the particular case of the description of ordinary objects and of the constitution of their unity, which shows itself in multiple "appearances". Specifically, I will try to show that the identification of an object in the diversity of its appearances does not occur in a solipsistic, pre-judicative world. On the contrary, every identification already presupposes an intersubjective language, and along with it, words assigned to objects and syntactical rules. Starting from this I shall indicate some hidden biases that go along with this sort of analysis, specifically, the "representational" conception of language and the belief in the isomorphism between language and the world as phenomenon.

Le thème qui fait l'objet de mon exposé concerne l'influence tacite du langage institué sur tout acte réflexif, fait qui peut troubler, parfois, les analyses effectuées dans la description phénoménologique husserlienne. Nos observations seront dirigées vers le cas exemplaire de la description de la constitution d'un objet quelconque en son unité et qui se déploie en multiples «apparences». On va notamment montrer que l'identification d'un objet dans la diversité de ses apparitions ne saurait pas avoir lieu dans une couche de sens pré-judicative, «solipsiste». Par contre, toute identification présupposerait déjà un langage intersubjectif, y compris des mots assignés aux objets assujettis à la description, des règles et des configurations syntactiques. Partant d'ici j'indiquerai quelques préjugés non-questionnés qui vont de pair avec cette sorte d'analyse. Il s'agit notamment de la conception «représentationnelle» du langage et de la croyance dans un isomorphisme langage - phénomène du monde.

## Synthèse d'identification hors langage

Partons du paragraphe 18 des «Méditations cartésiennes», appelé «L'identification forme fondamentale de la synthèse. La synthèse universelle du temps transcendantal». On comprend déjà que la forme fondamentale de la synthèse (*Grundform der Synthesis*) c'est l'identification. Cela se présente dès le début «comme synthèse d'une portée universelle s'écoulant *passivement*, sous la forme de la *conscience interne continue du temps*»<sup>1</sup>. Cela signifie que tout objet se manifeste sur la route passé - présent - futur en tant que le même objet, identique dans les divers modalités temporelles de l'acte de l'appréhension (souvenir, présentification, anticipation).

Prenons ensuite l'exemple de la perception d'un cube. Ce cube est pris pour un «*cogitatum*» visé dans l'immanence de ma conscience, c'est-à-dire comme objet qui n'est constitué qu' à l'intérieur de ma «monade», étant bien différent du cube en tant qu'objet effectif (*wirklich*), expérimenté dans une «communauté de monades» et dans un temps objectif. Le vécu «cube» a sa durée propre qui n'est pas encore assujettie au temps objectif, mesuré par les horloges ou par les rythmes naturels (mouvements du soleil, de la terre etc.):

«S'il s'agit d'un état de conscience dont le *cogitatum* est un objet du monde- comme dans la perception du cube -, il y a lieu de distinguer la durée objective qui apparaît (par exemple, celle du cube) de la durée 'interne' du processus de la conscience (par exemple celle de la perception du cube). Celle-ci s'"écoule" en des périodes et des phases temporelles qui sont siennes et qui sont elles-mêmes des présentations, se modifiant d'une façon continue, *du seul et même cube*»<sup>2</sup>.

Le vécu (*Erlebnis*) du cube perçu dans mon immanence se déploie en multiples aspects qui, en dépit de leur hétérogénéité, ne cessent pas à faire partie du même objet - le cube. Soit-il rouge ou noir, près ou loin, opaque ou transparent, le cube reste le *même* dans l'unité assurée par la synthèse d'identification. Dans l'enchaînement des apparences (*Abschattungen*) il s'agit non pas d'une unité des fragments joints d'une manière extérieure l'un à l'autre, mais d'une unification effectuée dans la constitution d'une unique objectité intentionnelle.

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, J. Vrin, 1947, § 18, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

«Leur unité (l'unité des apparences- nous ajoutons) est celle d'une synthèse. Elle n'est pas une simple *liaison* continue de *cogitationes* pour ainsi dire extérieurement accolées les unes aux autres, mais elle est une unité *de conscience une*, et dans cette conscience se *constitue* l'unité d'une entité (*Gegenständlichkeit*) intentionnelle, précisément comme étant la même entité se présentant de manières variées et multiples.»<sup>3</sup>

Il faut encore dire que l'objet «cube» n'est pas pris en tant qu'objet possédant une existence réelle dans un monde objectif. C'est seulement dans l'«intérieurité» de mon ego transcendantal, dans l'*immanence* de la durée propre à ma monade, que l'objet «cube» se constitue. Il ne s'agit pas d'une intérieurité organique ou d'une sorte de clôture introspective sur soi. Par contre, cette immanence représente l'ouverture même du vécu, la vie intentionnelle découverte par l'entremise de l'epoché phénoménologique. Tout en «mettant entre parenthèses» l'attitude *naïve*, réaliste qui pose l'objet perçu comme objet «en soi», en dehors de l'observateur, nous découvrons une nouvelle dimension, celle-là de l'expérience du vécu donateur de sens dans l'acte intentionnel:

«Cette immanence à la conscience a un caractère tout particulier. Le cube n'est pas contenu dans la conscience à titre d'élément réel, il est 'idéalement' comme objet intentionnel, comme ce qui apparaît, en d'autres termes comme son 'sens objectif' immanent. L'objet de la conscience qui garde son identité 'avec lui même' pendant que s'écoule la vie psychique, ne lui vient pas du dehors. Cette vie elle-même l'implique à titre de *sens*, c'est-à-dire d' 'opération intentionnelle' de la synthèse de la conscience»<sup>4</sup>.

Ajoutons à cela deux observations très importantes pour notre démarche. Deux observations situées aux paragraphes 8 et 47 du même *Œuvre* nous attirent l'attention. Il s'agit ici des intentions de recherche, des positions méthodologiques.

D'abord Husserl trouve que sa «philosophie radicale» motivée par l'epoché phénoménologique doit mettre hors circuit toute communication et toute forme culturelle et sociale, c'est-à-dire il faut laisser de côté toute dimension langagière afin que les phénomènes soient décrits en tant que

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

«purs» phénomènes en deçà de toute configuration tracée par le langage. Les semblables, les choses naturelles, les théories, les institutions sociales et culturelles n'ont plus une existence autarchique. L'époché phénoménologique les envisage en tant que «phénomènes» vécus par ma conscience transcendante. C'est le vécu en tant que tel qui compte maintenant. La science, la culture, y comprenant le langage, n'ont aucune valeur dans la description de l'articulation de l'expérience, de la vie intentionnelle de mon propre ego:

«En philosophes qui méditent de façon radicale, nous ne possédons à présent ni une science valable ni un monde existant. Au lieu d'exister simplement, c'est-à-dire de se présenter à nous tous simplement dans la croyance existentielle (naturellement valable) de l'expérience, ce monde n'est pas pour nous qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence (*Seinsanspruch*). Ceci concerne aussi l'existence de tous les autres 'moi'» et ainsi «toutes les formes sociales et culturelles»<sup>5</sup>.

Maintenant, le projet méthodologique de la phénoménologie husserlienne s'avère être une sorte de «science rigoureuse» (mathesis universalis) orienté vers une description des articulations de la phénoménalité dans une attitude libérée de tout préjugé culturel voir de toute influence du langage configurant.

Ensuite dans la cinquième méditation on apprend que les unités de multiplicité des modes d'apparitions sensibles i.e. les objets perçus «transcendants» se constituent dans un premier mouvement dans la sphère propre de l'ego «solipsiste» (*Eigenheitssphäre*). Les objets «extérieurs» et mon corps se constituent dans leur unité pour la première fois dans le champ propre de ma «monade»:

«Puisque nous faisons abstraction de l'œuvre constitutive de l'*Einfühlung* (de l'expérience d'autrui), nous avons une nature et un organisme qui, certes, se constituent comme objets spatiaux, comme unités transcendantes par rapport au courant de la vie, mais qui ne sont qu'une multiplicité d'objets de l'expérience possible, cette expérience n'étant rien d'autre qu'une unité synthétique inséparable de cette vie et de ses potentialités»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Husserl, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 47, pp. 87- 88.

On peut dire que l'identification (l'appréhension unitaire de l'objet) peut avoir lieu en deçà de tout langage et de toute intersubjectivité. Cette idée est reprise dans *Idées II*. Dans le processus de la *doxa objectivante* on aboutit à la chose physique. L'objet réel (mondain) de la nature matérielle (étendue, extérieure) est posé en tant que substrat identique des propriétés identiques, la chose réelle est déterminée et identifiée comme telle grâce à ses propriétés non-relatives, permanentes<sup>7</sup>. Ainsi dans la sphère propre de l'ego transcendantal on peut déjà identifier un objet tout en partant de ses «qualités primaires» (les formes géométriques invariantes, par exemple, opposées aux couleurs changeantes) qui restent indépendantes, les mêmes dans toute apparition:

«Il y a déjà pour le sujet 'solipsiste' des motifs pour distinguer entre une chose 'apparaissante' qui dans sa consistance qualitative est relative à ma subjectivité et la chose 'objective' qui reste ce qu'elle est même si des changements se produisent dans ma subjectivité et conséquemment, dans les 'apparences' de la chose»<sup>8</sup>.

De plus dans les «qualités primaires», invariantes, de la chose se trouvent déjà d'une certaine manière les déterminations logico-mathématiques. C'est pour cela qu'on peut soutenir que la chose physique (avec ses déterminations logico-mathématiques) «est naturellement la même qu'elle soit constituée de façon solipsiste ou de façon intersubjective»<sup>9</sup>.

Reprenons. *C'est à l'intérieur de ma «monade» que se constitue pour la première fois un objet identique et cela d'une sorte passive, pré-langagière*. La synthèse d'identification n'est pas un acte spontané, de pensée. L'unité de l'objet par «la perception pure et simple de la chose» résulte non pas d'une synthèse catégoriale mais d'une *synthèse esthétique* et «par-là, la chose se donne sans cesse comme quelque chose qui est de telle ou telle manière, quoique aucun concept, aucun jugement n'intervienne encore au sens prédicatif du terme»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> V. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures. Livre second - Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, PUF, 1982, p. 115.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

## 1. Identité, perception et langage

Dans le point où nous sommes maintenant arrivés surgissent des questions cruciales pour tout ce que nous avons dit jusque là. Comment peut-on décrire un phénomène sans nom, dans une articulation passive, pré-judicative si pourtant dans toute analyse nous nommons, nous baptisons les objets d'étude? Particulièrement comment peut-on assurer l'identité pré-langagière de l'objet perçu (un cube, par exemple) si nous avons déjà trouvé un *nom* (le nom «cube» dans notre cas) qui rend l'objet le *même* pour nous?

Qu'est-ce qu'il se passe dans la description phénoménologique du perçu «cube»? Même si je me propose à décrire cet objet en tant que «cogitatum» dans l'intimité de ma conscience, même si je le distingue fortement de toute chose objective perçue dans une communauté, pourtant je sais avant toute description qu'il s'agit d'un objet *appelé* «cube». Je n'expérimente pas des «fantômes», des formes vagues, indéfinies. Je sais toujours que c'est un objet unitaire nommé «cube» qui *dirige* l'accomplissement des variations possibles du thème «cube». Car le nom «cube» n'arrive pas *après* la constitution de la signification de l'objet identique «cube» auquel je l'attacherais d'une manière conventionnelle. Langage et pensée s'implique réciproquement. On ne peut pas penser des idées pures, «spirituelles» hors langage, hors expression. Il ne faut pas penser le langage comme support, «hypokeimenon» des significations «en soi». Le langage n'est pas une expression des significations déjà constituées<sup>11</sup>. *Toute intention ne s'accomplit que par une expression langagière* – «*In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung*»<sup>12</sup>. Autrement dit *la phénoménalité apparaissant ne s'articule pas comme objet identique qu'à travers un nom «régulateur»*. Le mot assure l'identité de l'objet dans la diversité de ses *Abschattungen*. N'importe qui, où, comment le dit, le même nom renvoie toujours vers le même objet:

«Le mot *Löwe* (lion) n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise». Encore le langage présuppose la communauté des «monades» car «l'humanité se connaît d'abord comme communauté de langage immédiate et médiata»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> V. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, prop. 501 et 329 in *Werkausgabe. Band I.*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

<sup>12</sup> *Ibid.*, prop. 445, p. 420.

<sup>13</sup> E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Appendice III, trad. J. Derrida in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, pp. 407-408.

Tout nom exige un système de définitions et de règles d'usage socialement institué. Cela est en effet valable pour notre exemple. Quand je perçois un cube je pense en même temps au objet mathématique avec 8 surfaces perpendiculaires. De plus le nom «cube» n'est pas une expression propre de ma «monade» car il fait parti d'une langue «publique», commune, parlée aussi par mes semblables. Il n'y a aucune langue pour un solipsiste; une langue personnelle pour un «solus ipse», pour son dialogue intérieur, serait plutôt un non-sens<sup>14</sup>.

La chose sensible «baptisée», inscrite dans les usages langagiers, est visiblement *instituée symboliquement* (Richir). On aboutit à l'identité seulement dans une institution de langage:

«en tant que donné brute et empirique elle (la chose) n'est pas identifiable comme telle que du sein d'une institution symbolique de langage et de culture»<sup>15</sup>.

La chose comme chose et toujours perçue comme instituée. Les profils de la chose identique ne sont donnés que seulement si la chose est déjà donnée dans une institution culturelle et de langage. Dans l'analyse du perçu identique nous ne faisons que retrouver une identité, une essence déjà données par la configuration du langage. Ainsi il découle que

«d'une manière générale, la chose est donc un *Wesen* de langage découpé par le langage articulé, symboliquement institué. Et c'est depuis ce découpage que l'analyse husserlienne prend le sens qu'elle a.»<sup>16</sup>

Nous sommes voilà arrivés à un résultat négatif. Car toute synthèse d'identification n'est possible que dans une institution culturelle de langage. Le perçu «cube» peut être pris pour thème de l'analyse du phénoménologue seulement grâce au fait que l'«essence», qui assure l'identité de la chose perçue (ici, le cube dans sa «mêmeté»), est déjà circonscrite dans les frontières d'un langage articulé, socialement institué. On peut conclure qu'on n'a jamais affaire dans la perception avec des choses pures et simples. Car le langage n'est pas un simple «signe» de la pensée, une expression qui renvoi aux états de choses déjà constituées, il serait plutôt, d'une manière plus originaire, un *langage parlant* - configurant la phénoménalité en

---

<sup>14</sup> V. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 243.

<sup>15</sup> M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, 1990, p. 199.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 201.

noyaux d'identité. Le langage est «déjà saisie de la réalité» qui est signifiée, c'est un modèle bien défini et constitué d'une connaissance globale, désintéressée de la réalité.<sup>17</sup> Le langage fait apparaître les choses dans un réseau organisé, configuré qui témoigne de notre institution symbolique qui soutient en effet nos perceptions, nos vécus quotidiens.

Le mélange du langage «publique» (on ne peut penser qu'un langage appris avec ses règles et ses techniques par les autres) dans les actes perceptifs (fait qui nous empêche de parler des unités objectives perçues dans l'«immanence» de l'ego solipsiste) se produit d'une manière spontanée. La compréhension d'une signification, la donation du sens n'est pas une travaille de la pensée dans la projection d'une image ou pour la sélection active, guidé par des règles éveillées dans la conscience, d'une signification tirée d'un tableau de significations. La signification se donne dans est un *acte*, c'est-à-dire d'un coup: «wir erfassen sie mit einem Schlage». Nous construisons la réalité par l'application *aveugle* des règles propres au contexte symbolique dans lequel nous nous trouvons.<sup>18</sup> Ce langage et en effet différent de la parole actuelle ou de l'habitus individuel de parler, «ce langage-là agit tout en demeurant caché»<sup>19</sup>. L'œuvre qui s'accomplit avec l'«organon» vivant et corporel du parler c'est «la *compréhension langagière* des choses de notre environnement qui surgit automatiquement et au sein de laquelle nous vivons sans cesse même quand nous n'en avons nulle conscience»<sup>20</sup>.

La conclusion qu'on peut tirer de ces observations c'est que la manière de l'analyse phénoménologique de la constitution des objets identiques dans une sphère immanente d'un ego «solipsiste» est au moins incomplète si non tout à fait erronée. Car les choses qui se présentent dans le champ perceptif (par exemple, le cube vu de ma perspective) de mon ego et qui font l'objet d'une description phénoménologique sont toujours déjà instituées par le langage (et ses structures propres) de sorte que la phénoménologie envisagée au-dessus (v. le ch. 2), comme description des objectités (des pures phénomènes) dans l'immanence solipsiste et pré-langagière d'un acte synthétique identifiant, c'est en effet une description des structures langagiers imbriquées dans la texture du monde. Autrement – dit-il – ne s'agit pas d'une

---

<sup>17</sup> Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, M. Nijhoff, La Haye, 1976, pp. 123-124.

<sup>18</sup> V. Wittgenstein, *op. cit.*, les propositions 138, 197 et 219.

<sup>19</sup> Jan Patočka, *op. cit.*, p. 125.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 130.

description des choses comme telles mais d'une description des choses en tant qu'instituées symboliquement dans la dimension sociale et langagière.

## **2. Le langage et les préjugés d'une analyse. Représentation du réel et isomorphisme.**

Nous avons indiqué dans le paragraphe antérieur les raisons pour lesquelles la méthode phénoménologique husserlienne doit être mise en doute. Cependant quelqu'un peut nous répondre que la description des phénomènes en tant que purs phénomènes n'est pas «troublée» par l'intrication du langage dans l'expérience de la constitution des objectités identiques. La cause d'une telle observation serait l'hypothèse d'un isomorphisme total entre le phénomène du monde et le langage. Poursuivant cette idée, la phénoménologie ne serait par rapport à la philosophie analytique que l'autre volet de la syntaxe universelle propre à la fois au monde et au langage. Si d'un côté le premier Wittgenstein s'appuie sur la recherche de la structure syntactique du langage afin de rendre manifeste les articulations éternelles du monde, Husserl d'autre côté nous les montrerait d'une manière directe en partant des analyses de la perception et de la constitution des perçus identiques. Pourtant cette façon de «sauver» la phénoménologie de Husserl ne peut surgir, à notre avis, que grâce à deux préjugés dont nous devons montrer leur inconsistance. Il s'agit notamment des deux croyances corrélatives - l'une qui trouve l'essence du langage dans sa *fonction indicative, représentative*, l'autre qui considère l'*isomorphisme entre langage et monde apparaissant* comme une vérité qui va de soi.

Partons dès quelques exemples tirés par L. Levy-Brühl concernant le langage dans les sociétés primitives.<sup>21</sup> Dans le langage «cherokee» il y a 70 formes distinctes du pronom - «nous, tous les deux et tu», «nous tous les deux et vous», «moi», «vous et lui» etc. Encore dans la langue des tribus «bantou» (Afrique du Sud) il y a 7 formes de l'impératif, chacun indiquant un contexte différent (description d'une action, appelle, consigne, demande, information sur la bonne route etc.): «Pars pour monter la colline», «Commence à monter sur la colline», «Allez, monte sur la colline», «Va-t-en, monte sur la colline», «Viens, monte sur la colline». Pourquoi a-t-on besoin de ces complications pour nommer les *mêmes* états de choses? Voilà une question tout à fait marquée par notre institution symbolique. Pour nous les mots doivent représenter la réalité

---

<sup>21</sup> Ces exemples sont mentionnés dans A. Dumitriu, *Istoria logicii (Histoire de la logique)*, vol I, Ed. Tehnica, 1993, p. 29.

des choses. Ainsi la multiplicité des expressions usées par n'importe quelle tribu pour désigner le même fait est quelque chose d'inexplicable. Cette étrangeté n'est que la conséquence naturelle d'une manière impropre de notre rapport au langage des primitifs. Car ce que nous considérons être la même chose s'avère être pour eux des choses distinctes trouvées dans contextes distinctes. Le nom, le langage, donnent la mesure du contexte de l'action et de la communication. La dimension langagière la plus importante pour les primitifs se trouve non pas dans l'ostension vers la réalité mais dans l'interaction et la compréhension communautaires réglées par les institutions culturelles et sociales. On peut ainsi mieux comprendre pourquoi le nom n'a pas toujours pour fonction l'identification des choses- les Indiens «Bororo», par exemple, soutient, dans certains contextes, qu'ils sont essentiellement et actuellement «Arara» (nom d'une espèce de perroquets)...<sup>22</sup>

Prenons aussi le témoignage d'Austin concernant le langage primitif. Celui n'est ni explicite (car il ne contient que des performatifs comme «Boule» qui peut être entendu à la fois comme avertissement, information ou prédiction), ni *descriptif* (car la plupart des expressions est composée par impératifs, jugements, engagements et quant aux énoncés ostensifs, avec un rôle de représentation, ils sont des formes idéales vers lesquelles on tend sous l'impulsion causée par la nécessité de rigueur exigée par le développement de la science). Il a plutôt une fonction pragmatique, «illocutionaire» qui est le support de toute (inter)action avec l'environnement et les autres.<sup>23</sup>

On peut conclure que le langage n'est pas une simple manière de représentation, c'est-à-dire un processus de remplacement d'une perception ou d'une idée par un signal convenu qui l'annonce, l'évoque ou l'abrège.<sup>24</sup> Penser le langage en tant que désignatif, prendre l'expression pour un fait signifiant qui vient se joindre à une signification «pure» déjà donnée, cela relève d'une «illusion objectiviste» dans la compréhension du phénomène de langage. L'objectivation, l'identification appartiennent sans aucun doute au langage mais ces fonctions ne surgissent qu'«après coup», parce que celui est avant tout un *geste*, un style d'expression, qui ouvre et configure un champ, «inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition»<sup>25</sup>:

«il n'y a d'objectivité que parce que d'abord un pouvoir d'expression sujectif a ouvert pour des siècles un champ commun de langage, il

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>23</sup> Voir J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1962, pp. 72-73.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 7.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 111.

n'y a de signification que parce qu'un geste signifiant s'est enseigné, s'est fait comprendre lui-même, dans le risque et la particularité de toute création».<sup>26</sup>

Nous avons appris que la signification langagière ne se réduit pas à l'«indiquer» même si les philosophes ont accepté, dans leur «dogmatisme», pour une durée assez longue, que le rôle essentiel du langage se trouve dans la description et l'observation des états de choses. Quelles seraient les motivations pour la domination de cette dernière thèse? Nous pouvons offrir, tout court, deux possibles réponses:

a) Le processus du développement de la *science* et de la technique requiert une «mémoire», un médium pour conserver d'une manière univoque les méthodes, les algorithmes, les informations vitales. Ensuite, le langage technique a une richesse des phrases décrivant des opérations et des transformations des choses réelles. Cela implique la nécessité des descriptions «adéquates» i.e. des propositions «vérifiables». Enfin le langage des sciences, avec ses propriétés essentielles - la représentation des faits réels et l'univocité, le marquage précis d'identité - devient le modèle pour la compréhension quotidienne ou scientifique du langage comme tel.<sup>27</sup>

b) La nécessité d'un contact vivant, stable et cohérent avec les choses, le besoin des points d'ancrage nous amènent à nommer, à «baptiser» les choses de l'environnement. Ces noms ont une fonction d'orientation dans le flux des vécus. Ils ne renvoient pas vers la «quiddité» des choses, ils nous offrent seulement un sentiment de *sécurité* dans le milieu des apparences indéfinies, dans *l'apeiron* du phénomène originaire du monde:

«En tant qu'existant la chose est *déjà nommée*. Toute chose a sa propre cohésion qui découle de la perdurance du monde. Elle n'est pas une apparence. Elle est quelque chose. Ce fait ne devient pas *sûr* pour elle si elle s'isole, s'arrête, descend dans ses abîmes. Pour qu'on devienne *sûr* elle doit s'ouvrir sur le flux qui s'écoule à travers elle.»<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>27</sup> V. Austin, *op. cit.*, pp. 1-2 et pp. 72-73.

<sup>28</sup> F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, citation après la trad. roumaine *Cărticica despre mintea omenenească sănătoasă și bolnavă*, Humanitas, 1995, p. 88. Il faut encore dire que l'identification n'est pas seulement un effet du langage. Même dans le comportement animal, décrit par l'éthologie, se produit une *identification* objective afin d'assurer la sécurité de la vie : «L'objet est donc le résultat d'une évolution vers la différenciation, celle-ci ayant été nécessaire à l'identification univoque des faits et événements du champ pour que ce dernier

Encore quelques mots sur le problème de l'*isomorphisme* entre le langage et le réel. Nous avons bien vu qu'il y a une multiplicité des institutions de langage. De la sorte la description phénoménologique husserlienne de la constitution des objectités identiques n'est pas une description du phénomène comme tel mais plutôt une description des articulations de notre institution de langage. Le langage ne se superpose pas complètement sur la phénoménalité. Le langage n'a pas «the last word» (Austin) dans la description des choses expérimentées dans le flux de ma vie intentionnelle. Il n'y a aucun langage universel (adamique) parfaitement accordé aux événements du monde; tout langage contient des superstitions et des erreurs, il peut être complété ou reconfiguré. Le monde est toujours une source de surprises et de nouveautés. Même dans la synthèse d'identification il y a lieu pour «décalages» intentionnelles. Il y a chez Husserl une ouverture vers la contingence des apparitions, vers le phénomène comme tel. Ainsi la présomption (l'intention signifiante) peut être démentie par une illusion, une évidence négative.<sup>29</sup> Le cube, par exemple, peut nous apparaître, si nous le regardons d'une autre côté, comme une figure différente, plus complexe - le glissement entre le langage et le réel s'est produit, l'*isomorphisme* s'est effacé.

Pourtant l'idée directrice de l'*isomorphisme* (la «foi symbolique»-Richir) reste active, efficace dans la pensée de Husserl. Dans *Krisis* cette idée se rend clairement manifeste. Ici Husserl soutient une identité entre les structures du *Lebenswelt* et des sciences objectives. Les noms des choses naturelles sont les mêmes avec ceux-là des objets idéaux de la science:

«La catégorialité du monde de la vie porte les mêmes noms, mais ne se soucie point, pour ainsi dire, des idéalizations théoriques et des substructions hypothétiques des géomètres et des physiciens.»<sup>30</sup>

Il y a une parallélisme constant entre la catégorialité de la raison (le langage institué) et la typique de l'apparaître (l'articulation du phénomène comme telle). Le monde phénoménal s'articule dans la description husserlienne d'une manière analogue avec l'articulation du langage. Dans l'analyse de la genèse du jugement catégorial (v. *Expérience et jugement*) on apprend qu'il y a une

---

présente une *sécurité* biologique suffisante en dépit de sa relative proximité.» (G. Thinès, *Existence et subjectivité*, Bruxelles, 1991, p. 182).

<sup>29</sup> M. Richir, *op. cit.*, p. 204.

<sup>30</sup> G. Granel, *Le sens du Temps et la Perception chez Husserl*, Gallimard, 1968, p. 216.

identité entre la structure pre-langagière substrat(sens identique passivement constitué)-attribut et la structure fondamentale du jugement sujet-prédicat. Toutes les catégories judicatives s'édifient sur les synthèses anté-prédicatives et ont en elles leur origine.<sup>31</sup> Pourtant l'articulation sur l'axe *substrat-attribut* ne pas forcément une articulation essentielle et universelle de la phénoménalité. La «naturalité» de cette structure provient d'une rétro-projection de la structure logico-grammaticale des langues européennes (voir la langue grecque) *prédicat-sujet* sur la phénoménalité.<sup>32</sup> La structure substrat-attribut, où l'identification joue un rôle décisif, n'est pas une structure propre à la «pure» phénoménalité, elle est un reflet de l'institution langagière. Ou, pour reprendre une phrase de M. Richir, «l'inconvénient de la conception husserlienne du langage en sa logicité est que l'anté-prédicatif y est le reflet, l'image en miroir du prédicatif»<sup>33</sup>. L'isomorphisme *langage-phénomène du monde* ne reste qu'être considéré une illusion dangereuse pour toute description phénoménologique.

Pour finir, il faut dire que nous n'avons pas du tout l'intention de réfuter la doctrine, les idées de Husserl. Notre but était de montrer que toute phénoménologie de la perception doit aller de pair avec une phénoménologie du langage ainsi que «ce problème permet mieux qu'un autre d'interroger la phénoménologie et non seulement de répéter Husserl mais de recommencer son effort, de reprendre, plutôt que ses thèses, le mouvement de sa réflexion»<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. par D. Souche-Dagues, P.U.F., 1970, p. 134.

<sup>32</sup> V. M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose*, Gallimard, 1971, pp. 45-48.

<sup>33</sup> M. Richir, *op. cit.*, p. 172.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 105.

## INTUITION ET AXIOMES EN GÉOMÉTRIE ET EN MÉCANIQUE PURE D'APRÈS HUSSERL

MARCEL BODEA

**SUMMARY. INTUITION AND AXIOMS IN GEOMETRY AND IN PURE MECHANIQUE IN HUSSERL'S VIEW.** This study proposes a double analysis, both phenomenological and mathematical, of a Husserl's text concerning the '*intentional objects*', that represents a part of a larger ensemble entitled «*Representation*» and «*Object*». The paper aims to illuminate aspects related to geometrical objects, geometrical representations, and the foundations of geometry.

Ce travail se propose de faire un commentaire<sup>1</sup> du texte de deux annexes (appendices) aux "OBJETS INTENTIONNELS" (1898)<sup>2</sup>, qui constitue, à son tour, une partie d'un ensemble plus vaste, auquel Husserl avait donné le titre: "<REPRESENTATION> et <OBJET>". Nous sommes ici dans la présence de deux textes remarquables du jeune Husserl sur la représentation apriorique de l'objet. Les appendices (<II.> et <III.>) étant fort condensées, elles ont également une structure très précise. J'ai délimité par conséquent neuf idées importantes, que j'ai accompagné de commentaires ponctuels.

L'idée centrale qui s'en détache est celle de la distinction entre les intuitions des mathématiques retrouvées dans les axiomes de quelques disciplines mathématiques (ici, 'la géométrie et 'la mécanique théorique' ['la mécanique PURE', selon Husserl]) et les intuitions avec lesquelles opère la phénoménologie, des intuitions de toute autre nature.

---

<sup>1</sup> Ce travail fait partie d'une dissertation sur «l'explication et la compréhension scientifique dans une perspective phénoménologique» que j'ai en vue.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Intuition et re-présentation, Intuition et remplissement, Objets intentionnels et divers textes annexes*, dans Husserl - Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)* présentation, traductions, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

Les représentations géométriques sont distinguées en deux classes: des représentations intuitives et des représentations conceptuelles.

Dans les «représentations géométriques intuitives», on ne trouve pas des jugements; la représentation géométrique intuitive est une synthèse intuitive. *Les actes de la synthèse intuitive visent le même objet géométrique.* Nous avons précisément la "conscience" de la même chose en une unité. Nous devons insérer à ce sujet trois courtes observations:

Premièrement, les actes de la synthèse intuitive ne sont pas différents les uns des autres du point de vue de la temporalité; ils le sont d'après leur contenu idéal, mais ils sont unis dans le même objet géométrique qu'ils visent. Deuxièmement, les représentations qui se trouvent au fondement des actes, représentent aussi le même objet géométrique. En fin, troisièmement, le réel qui correspond aux représentations n'est pas le même.

L'identité des «représentations géométriques conceptuelles» est une identité des significations, les significations individuelles étant nécessairement différentes (par exemple, triangle  $\leftrightarrow$  cercle, etc.).

Il y a des modes de jugement différents; un mode de jugement est représenté par les 'jugements géométriques'. Les représentations géométriques conceptuelles, portent sur les 'jugements géométriques' et ces jugements géométriques, portant sur les objets géométriques singuliers concernés, ont le caractère de connexions hypothétiques a priori. Dans tous les cas, en géométrie, nous admettons qu'un objet géométrique O est le même que l'objet O', admis sous d'autres circonstances géométriques et déterminé par elles. Ici l'identité repose simplement sur le contenu des significations et sur les connexions idéales de ces significations avec d'autres. Pour la science de la géométrie, l'unité de l'objet géométrique renvoie à l'unité d'un ensemble idéal fermé de jugements qui concernent cet objet.

Pour Husserl, le problème est de savoir s'il y a un jugement porté sur la représentation.

Les «objets généraux» géométriques ont des qualités hypothétiques et ces qualités sont nécessairement sous la présupposition de l'assomption.

## I. INTUITION ET AXIOMATIQUE GÉOMÉTRIQUE (1- 6)<sup>3</sup>

1.) *"La compatibilité des soubassements n'est pas non plus affaire de vision <axiomatique>; mais elle ne se vérifie que dans l'absence de contradiction des conséquences."*

Le fondement axiomatique pour la géométrie ne représente que la prémisse d'une correctitude et d'une cohérence logique des conséquences. «*La vision axiomatique*» n'est, en premier approximation, qu'une base déductive.

2.) *"Il n'est naturellement pas exclu par là que nous visionnions les comptabilités des propositions singulières ou des parties des soubassements; mais cela ne repose pas alors sur l'intuition des rapports géométriques [...]."*

Le fondement axiomatique présente un intérêt géométrique seulement par l'ampleur de ses conséquences deductives et ne s'intéresse pas à «*l'intuition des rapports géométriques*» qui se trouve à sa base.

3.) *"Si l'on dit que l'espace de l'intuition est un espace géométrique, il n'y a alors, à cela, pas grand-chose à objecter. C'est comme lorsqu'on dit que les mouvements qu'il y a en fait se déroulent suivant les lois idéales de la mécanique."*

Si on simplifie le problème en réduisant «*l'espace des intuitions*» à l'espace euclidien, on procède semblable à la mécanique, où le mouvement (mécanique) est vu seulement comme une conséquence de l'action des lois de la mécanique. Mais cette manière ne touche ni la nature profonde, extra-géométrique, des intuitions géométriques, ni la nature du mouvement, qui se trouve au-delà de la mécanique.

4.) *"Les apparitions géométriques ne se laissent pas saisir dans les concepts idéaux; mais nous pouvons pourtant, au moyen de ceux-ci, les maîtriser."*

Les apparitions géométriques ne se laissent pas, comme d'ailleurs toute intuition pure, subordonnées dans des concepts, mais, malgré tout, elles peuvent être maîtrisées par certains concepts. De même, les axiomes géométriques reflètent *partiellement* les intuitions géométriques qui se trouvent derrière elles, mais ni ne s'identifient avec elles, ni ne peuvent y être réduites et ni même n'y envoyant à elles. Dans une formule plus tranchante, on dit que les axiomes de la géométrie ne s'identifie pas aux intuitions géométriques qui, seulement elles, rendent possibles les axiomes.

5.) *"[...] circonstance accessible à une élaboration mathématique, les droites empiriques étant déterminées en tant que morceaux de surface*

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Intuition et axiomatique géométrique*, appendice aux *Objets intentionnels*, op. cit., p. 327.

*parallélépipédiques, les angles en tant que grandeurs oscillant à l'intérieur de limites correspondantes, etc."*

Les concepts mathématico-géométriques ont une double origine: l'une est «concrète» empirique et l'autre est «abstraite» intuitive. Par exemple, l'axiome que deux droites parallèles ne se rencontrent jamais a son origine dans l'observation empirique de l'équidistance des droites et dans l'extrapolation intuitive, de la permanence de cette constante. Ce type d'intuition est essentiel en géométrie, mais ce n'est pas encore l'intuition phénoménologique proprement dite. L'intuition phénoménologique n'est pas le prolongement de l'intuition empirique, mais le résultat de la réduction phénoménologique de celui-ci.

6.) *"Mais, en tout cas, l'affirmation qui soutient que l'espace intuitif est un espace euclidien et géométrique, repose sur le même genre de justification logique que l'affirmation qui soutient que les mouvements qui arrivent dans la nature se produisent selon les lois de l'inertie [...]."*

Dire que l'intuition de l'espace (l'espace intuitif) a comme résultat le concept mathématique de l'espace de la géométrie euclidienne, est une affirmation du même type que celle par laquelle le mouvement est conceptualisé à partir des lois de la mécanique. Les intuitions sont, dans ces cas, en prolongement des expériences extérieures, donc empiriques. Tous les rapports deviennent, dans ces cas, déterminés et la validité de la géométrie et de la mécanique pure (théorique) est la vérification dans l'application: *"[...] la vérification toujours meilleure [...]"*

## **II. ASSOMPTION DES AXIOMES EN GÉOMÉTRIE, EN THÉORIE DES MULTIPLICITÉS ET EN MÉCANIQUE PURE (7- 9)<sup>4</sup>**

7.) *"La situation est donc, en géométrie, exactement la même que dans les algèbre formelles [...]. La différence consiste simplement en ceci que la délimitation de ces derniers est une libre action de l'esprit mathématique, ce qui, dans le cas de la géométrie, n'est pas valable; il y a un nombre de possibilités, s'entendant à perte de vue, suivant lesquelles des concepts fondamentaux et des propositions fondamentales, formels, à fixer par convention et compatibles les uns avec les autres [...]."*

Quand E. Husserl parle de la similarité entre la géométrie et l'algèbre, il pense à la liberté de l'esprit mathématique, à son conventionnalisme dans le

---

<sup>4</sup> E. Husserl, Assomption des axiomes en géométrie, en théorie des multiciplités et en mécanique pure, appendice *Objets intentionnels*, op. cit., p. 328 sqq.

choix des fondements, mais non pas à l'arbitraire de ce choix conditionné par l'intérêt pour les conséquences qui découlent des axiomes.

8.) *"La géométrie est au contraire un domaine de déduction donné [...]. Son point de départ, ses soubassements, sont formés par certains jugements très proches, issus de l'expérience quotidienne et de la fantaisie formée par elle, qui portent sur l'empirico-spatial, et qui opèrent avec certaines formes fondamentales auxquelles nous en arrivons, en nous fondant sur certaines particularités empiriques du domaine de l'espace, par des idéalizations analogues à celles par lesquelles, dans le domaine de la couleur, nous arrivons au rouge pur, au bleu pur, etc."*

Si pour les axiomes de l'algèbre n'ont pas une source empirique saisissable, en échange, pour la géométrie, celle-ci est transparente et indique vers l'expérience quotidienne. Le jeu de la fantaisie mathématique est plus facile à suivre pour celle-ci. En géométrie on arrive à des concepts purs: plan, droite, point, etc., tout comme dans la théorie des couleurs on arrive au rouge pur, au bleu pur, etc.

9.) *"...la valeur de connaissance... les conflits séculaires sur le caractère et la valeur de connaissance des axiomes géométriques. Mais, dans cet examen, le géomètre, lui, ne s'engage pas; il admet simplement les propositions fondamentales et il en tire sa conséquence à lui."*

Un autre aspect, de la perspective plus large de la théorie de la connaissance, et qui n'intéresse point la science de la géométrie, est celui du caractère et de la valeur de connaissance des axiomes de la géométrie, question qui, dans une perspective phénoménologique, cache une certaine intentionnalité. Il y a ici un type d'examen dans lequel la géométrie ne s'engage pas.

La géométrie ne s'intéresse pas à l'origine de ses axiomes, elle les assume seulement. Le problème théorique fondamental de la géométrie est la possibilité de la déduction géométrique pure:

*"La déduction pure, c'est l'affaire de la théorie pure. Elle ne va pas partout demander d'où viennent les propositions fondamentales; elle les assume."*

Dans le prolongement de celle-ci, un de ses problèmes est de limiter le plus possible le système d'axiomes, de sorte que son efficience déductive soit gardée où même qu'elle s'agrandisse:

*"Tout au plus limite-t-il le nombre des concepts fondamentaux et des propositions fondamentales et essaie-t-il d'en fixer un nombre minimal, qui, indépendants déductivement les uns des autres, soient capables de porter le système des déductions tout entier."*

La validité et la signification géométrique des axiomes sont données non pas par ce qui se trouve «avant» ces axiomes, mais par ce qui se trouve

«après» les axiomes, donc par la nature et l'ampleur des conséquences déduites de manière géométrique des axiomes:

"[...] *Tout à fait naturellement, puisque leur validité n'a pas d'autre signification que le caractère concluant de la conséquence à partir des suppositions géométriques fondamentales.*"

La conclusion de ces deux appendices husserliennes, dans la perspective du 'problème du fondement', est celle-ci: le problème du fondement dans la phénoménologie est d'une nature complètement autre que le problème du fondement dans l'axiomatique géométrique, la géométrie étant, dans ce sens, peut-être, la plus représentative pour toutes les mathématiques.

### BIBLIOGRAPHIE

1. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, J. Vrin, 1953.
2. Roland OMNÈS, *Philosophie de la science contemporaine*, Edition Gallimard, Paris, 1994.
3. C. GANTIER, G. GIRARD, *Géométrie, Éléments de géométrie affine et euclidienne* (vol. I-II), Paris, Classiques, Hachette.

## DER BEDEUTUNGSBEGRIFF BEI HUSSERL UND FREGE

ALEXANDRU BOBOC

### SUMMARY. THE CONCEPT OF MEANING IN HUSSERL AND FREGE.

The paper examines the conception of "meaning" in Husserl and Frege and the influence of Frege's view on the Husserlian conception. It concludes that both are opposed to psychologism and try to avoid "Platonism", but the fact that object and objectuality are mutually interrelated is expressed in a semantic way in Frege and through a phenomenological analysis of knowledge and language in Husserl.

Es ist ein Wesenszug der Moderne, dass sie sich als solche und damit als ein besonderer Zeitalter mit einem bestimmten Weltbild begreift, das sich von dem früheren absetzt. Dieses Weltbild ist durch verschiedene Veränderungen gekennzeichnet, zu denen auch die Erneuerungen in der Wissenschaft und Logik, in der Philosophie im allgemeinen gehören.

In diesem Sinne ist es ein tiefes Nachdenken, wenn Husserl von einer "Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie" sprach und im Vorwort zur ersten Auflage (1900) der *Logischen Untersuchungen* eine "freimütige Kritik" der psychologischen Begründung des Logischen formuliert hat. In der Art und Weise, wie er diese Kritik geübt hat, nahm er Bezug auf das Goethesche Wort: «Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer»<sup>1</sup>.

Es ist zu bemerken, dass die Phänomenologie von Husserl mit *LU* begründet "hatte in ihren verschiedenen Spielarten für die deutsche Philosophie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und für das französische Denken seit den vierzig Jahren maßgebende Bedeutung, hatte.

Grundwerke der Philosophie unserer Zeit wie *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* von Scheler (1913/1916), *Sein und Zeit* von Heidegger (1927), *Das Sein und das Nichts* von Sartre (1943) und die *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty (1945) verstanden sich als phänomenologische Untersuchungen. Auch

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zu reinen Logik*, 5. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer, 1968, S VII, VIII.

in der nicht phänomenologisch orientierten Philosophie und in einer Reihe von Wissenschaften, vor allem der Psychologie, wurden vielfältig phänomenologische Motive wirksam"<sup>2</sup>.

Was Husserl erstens motivierte, war eine fundamentale Spannung in unserem alltäglichen und wissenschaftlichen Verständnis von Wahrheit: an eine wahre Erkenntnis stellen wir zwei Anforderungen, die einander zunächst widerstreiten scheinen: sie soll einerseits «objektiv» sein (d. h. der Inhalt der Erkenntnis soll eine Gültigkeit besitzen, die von den subjektiven Umständen unabhängig ist); andererseits aber erwarten wir, dass sich der Erkennende von dem, was er als wahr behauptet, auf irgendeine Weise überzeugt hat, und das konnte er nur, indem er die Erkenntnis subjektiv in einer konkreten Situation vollzog. "Die Erkenntnis - so schreibt Husserl - ist eine Tatsache der Natur, sie ist Erlebnis irgendwelcher erkennender organischer Wesen, sie ist ein psychologisches Faktum... andererseits ist Erkenntnis ihrem Wesen nach *Erkenntnis von Gegenständlichkeit*, und sie ist es durch den ihr immanenten *Sinn*, mit dem sie sich auf Gegenständlichkeit bezieht"<sup>3</sup>.

2. Schüler Brentanos, begann Husserl seine Tätigkeit mit einer *Philosophie der Arithmetik* (Bd. I: *Psychologische und logische Untersuchung*, 1891), etwa in Fortsetzung seiner Habilitationsschrift (Halle, 1887: *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*), in der er mit Hilfe einer deskriptiv-psychologischen Analyse die Entstehung der arithmetischen Grundbegriffe zu erklären suchte.

Der berühmte Mathematiker Gottlob Frege (bereits 1884 in seinen *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*) bekämpfte den Psychologismus in der Auffassung der Logik und kritisierte bald in einer Rezension von E. Husserl *Philosophie der Arithmetik* ("Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", N.F. 103, 1894, S. 313-332) auch die Husserlsche Auffassung. Trotz einer ausdrücklichen Ablehnung des Anti-Psychologismus Freges, legte Husserl her, zweifellos unter dem Eindruck der Fregeschen Kritik (die er nicht erwähnt), eine kritische Widerlegung des Psychologismus vor, die einen durchschlagenden Erfolg hatte<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> K. Held, *Edmund Husserl (1859-1938)*, in: *Klassiker der Philosophie*, hrsg. von O. Höffe, Bd.2, 2. Aufl., 1985, S. 274.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., Haag, M. Nijhoff, 1973, S. 19, in: *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd.II.

<sup>4</sup> H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert*, 2. Aufl., Basel (Stuttgart, Schwabe & Co., 1976, S. 189. Noack bemerkte, S. 189, Note 11: in *Entwurf einer Vorrede zu den LU* (hrsg. von E. Fink erst im Jahre 1939) schreibt Husserl, leider, er sei durch das Studium der logischen Schriften von Leibniz, Lotze und Bolzano zur Kritik am Psychologismus veranlasst worden!

Es ist heute klar, dass Frege durch seine Kritik Husserls den Abkehr von Psychologismus vorbereitet hat. Man kann die Bedeutung von Freges Beitrag aus dem Briefwechsel herleiten: "Vor Allem sei es mir gestattet, der großen Anregung und Förderung zu gedenken, die ich aus Ihren «Grundlagen» geschöpft habe. Unter den vielen Schriften, die mir bei der Ausarbeitung meines Buches vorlagen, wüsste ich keine zu nennen, die ich annähernd mit solchem Genusse studierte, als die Ihre. Konnte ich auch Ihren Theorien in der Hauptsache nicht beistimmen, stets erfreute ich mich an der geistvollen Originalität, an der Klarheit, und ich möchte fast sagen: an der Ehrlichkeit Ihrer Forschung"<sup>5</sup>. Was das Wesen von Theorien betrifft, schreib Husserl weiter, "auch ich bemerke, dass unsere Ansichten, trotz wesentlicher Divergenzpunkte, sich mehrfach berühren"<sup>6</sup>. Mehr noch - setzt er fort - "ganz einig bin ich mit Ihnen in der Ablehnung der «formalen Arithmetik», wie sie jetzt, nicht bloß als eine (und gewiss sehr bedeutsame) Erweiterung der arithmetischen Technik, sondern als eine Theorie der Arithmetik dargeboten zu werden, pflegt"<sup>7</sup>.

3. Jenseits solcher Bemerkungen (von großer Bedeutung für das Verständnis der Arithmetik als «Theorie», für die Begründung der Mathematik im allgemeinen) haben die Ansichten der beiden Denker ganz verschiedene Wege gefolgt. Das betrifft erstens das Problem vom Wesen der Neubegründung der Logik im Horizonte einer Erneuerung der Bedeutungslehre. In diesem Sinne könnten wir zwei Denkwege unterscheiden: der logisch-semantischen, auf die Einheit von Sinn und Bedeutung begründet (Frege), und den logisch-phänomenologischen, im Rahmen der Korrelation von Akt und Gegenstand gerechtfertigt. Im Zentrum dieser Nichtübereinstimmung befindet sich die These, dass den Unterschied von Sinn und Bedeutung nicht nur auf Sätze und Eigennamen beschränkt, sondern auch die Sphäre von Begriffsworten (von Gemeinnamen) einschließt. "Meine Meinung - schreibt Frege - mag folgendes Schema verdeutlichen:

Satz	Eigename	Begriffswort
↓	↓	↓
Sinn des Satzes (Gedanke)	Sinn des Eigen- namens	Sinn des B.
↓	↓	↓
Bedeutung des Satzes	Bedeutung des	

<sup>5</sup> Husserl an Frege, 18.7. 1891, in: *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert*, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges, hrsg. von G. Gabriel, Fr. Kambartel, Chr. Thiel, Hamburg, F. Meiner, 1980, S. 38.

<sup>6</sup> Ebenda.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 39.

(Wahrheitswerth)  
Gegenstand,

Eigennamens (Gegenstand) □Bedeutung →des B.  
(Begriff) der unter den Begriff fällt

Beim Begriffsworte ist ein Schritt mehr bis zum Gegenstände als beim Eigennamen und der letzte kann fehlen - d. h. der Begriff kann leer sein - , ohne dass dadurch das Begriffswort aufhört, wissenschaftlich verwendbar zu sein"<sup>8</sup>.

Die Motivation dieses Unterschiedes ist folgenderweise eingeführt: "Ich habe den letzten Schritt von Begriffe zum Gegenstände seitwärts gezeichnet, um anzudeuten, dass er auf derselben Stufe geschieht, dass Gegenstände und Begriffe dieselbe Objektivität haben... Für den dichterischen Gebrauch genügt es, dass Alles einen Sinn habe, für den wissenschaftlichen dürfen die Bedeutungen nicht fehlen"<sup>9</sup>. "Es scheint mir nun, schreibt Frege, dass bei Ihnen das Schema etwa so aussehen würde:

Begriffswort

↓

Sinn des Begriffswortes

(Begriff)

↓

Gegenstand, der unter den Begriff fällt, sodass bei Ihnen gleich viel Schritte von den Eigennamen wie von dem Begriffswort bis zu den Gegenständen zu tun wären. Es bestände dann zwischen Eigennamen und Begriffsworten nur den Unterschied, dass jener nur auf einen, dieses auf mehrere Gegenstände sich beziehen könnte"<sup>10</sup>.

In seinem Antwortbrief vom 18.7.1891 geht Husserl hierauf nicht ein, sondern begnügt sich mit Bemerkungen zu den ihm von Frege geschickten Schriften. In den folgenden Briefen an Husserl (vom 30.10-1.11.1906; vom 9.12.1906) hat Frege seinem Grundgedanken eine nähere Bestimmung gegeben: "Der Pythagoreische Lehrsatz drückt für alle Menschen denselben Gedanken aus, während jeder seine Vorstellungen, Gefühle, Entschlüsse hat, die von denen jedes anderen verschieden sind. Die Gedanken sind nicht seelische Gebilde, und das Denken ist nicht ein inneres Erzeugen und Bilden, sondern ein Fassen von Gedanken, die schon objektiv vorhanden sind. Man sollte nur solche Unterschiede machen, die für die logische Gesetze in Betracht kommen. Niemand wird in der Gravitationsmechanik die Körper nach ihren optischen Eigenschaften unterscheiden. Man unterscheidet nicht viel zu wenig zwischen Gegenstand und

---

<sup>8</sup> Frege an Husserl (vom 24 Mai 1891), in: Ebenda, S. 35.

<sup>9</sup> Ebenda.

<sup>10</sup> Ebenda, S.37.

Begriff. Natürlich, wenn beide Vorstellungen im psychologischen Sinne sind, ist ein Unterschied kaum zu bemerken"<sup>11</sup>.

Frege's Begründung dieser Auffassung wurde in seinen *Logischen Untersuchungen*<sup>12</sup>, die seinen bekannten Aufsätze (*Über Sinn und Bedeutung, Begriff und Gegenstand*) in Verbindung zusammenfassen, gegeben. In diesem theoretischen Rahmen tritt auch eine Definition des Begriffes «Gedanke» ein: "Ohne damit eine Definition geben zu wollen, nenne ich *Gedanken* etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann. Was falsch ist, rechne ich also ebenso zu den Gedanken, wie das, was wahr ist"<sup>13</sup>. Ist der «Gedanke» eine Vorstellung? Keineswegs, antwortet Frege: "Die Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen; "wie wirkt ein Gedanke? Dadurch, dass er gefasst und für wahr gehalten wird"<sup>14</sup>. Das Wirken von Mensch auf Mensch "wird zumeist durch Gedanken vermittelt. Man teilt ein Gedanken mit"<sup>15</sup>.

4. Man kann jetzt noch einen Schritt weitergehen und den Hauptinhalt der semantischen Lehre Frege's hervorheben: "Ich habe in einem Aufsatz (*Über Sinn und Bedeutung*) zunächst nur bei Eigennamen (oder, wenn man lieber will Einzelnamen) unterschieden zwischen Sinn und Bedeutung. Derselbe Unterschied kann auch bei *Begriffswörtern* gemacht werden. Es kann nun leicht Unklarheit dadurch entstehen, dass man die Einteilung in Begriffe und Gegenstände mit der Unterscheidung von Sinn und Bedeutung so vermengt, dass man *Sinn* und Begriff einerseits und *Bedeutung* und *Gegenstand* andererseits zusammenfließen lässt"<sup>16</sup>. Jedem Begriffsworte oder Eigennamen - erklärte Frege weiter - entspricht in der Regel ein *Sinn* und eine *Bedeutung* ("sowie ich diese Wörter gebrauche", präziserte er): in der Dichtung haben die Wörter freilich nur einen Sinn, aber in der Wissenschaft und überall, wo uns die Frage nach der Wahrheit beschäftigt, wollen uns nicht mit dem Sinn begnügen, sondern auch eine *Bedeutung* mit den Eigennamen und

<sup>11</sup> Frege an Husserl, 30.10-1.11.1906, in Ebenda, S. 40-41

<sup>12</sup> G. Frege, *Logische Untersuchungen*, hrsg. von G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

<sup>13</sup> G. Frege, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in Ebenda, S. 33. In einer Fußnote gibt er eine nähere Bestimmung: "Demnach kann ich sagen: der Gedanke ist der Sinn eines Satzes, ohne damit behaupten zu wollen, dass der Sinn jedes Satzes ein Gedanke ist. Der an sich unsinnliche Gedanke kleidet sich in das sinnliche Gewand des Satzes und wird uns somit fassbarer. Wir sagen, der Satz drücke einen Gedanke aus" (Ebenda).

<sup>14</sup> Ebenda, S. 42, 53.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 53.

<sup>16</sup> G. Frege, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung, 1892-1895*, in: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass, hrsg. von G. Gabriel, Hamburg, F. Meiner, 1990, S. 25.

Begriffswörtern verbinden; und wenn wir es etwa aus Versehen doch nicht tun, so ist das ein Fehler, der leicht unseren Nachdenken zu schade machen kann<sup>17</sup>.

In der Sprache des bekannten Aufsatzes: *Über Sinn und Bedeutung* nimmt diese Idee etwa die Form eines Prinzips: "Das Streben nach Wahrheit also ist es, was uns überall von Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt"<sup>18</sup>. "Es liegt nun nahe, so Frege, mit einem *Zeichen* (Namen, Wortverbindung, Schriftzeichen) außer dem Bezeichneten, was die *Bedeutung* des Zeichens heißen möge, noch das verbunden zu denken, was ich den *Sinn* des Zeichens nennen möchte, worin die *Art des Gegebenseins* enthalten ist...Es würde die Bedeutung von «Abendstern» und «Morgenstern» dieselbe sein, aber nicht der Sinn"<sup>19</sup>. Die «regelmäßige» Verknüpfung zwischen dem *Zeichen*, *dessen Sinn* und *dessen Bedeutung* "ist derart, dass dem Zeichen ein bestimmter Sinn und *diesem* wieder eine bestimmte Bedeutung entspricht, während zu einer Bedeutung (einem Gegenstande) nicht nur ein Zeichen zugehört"<sup>20</sup>.

Es ist zu bemerken, dass «Bedeutung» hier als den bedeuteten Gegenstand eintritt und in Laufe der Analyse als den Wahrheitswert des Satzes bestimmt ist. Frege beschränkte seine Betrachtungen auf dem Bereich der logischen Semantik, im Rahmen deren die Bedeutung (als bedeuteten Gegenstand, letztlich als Wahrheitswert des Satzes) keinen «Platonismus» oder «Begriffsrealismus» rechtfertigen könnte. Das Bleibende im Denken Freges ist in den "Ausführungen" klar ausgedrückt: "Die Bedeutung eines Eigennamens ist der Gegenstand, den er bezeichnet oder benennt"; indem ein Gegenstand unter einem Begriff fällt, fällt er unter alle Begriffe desselben Umfangs, woraus das Gesagte folgt"<sup>21</sup>.

Frege motivierte auch seine Präferenz für den Ausdruck "Begriffswort" "statt" "Gemeinname": "Das Wort «Gemeinname» verleitet zu der Annahme, dass der Gemeinname sich im wesentlichen ebenso auf Gegenstand beziehe wie der Eigename, nur dass dieser nur einen einzigen benennt, während jener im allgemeinen auf mehrere anwendbar ist"<sup>22</sup>. "Die Logik muss, so Frege, sowohl vom Eigennamen als auch vom Begriffsworte fordern, dass der Schrift vom Worte zum Sinne und der vom Sinne zur Bedeutung unzweifelhaft bestimmt sei. Sonst würde man gar nicht von der Bedeutung sprechen dürfen"<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> Ebenda.

<sup>18</sup> G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. von G. Patzig, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, S. 48.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 41.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 42.

<sup>21</sup> G. Frege, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, S. 25, 26.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 34.

<sup>23</sup> Ebenda.

Husserl - bemerkte Frege (mit Bezug auf Husserls Besprechung zur Schröders "Vorlesungen über die Algebra der Logik", 1900) - hat recht, wenn er von den «univoken Gemeinnamen» spricht; von dieser Besprechung zitiert er den folgenden Text: «Offenbar vermengt er (also Schröder) hier zwei sehr verschiedenen Fragen, nämlich 1) ob einem Namen eine Bedeutung (ein 'Sinn') zukomme; und 2) ob einem Namen entsprechend ein Gegenstand existiere oder nicht»-"Diese Unterscheidung genügt nicht"<sup>24</sup>.

5. Es ist zu beachten, dass schon in der gemeinten Besprechung, nachdem auch in dem Text zur Semiotik (vom 1890-1891), Husserl hat die Notwendigkeit einer für die Neubegründung der Logik methodologischer Vorbereitung formuliert. In diesem Sinne tritt seine unter den semantischen und syntaktischen Dimensionen Modellierung der Semiotik ein. Neben seiner ersten Leistung, nämlich der Nachweis des Logischen als etwas das allen psychologischen Prozessen gegenüber, in denen es sich realisiert, autonom ist, spielte die Husserlsche Lehre eine «kathartische» Wirkung, die weit über die Sphäre der Logik hinausreichte. Der Klassifikation der Zeichen im Semiotik-Aufsatz "läuft faktisch auf die Ablösung von Brentanos Zweiteilung der Vorstellungen in *eigentliche* und *uneigentliche* Vorstellungen durch eine Dreiteilung hinaus. Als dritter Typ kommt *Surrogatvorstellungen* hinzu. In den eigentlichen Vorstellungen ist das Vorgestellte intuitiv und in den uneigentlichen zeichenvermittelt gegeben. In den Surrogatvorstellungen ist es dagegen gar nichts gegeben. Die Rolle, die es im Denken zu spielen pflegt, ist bei ihnen durch die formalen Eigenschaften der Vorstellungen ersetzt"<sup>25</sup>.

Husserls Surrogatesvorstellungen, meint der Interpret, "entsprechen den ausschließlich syntaktisch definierten Repräsentationen, die man heute in der kognitiven Wissenschaft Computern und in Analogie dazu Gehirn - zuschreibt"<sup>26</sup>.

Natürlich, bleibt eine offene Frage, ob Husserl auch als Vorläufer der kognitiven Wissenschaft interpretiert werden kann. Gültig bleibt aber seine These, dass es Vorstellungen gibt, bei denen "die Zeichenrelation" (gemeint ist die semantische Dimension) dauernd oder auch nur vorübergehend während der Ausführung gewisser Operationen keine Rolle spielt und gegebenenfalls nicht bewusst ist. "Man darf nämlich nicht - so Husserl - die Tatsache der Verwendung von Surrogatvorstellungen mit dem Wissen um diese Verwendung verwechseln. Das letztere fehlt in vielen, wenn nicht den meisten Fällen: Die Rudimente und

---

<sup>24</sup> Ebenda, S.33-34.

<sup>25</sup> E. Hollenstein, *Eine Maschine im Geist. Husserlsche Begründung und Begrenzung künstlicher Intelligenz*, in: "Phänomenologische Forschungen", Bd. 21, Freiburg/München, Alber, 1988, S. 85-86.

<sup>26</sup> Ebenda, S. 86.

Zeichen surrogieren, dass sie es aber tun, merken wir nicht. Selbst da, wo die Symbol-Relation mit zum Inhalte der uneigentlichen gehört, pflegt dieselbe, indem eine Surrogierung zweiter Stufe eintritt, verlorenzugehend"<sup>27</sup>.

Entscheidend ist allein, dass die mögliche semantische Interpretation während der Operationen mit Zeichen keine Rolle spielt, und die Operationen ausschließlich von formalen, insbesondere syntaktische Eigenschaften der Zeichen geleitet wird. "Wie es möglich ist, -unterstrich Husserl - dass ein blinder Mechanismus von sinnlichen Zeichen das logische Denken ersetzen und ersparen kann, das ist die große Frage der Logik der Zeichen, der Semiotik"<sup>28</sup>. Es ist so klar, dass auch in seiner Schröder-Rezension (besonders in den Entwürfen hierfür, *Husserliana*, XII, S. 389-394) Husserl auf einer kategorialen Unterscheidung zwischen den Zeichen mit semantischem Bezug und jenen ohne einem Bezug (die Surrogaten) besteht, welche die gemeinten Gegenstände, als dessen Zeichen sie sich grundsätzlich auffassen lassen, nicht ausdrücken, sondern ersetzen. Kurz, die Surrogaten sind auf die Regeln der Verbindung, Trennung, Umsetzung, also Operationsregeln eingeschränkt: "Sprache und ebenso Denken (das sich mit und an den sprachlichten Zeichen vollzieht) ist beim Gebrauch von Zeichen mit einer semantischen Funktion gegeben, ein Kalkül bzw. Ein Algorithmus oder Rechnen dagegen bei Operationen mit Surrogaten"<sup>29</sup>.

Jenseits solcher Interpretationen, Erkenntnis gibt es für Husserl wie für Kant nicht ohne intuitive Komponente. Eine einfach funktionelle Definition von «Erkenntnis» ist ihm fremd, und somit bekam den von Hollenstein unterstrichenen Text der *Logischen Untersuchungen* einen anderen Sinn: "die «LU» - unterstrich Husserl (in Vorwort zur 2. Auflage) - waren für mich ein Werk des Durchbruchs, und somit nicht ein Ende, sondern ein Anfang. Nach der Vollendung des Druckes setzte ich sie Studien fort. Ich versuchte mir über Sinn, Methode, philosophische Tragweite der Phänomenologie vollkommener Rechenschaft zu geben, die angespannenen Problemlinien allseits weiter zu verfolgen, zugleich auch die Parallelen Probleme allen ontischen und phänomenologischen Gebieten aufzusuchen und in Angriff zu nehmen"<sup>30</sup>. Das Wort «Unmensen» kann im gegebenen Kontext nur einen phänomenologisch-erkenntnistheoretischen Sinn fördern, und eine Assoziation mit dem Computer wäre eine unpassende Auffassung. "Die Wahrheit - so Husserl - ist identisch eine,

<sup>27</sup> E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, in: *Husserliana*, Bd. XII, 1970, S.357.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Beilagen (Beilage I zu S. 3 ff)*, aus *Entwürfen Husserls zu seiner Schröder-Rezension*, in: *Husserliana*, Bd. XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. von B. Rang, 1979, S. 394.

<sup>29</sup> E. Hollenstein, *Eine Maschine im Geist...*, S. 91.

<sup>30</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, S. VII.

ob sie Menschen oder *Unmenschen*, Engel oder Götter urteilend erfassen"<sup>31</sup>. Das drückt nur die Überzeugung Husserls aus, dass die Wahrheit allgemeingültig ist.

6. Nach der Widerlegung des «Psychologismus» hat Husserl die positive Seite seines Verständnisses des Logischen dargestellt. Das Ziel bleibt ständig dasselbe: die erneuten Erörterung der «Prinzipienfragen» und die Begründung der Idee einer "reinen Logik". Darum stellte er erstens "die bedeutsame Frage nach den «Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt» und einer Theorie überhaupt"<sup>32</sup>. Im Grunde genommen sind diese «ideale Erkenntnisbedingungen», die Husserl als «die noetischen von der objektiv-logischen» unterschieden hat<sup>33</sup>.

Im Rahmen der Rechtfertigung der Systemform jeder Wissenschaft und für die Bestimmung der "Aufgaben der reinen Logik" brauchen wir, meint Husserl, "die Fixierung der reinen Bedeutungskategorien, der reinen gegenständlichen Kategorien"<sup>34</sup>.

Denn "rein logischen Begriffe und Gesetze" betreffen entweder "das formale Wesen logischer Aussagen" oder "das formale Wesen ihrer Gegenstände"<sup>35</sup>. Die Lehre, die uns im Zusammenhang der Husserlschen Behandlung des Zeichen - oder Ausdrucksproblem als Bedeutungsproblem allein interessiert ist die "rein Bedeutungslehre, deren Aufgabe besteht darin "selbständige" und "unselbständige" Bedeutungsformen zu scheiden und ihre Kombinationsgesetze zu formulieren. Die Grundfragen, die hier die phänomenologische Betrachtung richten, sind: 1) Was heißt Idealität der Bedeutung, wenn Bedeutung auf einen Vollzug im verstehenden Bewusstsein bezogen ist? 2) Wie ist der Bezug der Bedeutung auf die Referenzobjekt verstehen, wenn das Verstehen der Bedeutung als intentionales Erlebnis gefasst wird<sup>36</sup>?

Das "formale Wesen von Bedeutungen" ist eigentlich ihr ideales, d.h. überzeitliche und absolut notwendige Geltung. Das wäre der von Hermann Lotze beeinflusste Husserlsche «Platonismus», nämlich: die "logische Bedeutungen" ontologisch von dessen idealen «Sein» herzuleiten<sup>37</sup>. Genauer gesagt: "Die Idealität der Bedeutungen ist ein besonderer Fall der Idealität des Speziphischen überhaupt.

<sup>31</sup> Ebenda, in: *Husserliana*, Bd. XVIII, A/B 117.

<sup>32</sup> E. Husserl, *LU*, I, 1968, S. 236-237.

<sup>33</sup> Ebenda, S. 239.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 242.

<sup>35</sup> Ebenda, S. 245.

<sup>36</sup> R. Bernet, *Bedeutung und intentionales Bewusstsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomen*, in: "Phänomenologisches Forschungen", Bd. 8, 1979, S. 32.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Erster Teil, Niemeyer, 1968, S. 101.

Sie hat also keineswegs den Sinn der normativen Idealität, als ob es sich um ein Vollkommenheitsideal, um einem idealen Grenzwert handelte, der gegenübergesetzt wird den Einzelfällen seiner mehr oder minder angehörten Realisierung"<sup>38</sup>.

Husserl unterscheidet die "formale Bedeutungen", die unabhängig von jeder psychischen Tätigkeit notwendig gelten und dem Reiche idealen Seins zugehören, von den "Bedeutungen alltäglicher Sprechakte", die durch seinen inhaltlich bestimmten Bezug auf Tatsachen gekennzeichnet sind<sup>39</sup>. Anders aufgefasst: "die Allgemeinheit, die wir denken, löst sich nicht in die Allgemeinheit der Bedeutungen auf, in den wir sie denken"<sup>40</sup>. "Die ideale Einheit der Bedeutung - unterstrich Husserl - erfassen wir... im Hinblick auf den Abstrakter des Bedeuten, welches in seiner bestimmten Tinktion das Bedeutungsbewusstsein des gegebenen Ausdrucks von dem eines bedeutungsverschiedenen unterscheidet"<sup>41</sup>. Einen sprachlichen Ausdruck verstehen, heißt somit das verstehen, was er bedeutet, und dies wiederum heißt, sich intentional auf den vermeinten Gegenstand beziehen.

Hier liegt der Ursprung der Scheidung von *Bedeutung* und *Gegenstand* des intentionalen Bedeutungsaktes. Das wesentliche Funktion des Ausdruck ist es - so Husserl im prägnanten Sinn etwas zu bedeuten, und diese Bedeutungsfunktion als wesentliche gehört also zu ihm auch da, wo er nichts anzeigt"<sup>42</sup>.

Wichtig bleibt "der hervorsetzende Unterschied zwischen «den» Bedeutung vergleichender Akten und bedeutungserfüllenden Akten"<sup>43</sup>. Husserl unterstricht, dass "der Ausdruck bezeichne (nehme) den Gegenstand *mittels* seiner Bedeutung"<sup>44</sup>. In Beziehung auf den als Gegenstand des Aktes verstandenen intentionalen Inhalt ist folgendes zu unterscheiden: "der Gegenstand, *sowie* er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, *welcher* intendiert ist"<sup>45</sup>. Bedeutung und Gegenstand ist aber jetzt zu unterscheiden, "denn Ausdrücke von verschiedener Bedeutung können sich auf denselben Gegenstand beziehen, wofern wir unter *Bedeutung* jenes Besagte als solches verstehen"<sup>46</sup>. Ein Sinn von Bedeutung ist bestimmt durch "die bedeutete Gegenständlichkeit"; "wenn wir nun dieselbe Gegenständlichkeit in zwei

---

<sup>38</sup> Ebenda.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>40</sup> Ebenda, S. 103.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 106.

<sup>42</sup> E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von Ursula Panzer, in: *Husserliana*, Bd. XXVI, 1987, S. 10.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 16. In den *Logischen Untersuchungen* (Bd. II, Zweiter Teil, in: Ebenda, S. 8-48) analysierte Husserl eben diese Einheit von "Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung", also "die objektivierenden Intentionen und Erfüllungen."

<sup>44</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Erster Teil, S. 49.

<sup>45</sup> Ebenda, S. 400.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Vorlesungen über die Bedeutungslehre*, S. 28.

verschiedenen Ausdrücken «bedeutet» finden, also im Fall von nominalen Ausdrücken genannt, und es versuchen wollen, in der Richtung auf die Gegenständlichkeit die Bedeutung zu sehen, so müssen wir alsbald die Scheidung beachten zwischen der Gegenständlichkeit, die da bedeutet ist, und der Gegenständlichkeit *in der Weise*, wie sie bedeutet ist"<sup>47</sup>.

7. Damit tritt uns ein neuer Sinn von Bedeutung entgegen: "Tautologische Ausdrücke besagen ein und dasselbe, nichttautologische immer Verschiedenes. Der Gegenstand ist derselbe, ob ich sage «Napoleon» oder «der Sieger von Jena». Die beiden Ausdrücke besagen aber Verschiedenes. Im zweiten sagen wir eben nicht «Napoleon», und das trifft nicht nur den Wortlaut, denn, was das Wort besagt, kommt im anderen Ausdruck gar nicht vor. In jenem ist die Rede von Jena und vom Siegersein"<sup>48</sup>.

Verschiedenes besagende Ausdrücke beziehen sich so auf ein und dieselbe Gegenständlichkeit. Verschiedenes besagende Namen nennen dieselbe Person oder Sache. Vor hier ergibt sich und gilt eine Regel: wir können unterscheiden "die Sache selbst, die genannt ist, und dieselbe Sache, genommen in der Weise, wie sie hierbei besagt ist. Nun, was wir hier unter dem Titel «verschiedenen Besagens» oder verschiedener Weise der Aussage uns deutlich machen, das gibt den neuen Sinn der Bedeutung"<sup>49</sup>. Es ist nur ein anderer Ausdruck, wenn wir jetzt die Worte wählen: "Jeder Ausdruck hat eine Bedeutung, nicht-tautologische Ausdrücke verschiedene, tautologische ein und dieselbe Bedeutung. Jeder Ausdruck hat aber auch einen Gegenstand (im weitesten Sinn genommen), auf den er sich bezieht"<sup>50</sup>. Der im phänomenologischen Sinn aufgenommen Gegenstand ist der "intentional vermeinten Gegenstand", und nicht einfach das Referenzobjekt. Denn die intentionale Akte sind nach Husserl Erlebnisse, die einen Gegenstand zugleich bezeichnen und bestimmen.

Die Verweisungsfunktion ist von der Existenz des intentionalen Gegenstandes unabhängig: "der Ausdruck kann auch sinnvoller sein ohne solche Anschauung des Genannten, und allgemeiner des bedeuteten Gegenstandes... Die Ausdrücke beziehen sich immerfort auf die Gegenständlichkeit, sie nennen, bedeuten sie; aber diese Beziehung ist nicht realisiert"<sup>51</sup>. Für Husserl "der *intentionale* Bezug auf ein Referenzobjekt ist zugleich eine *intentionale* Bestimmung dieses Gegenstandes. Auch die These von der Irrelevanz des Seinbestimmung des Referenzobjekt (wirklich, phantasiert, falsch usw.) für die phänomenologische

---

<sup>47</sup> Ebenda, S. 26, 28.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>49</sup> Ebenda.

<sup>50</sup> Ebenda.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 15.

Bestimmung der intentionalen Referenz bedeutet eine bemerkenswerte Abweichung von der Fregeschen Semantik"<sup>52</sup>.

Hier tritt deutlich der Unterschied zwischen Husserl und Frege auf: "Ausdruck und Sinn - schrieb Husserl - sind zwei objektive Einheiten, die sich für uns in gewissen Akten darstellen"<sup>53</sup>. Worüber wir sprechen, ist nicht identisch mit dem, was wir sagen, jedoch davon unabtrennbar. Der Schwerpunkt der phänomenologischen Analyse des Referenzobjektes besteht in der These, dass "der Gegenstand einer Bedeutung ist ihr (nominales) Bestimmungssubstrat und nicht ihr Wahrheitswert"; "Referenzobjekte sind nur durch Aussonderung aus dem sprachlichen Bedeutungskontext zu fassen"<sup>54</sup>.

Das Wesentliche sei also die ontologische Bestimmung des Gegenstandes und der Sinn des sogenannten «Platonismus». Der «Gegenstand», auf den wir uns in der Bedeutung oder in dem Bedeutungsaktes, richten, ist in den beiden Fälle ein kontextuell vermittelter: semantisch bei Frege (d. h. der bedeuteten Gegenstand gilt unter dem Wahrheitswert des Satzes); phänomenologisch bei Husserl (der von einem Akt intendierten Gegenstand).

8. Die zwei Begründer einer modernen Bedeutungslehre betonen zwei verschiedene Horizonte der ontologischen Bestimmung (der Ontologizität), und keine «Realität» an sich oder Gegenstände einer «idealen Sphäre». Daraus folgt, dass eine Auffassung als «Platonismus» keinem Grund haben könnte. Für Frege ist das klar: "Ein Eigenname drückt aus seinen Sinn, bedeutet oder bezeichnet seine Bedeutung (den bezeichneten Gegenstand). Wir drücken mit einem Zeichen seinen Sinn aus und bezeichnen mit ihm dessen Bedeutung"<sup>55</sup>. Das Zeichen ist jeweils der Name, die Bedeutung der Gegenstand, der Sinn die durch den Namen festgelegte Gegebenheitsweise des Gegenstandes<sup>56</sup>. Wie wir aus Freges Aufsatz *Funktion und Begriff* erfahren, *Gegenstand* ist alles, was nicht Funktion ist. Der ontologische Charakter und die semantische Rolle werden weder zusammenfallen noch miteinander verwechselt dürfen.

Im Rahmen der phänomenologischen Reflexion sind zwei verschiedene Formen gegenständlicher Vermeintheit zu scheiden: "der Gegenstand *sowie er intendiert* ist, und schlechthin der Gegenstand, *welcher* intendiert ist"<sup>57</sup>. Im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung "steht eine andere und noch wichtigere, nämlich die Unterscheidung zwischen der *Gegenständlichkeit*, auf die sich ein Akt

<sup>52</sup> R. Bernet, *Bedeutung und intentionales Bewusstsein*, S. 43.

<sup>53</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd.II, 1, S. 407.

<sup>54</sup> R. Bernet, a. a. O., S. 62, 63.

<sup>55</sup> G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, S.

<sup>56</sup> G. Patzig, Gottlob Frege, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd.2, S. 262 S.

<sup>57</sup> E. Husserl, a. a. O., S. 400.

voll und ganz genommen richtet, und den *Gegenständen*, auf die sich die verschiedenen Teilakten richten, welche denselben Akt aufbauen. Jeder Akt bezieht sich intentional auf eine ihm zugehörige Gegenständlichkeit"<sup>58</sup>.

Für die phänomenologische Betrachtung ist diese Gegenständlichkeit selbst nichts: "sie ist ja, allgemein zu reden, dem Akte transzendent. Gleichgültig in welchem Sinne und mit welchem Rechte von ihrem «Sein» die Rede ist... Fragt man nun, wie es zu verstehen sei, dass das *Nichtseiende oder Transzendente* in einem Akte, in welchem es gar nicht ist, als intentionaler Gegenstand gelten könne, so gibt es darauf keine andere Antwort als diese eine und in der Tat voll ausreichende, die wir oben gegeben haben: Der Gegenstand ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein Akt mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen"<sup>59</sup>.

Im Grunde genommen, jenseits der Differenz zwischen den beiden Richtungen in der Interpretation der Hauptproblematik einer modernen Bedeutungslehre, tritt hier etwas Gemeinsames ein: das ist die Widerlegung des Psychologismus und die Vermeidung des «Platonismus», besonders durch Verständnisses abstrakter und idealer Entitäten (d. h. "Gegenständen") ihm Horizonte ihrer Gegenständlichkeit.

Die Zusammengehörigkeit von Gegenstand und Gegenständlichkeit erweist sich möglich unter Bedingungen einer semantischen (Frege) und einer phänomenologischer (Husserl) Analyse des Wissens als Wissenschaftlichkeit und des Sprechens als Sprachlichkeit. Auch diese Fragestellung verweist auf ein grundlegendes Problem und auf eine Aufgabe der Philosophie: die Frage nach dem Wesen der Sprache und zugleich des Denkens. Diesen engen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken gilt als moderne Form für das griechische Wort «Logos».

---

<sup>58</sup> Ebenda, S. 401.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 412-413.

**HUSSERL UND BRENTANO.  
ZUR REZEPTION DER BRENTANOSCHEN PSYCHOLOGIE IN  
LOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN**

**ION TĂNĂSESCU\***

**SUMMARY. HUSSERL AND BRENTANO. ON THE RECEPTION OF THE PSYCHOLOGIE OF BRENTANO IN THE HUSSERLIAN LOGISCHEN UNTERSUCHUNGEN.**

The study examines the transformations to which the Brentanian psychology was subjected in the *Logische Untersuchungen*. The Husserlian criticism of the distinctions between inner perception and external perception, psychical phenomenon and physical phenomenon, as well as the manner in which Husserl developed the Brentanian problems of the intentional factor, are explained.

Wenn man von Husserls Einstellung gegenüber Brentano spricht, dann soll es sehr klar zwei Facetten getrennt werden. Einerseits schätzt Husserl seinen ehemaligen Professor sehr hoch ein, und seine Achtung ist nicht anstandshalber: "Ohne Brentano, gestand er Maria Brück, hätte ich nie ein Wort Philosophie geschrieben"<sup>1</sup>. Seinem Lehrer dankt er nicht nur die Einführung in die deskriptive Psychologie und den Intentionalitätsgedanken, sondern auch die ganze Analyse des Bewusstseins, die von der Phänomenologie durchgeführt ist, wäre ohne den besonderen Akzent, den Brentano auf die innere Wahrnehmung und auf das, was in ihr gegeben ist, legte, nicht möglich gewesen. Aber mit dem Ausdruck "innere Wahrnehmung" habe ich schon einen strittigen Punkt berührt, aufgrund dessen die harte Kritik vorgelegt werden kann, die Husserl an der Brentanoschen psychologischen Lehre übt, und die droht, dieser Lehre ihren Boden ganz zu entziehen. Husserls kritische Haltung bekommt ihren prägnantesten Ausdruck in der Beilage der *Logischen Untersuchungen*, die den Titel "Äußere

---

\* Institut für Philosophie, Bukarest.

<sup>1</sup> Maria Brück, *Über das Verhältnis Edmund Husserl zu Franz Brentano*, Würzburg 1933, 3, ap. J.M.Werle, "Franz Brentano und seine Schüler. Aspekte fruchtbarer und problematischer Beziehungen" in *Brentano Studien*. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung Band 2 (1889), 94.

und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene" trägt, eine Formulierung, die die beiden Grundpfeiler der Psychologie Brentanos trifft. Die von Husserl hier ausgeführte Kritik kann rekonstruiert werden, wie folgt: Es gehöre einer modernen Psychologie sich nicht auf solche problematischen und mit so vielen metaphysischen Konsequenzen belasteten Gegebenheiten wie der Körper und die Seele zu gründen.<sup>2</sup> Eine solche Disziplin, und da ist in erster Linie Brentanos Psychologie gemeint, solle ihre Begründung auf deskriptive Merkmale seiner Methode und seinem Objekt finden, d.h. auf den untrüglichen, evidenten Charakter der inneren Wahrnehmung und auf "die intentionale Inexistenz" des dem psychischen Akt immanenten Objekts. Im Unterschied dazu bewiese sich die äußere Wahrnehmung nur als eine trügerische, und seinem Gegenstand, dem physischen Phänomen, komme nur eine "phänomenale und intentionale", aber keine wirkliche Existenz zu.<sup>3</sup> Die Gegensätze: innere-äußere Wahrnehmung, psychischen-physisches Phänomen bilden die Grundlage der Brentanoschen Psychologie und haben Husserls Meinung nach keinen zwingenden Grund in der Natur der erforschten Sachen.<sup>4</sup> Es geht vor allem darum, daß die Grundgedanken Brentanos des evidenten Charakters des inneren Bewusstseins und der Unzuverlässigkeit der äußeren Wahrnehmung nicht stichhaltig ist, weil die Dichotomie "äußere-innere Wahrnehmung" deckt sich nicht, sondern nur kreuzt sich mit dem Unterschied der evidenten und der trügerischen Wahrnehmung. Tatsächlich ist für Husserl die Intention des Gegensatzes "evident - nicht-evident" nicht vom Unterschied zwischen inneren und äußeren Wahrnehmung, sondern von demjenigen zwischen adäquater und inadäquater Wahrnehmung erfüllt.<sup>5</sup>

Vom Standpunkt dieser neuen theoretischen Errungenschaft aus wendet er die Folgenden Brentano ein:

1. Brentano verwechsle die zwei Sinne der Termini "Phänomen" und "wahrgenommen", nämlich verwechsle das erscheinende Ding, der eigentliche Sinn des Wortes, mit dem in Bewusstsein vorhandenen sinnlichen Inhalt.<sup>6</sup>

2. Die Idee Brentanos, die physischen Phänomene haben nur "phänomenale und intentionale" Existenz, sei ganz verfehlt, weil, wenn das physische Phänomen als sinnliches Bestandteil des Bewusstseins verstanden werde, dann gehöre es den intentionalen Erlebnissen genauso

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/2, Halle 1922, 224 f.

<sup>3</sup> Ebd., 224 ff.

<sup>4</sup> 229 ff.

<sup>5</sup> 239 f.

<sup>6</sup> 237 und 243.

wie ihre Intentionen und sei der inneren Wahrnehmung ebenso wie das Erlebnis zugänglich.<sup>7</sup>

3. Die inneren und äußeren Wahrnehmungen seien von verschiedenem und nicht von "ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter".<sup>8</sup>

4. Demzufolge habe Brentanos Auffassung über Psychologie eine unsichere Grundlage und sei im Rahmen der natürlichen Einstellung steckengeblieben.<sup>9</sup>

Weiter werde ich versuchen, zu zeigen, daß die Achsen der Rezeption Husserls sich von einer ungenauen, sogar ganz verfehlten Lektüre der Psychologie Brentanos über eine Aufnahme, die gegen Husserls eigenen Äußerungen als eine Entwicklung der Brentanoschen Gedanken betrachtet werden kann, bis zur vollen Berechtigung seiner Kritik hin erstrecken.

Was den ersten Vorwurf betrifft, muss gesagt werden, dass er ganz unberechtigt ist. Die Auffassung über die sensible Erkenntnis, die Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) entwickelt hat, beweist das überzeugend. Ihr gemäß muss zwischen dem Inhalt der Empfindung, den Brentano auch physisches Phänomen oder Erscheinung nennt, und seiner äußeren Ursache oder der Wirklichkeit – das erscheinende Ding bei Husserl –, die durch die Einwirkung auf die Sinnesorgane die sensiblen Erscheinungen bewirken. Brentanos Auffassung nach ist eine solche Erscheinung nur ein Zeichen ihrer Ursache, die als ein "unbekanntes x" betrachtet wird.<sup>10</sup> Genauer gesagt zwischen dem, was der Inhalt der Empfindung uns bietet, und seiner äußeren Ursache gibt es nur bestimmte Analogien, die darin bestehen, daß wie die in Empfindungen gegebene Welt auch die wirkliche eine "raumähnlich in drei Dimensionen" ausgebreitete und "zeitähnlich in einer Richtung" verlaufende Welt sei<sup>11</sup>. Über die Feststellung dieser Analogien hinaus kann unsere Erkenntnis nicht weiter schreiten. Ein Passus von Brentanos Schrift belegt das deutlich: "Die Phänomene des Lichtes, des Schalles, der Wärme, des Ortes und der örtlichen Bewegung, von denen er (der Physiker, Hinzufügung. d. Verf. I. T.) handelt, sind nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen. Sie sind Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt. Aber sie sind deshalb kein

---

<sup>7</sup> 237 f. und 244.

<sup>8</sup> 231.

<sup>9</sup> 230 f.

<sup>10</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1874, Nachdruck Bd. 1, Hamburg 1973, 87.

<sup>11</sup> Ebd., 138.

entsprechendes Bild dieses Wirklichen, und geben von ihm nur in sehr unvollkommenem Sinne Kenntnis. Wir können sagen, es sei etwas vorhanden, was unter diesen und jenen Bedingungen Ursache dieser und jener Empfindung werde; wir können auch nachweisen, daß ähnliche Verhältnisse wie die, welche die räumlichen Erscheinungen, die Größen und Gestalten zeigen, darin vorkommen müssen. Aber dies ist dann auch alles. An und für sich tritt das, was wahrhaft ist, nicht in die Erscheinung, und das, was erscheint, ist nicht wahrhaft. Die Wahrheit des physischen Phänomens ist, wie man sich ausdrückt, eine bloß relative Wahrheit."<sup>12</sup>

Was hier noch hinzufügen wäre, ist, daß Brentano im Laufe seiner Schrift den Inhalt der Empfindungen in enger Verbindung mit seiner äußeren Ursache analysiert, und daß in dieser Richtung seiner Analyse einen wichtigen Unterschied von Husserl besteht, der die Inhalte der Sensationen in Zusammenhang mit dem Erlebnis, dem sie gehören, untersucht. Aus diesen verschiedenen Linien ihrer Analysen ergibt sich die Kritik, die Husserl an Brentano übt, und der er in der These Ausdruck verleiht, dass die Inhalte der Sensationen nicht eine "phänomenale und intentionale", sondern eine wahrhafte Existenz haben, d. h., dass sie "*wirklich*" und "*nicht bloß vermeintlich*" in Erlebnis vorhanden sind.<sup>13</sup> Diese Aussage setzt aber ein anderes Interesse des forschenden Blicks voraus, der nicht mehr an dem Verhältnis der Empfindung mit ihrer äußeren Ursache interessiert ist, sondern an der Bestimmung der Beziehung zwischen Erlebnis und seinem Inhalt. Deshalb bedeutet die "phänomenale und intentionale" Existenz der Inhalte bei Brentano, dass sie nur in Bewusstsein als mentale Inhalte existieren, ohne dass wir außer bestimmten Analogien etwas über ihre Existenz in der Wirklichkeit aussagen können.

Was aber hier Husserls Kritik begünstigt und berechtigt, ist die Ungenauigkeit der Brentanoschen Sprache über die äußere Wahrnehmung, weil er sich manchmal so äußert, als ob der Inhalt der Empfindung den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung wäre,<sup>14</sup> während tatsächlich und im

---

<sup>12</sup> 28. An anderer Stelle sagt Brentano in demselben Sinn: " Denn, wie schon gesagt, geben uns die physischen Phänomene der Farbe, des Tones und der Temperatur, sowie auch das der örtlichen Bestimmtheit von den Wirklichkeiten, durch deren Einfluss sie in uns zur Erscheinung kommen, keine Vorstellung. Wir können sagen, daß es solche Wirklichkeiten gibt, wir können gewisse relative Bestimmungen von ihnen aussagen; was aber und wie sie an und für sich sind, bleibt uns völlig undenkbar." (86 f.)

<sup>13</sup> Husserl, a. a. O., 244.

<sup>14</sup> Brentano, a.a.O., 117.

Einklang mit dem theoretischen Rahmen seiner Schrift die unbekanntere Wirklichkeit der wahre Gegenstand ist.

Aus allen diesen Gründen bin ich dazu geneigt, und damit wende ich mich gegen Husserls eigene Äußerungen, seine Kritik der phänomenalen Existenz der Empfindungen nicht wie eine Verneinung, sondern eher wie eine Weiterentwicklung der Gedanken Brentanos zu betrachten. Diese Entwicklung muss gleich hinzugefügt werden, stützt sich auf bestimmten Lücken der Brentanos Theorie der Wahrnehmung. Brentano, wie Husserl mit Klarheit sieht, hält sich am Gegensatz äußere-innere Wahrnehmung sehr streng: die evidente innere Wahrnehmung ist die Wahrnehmung der psychischen Akte, die ganz genauso existieren, wie sie ihr erscheinen, während die äußere Wahrnehmung eine trügerische ist, da ihre Gegenstände nicht als solche in Wirklichkeit existieren.<sup>15</sup> Aber wenn wir von zwei anderen Hauptthesen der Brentanoschen Psychologie ausgehen, lässt sich bemerken, dass diese strenge Trennung nicht immer zu behalten ist. Es geht um die These der "intentionalen Inexistenz" des Inhalts vom psychischen Akt und um die des inneren Bewusstseins, das, wie Brentano sagt, mit jedem psychischen Akt verschmolzen ist<sup>16</sup>. Was den ersten Punkt betrifft, steht es klar, dass das prägnanteste Merkmal jedes psychischen Aktes in der intentionalen Inexistenz seines Objekts oder in seiner Richtung auf seinen immanenten Gegenstand oder auf seinen Inhalt besteht.<sup>17</sup> Wenn fügt man noch hinzu, dass jeder psychischer Akt neben seinem primären Gegenstand oder Inhalt sich selbst nebenbei zum Objekt hat,<sup>18</sup> wirft man die nächste interessante Frage auf: ist das Bewusstsein, das wir über unsere psychische Akte haben, gleichzeitig Bewusstsein seiner primären Gegenstände oder nicht? Obwohl in Brentanos Schrift keinen besonderen Akzent auf diese Idee gelegt wird, glaube ich, daß die Antwort bejahend ist und sein muss: nicht nur der psychische Akt, sondern auch sein Inhalt fällt der inneren Wahrnehmung anheim. Dafür ist ein Passus völlig aufschlussreich: "Wenn wir eine Farbe sehen und von diesem unseren Sehen eine Vorstellung haben, so wird in der Vorstellung vom Sehen auch die gesehene Farbe vorgestellt; sie ist Inhalt der Vorstellung des Sehens, sie gehört aber auch mit zum Inhalte des Sehens . . . Nun haben wir erkannt, dass das Sehen und die Vorstellung vom Sehen in solcher Weise verbunden sind, dass die Farbe, indem sie Vorstellungsinhalt des Sehens ist, zugleich zum Vorstellungsinhalt der Vorstellung vom Sehen

---

<sup>15</sup> Ebd., 128 f.

<sup>16</sup> 179 und 183.

<sup>17</sup> 124 f. und 137.

<sup>18</sup> 218 f.

beiträgt."<sup>19</sup> Man lässt sich bemerken, dass Brentano 1874 nicht auf diese Idee baut. Deshalb bleibt die Möglichkeit dazu wie eine offene Frage, die Husserl in seiner Weise behandelte. Aber Husserls Lösung: der empfundene Inhalt ist ein reelles Bestandteil des Erlebnisses steht nicht der Auffassung Brentanos nahe, weil, obwohl sein Professor die Zugänglichkeit des empfundenen Inhalts dem inneren Bewusstsein stillschweigend zulässt, er vom Zugeständnis weit entfernt ist, dass diese Inhalte ebenso wahrhaft wie die psychischen Inhalte im Bewusstsein vorhanden sind. Der Grund dafür ist genau der theoretische Rahmen seiner Psychologie, der sich widersetzt, dass der Inhalt der äußeren Wahrnehmung denselben Rang wie der Gegenstand der inneren einnehme.

Husserls Kritik der Psychologie Brentanos beruht auf einem anderen Wahrnehmungsbegriff als der seines Lehrers. Wie gesagt, bedeutet dieser Begriff bei Brentano das innere Bewusstsein, das jeder Mensch von seinen eigenen psychischen Akten hat. Dieses Selbstbewusstsein stellt sich in einer dreifachen Weise dar: als Selbstvorstellung, als Selbsturteil und als Selbstgefühl.<sup>20</sup> Die Tatsache, dass, wenn ich etwas vorstelle, gleichzeitig weiß oder anerkenne, derjenige zu sein, dem das geschieht, macht bei Brentano die innere Wahrnehmung aus.<sup>21</sup> Sie ist jedem psychischen Akt wesentlich und auch "die erste Quelle der Erfahrungen, welche für die psychologischen Untersuchungen unentbehrlich sind."<sup>22</sup>

Im Unterschied zu Brentano ist bei Husserl die Wahrnehmung, gleichgültig ob es um eine äußere oder innere geht, mit einer Intention ausgestattet, die durch eine Anschauung erfüllbar ist: wenn der Gegenstand ganz so angeschaut wird, wie er gemeint ist, dann ist die Intention erfüllt. Ist das nicht der Fall, dann spricht man von einer inadäquaten einerlei ob äußeren oder inneren Wahrnehmung.<sup>23</sup> Hier nimmt Husserl als Beispiel das Erlebnis eines Zahnschmerzes, das dank einer verfehlten Erfüllung der seiner Wahrnehmung eigenen Intention in einem gesunden Zahn lokalisiert wird. Eine solche falsche Zudeutung des Schmerzes veranschaulicht für ihn die Täuschungsmöglichkeit der inneren Wahrnehmung überzeugend. Aber es lässt sich einwenden, dass Brentanos Auffassung nach, was hier in Frage steht, nicht der Platz ist, wo der Schmerz bohrt, sondern die Tatsache, ob ich dieses Erlebnisses bewusst bin oder nicht. Dasselbe gilt für die anderen von

---

<sup>19</sup> 188.

<sup>20</sup> 219.

<sup>21</sup> 195 und 198 ff.

<sup>22</sup> 48.

<sup>23</sup> Husserl, a. a. O., 238 ff.

Husserl angeführter Erlebnisse: Wenn ich von der Angst, die mir die Kehle zuschnürt, vom Kummer, der in meinem Herzen nagt, oder von der mich durchschauender Seligkeit spricht,<sup>24</sup> dann bezieht sich das Problem ihrer Wahrnehmung nicht auf ihre durch Apperzeption durchgeführte Lokalisieren, sondern darauf, ob ich deren bewußt bin, oder ob ich anerkenne, daß ich sie erlebe. Und mir scheint, daß diese Anerkennung keine Frage der Wahrnehmung im Husserls Sinn, also keine Frage der Erfüllung einer Intention, ist, sondern der "eigentümlichen Verschmelzung" der inneren Wahrnehmung mit seinem Objekt, die nach Brentano jeden psychischen Akt kennzeichnet.<sup>25</sup>

Aus dem Gesagten wird es deutlich, daß Husserl die Theorie des inneren Bewußtseins seines Lehrers ablehnt. Aufgrund des Sinnes, in dem Husserl den Terminus "Intention" verwendet, werde ich versuchen, die Umgestaltungen vorzulegen, denen das Intentionalitätskonzept Brentanos in Husserls Hand ausgesetzt werden.

Es ist bekannt, daß Brentano auf der Seiten 124-125 seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* die Problematik der Intentionalität in die zeitgenössische Philosophie eingeführt hat. Wenn man die Auseinandersetzung zwischen Spiegelberg, Marras und Hedwig bezüglich der geschichtlichen Facetten dieser Passage beiseite legt,<sup>26</sup> dann läßt sich sagen, daß die in diesem Passus entworfene Beziehung zwischen Akt und Objekt von zwei verschiedenen Perspektiven aus analysierbar ist. Vom dem Standpunkt des Objekts aus muss gesagt werden, dass es von seiner "intentionalen (auch wohl mentalen) Inexistenz" in Akt charakterisiert ist.<sup>27</sup> Wenn *Inexistenz*

---

<sup>24</sup> Ebd., 232 f.

<sup>25</sup> Brentano, a. a. O., 183 und 199.

<sup>26</sup> Über diese Problematik s. H. Spiegelberg "<<Intention>> und <<Intentionalität>> in der Scholastik, bei Brentano und Husserl" in *Studia Philosophica* 29 (1969) 189-216, A. Marras, "Scholastic Roots of Brentanos Conception of Intentionality" in *The Philosophy of Brentano*, Hrsg. Linda L. McAlister, London 1976, 128-139, und K. Hedwig "Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano" in *Die Philosophie Franz Brentanos*, Hrsg. R. M. Chisholm und R. Haller, Amsterdam, 1978, 67-82, und ders., "Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano" in *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, Hrsg. J. Follon und J. McEvoy, Paris, 1992, 215-235. Einen kritischen Überblick über diese Auseinandersetzung bietet mein Aufsatz: "Die intentionale Inexistenz. Ein kritischer Versuch zur scholastischen Interpretation des Intentionalen bei Brentano" in *New Europe College Yearbook* 1997/1998 (im Erscheinen).

<sup>27</sup> Brentano, a. a. O., 124.

"Existenz in" bedeutet,<sup>28</sup> dann heißt die "intentionale Inexistenz" die Immanenz des Gegenstandes oder des Inhalts in dem auf ihn gerichteten psychischen Akt. Bei Brentano, und das ist bisher einen ganz vernachlässigten Aspekt in der Fachliteratur, hat der Inhalt einen doppeldeutigen Status, weil er sowohl als Form in aristotelisch-scholastischem Sinn, als auch als modernes physisches Phänomen verstanden werden kann<sup>29</sup>. Von der Perspektive des Aktes aus soll gesagt werden, dass er auf seinen Gegenstand oder auf seinen Inhalt eine Beziehung hat oder auf ihn gerichtet ist<sup>30</sup>. Zum Verständnis des in Debatte stehenden Problems scheinen mir drei Bemerkungen von Bedeutung:

1. Brentano verwendet die Wendung "die intentionale Inexistenz" in erstem Buch seiner Schrift besonders. Im Unterschied dazu baut er in dem der Klassifikation der psychischen Akte gewidmeten zweiten Buch vorwiegend auf die wesentlich verschiedenen Verhältnisse zum Inhalt, welche die drei Grundklassen der Akte: Vorstellungen, Urteile und Phänomene der Liebe und des Hasses charakterisieren. Obwohl hier nicht der Platz einer ausführlichen Diskussion dieser Frage ist, läßt sich sagen, daß die verschiedenen Weisen der Inexistenz der Objekte im Bewußtsein sich bei Brentano auf die verschiedenen Weisen der Beziehung auf den Inhalt stützen, und daß die Rolle dieser Beziehungen für die Bestimmung des "Wesens der Intentionalität"<sup>31</sup> in der *Psychologie* (1874) ebenso wichtig wie die der Immanenz des Gegenstandes ist.<sup>32</sup>

2. Das Beiwort "intentional" von "intentionaler Inexistenz" stammt aus "Intentio", die im hochscholastischen Sinn, bei Thomas von Aquino z.B., die sensible oder intelligibele Form bedeutet.<sup>33</sup> Der geschichtliche Hintergrund des Problems ist von der bekannten Aristotelischen These

---

<sup>28</sup> Vgl. D. Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt a. M. 1993, 68 f.

<sup>29</sup> S. darüber meine Abhandlung: "Das Spiel des Intentionalen bei Brentano" in *Endlich Philosophieren: Spielräume und Grenzen, eine Tradition fortzusetzen*, Hrsg. A. Mones und R. Wahsing, Köln 2000, 177-195.

<sup>30</sup> Brentano, a. a. O., 124 f.

<sup>31</sup> Der Ausdruck gehört Spiegelberg; s. Spiegelberg, a. a. O., 207.

<sup>32</sup> Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, Nachdruck Leipzig 1925, 8 f. und 32 *et passim*.

<sup>33</sup> Spiegelberg, a. a. O., 193 f.

dargestellt, dass der Sinn die Form eines Objekts ohne seine Materie aufnehme<sup>34</sup>: "Denn nicht der Stein liegt in der Seele, sondern seine Form."<sup>35</sup>

3. Bei Brentano bezieht sich der psychische Akt vor allem auf seinen immanenten Inhalt und nur mittels dessen auf seine äußere Ursache. Spiegelbergs Behauptung: "Gegenstände auf die ich mich richte, brauchen ja durchaus nicht immanent zu existieren"<sup>36</sup> weisen genau auf diese Tatsache hin, die meiner Meinung nach die Eigenart der geschichtlichen Form der Intentionalität, die in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* zur Sprache kommt, ausmacht.

Von dieser Perspektive aus lässt sich besser die Veränderungen erfassen, die Husserl in Brentanos Lehre vornimmt:

Husserl lehnt entschieden die Idee ab, dass der Inhalt der Gegenstand ist, auf welchen der Akt gerichtet ist. Was dem Akt immanent ist, gehört ihm genauso wie seine Intention und ist auch der inneren Wahrnehmung zugänglich.<sup>37</sup>

Eng verbunden damit ist die Auffassung von Empfindung, die bei Husserl keinen intentionalen Charakter mehr hat, weil sie sich nicht wie bei Brentano auf den immanenten Inhalt und auf die äußere Ursache bezieht, sondern als reelles Bestandteil des Aktes durch Apperzeptionen interpretierbar ist.<sup>38</sup>

Auch der Sinn des Wortes "Intention" und des Beiwortes "intentional" wird von Husserl größtenteils verändert. Einerseits nennt Husserl nicht "die wahrhaft immanenten Inhalte", sondern die "intendierten" Gegenstände "bloß intentionale" Gegenstände.<sup>39</sup> Andererseits und zum Unterschied von Brentano, der in seiner *Psychologie* (1874) besonders die Wendung "intentionale Inexistenz" verwendet,<sup>40</sup> legt Husserl Gewicht auf den Ausdruck "intentionale Beziehung"<sup>41</sup>, wo "intentional" die Richtung des Aktes

<sup>34</sup> Vgl. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt 1967, 79 ff. und Hedwig, "Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano", 69 f.

<sup>35</sup> Aristoteles, *De. An.*, C, 8, 431 b, 29, übersetzt von W. Theiler.

<sup>36</sup> Spiegelberg, a.a.O., 207.

<sup>37</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/1, Halle 1928, 372 ff, und ebd., II/2, 237 f.

<sup>38</sup> Ebd., II/1, 369 und II/ 2, 233 und 244.

<sup>39</sup> II/1, 374; s. auch 369 und 373.

<sup>40</sup> Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, Nachdruck Leipzig 1925, 8 ff. und 20-37.

<sup>41</sup> In *Psychologie vom empirischen Standpunkt* wird den Ausdruck "intentionale Beziehung" gelegentlich verwendet (Brentano, a.a.O., 36). In Unterschied dazu wird diese Bezeichnung in seinen Vorlesungen über deskriptive Psychologie, wo auch die Wendung

auf seinen Gegenstand und nicht die Immanenz des Inhalts bedeutet<sup>42</sup>. Damit kehrt Husserl vom hochscholastischen Sinn des Wortes zu seinem ursprünglichen lateinischen Sinn zurück, in dem es (bei Augustinus z.B.) „die Ausrichtung der Seele auf ein Ziel“ nennt<sup>43</sup>.

Neben dieser Idee besteht einen anderen wichtigen Unterschied darin, daß bei Husserl die Klassifikation der psychischen Akte viel differenzierter ist: wenn Brentano nur von drei grundlegenden Klassen der psychischen Phänomene spricht, geht es bei Husserl um viele "wesentlich verschiedene Arten und Unterarten der Intentionen"<sup>44</sup>.

Abschließend sei noch bemerkt, dass die empirischen, in der natürlichen Einstellung sich befindende Psychologie Brentanos von Husserlschen phänomenologischen Standpunkt aus als eine noch nicht begründete Disziplin erscheinen kann. Aber als Brentano sein Meisterwerk schuf, sollte er zwischen einer psychologischen Auffassung auswählen, welche die Psychologie als Wissenschaft von der Seele und einer anderen, die sie als Wissenschaft der psychischen Phänomene definiert. Seine Auswahl war keine leichte, weil die moderne Variante trotz ihrer Vorzüge: z.B. die Ausschaltung einer metaphysischen Entität wie die Seele, den Nachteil hat, zu drohen, die Frage der Unsterblichkeit der Seele aus dem Forschungsgebiet der Psychologie auszuschließen.<sup>45</sup> Für Brentano, einen ehemaligen Priester, war diese Frage keine belanglose, und obwohl er mehr aus methodischen Gründen 1874 an der modernen Auffassung hält, definiert er die Psychologie in seinen späteren, der deskriptiven Psychologie gewidmeten Vorlesungen als "Wissenschaft von der Seele ... von den seelischen Tätigkeiten und . . . von den seelischen Beziehungen".<sup>46</sup> In dieser Definition macht sich diejenige Verschmelzung des Traditionellen und des Modernen deutlich, die Brentanos Denken so unverkennbar charakterisiert und die sowohl die erklärenden Untersuchungen seiner Schüler als auch die Arbeiten und die Auseinandersetzungen seiner Interpreten veranlasste.

---

"beschreibende Phänomenologie" einmal erscheint, gewöhnlich angewendet (vgl. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hamburg 1982, 20 ff. *et passim* und 129). Hingegen verschwindet der Ausdruck "intentionale Inexistenz" von diesem Werk.

<sup>42</sup> Husserl, a. a. O., 368 und 372.

<sup>43</sup> P. Engelhardt, *Intentio* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 4, I-K, Basel/Stuttgart 1976, 446.

<sup>44</sup> Husserl, a.a.O., 368.

<sup>45</sup> Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 1874, Nachdruck Bd. 1, Hamburg 1973, 23 ff.

<sup>46</sup> Ders. *Deskriptive Psychologie*, Hamburg 1982, 146.

## **CORPS ET PHANTASIA. SUR LA CHAIR DE L'IMAGINATION - ESQUISSES PLATONICIENNES -**

**CĂTĂLINA POPA\***

**SUMMARY. BODY AND PHANTASIA. ON THE CHAIR OF THE IMAGINATION (PLATONIC SKETCHES).** This paper aims to clarify the manner in which the imagination came to have a *hyle*, a body. The field of the investigation is Platonic philosophy, where the definition of the image equally involves the metaphysical, the esthetical and the phenomenological. I shall insist on the importance of the body that the *phantasia* brings with it in any architectonic transposition in imagination, and on the fact that *ousia* and *genesis* are reciprocally articulated.

Comme l'indique le titre de notre communication, nous nous proposons d'esquisser d'une manière phénoménologique le rapport entre le corps et la *phantasia*. Avant de se demander ce qu'est le corps et ce qu'est la *phantasia*, il serait peut-être nécessaire de préciser ce qu'est pour nous la chair de l'imagination.

Aujourd'hui, quand des notions comme la chair font date en philosophie, même parler d'une chair de l'imagination ne surprend sûrement pas beaucoup. Nous avons choisi d'en parler, non pour nous conformer à une mode, mais parce que nous pensons que la *phantasia*, avec sa manière d'englober le *Leib* et non seulement, arrive à fournir à l'imagination cette chair qui n'est rien d'autre que sa *hyle*. Nous ne pensons donc pas au *Leib* lorsque nous parlons de chair et nous ne reprenons pas non plus la formule merleau-pontienne de chair du monde. Nous nous interrogeons seulement sur cette manière qu'a l'imagination de mettre en images à partir des modes de présentations qui n'engagent pas la perception, sur la partie cachée et moins visible qui est pourtant la base de tout processus de schématisation.

Nous avons choisi la philosophie de Platon comme champ de notre investigation, car c'est avec le platonisme que les premières définitions de

---

\* Doctorante, Université Paris XII Val-de-Marne.

l'image se préfigurent dans l'espace philosophique. Une définition de l'image qui engage à la fois la métaphysique, l'esthétique, et - pourquoi pas? - la phénoménologie. L'esthétique qui se révèle d'un coup non pas comme un supplément d'un système philosophique, ni non plus comme, une décision arbitraire et ultérieure à la construction d'une métaphysique, mais qui se voit engagée avec le problème de la constitution de l'image sur la voie royale de toute construction et de toute apparition.

Mais tout en restant une composante du système métaphysique, l'esthétique engage aussi la phénoménologie. Car il n'y a rien de plus phénoménologique que ce jeu de l'image qui essaie de se constituer un corps et ce jeu du corps (*Leib*) qui essaie de se donner dans une image. Pour parler de ce jeu du champ phénoménologique, nous avons choisi de parler de la *phantasia*.

Terme repris par Husserl pour parler de la base sur laquelle s'institue la *Stiftung* de l'imagination, la *phantasia* garde, elle aussi, le rapport avec la pensée grecque, au moins par son étymologie qui la lie au champ des apparitions: la *phantasia* est pour les Grecs ce qui se montre. Pour les phénoménologues, elle témoigne de l'instabilité du champ des apparitions, d'une donation discontinuée et qui excède à chaque fois ce qui se donne. Définie deux fois dans l'histoire de la philosophie par son rapport à l'apparition, la *phantasia* entretient, quand même, une étrange liaison avec ce qui ne se montre pas, mais rend possible la monstration même. C'est ici qu'il faut distinguer la *phantasia* de l'imagination, car la *phantasia* est la monstruosité même, ce qui nous est plutôt suggéré que donné dans l'imagination. Elle est ce qu'on entrevoit parfois sans pouvoir répéter à volonté l'expérience, et qui change l'apparition pour l'image dès que l'imagination essaie d'y mettre une intrigue.

Notre démarche se propose de discerner, dans l'ambiguïté du rapport platonicien à l'image, les traits qui permettent de saisir l'ambiguïté de la *phantasia* elle-même. Notre hypothèse est qu'en favorisant un rapport spatial à l'image, Platon arrive à construire en avance l'image métaphysique, et que par là même il favorise la perception de l'imagination par ses commentateurs néoplatoniciens ou pas, comme étant essentiellement représentative, mais aussi qu'une approche phénoménologique de son sùvre, laisse apparaître toute la richesse de la *phantasia* que l'imagination transpose dans une image. Nous nous proposons de montrer aussi l'importance du poids corporel que la *phantasia* apporte avec elle dans toute transposition architectonique dans l'imagination, et que c'est à partir de la phénoménalisation d'un *Leib* que l'imagination fait son travail de refiguration de la *phantasia*<sup>1</sup>. Nous nous placerons, sans insister

---

<sup>1</sup> Nous disons refiguration, car il ne s'agit ici ni de la figuration qui se passe à l'intérieur de la *phantasia*, ni du statut de l'apparition de la *phantasia*.

d'avantage là-dessus, sur le même terrain où l'on se demande encore si la distinction si nette entre *ousia* et *génésis* est vraiment tenable debout ou si elle n'est pas le résidu d'un platonisme simplifiant plutôt que la vraie expression de la philosophie si souple et si surprenante de Platon. Car nous pensons que loin d'être opposition des deux ordres, *ousia* et *génésis* s'articulent nécessairement, et que l'âme a charge d'un corps qui déchiffre l'*ousia* à travers la *génésis*.

Parce que nous avons choisi de retourner vers les premières définitions de l'image et de la *phantasia*, et non d'aborder directement l'œuvre de Husserl, nous nous voyons obligée de donner quelques indices et de tracer quelques repères sur sa manière de penser la *phantasia*. La cohérence de notre étude l'exige.

Pour parler de la *phantasia*, Husserl est obligé de parler des apparitions de *phantasia* (*Phantasieerscheinungen*). Ces apparitions se distinguent des représentations de l'imagination par le fait qu'il n'y a en elles aucun objet donné comme présent. Il n'y a pas de *Bildobjekt* dans la *phantasia*, tout et simplement parce qu'il n'y a pas d'intentionnalité dans la *phantasia*. C'est l'imagination et non la *phantasia* qui se construit sur la structure intentionnelle. La *phantasia*, dit Husserl, aperçoit directement ses objets à travers ses apparitions. Cela veut dire qu'il y a une structure ou mieux, une pré-structure, antérieure à la structure intentionnelle et donc à la conscience. Mais il ne s'agit ici non plus de faire des apparitions de la *phantasia* quelque chose de similaire aux fantasmes au sens psychanalytique du terme et de transposer le problème de la *phantasia* dans le champ du subconscient. C'est la définition de la *phantasia* donnée par Platon qui nous semble apporter un peu de lumière dans ce paradoxe. Platon parle de la *phantasia* comme étant le lieu même. Or, le rapport entre le lieu et les choses qui y prennent place n'est pas un rapport intentionnel, de même qu'il n'est pas un rapport conscient-subconscient. Cette apparition d'un non-lieu ainsi que d'un non-présent pose plus de problèmes et ouvre vers plus de réponses qu'une simple théorie esthétique de la création ne peut en engendrer. La *phantasia* est donc autre que les fantasmes psychanalytiques, mais aussi autre que la fantaisie conçue par les théoriciens de la création poétique.

Il est vrai que l'aspect protéiforme de la *phantasia* ainsi que sa discontinuité et son intermittence ont fait qu'elle a été souvent liée à ces deux sortes d'affections de la conscience, l'une pensée comme malade, l'autre comme créatrice et divine. Et il est vrai aussi qu'il y a de la parenté entre la *phantasia* et les maladies mentales, comme il y en a entre la *phantasia* et la création artistique. L'œuvre de Platon nous amène à l'époque où ni l'une ni

l'autre de ces deux notions n'ont encore trouvé leur autonomie et leurs définitions spécifiques. C'est pour cela qu'on retrouve dans l'œuvre de Platon des approches plus claires que jamais entre la *phantasia* et cette affection hybride, mélange entre la possession divine et une *technè* qui ne précise pas assez son domaine propre. Ce n'est plus le cas d'Aristote qui, tout en donnant une première définition schématique de l'imagination, essaie plutôt de la protéger contre les mélanges impurs que la *phantasia* peut lui apporter. Privilégiant l'usage logique de l'imagination, il préfère donner des conseils pour faire un bon usage de la *phantasia* ou de ce qui reste après que la *phantasia* passe dans l'imagination. Toute la construction de la *Poétique* obéit à ce projet d'articulation-désarticulation-réarticulation<sup>2</sup> de l'action, de l'intrigue, des caractères et du discours, comme pour essayer de retrouver avec ce dynamisme de l'image le pouvoir que la *phantasia* possède sur les affects et le *Leib* des spectateurs.

Mais ce qui fait le plus profondément la différence entre Platon et Aristote est l'usage et la priorité différente dans leur système du temps et de l'espace. Notre hypothèse est qu'en effet, Platon construit l'image et l'imagination à partir de l'espace, et que c'est cette structure spatiale et spatialisante qui, tout à la fois préfigure dans le platonisme l'image métaphysique et la surpasse. C'est à cause de cette spatialisation de la *phantasia* au détriment de la temporalisation de l'imagination que le platonisme n'arrive pas à donner à l'image un rôle positif dans la connaissance.

---

<sup>2</sup> Ou dans la variante de V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, une structure de nœud et dénouement sur laquelle est construite la fable. Le nœud et le dénouement qui d'après Aristote font naître le merveilleux caractérisent aussi la *phantasia* et sa manière de surgir dans l'imagination. Les nœuds de la *phantasia* parlent de sa richesse et de ses possibles métamorphoses, le dénouement de l'intervention de l'imagination qui (re)prend le contrôle et redonne à l'intrigue une unité.

## II. Les occurrences platoniciennes de la *phantasia*.

Comme nous l'avons déjà précisé, la structure spatialisante de la *phantasia* est très bien représentée dans le platonisme. La plupart du temps, la *phantasia* est associée, au processus de spatialisation du *Leib*. Le corps sera donc le dépositaire de l'image, le premier qui sera affecté par la négativité de l'image.

Mais dans l'analogie entre le visible et le noétique, analogie qui est, jusqu'à un certain point, un paradigme tout à fait nécessaire pour comprendre le platonisme, nous ne pouvons pas nous limiter à penser le corps seulement sur le plan du visible. Nous ne le pouvons pas parce que, comme partout chez Platon, le voir passe souvent dans un dire, et le sensible dans le discours<sup>3</sup>. Selon le mythe du *Phèdre*, l'homme parle parce qu'il a seulement aperçu au lieu de voir, parce qu'il ne s'agit pas en effet d'une *théoria* qui serait contemplation totale et parfaite<sup>4</sup>. La *théoria* est considération, il n'y a nulle intuition<sup>5</sup>, nulle saisie hors du discours réductible à une image.

Mais cela ne veut pas dire que le discours nous livre les choses en elles-mêmes. C'est la faute du corps et de la doxa de penser que le visible peut nous fournir la vérité. Le *Phédon*, le dialogue qui parle peut-être plus clairement que tout autre de la contemplation, et qui utilise sans s'en priver presque tous les termes du vocabulaire grec de la visibilité, développe une théorie du voir d'une extraordinaire richesse. A une contemplation respectueuse et admirative - *theâsthai* et *theôrein* -, le verbe *horân* ajoute la signification de prendre garde de tout ce qu'on prend en vue. En outre, regarder peut supposer orientation et direction -*blépein*/ regarder vers-, mais aussi si on prend le champ sémantique de *skopein*, ruse et vigilance. Pour voir, il faut regarder dans la bonne direction (*blépein*), au moyen de ce qui convient (*skopein*).

---

<sup>3</sup> Il ne s'agit pas du dire sophistique, du bavardage, mais du logos en tant que dire qui articule les Idées.

<sup>4</sup> «Le discours fait voir autant que la vision fait dire.», affirme Henry Joly dans «*Logos, épistémè, polis*», Vrin, Paris, 1974, p. 103, et il apporte comme preuve le passage 210c-211b du *Banquet* où la soudaineté de l'*opsis* et la successivité du *logos* sont inséparables.

<sup>5</sup> Pourtant, la problématique d'une intuition qui dépasse la connaissance discursive a été longtemps soutenue dans l'histoire de la philosophie. Il suffit de se reporter à l'œuvre de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative* où, au nom d'une union mystique d'«un contact au-delà de la vue, une union inexprimable où le *noûs* perdu en l'objet, le touche sans pouvoir définir ce qu'il touche», p.227, et «d'un sentiment qui passe l'ordre normal de la connaissance», p.227, l'auteur plaide pour une conception méta-linguistique de l'être platonicien ainsi que pour une gnoséologie négative.

"Je devais prendre garde, pour moi, à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse de soleil sont victimes dans leur observation, faute d'observer (*skopôntai*) dans l'eau ou par quelque autre moyen analogue l'image de l'astre... Je craignais de devenir complètement aveugle de l'âme en braquant ainsi mes regards (*blepôn*) sur les choses et en m'efforçant par chacun de mes sens d'entrer en contact avec elles. Il me sembla dès lors indispensable de me réfugier du côté du discours et de voir en eux la vérité des étants (*ekeinois en skopein tôn ontôn tèn alêtheian*). Peut-être, il est vrai, ma comparaison, en un sens, n'est-elle point exacte, car je ne conviens point sans réserve que l'observation des étants dans les discours (*ton en logos skopoumenon ta onta*) nous les fasse envisager (*skopein*) en image plutôt que ne fait une expérience effective" (*Phédon*, 99 d-e)..

Platon n'a, peut-être, pas trouvé la comparaison qui convenait le mieux à son exposition, mais pour nous, cette comparaison malheureuse est tout à fait instructive. Car, après s'être félicité d'avoir échappé à l'aveuglement qu'une vue directe des choses pouvait lui causer, après avoir choisi la médiation du discours comme refuge et salut, il reconnaît finalement que le discours et l'image sont étroitement liés. Reste à voir pourquoi le logos et l'image se trouvent chez Platon dans une si grande parenté.

Et comme toujours chez Platon il y a deux réponses: une qui nous conduit vers le noétique et l'autre qui nous ramène à la problématique du corps. Et comme *ousia* et *génésis*, ces deux lignes d'interprétation s'entrecroisent sans cesse en s'articulant l'une à l'autre. La première ligne nous conduit à une construction géométrique de l'espace et à la transformation de l'image en figure. Il s'agit ici de la grande découverte de Platon qui fait de l'arithmétique un simple cas des mathématiques et qui postule que la géométrie est générative des idéalités, qu'elle peut instituer à partir des figures (*thypoi*), des raisonnements mathématiques. C'est ce que Platon va développer dans la *République* (livre VII, 510d-c) et dans le *Ménon* (75b-76a). C'est aussi ce qu'il va pleinement démontrer dans le *Théétète* 147d-148ab quand il définit la diagonale comme puissance d'un carré et non comme l'espace discontinu des nombres. Les vérités mathématiques ne se présentent plus comme étant exclusivement des idéalités: elles font l'objet d'une genèse idéale, mais aussi d'une génération effective. Et tout cela se passe dans un rapport étroit avec le passage de *Phédon* que nous venons de mettre en discussion. Car le passage cité ne fait que préfigurer l'interrogation sur les qualités, une interrogation qui, d'après Platon, est "propre à exciter la réflexion". Pourquoi ? Parce que l'âme est obligée de passer par les qualités pour arriver à l'essence. Et si les essences sont ce vers quoi seulement l'âme peut se porter, les qualités sont le propre de l'image. Et

c'est pour cela que V. Goldschmidt peut affirmer que l'image est située "parmi les modes des connaissances imparfaits mais indispensables à qui veut obtenir une science parfaite de l'objet".<sup>6</sup>

La dématérialisation et la désensualisation de la figure que la science géométrique apporte permettent en effet le passage de la chose à l'Idée. Ce passage se fait par l'intermédiaire d'une figure libérée du contour et de la couleur et qui se définit par références à des notions plus pures comme celles de volume ou de surface (*Ménon*, 75b-76a). Dans la montée vers l'idéalité, la figure se révèle indispensable et fonctionne comme analogon d'un *noeton* qui reste caché et dont seule la dialectique peut, peut-être, révéler quelque chose.

La première occurrence de l'image dans le platonisme, celle de copie de la chose est donc assez discutable. Elle est assez discutable car les *eikôna* sont loin de signifier un rapport de copie à l'original, donc une modalité de doubler le visible, mais elles nous font plutôt signe vers une théorie de la représentation qui est générative et qui est, par la neutralité que la figure engage plutôt présentifiante que présentificative.

Pour saisir la deuxième occurrence de l'image, plus proche de la théorie traditionnelle du rapport image-copie-chose, il faut retourner dans le visible, et donc il faut retourner au corps. Nous n'abandonnerons pas pour longtemps la figure, car nous allons la retrouver dès que nous parlerons de la formation du corps. Mais pour l'instant, il faudrait revenir à l'aveuglement qu'un regard trop direct posé sur les choses aurait pu causer à Socrate.

Si une connaissance directe de la chose n'est pas possible, parce qu'elle est réservée à la théoria, et si une connaissance par la vue et par la perception ne peut pas fournir directement la connaissance, cela veut dire qu'il y a une autre modalité pour la connaître. Cette connaissance indirecte s'appuie sur une structure de reflets et de renvois et prend comme modèle le miroir. Il faut se rappeler que Platon faisait déjà référence dans la ligne de la connaissance établie dans la *République* 510, à l'existence de ce premier segment du visible qui est celui des "images, ombres, reflets à la surface des corps lisses, et toutes les autres représentations du même genre", expression que V. Goldschmidt<sup>7</sup> interprète comme désignant les productions des arts mimétiques tels que la musique et la peinture. Sans le contredire, nous pensons qu'il faudra élargir encore plus la liste de ces représentations du même genre que la création artistique, et y inclure tous les autres genres d'apparitions qui ne sont pas construites à partir de la sensation, c'est-à-dire le rêve et le délire.

<sup>6</sup> «*Les Dialogues de Platon*», P.U.F., Paris, 1963, p. 8.

<sup>7</sup> «*La ligne de la République, Questions platoniciennes*», Vrin, Paris, 1970, p.208.

Dans le *Théétète* 157e-158d, lorsqu'il réfute l'idée que la connaissance provient de la sensation, Platon affirme lui-même l'existence de ces deux formes qui fonctionnent d'une certaine manière en dehors de la sensation. Le passage est d'une grande importance. Platon affirme en effet la possibilité des jugements faux ou vrais dans le rêve et dans le délire sans l'aide de la sensation ou même contre la sensation; et par là, il montre qu'en effet la différence entre la perception et le rêve n'est pas une différence d'après l'intensité, mais de la nature de l'apparition. L'existence prouvée par la sensation ne peut pas être le critère du vrai, le critère même de la sensation est insuffisante pour prouver l'existence, car "ce qui apparaît à chacun, c'est aussi, pour celui à qui cela apparaît, ce qui existe" (*Théét.* 158a). La différence entre la veille et le sommeil ne peut pas se faire par la sensation, la perception ou la vue, elle se fera donc autrement, par les différences entre les apparitions et les images. Nous ne voulons pas entrer ici dans l'exposition de la théorie platonicienne de la connaissance, et nous nous contenterons d'affirmer qu'il y a encore beaucoup à dire en ce qui concerne la distinction platonicienne entre l'apparition et l'image, entre *eidôlon*, *phantasmata* et *eikôna*.

Et comme dit Socrate dans le *Cratyle*: "Tu vois donc, mon ami, qu'il faut chercher un autre genre de justesse pour l'image...sans vouloir à toute force que l'absence ou l'addition d'un détail fasse disparaître l'image. Ne sens-tu pas combien les images sont loin de renfermer le même contenu que les objets dont elles sont les images ?" (432 c-d).

Ce n'est pas un hasard si c'est avec Platon que le champ sémantique de l'*eidôlon* se modifie, qu'il perd son sens primordial de l'apparition pour acquérir celui de l'image. La transformation suit en effet le projet platonicien de transformation de la *phantasia*, de l'apparition en image, image qui, comme nous l'avons vu, sera à son tour transformée en figure comme analogon d'un *noeton*.

Mais avant de transformer ou, plus précisément, de transposer l'apparition en image, il faut comprendre ce que l'on transpose. Il faut faire attention au mécanisme même de l'apparition. Et il faut faire attention au corps de l'apparition.

Le corps même change avec Platon. Il perd sa mobilité et il se rapporte d'une autre manière à l'invisible. Le corps peut être la première étape dans l'ascension érotique vers le Beau dans le *Banquet*, mais il ne sera jamais plus l'incarnation d'un Dieu. En effet, il est souvent mélangé à la *mimêsis* et à tous les processus mimétiques tels que les rêves, la création artistique et la divination. Jusqu'à Platon, dans la pensée mythique, le corps était lui-même l'un des objets susceptibles de se donner comme apparition. Les visites prémonitoires des

dieux, d'un défunt ou d'un messager du destin étaient toujours corporelles, il ne s'agissait pas d'un substitut, d'un double, mais d'une apparition réelle s'insérant effectivement ici-bas. L'invisible vers lequel ce corps faisait signe change de statut pour devenir une instance rationnelle qui prend sa place à l'intérieur du discours dans la dialectique platonicienne de l'Autre et du Même. Le corps, autrefois le seul lieu de rencontre des dieux et des hommes - il suffit de penser à toutes les métamorphoses humaines des dieux grecs et aux dons qu'ils offrent à leurs mortels préférés et qui visent d'habitude un accroissement de la force physique, donc un "plus de chair"-, devient un lieu de sédimentation de l'affection, et donc de l'image.

"Les imitations commencées dès l'enfance et prolongées dans la vie, se tournent en caractère pour le corps" (*Rép.*, 606b) affirme Platon, et c'est justement de cet *habitus* corporel qu'il faut se méfier, car il peut aboutir dans une auto-productivité mimétique de l'affection qui est pour Platon dangereuse. C'est dans ce contexte qu'on peut interpréter l'affirmation platonicienne: "de la mimésis, on ne retire pas l'être".

Deux cas se présentent d'abord à nous. Soit le corps est seulement un maillon dans la chaîne mimétique qui s'instaure dans le cadre de la création et de la réception artistique, quand, rhapsode et spectateur se rencontrent dans une sorte d'affection transcendante qui les affecte dans leurs chairs (*Leiblichkeit*) - (*Ion*).

Soit le corps devient effectivement le sujet d'une simulation d'un autre ordre que celui du poétique, dans la divination, par exemple, où il joue le rôle de support quasi-physique de l'image. La *phantasia* est placée dans la région du diaphragme et elle représente ici la partie irrationnelle de l'âme qui agit directement sur le foie. Les Dieux qui l'ont établie dans cet endroit savaient que "constamment, la nuit et le jour, cette âme serait guidée par des visions et des fantômes" (*Tim.* 71a).

Dans les deux cas, l'image ne peut pas rester au niveau d'une affection corporelle. Elle doit passer dans un dire, un travail d'interprétation doit être mis en place. Il ne s'agit pas d'un simple dire, de la simple prononciation d'un mot, car le rhapsode fait très bien cela sans réussir à sauver les mots de source d'erreur et de sorcellerie. Il s'agit effectivement de la transposition de ces *eidola legomena*, de ces images parlantes, dans un *logos* articulant, il s'agit de la transposition de la *phantasia* dans l'imagination, de l'intégration du niveau archaïque de phénoménalisation dans la réflexion.

### III. La transposition.

Dans cette troisième partie, deux passages retiendront encore notre attention. Il s'agit d'abord du célèbre passage de la *République* X et du passage de *Timée* qui thématise la *chôra*.

Prenons d'abord la *République*: "Si tu veux prendre un miroir et le présenter de tous côtés, en moins de rien tu feras le soleil et les astres du ciel, en moins de rien toi-même et les autres animaux et les meubles et les plantes et tous les autres objets dont on parlait tout à l'heure. - Oui, dit-il, des objets apparents (*phainomena*), mais sans aucune réalité véritable. (...) - Et d'une certaine façon le peintre aussi fait un lit, n'est-ce pas ? - Oui, dit-il, un lit apparent (*phainomenon*), lui aussi" (*Rép.* X). Avant de nous lancer dans une interprétation, prenons aussi une citation de Husserl qui pour nous est éclairante: "La possibilité de prêter l'attention non pas à l'objet, mais à son apparaître, à son être-phantasme comme existant, son "être cru dans la *phantasia*" appartient à l'essence de la *phantasia*" (*Hua.* XXIII).

L'apparaître que la *phantasia* laisse voir en occultant la constitution de l'objet, cette forme de jeu de miroir dont parle Platon, ouvre vers le problème du fondement de l'imagination. Les passages mentionnés permettent de montrer comment l'imagination travaille ou se laisse travailler par la *phantasia*. Dans "la différence" qui se joue entre "les objets apparents", donnés par l'intermédiaire d'un miroir, et l'image esthétique, "le lit peint par un peintre", se laisse voir l'institution de l'imagination sur la base de la *phantasia*, le travail et l'imbrication du *logos* et du *mythos*. Cette "différence" entre la *Phantasia Erscheinung* et l'image esthétique se donne comme proximité, la proximité engagée par un même matériau hylétique qui les constitue tous les deux. Le schématisme d'une image noético-noématique n'est plus nécessaire pour les mettre en relation. L'imagination continue à schématiser, mais son rôle de mise en image ne vise plus l'objet, mais son apparaître. Cela veut dire que le lit peint, le tableau, ne restent pas au niveau d'un objet et que la constitution de l'image continue après son objectivation et que, à partir de ce "rien" dont parle Platon, l'imagination n'arrête pas de mettre en image. Cela veut dire aussi que le tableau ouvre vers quelque chose qui dépasse constamment son objet, et qu'ayant comme fondement le "rien" de la *phantasia*, dans son acte de spécularisation, il ne reflète aucun objet, car aucun objet ne peut se montrer dans l'image esthétique sans détruire son statut d'objet. Dans ces conditions, l'objet peint devient "un non étant, car il n'est la copie d'aucun *eidos* ; sa visée est celle de l'illimitée et incessante variété du sensible et du devenir - des *phainomena* qui sont an-eidétiques - de l'incopiable même: de l'instable"<sup>s</sup>.

<sup>s</sup> E.Escoubas, *Imago mundi*, Ed. Galilée, 1986, p.110.

Passons maintenant à la mystérieuse *chôra*. Tout d'abord la *chôra* est un troisième genre, "un être difficile et obscur", qui, "de tout devenir, elle est le réceptacle, et comme la **nourrice**". Qu'elle soit le réceptacle, en tant que lieu - comme Derrida l'a traduit, soit, mais pourquoi le lieu serait-il nourrissant ? Et d'abord, qui et quoi nourrit-il ? Nourrit-il les figures (*schemata*) ou les empreintes (*typôthenta*) qu'il reçoit sans se désister de sa nature propre et sans prendre en rien une forme semblable à ce qui le met en mouvement (*kinoumenon*) et qui la découpe en figures (*diaschématizoumenon*) ? Mais comment il les nourrit si sa nature (*physis*) ne change pas ? Et avec quoi s'il n'est constitué ni de feu, ni de terre, ni de l'eau, ni de l'air, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans sa composition des éléments qui, pour Platon, sont des éléments primordiaux ?

Donc si la *chôra* n'est pas ni *ousia* ni *génésis*, si elle est l'intermédiaire, de quelle nature est cette intermédiation ? Pour répondre, il faut se pencher sur ce qui entre et ce qui sort de la *chôra* ou sur le processus de schématisation de la *chôra*.

"Telle une cire molle, sa nature est prête pour toute impression ; elle est mise en mouvement et elle est découpée en figures par ce qui y entre, et elle apparaît de ce fait tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre ; » voyons donc : par sa nature elle reçoit, elle est ouvre un espace pour l'affection. Elle est aussi passive, car n'accomplit pas une action explicite sur les formes qui y entrent, sauf, qu'on ne sait pas comment elle apparaît avec chacune de ces formes sans pour autant "s'approprie aucune, sous aucun rapport, en aucune manière." Ce qu'on sait pour l'instant de manière sûre, est qu'elle apparaît, qu'elle entre dans la structure de toute apparition. Et que si quelque chose apparaît dans la *chôra* ou plus précisément, si quelque chose apparaît avec la *chôra*, elle est spatialisante.

Eprenons la citation: "quant à ce qui y entre et en sort, ce sont des imitations (*mimèmata*) des êtres éternels -ou des étants de toujours-(*to onton aei*), des empreintes provenant d'eux d'une manière dure à exprimer et merveilleuse, dont nous remettons l'examen". Autrement dit, ce qui y entre n'est pas la copie de l'*eidos*, copie qui deviendra visible dans le devenir, mais des schèmes, des *mimèmata* qui proviennent directement de l'*eidos*. Ces *mimèmata* ne doivent pas passer par un visible pour participer au troisième genre, le rapport de l'idéalité à l'apparition ne passe donc pas par une matière, par le sensible, mais pour reprendre une formule de Marc Richir, elle prend la forme d'une *mimèsis* active et du dedans.

Mais pourquoi, en effet, avons-nous besoin de l'intermédiaire de ce troisième genre ? Pourquoi l'apparition ne pouvait-elle se produire dans la rencontre de «ce qui devient» et «de la ressemblance de quoi naît ce qui

devient»? Platon met la réponse à la portée de la main. Parce que nous avons besoin de ce en quoi il devient. Parce que nous avons besoin d'un espace ou d'un lieu d'apparition qui ne soit pas l'espace du sensible, qui ne soit pas gouverné par la sensation, qui soit amorphe et inodore, mais aussi sans figure et "n'y laissant subsister absolument aucune trace de figure"(50e).

Cet espace qui détruit sans être soumis à la destruction et sans laisser de traces, «fournit un siège à toutes choses qui ont un devenir –donc à toutes choses qui peuvent se spatialiser et temporaliser comme des apparitions dans le devenir-, lui-même étant saisissable, en dehors de toute sensation, au moyen "d'une sorte de raisonnement bâtard; et, à peine entre-t-il en la créance" Mais saisissables sans la sensation nous avons vu que sont le rêve, le délire, la création artistique et la divination. Et, nous pouvons nous demander si nous pouvons comprendre ce raisonnement bâtard par l'intermédiaire du travail de transformation de l'apparition, la plupart du temps pulsionnelle, dans l'image et dans un dire?

Mais reprenons encore une fois, la citation: «c'est lui précisément qui nous fait aussi rêver quand nous l'apercevons, et affirmer comme une nécessité que tout ce qui est doit être quelque part, en un lieu déterminé, et occuper quelque place et que ce qui n'est ni sur terre, ni non quelque place dans le ciel, n'est absolument pas. Or, toutes les distinctions précédentes, ainsi que d'autres, leurs sœurs, se rapportent à la veille et à la nature vraiment existante; tant que nous sommes sous l'empire de cette rêverie, sommes-nous incapables de nous éveiller nous aussi pour les définir et déclarer la vérité; à savoir: l'image, du moment que l'objet même qu'elle reproduit, pas même cela ne lui est propre, mais que de quelque autre objet sans cesse elle est le fantôme transitoire, pour ces raisons, c'est en quelque chose d'autre qu'il lui convient de se produire, s'attachant par-là veille que veille à l'existence...»(*Timée*, 52 b-d).

Avec cela Platon a presque tout dit. Et nous pouvons maintenant, d'une certaine manière faire le point. Deux sont les conclusions que l'étude des textes platoniciens sur l'image peut engendrer. Tout d'abord nous venons de vérifier notre première hypothèse qui voit dans le rejet platonicien de l'image la préfiguration de la métaphysique de la présence. Nous l'avons déjà vu avec l'analyse du passage de l'image dans un *noeton*. Bien que l'image soit tenue à distance dans le platonisme, elle serve quand même d'intermédiaire entre la chose et l'idée, elle prend justement en charge l'espace vide qui se croise entre les deux. Et comme toute métaphysique de la présence, l'image est rejetée aussi parce qu'elle peut transcender vers, parce qu'elle porte les signes de l'excès. Avec la création artistique, avec la divination ou le délire, nous entrons dans un registre instable et imprévisible. Car les dieux mêmes sont instables et imprévisibles.

A un deuxième niveau, les choses sont un peu plus nuancées et nous pouvons voir que les thèses phénoménologiques sur la *phantasia* et sur le statut du champ de l'apparition, sont déjà annoncées dans le platonisme. Mais reprenons: tout d'abord, un rôle important dans le platonisme souterrain joue l'apparition. L'apparition se trouve à la base de toute image et elle a même un champ d'apparition avec la *chôra*. La *chôra* qui fait place à ces fluctuations du sensible, d'un sensible qui ne passe pas par la perception et qui donne aussi lieu aux *mimèmata* des *eidos* sans faire appel pour cela au flux du devenir.

Et, reprenant une démonstration de Marc Richir qui voit dans la *chôra* une cellule de spatialisation, nous pensons à sa suite que la *chôra* peut être assimilé à une *Leiblichkeit* privée d'un *Körper*, *Leiblichkeit* qui se trouve toujours hors aperception. C'est de cette seule manière qu'il nous semble pouvoir comprendre le rôle de nourrice de la *chôra*, elle qui n'est pas composée de nulle matière mais qui nourrit portant tout sans laisser des traces matérielles ou idéales. Et dans son rôle de médiatrice comme troisième genre de l'être, un genre de l'être qui se donne en dehors de toute subsistance, la *chôra* semble accueillir l'absolument rien, l'image, fantôme transitoire et sans objet propre. Et tout en n'étant pas la *phantasia*, mais celle qui la nourrit et qui lui fait place, la *chôra* nous ouvre cet espace intermédiaire entre des schématismes «mis en jeu à travers la réactivation des habitus kinesthésiques liés à tel ou tel sens intentionnel sédimenté» que sont les *mimèmata* et des schématismes qui ne sont pas institués en habitus, «masse indéfinie et inchoative, mais aussi principiellement potentielle, trans-possible par rapport aux premiers schématismes».

---

° Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Paris, Ed. J.Million, 2000, p. 468.

## LA SIGNIFICATION CATEGORIALE ENTRE ARISTOTE ET HUSSLERL

DANIEL FĂRCAȘ\*

### **SUMMARY. The Categorical Significance in Aristotle and Husserl.**

So as for Aristotle the being is said in different meanings, for Husserl, the significance of the categorial object consists in the synthesis of its shades or schemes (called in the Husserlian phenomenology *Abschattungen*). Brentano makes clear the theoretical similitude between the two thinkers; for him each Aristotelian category has its correspondent in a grammatical form (or, in Husserl's terms, in a grammatical *Abschattung*). Only the category of relation (☐☐☐ ☐) has no correspondent since it is the ontic symbol of the synthesis itself.

An important distinction in the Husserlian theory of significance is the distinction between the object-on-which and the categorial object. Modifying the position of the same *Abschattungen* - i.e. the position of the simplest expressions - a new categorial object occurs, but there will be the same object-on-which. The possibility of designating the same object-on-which through the modification of the position of the *Abschattungen* (i.e. by the means of several different categorial objects) guarantees the possibility of the metaphorical (and non-objectifying) language, developed only by the phenomenological hermeneutics (Heidegger, Gadamer and Ricoeur).

Tandis que pour certains phénoménologues, comme c'est le cas de Heidegger et Levinas, le problème du langage a constitué un vrai délice, pour le père de la pensée phénoménologique il constitue un problème d'une importance secondaire. De plus, si pour d'autres penseurs (Heidegger) la question du langage est liée à celle de l'herméneutique, il n'existe pas chez Husserl la moindre intention d'une théorie de l'interprétation.

Intéressé plutôt à la science, à son statut et à la constitution d'une vraie connaissance (scientifique), Edmund Husserl traite quand même le problème du langage. Si on peut trouver chez Husserl des observations sur le langage dans

---

\* Doctorant, UBB Cluj-Napoca.

des études qui portent sur des problèmes différents (spécialement sur la théorie de la connaissance), il y en a d'autres qui portent sur le langage d'une manière explicite. Par exemple, la 4<sup>e</sup> *Recherche logique* est dédiée entièrement au début sur une grammaire pure et le Cours de 1908 met en discussion la signification. En fait, le langage est partout considéré comme une question relevant de la connaissance. Il s'agit dans la théorie de la signification de la façon où ce qui est connu peut être exprimé. En bref, le langage est traité dans les textes de Husserl comme un instrument soumis au savoir. C'est justement cela que souligne le Cours sur la signification: la fonction cognitive et le caractère conceptuel de toute expression judicatoire.

Le fait que l'expression devrait être nécessairement l'expression de ce qui est connu est soutenu non seulement par les explications du titre des *Recherches logiques* ("(...) pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance", "(...) élucidation phénoménologique de la connaissance"), mais aussi et plutôt par les parallèles entre l'objet catégorial constitué dans le langage et l'objet catégorial constitué dans l'intuition catégoriale. Cette relation entre l'intuition catégoriale et l'expression est suggérée par la 6<sup>e</sup> *Recherche logique*. Mais, elle est reprise et explicitée systématiquement dans les *Leçons sur la théorie de la signification*.

Même si Husserl théorise la question du temps et constate la temporalité de la connaissance, son épistémologie demeure figée dans un immobilisme radical. Ainsi, sa théorie de la connaissance et du langage est la théorie d'un objet ferme (*Grund*). Parce que la question du langage est fondamentale pour l'herméneutique, il faut identifier les mutations survenues dans la pensée phénoménologique qui ont conduit, chez certains descendants de Husserl, à une vraie théorie herméneutique. Cela se passe lorsqu'on constate que l'explicitation (*Auslegung*) ne relève pas de l'intuition d'un objet, mais d'un processus compréhensif: "A l'intelligence immédiate de la Chose se substitue la compréhension historico-psychologique en tant que l'authentique attitude méthodologico-scientifique"<sup>1</sup>.

### **La polysémie de l'être et l'objet catégorial**

Les influences décisives et reconnues sur la pensée de Husserl appartiennent à son maître, Franz Brentano. Edmund Husserl a trouvé chez Brentano l'élément probablement le plus important de sa philosophie: l'intentionnalité. Outre les concepts fondamentaux de la phénoménologie husserlienne, Brentano a une autre contribution méritoire. En tant que

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Langage et vérité*, Gallimard, Paris, 1995, tr. J. Cl. Gens, p.134.

théologien catholique, il a étudié attentivement la philosophie ancienne et du Moyen-Age. Il est l'auteur d'une très célèbre étude dédiée à Aristote: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Étant donnée l'influence de Brentano sur Husserl, le fait qu'on puisse retrouver chez lui un thème de la philosophie aristotélicienne devient explicable.

Problème cardinal de l'ontologie aristotélicienne, le  $\tau\omicron\ \omicron\nu\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$  est la constante de la *Métaphysique* (par exemple: IV(Γ), 2, 1003 ab; V(D), 7, 1017 a; VI(E), 2, 1026 ab). Selon Pierre Aubenque, c'est la critique des sophistes qui conduit Aristote à sa propre théorie du langage<sup>2</sup>. Le discours sophiste n'est construit que d'accidents et, de cette façon, il est un discours dans lequel tout mot peut signifier tout. Un tel discours est construit sur l'ontologie de l'équivocité ou de l'accident. En refusant par principe l'idée d'un discours composé exclusivement d'accidents, Aristote propose une théorie de la signification qui correspond à une ontologie de l'essence: "(...) tous [les attributs] ne seront pas prédiqués accidentellement, mais il y en aura quelques uns qui seront prédicats de l'essence elle-même"<sup>3</sup>. En fait, en repoussant le langage des accidents, Aristote repousse l'ontologie du  $\mu\eta\ \omicron\nu$  et réussit à garder l'être. Par contre, l'idée d'un être monolithique, tel qu'il est conçu par les Éléates, rend le discours impossible. Donc, l'univocité (*i.e.* la synonymie) de l'être est inacceptable. Par conséquent, l'unité du discours ne peut pas être assurée par un genre. Pour dire l'être de quelque chose, il faut que cet être soit différencié. C'est pour rendre possible le discours et pour expliquer la réalité de la communication qu'Aristote distingue - à l'avis d'Aubenque - entre l'être en soi ( $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$ ) et l'être par accident ( $\kappa\alpha\tau\alpha\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$ ) ou "l'être-autre"<sup>4</sup>. De cette façon, le Stagirite aboutit à soutenir l'idée de la multiplicité des significations de l'être. Pour connaître et dire quelque chose, il ne suffit pas d'accéder seulement à son essence ou à ses accidents, mais il faut les avoir tous ensemble. Voici donc le fondement de la théorie aristotélicienne des catégories, qui l'intéresse non seulement dans la *Métaphysique*, mais aussi dans l'*Organon*. En fait, la logique d'Aristote est une logique apophantique (centré sur le jugement) et c'est la copule du jugement qui reçoit une diversité de significations et qui constitue le problème de la signification multiple de l'être.

Le fait que le sens plein de l'étant ne puisse être acquis que par la synthèse du jugement est suggéré par le commentaire de Franz Brentano. Dans

<sup>2</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, pp. 94-97, 140-144, tr. rom., pp.88-91, 121-124.

<sup>3</sup> Aristote, *Metafizika*, IV(Γ), 4, 1007 a..

<sup>4</sup> P. Aubenque, *op. cit.*, p.142, tr. rom., p. 123.

le §15 du 5<sup>e</sup> chapitre de son livre, Brentano soutient qu'il y a une harmonie, au moins relative, entre les catégories d'Aristote et les distinctions morphologiques (donc grammaticales). Selon lui, à la première catégorie - ουσια - correspond le *nomen substantivum*, tandis que pour ποσον et ποιον, il identifie *nomen adjectivum*, pour ποιειν et πασχειν, de même que pour εχειν et κεισθαι, le verbe, pour που et ποτε l'adverbe. Ce n'est que par la synthèse des parties du discours (*i.e.* des catégories) dans le discours même qu'on peut rendre compte du sens intégral et cohérent de l'étant<sup>5</sup>. Dans son Cours de 1908 sur la signification, Husserl paraît promouvoir le point de vue de son maître, même s'il ne parle nulle part d'Aristote: "Une représentation nominale se relie à un nommé, à un objet-sur-quoi; une représentation adjective <se relie> dans le prédicat à une propriété, <et>, d'une certaine manière, ensuite encore à l'objet-sujet qui est déterminé par elle, qui a telle propriété"<sup>6</sup>, de même que le privilège de l'essence-sujet: "L'énoncé entier se relie au sujet de l'énoncé"<sup>7</sup>.

L'harmonie principielle entre l'essence et *nomen substantivum* réapparaît elle-aussi dans la théorie de la signification de Husserl, quand le disciple de Brentano définit l'"objet-sur-quoi" par rapport à une saisie nominale: "(...) partout où nous parlons et pouvons avoir à parler d'une objectivité, il doit être possible d'établir une représentation nominale qui en fasse l'objet-sur-quoi"<sup>8</sup>. Mais l'objet-sur-quoi en soi-même ne peut pas nous fournir l'accès à l'étant tout comme l'ουσια d'Aristote ne pouvait pas - d'une façon similaire - épuiser le sens de l'étant. Pour avoir un discours, pour constituer vraiment l'objet d'un discours, il faut dépasser l'objet-sur-quoi par un acte de réflexion catégoriale. Celle-ci nous fournit, en partant de l'objet-sur-quoi, l'objet-catégorial du discours. Etant donné la proposition "Le moulin sur le ruisseau" (c'est l'exemple de Husserl), la signification pleine de l'expression est composée de façon synthétique des significations particulières: "Nous voyons, et, en saisissant catégorialement, nous voyons à nouveau: ceci là, ceci est un moulin, ceci est un ruisseau, et ce moulin se tient sur le ruisseau. Dans cette connexion, ce ne sont pas seulement le premier et le second objets qui en général nous sont donnés, mais ce qui est donné, c'est l'unité catégoriale"<sup>9</sup>. Ce

<sup>5</sup> Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'Après Aristote*, Vrin, Paris, 1992, tr. Pascal David, pp. 172-179.

<sup>6</sup> Ed. Husserl, *Leçons sur la théorie de la signification*, Vrin, Paris, 1995, tr. Jacques English, p. 111.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 108.

ne sont que ces "objectivités catégoriales qui (...) désignent un concept de signification phénoménologique (ontique)"<sup>10</sup>.

Si le sens de l'ov se révèle à l'intérieur d'une synthèse des κατηγοριαι, alors il se dévoile dans un jugement, comme relation entre l'ουσια (le nominal) et les autres catégories: "Si nous désignons ces objets comme *catégoriaux*, et si nous parlons du propositionnel en tant que *c'est le catégorial qui appartient au plein jugement* (j. s.), ce propositionnel contient alors toutes sortes de pièces constitutives: le nominal, l'identificatif, le relationnel, etc."<sup>11</sup>. L'objet catégorial se constitue – dans les termes de Brentano – dans la tension entre un *nomen substantivum* et, ou bien un *nomen adjectivum*, ou bien un adverbe, ou bien un verbe (ou bien tous ensemble). En fait, Aristote a bien précisé dans le IV<sup>e</sup> livre de la *Métaphysique* qu'"on parle de même sur l'être en plusieurs acceptions, mais toujours concernant *l'un et le même* (j. s.) principe"<sup>12</sup>.

L'accent aristotélien est reconnu de façon explicite par Husserl – même si le nom du Philosophe n'apparaît pas – dans les textes complémentaires des *Leçons sur la théorie de la signification*, où le père de la phénoménologie dit: "ον ως αληθες: cela peut être en premier lieu un titre pour tous les objets catégoriaux"<sup>13</sup>, en complétant la définition donnée ci-dessus "les objets catégoriaux correspondant[s] les vérités correspondantes *in concreto*, qui n'existent qu'au cas où les significations sont de <<vraies significations>>"<sup>14</sup>. L'influence de l'aristotélisme de Brentano est maintenant évidente, étant donné que celui-ci accorde tout un chapitre (Chapitre III: *L'on hos alethes, l'étant dans l'acception de vrai*) de son livre à ce problème<sup>15</sup>. Autrement que Heidegger dans *Platons Lehre von der Wahrheit* et *Brief über den Humanismus*, il essaie de concilier la dualité des positions exprimées par Aristote dans la *Métaphysique* VI(E), 2 et IX(θ), 10, en privilégiant le premier texte. Selon lui, la vérité et la fausseté sont des questions qui appartiennent au jugement, ce dernier étant une fonction de l'entendement. Mais c'est dans le jugement qu'on acquiert le plein sens de l'étant, comme "place" de rencontre des catégories. A son tour, P. Aubenque essaie de concilier les interprétations de Brentano et de Heidegger. Il est d'accord que l'être comme vérité est l'être en tant que copule dans une proposition, mais cela n'exclut pas l'idée d'une

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.109.

<sup>12</sup> Aristote, *op. cit.*, IV(β), 2, 1003 b.

<sup>13</sup> Ed. Husserl, *op. cit.*, Appendice XI, p.209.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*.

<sup>15</sup> Fr. Brentano, *op. cit.*, pp.37-51.

vérité ontologique <sup>16</sup>. En fait, la copule n'est que l'*analogon* logique d'une dignité ontologique. Cela veut dire que *ὄν ὡς ἀληθές* est donné par l'*ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*, donc par l'opération de prédication ou d'attribution (*κατηγορεῖν*).

Husserl pense la signification phénoménologique (ontique) d'une expression comme une articulation des catégories: " (...) si, suivant l'expression du langage, tout au moins à peu près, tout au moins dans la mesure où elle est une expression qui reflète fidèlement les pensées, la signification globale s'articule en significations partielles, les distinctions entre significations nominales, significations adjectives, significations de prédicats, copule etc., sont alors les distinctions catégoriales"<sup>17</sup>. Husserl avait déjà fait cette découverte dans ses textes publiés en 1900-1901, des *Recherches logiques*. Dédiée à l'étude de la grammaire éidétique, donc pure, la 4<sup>e</sup> d'elles met en discussion explicitement le problème du langage et de l'expression. D'ailleurs, le philosophe allemand reconnaît que ses investigations de *Leçons...* de 1908 constituent sa tentative de mieux préciser sa théorie de *Recherches...*. Le §1 de la 4<sup>e</sup> *Recherche* se propose de distinguer entre les significations simples et les significations composées. Toute expression composée a sa propre signification, qui est constituée des significations des expressions simples qui s'articulent dans l'expression composée.

La 6<sup>e</sup> *Recherche logique* établit le parallélisme entre la forme de la proposition et la forme catégoriale. Husserl parle du remplissement de la forme propositionnelle: "Qu'est-ce qui doit et peut procurer leurs remplissement de significations qui ont constitué la *forme de la proposition* (j. s.) comme telle et dont fait partie, par exemple, la copule - c'est-à-dire aux moments de la <<*forme catégoriale*>>"<sup>18</sup>. Le jugement sera donc une fonction catégoriale et donc synthétique. En fait, le 6<sup>e</sup> chapitre de la *Recherche* en discussion tente de trouver le rapport adéquat entre les intuitions sensibles et les intuitions catégoriales. Le problème est sans aucun doute aristotélicien, comme l'avait observé le jeune Heidegger: "La dissociation entre l'intuition sensible et celle catégoriale, telle qu'elle est élaborée ici, m'est dévoilée en son importance pour la détermination de << la signification multiple de l'étant >>"<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> P. Aubenque, *op. cit.*, p.143.

<sup>17</sup> Ed. Husserl, *op. cit.*, p.114.

<sup>18</sup> *Idem*, *Recherches logiques*, Presses Universitaires de France, Paris, Tome 3<sup>e</sup> (1993), tr. René Schérer, p.160.

<sup>19</sup> M. Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie", in *Zur Sache des Denken*, Niemeyer, 1963, *apud* W. Biemel, *Heidegger*, Humanitas București, 1946, p.30.

La constitution catégoriale du jugement a été probablement le mieux exprimée par Maurice Merleau-Ponty, le plus important représentant de la phénoménologie (post)-husserlienne. Il a bien souligné - dans une étude dédiée au problème du langage dans la phénoménologie de Husserl - le parallélisme entre le fonctionnement du jugement et l'intuition catégoriale. Donnons-lui la parole: "On dit qu'une pensée est exprimée lorsque les paroles convergentes qui la visent sont assez nombreuses et assez éloquentes pour la désigner sans équivoque à moi, auteur, ou aux autres, et que nous ayons tous l'expérience de sa présence charnelle dans la parole. Bien que seules des *Abschattungen* de la signification soient thématiquement données, le fait est que, passé un certain point de discours, les *Abschattungen*, prises dans son mouvement, hors duquel elles ne sont rien, se contractent soudain en une seule signification, nous éprouvons que *quelque chose a été dit*, comme, au-dessus d'un minimum de message sensoriel, nous percevons une chose qui aille par principe à l'infini, comme, spectateurs d'un certain nombre de conduites, nous en venons à *percevoir quelqu'un*, quoique devant la réflexion, aucun autre moi-même ne puisse être vraiment, et dans le même *ego (...)*"<sup>20</sup>.

Nulle catégorie d'Aristote ne nous donne plus qu'une adombration ou une esquisse. L'objet catégorial nous est donné dans un mouvement (discursif), la signification globale, c'est-à-dire catégoriale, de l'expression consistant dans l'articulation de plusieurs *Abschattungen*, donc de plusieurs significations simples. En résumé, la signification multiple de l'étant consiste "dans la co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*) phénoménologique des perceptions multiples qui se rapportent à ce seul et même objet"<sup>21</sup>, ou - dans les termes de la théorie du langage - dans la co-appartenance phénoménologique de la multiplicité des significations simples.

Le problème aristotélicien et transcendantaliste des catégories relève d'une question plus large, certainement de celle de l'identité et de la différence, de l'Un et du Multiple.

En parlant de la polysémie de l'étant chez Aristote, Brentano remarque que la diversité des catégories ne correspond pas nécessairement à une diversité réelle, mais que "l'entendement spéculatif morcèle une *unité* (j. s.) intrinsèque en concepts *différents* (j. s.). Cela s'applique également aux catégories: la nécessité d'une différence conceptuelle n'entraîne nullement celle d'une différence réelle<sup>22</sup>. La connaissance de l'étant consiste dans la

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1943, p.114.

<sup>21</sup> Ed. Husserl, *op. cit.*, Tome 3<sup>s</sup>, p.76.

<sup>22</sup> Fr. Brentano, *op. cit.*, p.129.

rencontre des différences, qui fournit l'accès à une "identité réelle"<sup>23</sup>. La prédication consiste donc à récupérer l'identité des différences. Brentano reconnaît "l'identité au sein de catégories différentes"<sup>24</sup>.

D'une manière similaire, pour Husserl, la connaissance consiste dans une "unité (j. s.) objectuelle, dans une *multiplicité* (j. s.) variable et diverse de modes d'apparition liés entre eux"<sup>25</sup>. C'est l'unité qu'on appelle synthèse. La diversité des catégories (prédicats) aristotéliennes trouve son identité dans l'acte de la prédication ou attribution. L'étant différencié dans les catégories retrouve son identité dans l'acte unificateur du jugement. P. Aubenque reconnaît que le sens de la table des catégories d'Aristote est le sens de la synthèse (j. s.) prédicative<sup>26</sup> et que l'unité des catégories est "la relation *synthétique* (j. s.) entre l'être et ses accidents"<sup>27</sup>. P. Aubenque reconnaît que l'idée de synthèse catégoriale est l'influence la plus profitable de la philosophie d'Aristote sur la philosophie kantienne, donc transcendantaliste, dont Husserl est le continuateur<sup>28</sup>.

Aubenque identifie dans la relation ( $\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota$ ) le principe de la multiplicité de l'étant qui est quelque chose d'Autre sans être opposé à l'être. Le principe de la multiplicité devrait être cherché à l'intérieur de l'étant<sup>29</sup>. Mais, en fait, le  $\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota$  est l'*analogon* du principe de l'unité dans la diversité de l'étant. La relation est une catégorie présentée par Aristote parmi les dix autres catégories, mais il s'agit là d'une catégorie qui est l'expression spécifique d'un principe non-spécifique. Cette situation est soutenue par le fait observé par Brentano<sup>30</sup> que, si pour chaque catégorie il y a une forme grammaticale, à la relation ne correspond aucune, mais pour cette catégorie, la forme réunit des formes lexicales diverses. Le  $\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota$  devient le symbole de la possibilité de la synthèse.

Le sens que nous avons suggéré pour la question de l'expression dans la philosophie de Husserl est celui de l'unité catégoriale des miettes d'une seule et complète signification. L'unité de l'expression et du discours, comme langage verbal est pareil à l'unité de la perception sensible. De la même manière comme la dernière consiste dans une pluralité des adombrations/esquisses sensibles (intuitives), l'unité de l'expression est celle d'adombrations/esquisses de la

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.130.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.133.

<sup>25</sup> Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994, tr. A. Crăiuțu, p.71.

<sup>26</sup> P. Aubenque, *op. cit.*, p.154.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.123.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.154.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.130.

<sup>30</sup> Fr. Brentano, *op. cit.*, p.176.

signification. L'expression (le langage discursif) est constituée selon le modèle de l'*intuition sensible - intuition catégoriale*. Cela est reconnu par Husserl dans ses *Recherches*: l'expression consiste dans "un acte qui rend aux éléments catégoriaux de la signification les mêmes services que la simple perception sensible rend à ses éléments matériels"<sup>31</sup>.

### **La métaphoricité de l'objet catégorial**

On peut conclure que l'objet catégorial relève du thème de la contextualité. Les significations partielles sont elles-mêmes rendues possibles (en tant qu'adombrations de la signification composée) par l'unité catégoriale de l'objet signifié. Cela veut dire que l'objet catégorial est une question relevant de la contextualité, même si Husserl ne se montre nulle part intéressé par le problème en cause. L'objet catégorial est donné dans un certain contexte. Le con-texte consiste dans la conjonction des expressions à signification simple. Donc, la théorie présentée dans le §30 des *Leçons...* 1908 porte sur la "modification"<sup>32</sup> des certaines significations (par exemple, celles des représentations nominales). Même s'il s'agit là d'une approche de la question du langage du point de vue du logicien phénoménologue, même si le but manifeste de Husserl est de fonder la science (et d'élaborer une théorie de la connaissance scientifique), on peut trouver ici un grain pour une théorie de la métaphoricité du langage. La possibilité d'une esthétique du langage, qui n'est pas intentionnée par le philosophe allemand, est présente tant que les expressions du discours ont des significations partielles. Les expressions peuvent "modifier" (ou nuancer) leurs significations, étant donné que ces significations sont des esquisses (*Abschattungen*) qui gagnent leur identité par rapport aux autres, en tant que parties intégrantes et intégrées de la même signification composée. Parce que c'est dans l'objet catégorial intégral que chaque *Abschattung* acquiert sa propre vocation, on peut dire que c'est dans l'expression composée totale (dans le discours intégral) que les expressions à significations partielles trouvent leurs vraies significations. De plus, l'expressivité du langage et la mobilité de l'expression peuvent être identifiées dans l'idée fort soulignée par Husserl que l'objet catégorial est toujours le résultat d'une certaine configuration des *Abschattungen*. Même si le référent réel est le même, à chaque expression composée correspond un objet catégorial nouveau. Dans le §22, le père de la phénoménologie souligne que même si les expressions comme: «Le moulin se

<sup>31</sup> Ed. Husserl, *Recherches logiques*, Tome 3<sup>c</sup>, p.175.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 124.

tient sur le ruisseau>>, <<Cette maison se tient sur le ruisseau>>, <<Cet ancien moulin à vent se tient sur le ruisseau>> portent sur le même objet, la réflexion catégoriale est chaque fois différente et les objets catégoriaux sont toujours autres et nouveaux<sup>33</sup>. La métaphoricité de l'expression consisterait dans un "nouveau positionnement de regard"<sup>34</sup> qui change les connexions des *Abschattungen* (et en introduisant parfois de nouvelles esquisses). Une telle position nous rappelle celle professée par L. Wittgenstein qui a proposé l'idée des jeux de langage. Les expressions n'ont jamais une signification en elles-mêmes, mais ce sont leurs connexions et rapports qui leur en confèrent. Pour conclure, on pourrait dire – en utilisant le langage de Wittgenstein – que c'est dans les jeux du langage que se constituent les objets catégoriaux.

### La temporalité du discours

En parlant de la relation entre l'intuition sensible et l'intention catégoriale, Edmund Husserl constate que – avant que l'objet catégorial soit donné dans l'intuition catégoriale – il y a "un flux continu de perception"<sup>35</sup>, un flux d'intuitions sensibles. Par analogie, on peut déduire que, pour qu'une signification globale soit donnée, il est nécessaire de parcourir une succession (multiplicité) de significations simples. Ce n'est que par la succession des significations simples que la signification composée nous est donnée. Cette terminologie ("flux continu ...") nous rappelle celle employée par Husserl dans ses études sur le problème du temps. La perception intime du temps et des tempo-objets (*Zeitobjekte*) constitue un acte intentionnel qui unifie la diversité. En fait, justement comme l'a suggéré le texte cité de la 6<sup>e</sup> Recherche, tout objet est perçu dans le temps, par un flux continu des esquisses.

Est-ce qu'il y a une vraie ressemblance entre la perception du temps et la constitution des significations complexes? Si dans le cours sur le temps de 1905 Husserl parle de la modification rétionnelle de l'impression originaire et d'une rétention de rétention (modification qui donne l'unité de la perception du temps et des *Zeit-Objekte*)<sup>36</sup>, le philosophe allemand reprend l'idée de modification en 1908, mais cette fois-ci avec référence au problème de la signification: "modifications en vertu de vue du jugement entier"<sup>37</sup>. De la

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> *Idem*, *Recherches logiques*, Tome 3<sup>e</sup>, p. 182.

<sup>36</sup> *Idem*, *Les Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, pp. 43-44.

<sup>37</sup> *Idem*, *Leçons sur la théorie de la signification*, p. 120.

même façon que les moments de la rétention gagnent leur sens dans l'intentionnalité qui leur confère l'unité, les "moments" de la signification globale (à savoir les significations simples et partielles) reçoivent leur sens et sont modifiés par l'intentionnalité du discours. Le tempo-objet est un objet catégoriel cristallisé autour d'une impression originaire. Les moments du flux du temps sont modifiés, ayant une potentialité "métaphorique" qui s'actualise d'une façon ou d'une autre par le rapport qu'ils entretiennent entre eux. De façon similaire, l'objet-catégoriel de la signification composée se cristallise autour de l'objet-sur-quoi (spécialement quand il s'agit d'un jugement <<catégorique>>). Les significations partielles sont modifiées elles-aussi en fonction du rapport qu'elles entretiennent les unes avec les autres, selon l'intentionnalité qui les réunit dans l'objet-catégoriel. L'expressivité d'un tempo-objet (*Zeit-Objekte*), par exemple d'un morceau symphonique, est assurée par la configuration de ses moments. Par analogie, le langage gagne son expressivité dans l'unité des significations partielles. Les moments du tempo-objet sont des *Abschattungen*, comme les significations partielles sont les *Abschattungen* de la signification globale. Dans chaque cas, il s'agit d'un mouvement dans un flux, un mouvement qui enveloppe les *Abschattungen*. Merleau-Ponty souligne ce mouvement d'articulation des esquisses quant aux expressions du langage: "(...) passé un certain point du discours, les *Abschattungen*, prises dans son mouvement hors duquel elles ne sont rien, se contractent soudain en une seule signification"<sup>38</sup>.

Dans la tradition de Husserl, Merleau-Ponty met en évidence l'idée d'une relation entre le problème du langage et celui du temps (mais aussi celui de l'intersubjectivité): "Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps"<sup>39</sup>. La suggestion est que le langage temporalise un sens transcendantal. L'objet constitué de manière transcendantale dans le langage se temporalise par ses *Abschattungen* de signification. Les significations partielles sont parcourues successivement (comme les intuitions sensibles sont perçues dans un flux) et, par conséquent, l'objet catégoriel est constitué temporellement. Etant donné dans l'expression, l'objet réalise une spatialisation. La signification transcendantale se spatialise dans le langage. "Husserl écrit que la parole réalise une <<localisation>> et une <<temporalisation>> d'un sens idéal qui, <<selon son sens d'être>> n'est ni local ni temporel (...). Il y aura donc un mouvement par lequel l'existence idéale descend dans la localité et la temporalité, - et un

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 114.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 121.

mouvement inverse par lequel l'acte de parole ici et maintenant fonde l'idéalité du vrai. (...) elle (*i.e.* la réflexion) reconnaît en première approximation l'existence idéale comme ni locale, ni temporelle – puis elle s'avise d'une localité et d'une temporalité de la parole (...)"<sup>40</sup>. Le langage constitue la spatialisation d'un non-topologique et la temporalisation d'un non-temporel. Il est la donation spatiale et temporelle d'un ou-topique et a-temporel. En fait, le commentaire de Merleau-Ponty nous rappelle un autre phénoménologue (post)-husserlien. Marc Richir parle d'une "temporalisation/spatialisation en langage, c'est-à-dire réflexion téléologique sans concept du langage en laquelle se constitue la rencontre du sens"<sup>41</sup>.

### **De l'impossibilité d'une herméneutique chez Husserl**

La question du langage est liée solidement à celle de l'herméneutique. Mais les deux ensembles sont liés au problème de la temporalité.

Jacques Derrida remarque une autre dimension de la temporalité du langage. Il parle de la relation entre le présent (*Gegenwart*) et le passé représenté (*Vergegenwärtigung*), relation qui a suggéré celle entre la perception comme présentation (*Präsentation*) et la représentation (*Repräsentation*) de ce qui n'est plus perçu comme présence<sup>42</sup>. En fait, cette dimension de la relation avec la temporalité est elle-aussi suggérée par le texte de Merleau-Ponty que nous avons cité.

En bref, le discours est défini par rapport à un moment présent qui est intuitionné et qui, "passé dans le passé", doit être représenté. La 6<sup>e</sup> *Recherche logique* est dédiée, en fait, au problème du remplissement (lié à celui de l'intuition)<sup>43</sup>. Paul Ricoeur observe la priorité de l'intuition/remplissement par rapport à toute philosophie de la déduction ou de la construction<sup>44</sup>. Selon P. Ricoeur, à la primauté de l'intuition, une vraie philosophie herméneutique oppose la nécessité de l'explicitation (*Auslegung*)<sup>45</sup>. Le processus herméneutique refuse toute fondation absolue dans l'intuition ou dans le sujet. L'explicitation est un mouvement jamais achevé et qui n'a pas un point archimédien dans le sujet ou dans son intuition.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>41</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Paris, 1988, p. 152.

<sup>42</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 56.

<sup>43</sup> Ed. Husserl, *Recherches logiques*, Tome 3<sup>e</sup>, pp. 21-156, 247-268, etc.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București 1995, tr. Vasile Tonoiu, p. 37.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 41.

En évaluant la relation entre la phénoménologie non-herméneutique de Husserl et la phénoménologie de Heidegger, on peut constater – s'il s'agit de la distinction de Dilthey – que la première est inspirée par la méthodologie des sciences empiriques, tandis que la seconde est construite par l'extrapolation de la méthode des sciences historico-herméneutiques.

En fait, l'impossibilité d'une herméneutique est garantie par le modèle cognitif temporel figé sur le présent (en dépit de l'édifice husserlien des rétentions/protentions et des représentations). A celui-ci correspond un modèle linguistique centré sur le passé, parce que la fonction de l'expression est de représenter le passé. Par contre, dans la phénoménologie herméneutique de Heidegger, la possibilité de l'expression et le problème de l'explicitation (*Auslegung*) sont définis par rapport à l'unité ekstatique.

Si pour la phénoménologie herméneutique la condition de l'"entre" (*Zwischen*) est essentielle, Husserl ignore l'importance de l'intervalle par le privilège qu'il donne au passé qui doit être représenté. Et cela frappe de nullité la communauté des ekstases: "On peut donc dire que l'être est déterminé par Husserl comme idéalité, c'est-à-dire comme répétition. Le progrès historique a toujours pour forme essentielle, selon Husserl, la constitution d'idéalités dont la répétition, et donc la *tradition* (j. s.) sera assurée à l'infini: la répétition et la tradition, c'est-à-dire la transmission et la réaction de l'origine"<sup>46</sup>. Il ne s'agit pas ici de la tradition qui réalise l'unité uniforme des ekstases (comme la définit Gadamer dans *Warheit und Methode*), mais de la tradition avortée spécifique au romantisme (et étudiée par Gadamer dans le même livre). Il s'agit ici d'une captivité dans la tradition. Il s'agit d'assurer à l'infini la tradition, dans une répétition perpétuelle et obsessionnelle.

Mais qu'est-ce que cela a affaire à l'objet catégorial? La représentation en langage signifie la constitution dans le langage d'un objet qui n'est pas présent. Le langage, c'est représenter un objet. Le langage est toujours objectif et, par conséquent, il n'a pas besoin d'être explicité. Mais, l'herméneutique de Heidegger est rendue possible par l'idée d'un langage non-objectivateur et qui est produit par l'unité circulaire des ekstases (sans être figé dans l'objectualité d'une seule ekstase).

---

<sup>46</sup> J. Derrida, *op. cit.*, pp. 58-59.

## LE TEMPS SOUTERRAIN DU SUJET MODERNE – DEUX RÉPLIQUES MÉTAPHYSIQUES À L'ÉGARD DU RATIONALISME MODERNE: HUSSERL ET BERGSON

MARIUS MOTOGNA\*

### **SUMMARY. THE UNDERGROUND TIME OF THE MODERN SUBJECT – TWO METAPHYSICAL REJOINDERS TO MODERN RATIONALISM: HUSSERL AND BERGSON.**

An analysis of Bergson's and Husserl's metaphysics may bring new elements to the total deconstruction of the modern subject (the deconstruction that does not limit itself to modern rationalism – but one of the modern subject's forms, which we called subject-consciousness) from temporal point of view, following "Heidegger II". Striving to found a rationalism "in crisis" (Husserl) or to surpass a rationalism that has become "unsatisfactory" (Bergson), these two authors thematize other forms of the modern subject, which we call "subject-willingness" and "subject-body", which forms are considered to be a surpassing of the modern subject in general.

From a temporal point of view, we show that Husserl and Bergson, far from surpassing the "vulgar time", are trying to found and radicalise it through the temporalisation of the subject-willingness and subject-body. The modern subject tries to occult its existence derived from its very temporalisation and this aggravates its lack of foundation.

*Une critique n'a encore rien fait  
quand elle a décelé une "inauthenticité"; elle  
n'est même pas assurée de n'y pas retomber  
pour son compte aussi longtemps qu'elle n'en  
a pas trouvé l'origine.  
G. Granel*

1. *La situation historique de Husserl et de Bergson.* Selon le témoignage de R. Ingarden, en lisant l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson, Husserl y aurait reconnu sa propre philosophie<sup>2</sup>. Entre les premières

---

\* doctorant, UBB Cluj-Napoca

<sup>1</sup> G. Granel - *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, 1968, p.247.

<sup>2</sup> B. Prado Jr. - *Une philosophie vivante*, Magazine littéraire, 386, avril 2000.

approches du problème du temps par Bergson et par Husserl, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), approches auxquelles nous limiterons la présente analyse, il n'y a qu'un intervalle de quelques années et des similitudes patentes qui ne sauraient être contingentes (ce qui reste à démontrer) en ce sens qu'elles tiennent d'une même situation historique. Par conséquent, il faut dépasser la perspective (insatisfaisante du point de vue herméneutique) d'un simple comparativisme philosophique, en remontant à la "cause" de la pensée des deux philosophes (on dirait que ce syntagme de Heidegger est, pour ainsi dire, plus légitime alors qu'il est appliqué là où il est occulté...) et cela surtout si nous précisons, dès le début, que cette recherche a lieu dans le cadre d'une déconstruction du temps du sujet moderne, sur les traces du "deuxième Heidegger". Même limitée à une comparaison, une telle analyse reste ambitieuse par rapport à la conception commune de l'histoire de la philosophie, qui qualifie l'intuitionnisme bergsonien d'irrationalisme, tandis que la phénoménologie husserlienne serait un idéalisme (rationalisme) absolu parce que, d'habitude, surtout dans le cas de la phénoménologie, on passe sous silence son ancrage historial tant de fois souligné par Husserl dans sa dernière oeuvre anthume, *La Crise...*

Ce qui fait donc tout d'abord problème dans notre recherche, c'est que nous mettons le nom de Husserl à côté de celui de Bergson. Pour commencer, nous pouvons nous concéder du moins l'équivoque de la critique husserlienne à l'adresse du rationalisme moderne et, comme une conséquence directe, l'équivoque des solutions proposées afin de dépasser une crise du rationalisme devenue évidente à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle. La tonalité des premières pages de *La Crise...* de Husserl, qui discutent la situation du premier rationalisme moderne, est tantôt "critique", tantôt nostalgique. Husserl voudrait renouer avec le "grand rationalisme" du XVII<sup>e</sup> siècle, "riche d'une ontologie vivante", par la ressuscitation de l'"idée de l'infini positif"<sup>3</sup>, qui constitue le "secret" de ce rationalisme. Il partage apparemment avec Hegel la même tâche métaphysique, l'infinisisation de la raison moderne, l'absolutisation de ses prétentions. Apparemment, parce que Husserl avait en plus la tâche de concilier le "monde de la vie" avec le rationalisme objectivant auquel il n'a jamais renoncé; et dans ce monde (nous en retenons ici seulement un aspect), les choses "se montrent nécessairement en tant que corporéité" à une "égologicit  charnelle" qui est auprès des objets d'une manière "charnelle"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty - *Eloge de la philosophie*, Gallimard, 1960, pp.79-81.

<sup>4</sup> E. Husserl - *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr.fr. G.Granel, Gallimard, 1976, pp.120-123.

La crise du rationalisme moderne était ressentie comme la crise d'une certaine unilatéralité dans le développement de la subjectivité du sujet. Nous ne savons pas si J. Beaufret était conscient de la signification historique d'une de ses remarques: dans sa *Krisis*, Husserl utilise, afin de dénommer cette unilatéralité, un terme qu'il partagera avec Freud, à savoir celui de "malaise" ("inconfort")<sup>5</sup>. L'absoluité prétendue par le sujet moderne devait chercher d'autres niveaux de manifestation où elle pourrait mieux s'exprimer sans renoncer à ce qu'elle avait conquis grâce au rationalisme moderne. C'est le cas de ce mouvement auquel appartiennent Bergson et Husserl, qui s'oppose au rationalisme moderne, mais pour lui donner un nouveau fondement (parce qu'il est "en crise") en deçà (et non pas au-delà) du sujet-conscience (c'est ainsi que nous appelons la forme du sujet qui répond à la pensée objectivante), afin de l'intégrer dans une autre forme, "supérieure", du sujet. Dans notre tentative de faire une déconstruction globale du sujet moderne, les "cas" des deux penseurs sont extrêmement "instructifs" parce que, dans leur critique à l'adresse de la pensée objectivante (du sujet-conscience), ils n'ont pas atteint son essence et, en plus, ils ont proposé, presque à leur insu, d'autres formes du sujet moderne: le sujet-volonté et le sujet-corps (que nous délimiterons même à l'aide de ces deux métaphysiciens) ou, du moins, ils les préparent par leur analyse du sujet-conscience qu'ils cherchent de cette manière à fonder.

Dans *Matière et mémoire*, en tenant compte du fait que la "conscience signifie action possible", c'est-à-dire que la volonté n'est plus dépendante de la connaissance, mais la prédétermine essentiellement en vue de ses desseins, et, lorsqu'elle n'y réussit pas, récuse ce type-là de connaissance comme étant, pour ainsi dire, aliénante (une quasi-définition du sujet-volonté), en tenant compte donc du point de vue du sujet-volonté, qui se métamorphose parfois dans celui du sujet-corps, Bergson "réussissait" à résoudre les "problèmes" soulevés par les "limites" du sujet-conscience. D'ailleurs, Bergson reconnaît, dès son *Essai*, que l'enjeu du deuxième chapitre consacré aux données immédiates de la conscience, est de préparer une théorie de la liberté (volonté) qui sera exposée dans le dernier chapitre de l'*Essai*. Même situation dans l'œuvre de Sartre qui a commencé son itinéraire vers une philosophie du sujet-volonté sous l'influence de Husserl, celui des *Recherches logiques*<sup>6</sup>: dans *La Transcendance de l'Ego* et dans les premiers chapitres de *L'Être et le néant*, Sartre fait tomber l'Ego sous le coup de la réduction et affirme le primat de la conscience irréfléchie vu que "la conscience de l'homme en action est la

<sup>5</sup> J. Beaufret - *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Minuit, 1974, p.57.

<sup>6</sup> V. quelques remarques sur ce thème dans R. Bernet - *La vie du sujet*, PUF, 1994, pp. 300 -301.

conscience irréfléchie"<sup>7</sup>. Chez Husserl, le sujet-corps survient tacitement en deçà de ses analyses constitutives en vue d'une fondation absolue du rationalisme. Une philosophie de la chair n'est pas obligatoirement une affirmation du sujet-corps; cependant, tout au long de son oeuvre, il n'y a aucune affirmation de l'homme en tant que porte-parole de l'être, rien qui pourrait annoncer la transfiguration de l'homme par l'être et, ainsi, empêcher la compréhension inauthentique de l'homme comme sujet, premièrement comme sujet-conscience et ensuite (dans un ordre ontologique et pas nécessairement chronologique) comme sujet-volonté et comme sujet-corps. Lorsque Husserl affirme que "la réalité de l'âme est fondée sur la matière corporelle et non pas celle-ci sur l'âme"<sup>8</sup>, c'est-à-dire que l'âme (conscience, volonté) est guidée par les exigences du "corps" et non pas le corps par les exigences de l'âme en tant que véhicule de l'être lui-même, il parle la langue des métaphysiques du sujet-corps. Si, chez le premier Husserl, l'intérêt pour le sujet-corps est plutôt, pour ainsi dire, méthodique, il va se "concrétiser" dans ses écrits inédits et chez ses continuateurs, par exemple chez Merleau-Ponty: "Est-elle (la philosophie de la conscience) [ce que pour notre part nous avons appelé "sujet-conscience"] conservée encore dans les Inédits où, par exemple, l'instinct sexuel est considéré «du point de vue transcendantal?»"<sup>9</sup>. Merleau-Ponty se défend de l'accusation d'irrationalisme par ce qu'il réussirait à envisager le sujet-conscience selon une autre perspective et, par conséquent, il ne s'agit pas de sa part d'une simple réaction contre lui; mais, tant que cette autre perspective est celle d'une autre phase du sujet moderne (le sujet-corps), le rationalisme moderne n'est pas dépassé, au contraire, on amplifie le degré de manifestation du sujet et l'accusation d'irrationalisme reste valable, du moins d'après notre concept d'irrationalisme (simple réplique à l'adresse du rationalisme sans penser son origine). Comme le remarque aussi M. Haar<sup>10</sup>: "le sujet est admis comme allant de soi, et ce, dans un aveuglement total vis-à-vis de sa provenance historique. Il est simplement critiqué à partir du primat du corps, affirmé – comme déjà chez Nietzsche et chez Husserl – contre le primat intellectualiste de la conscience objectivante."

---

<sup>7</sup> J. P. Sartre - *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p.71.

<sup>8</sup> E. Husserl - *Ideen III, Husserliana*, Bd. V, p.117, apud [3]\*, p.206 (\* - par cette notation, on indique l'ouvrage cité à la note mise entre les parenthèses droites avec un nouveau renvoi à la page ou au chapitre indiqué)

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty - *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, pp.291-292.

<sup>10</sup> M. Haar - *La Philosophie française entre la phénoménologie et la métaphysique*, PUF, 1999, p.21.

2. *Le temps souterrain du sujet moderne.* Le dernier Husserl sera préoccupé moins de fonder simplement la pensée objectivante que d'assurer la transfiguration de la pensée objectivante grâce à ce qu'il a gagné dans ses analyses constitutives. Si l'on comprend naïvement la réduction comme un simple retrait, on obtient l'ego transcendantal, mais dans "un vide de contenu apparent devant lequel on se demande avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par là..."<sup>11</sup>. C'est un Husserl proche apparemment de Hegel, d'où la même prétention historique: la phénoménologie de Husserl serait l'accomplissement des "intentions cachées présentes dans toute philosophie"<sup>12</sup>. Merleau-Ponty va montrer, sur ces traces, l'absurdité d'un retrait dans un ego purement constituant séparé de ce qu'il constitue, en reprenant une "solution" quasi-hégélienne: le sujet "doit se manifester, "se développer dans le multiple", "s'ouvrir à un autre" et "sortir de soi", "pour devenir explicitement ce qu'il est implicitement", c'est-à-dire s'avérer en tant que principe; il ne doit rien à ce qui est "reçu", il se donne lui-même "le temps comme poussée et passage vers avenir" afin de le réduire à "une série développée de présents" en devenant "un temps qui se sait" soi-même<sup>13</sup>. Cependant lorsqu'il s'agit de la fondation du sujet du point de vue temporel, ce qui signifierait que le sujet parvienne à une autonomie temporelle, les deux voies restent différentes parce qu'à l'intérieur de l'analyse constitutive du temps phénoménologique se préparait, comme nous avons déjà remarqué, le surgissement des autres formes du sujet qui ne sont exprimées que d'une manière épisodique chez Hegel. Si le rationalisme absolu de Hegel va mener à la suppression du temps (le concept "se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisisse pas son concept pur", mais "quand ce concept se saisit soi-même [la métaphysique hégélienne - n.n.], il supprime sa forme de temps"<sup>14</sup>), l'irrationalisme de Bergson et de Husserl va finir par une apologie du temps vulgaire en guise d'éternité et d'absoluité du sujet, quel que soit le niveau de constitution suivi par l'analyse phénoménologique y compris le flux de la subjectivité absolue. L'image du temps-rivière, expression classique du temps vulgaire, a sa raison, pour Merleau-Ponty (nous le citons en tant que le plus important continuateur de Husserl), "non pas en tant que la rivière s'écoule, mais en tant qu'elle ne fait qu'un avec elle-même.[...] On dit qu'il y a un temps comme on dit qu'il y a un jet d'eau: l'eau change et le jet d'eau demeure parce que la forme se

<sup>11</sup> [4], p.176.

<sup>12</sup> [4], *appendice X*;

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty - *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 484-488.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel - *La Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J. Hyppolite, Aubier, 1944, t.II, p. 305 sq.

conserve"<sup>15</sup>. Nous avons beau chercher cette forme, elle consiste justement dans le passage du temps, un passage irréversible<sup>16</sup> où chaque maintenant de la conscience absolue est à chaque fois nouvelle en contraste avec la persistance monotone des objets "externes"<sup>17</sup>. La forme dont il s'agit consiste justement dans l'uni-formité (précisément l'in-différence ontologique qui survient suite à la prétention du sujet moderne d'être le principe, c'est-à-dire l'absolu, l'éternel) des instants qui constituent l'écoulement temporel: "nous trouvons une forme qui les [les flux dans lesquels se subdivise le flux unique et unitaire, en tant que continu, de la conscience du sujet - n.n.] lie, dans la mesure non seulement où, pour eux tous, s'exerce séparément la loi de la transformation du «maintenant» en «ne plus», et d'un autre côté, du «pas encore» en «maintenant», mais aussi et bien plutôt où **subsiste** quelque chose comme une forme commune du maintenant, une parfaite similitude, en général, dans la modalité du flux"<sup>18</sup>. Puisque Husserl n'atteint pas la dé-centralisation du sujet par la transfiguration de l'être et, par conséquent, il maintient la séparation entre le sujet et un monde réduit à la totalité des choses subsistantes, la réduction de la substance cartésienne ne fait qu'absolutiser le sujet moderne par la "sublimation" de sa substance constitutive<sup>19</sup>; le changement continu du flux temporel de la subjectivité absolue est donc substantialisé: "Ce qui est un ensemble en tant qu'ensemble des sensations originaires le demeure dans la modalité de l'être-écoulé"<sup>20</sup>.

La caractéristique essentielle du temps vulgaire est proclamée par Husserl "loi" et cela même au niveau constituant du flux de la subjectivité absolue<sup>21</sup>. Husserl note dans la marge de la page 424 de son exemplaire de *Sein und Zeit*: "Comme si la conception du temps «vulgaire» n'avait pas son droit originel, droit qui n'est nullement entamé par l'analyse constitutive"<sup>22</sup>. En effet, Husserl, après la réduction du temps objectivant, retrouve le même temps vulgaire avec son maintenant ponctuel en tant qu'unité immanente du temps pré-empirique (le second niveau de la constitution du temps objectif) aussi bien qu'en tant que phase du flux absolu de la conscience, constitutif du temps

---

<sup>15</sup> [13], pp. 481-483.

<sup>16</sup> E. Husserl - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr.fr.H.Dussort, PUF, 1964, §10.

<sup>17</sup> H. Bergson - *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1982, p.150.

<sup>18</sup> [16], § 38.

<sup>19</sup> G. Granel - *Traditionis traditio*, Gallimard, 1972, pp.124-125.

<sup>20</sup> Cf. note 18.

<sup>21</sup> Cf. note 18.

<sup>22</sup> [6], p. 213.

(le troisième niveau de la constitution du temps)<sup>23</sup>. On se demande finalement à quoi sert cette infrastructure en deçà du temps objectif, si elle s'en tient à projeter le même temps vulgaire partout. Husserl reconnaît qu'il décrit le flux constituant de la conscience absolue "d'après ce qui est constitué", qu'il utilise donc les mêmes termes que pour les autres niveaux, mais c'est parce que "les noms nous font défaut" et, en tout cas, leur usage est simplement "métaphorique"<sup>24</sup>. Pour nous, ce qui manque dans le cas de Husserl, c'est uniquement l'expérience de quelque chose qui "dépasse" l'écoulement temporel; l'expérience elle-même, si elle existait, était celle qui imposait un autre langage. Husserl est conscient que le sujet absolu doit être "non-temporel" - c'est pourquoi il utilise des négations, caractéristiques de l'irrationalisme. La seule chose que Husserl peut dire à ce sujet est que le flux **se** constitue par lui-même, ou mieux dire, qu'il s'est **déjà** constitué - la fatalité de la métaphysique (chez Hegel: le néant est **déjà** passé dans l'être et l'être est **déjà** passé dans le néant...).

Même situation chez Merleau-Ponty: il refuse d'appeler ce temps souterrain du sujet "éternité" car, dit-il, "le sentiment de l'éternité est hypocrite, l'éternité se nourrit du temps" mais non pas d'une manière originaire (une éternité qui se dévoile en tant que temps), au contraire, d'une manière métaphysique, par la totalisation du temps du sujet (ainsi qu'on peut la trouver, c'est vrai, à un niveau objectivant de l'expérience, chez Hegel): "Quel est donc ce temps éveillé où l'éternité prend racine? C'est le champ de présence au sens large avec un double horizon de passé et d'avenir originaires et **l'infinité** ouverte des champs de présent révolus ou possibles"<sup>25</sup>. Pour la pensée moderne, c'est le seul mode de conception de l'éternité: un temps infini, horizontal, reflet de l'illusion du sujet qui croit pouvoir subsister par soi-même, temps qui résulte de l'occultation de la limite qui survient par le dévoilement de l'être. Pour Merleau-Ponty, toute autre éternité serait incapable de descendre dans le temps et d'entrer, comme telle, dans le domaine de notre expérience. Soit qu'on interdise à l'éternité de descendre dans le temps, soit qu'on interdise à l'homme d'accéder à l'éternité, de telles affirmations ne peuvent être considérées qu'en tant que l'expression d'une faiblesse qui refuse de se reconnaître comme telle. D'ailleurs, la pensée merleau-pontienne va prendre une tournure légèrement critique à l'égard de son oeuvre publiée, y compris de la *Phénoménologie de la perception*, dans son oeuvre posthume *Le visible et l'invisible*; il va critiquer le fait que le présent

<sup>23</sup> [16], § 34.

<sup>24</sup> [16], § 36.

<sup>25</sup> [13], pp. 484-488.

n'est pas compris en tant que "transcendance" - un présent dimensionnel qui ne s'inscrit pas simplement dans la suite du temps vulgaire; mais, malheureusement, il rapproche cette transcendance précisément de la "transcendance" du "corps"<sup>26</sup> au sens de Freud, il développe donc le sujet-corps.

Le temps où "l'éternité prend racine" chez Merleau-Ponty est constitué autour du présent, qui est la zone où l'être et la conscience coïncident, "conscience dernière" parce qu'elle n'a pas besoin d'une autre qui la fonde<sup>27</sup>. Le présent est le temps par excellence du sujet-conscience, survenu par Descartes, le temps qui est constitué par son effort de parvenir à l'existence; le cogito cartésien est contraint de se manifester pour exister: "...se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps et entièrement d'être ou exister" (*Méditations, II*). Tout cela signifie que la conscience n'est pas, en fait, absolue. La situation se répète chez Husserl où l'intentionnalité longitudinale qui assure l'horizon de la différenciation du sujet (la rétention et la protention du flux écoulé de la conscience absolue où celle-ci s'apparaît à elle-même) est accompagnée nécessairement par l'intentionnalité transversale qui constitue l'acte (proto-)objectivant, c'est-à-dire que tout acte de conscience est un acte (proto-)objectivant, que la conscience absolue ne se donne à elle-même que par l'intermédiaire d'un rapport à un objet.

Toutes les propriétés miraculeuses que Husserl attribue à la constitution du flux de la subjectivité pour "libérer" le sujet moderne de ses limitations chez Descartes, Kant, etc. (Dieu - voir ses critiques à l'adresse de Descartes, discontinuité - voir ses préoccupations (de Bergson aussi) d'assurer la continuité temporelle du sujet dans ses "profondeurs", un "extérieur" qui doit être "atteint" - voir *Méditations cartésiennes, IV*) ont l'air d'un coup de force en vue d'une fondation absolue du sujet objectivant: "c'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente de son et l'unité du flux de la conscience elle-même. Aussi choquant (sinon même absurde [!] au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi"<sup>28</sup>. D'ailleurs, globalement, le problème fondamental des *Leçons* de Husserl et de l'*Essai* de Bergson est l'extension du présent du cogito cartésien, le seul "réel" pour eux et dans la descendance duquel se placent les deux métaphysiciens, sur les autres moments temporels vus au début comme "non-réels"; la conscience s'étend par son "élasticité" sur tous les moments temporels, le présent de la conscience devient "vivant" (dans les termes de Hegel, "concret")

---

<sup>26</sup> [9], pp. 227, 236, 246, 296-297.

<sup>27</sup> Cf. note 25.

<sup>28</sup> [16], §39.

et, comme chez Hegel, le non-être, par rapport auquel se délimite le sujet, reste non-pensé; la "loi de l'association" est considérée insuffisante par Bergson (v. dans ce sens sa polémique avec le déterminisme associationniste) de même que par Husserl (v. sa polémique avec Brentano) car les moments temporels ne doivent pas être séparés, réifiés, pour n'être qu'ultérieurement unifiés par une loi "empirique". Dans la même direction, se situent également les préoccupations de Husserl d'assurer la véridicité des souvenirs qui participent, comme chez Descartes, à la constitution du temps objectif; la "solution" de Husserl: "je peux toujours..."<sup>29</sup> (donc un acte volontaire, quelques soient ses inexactitudes, ses "blocages", etc. - répertoriés soigneusement par Husserl), la répétition, la prudence<sup>30</sup>, rien de plus donc par rapport à Descartes. L'oubli deviendra un problème avec Merleau-Ponty dans quelques pages de *Le visible et l'invisible*<sup>31</sup>, mais sans toutefois aboutir à une vraie solution: l'oubli de soi, d'autant plus présent que l'attention objectivante s'intensifie, détermine l'oubli "empirique".

Comme nous l'avons déjà remarqué, la situation historique de Husserl est autre que celle de Descartes: le doute cartésien s'adresse au type de connaissance médiévale, tandis que la réduction husserlienne a en vue une connaissance objectivante qui aurait perdu son soi-disant fondement. Le perçu, l'objet de l'"attitude naturelle" ne cesse pas, par sa réduction, "d'être pour moi une objectivité phénoménale"; la perception n'est pas du tout atteinte par sa réduction, mais elle est saisie "comme une composante de ma subjectivité transcendantale", donc le sujet est renforcé dans sa prétention d'être le principe<sup>32</sup>. L'unité intentionnelle du perçu, constitutive de l'objet, ne cesse d'être, bien qu'elle n'existe plus; elle descend avec le phénoménologue dans les profondeurs hylétiques du sujet où sa démarche cherche à la fonder. Le terrain de refuge du sujet après la réduction (métaphysique) du temps de la pensée objectivante ne pourrait être que celui qui se constitue dans le domaine hylétique des "contenus primaires" sensibles. C'est également le point de départ de Bergson: le premier chapitre de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* est réservé au problème du contenu qualitatif de la sensation. Mais, comme l'a montré G. Granel<sup>33</sup>, ce que constate Husserl dans la partie hylétique de la phénoménologie prépare la partie noétique; la dernière, envisagée dans *Ideen*, peut se développer sans se compromettre à défaut d'une

<sup>29</sup> [16], *supplément IV*.

<sup>30</sup> Cf. *Analysen zur passiven Synthesis*, apud [6], p.240.

<sup>31</sup> [9], par exemple, p. 248;

<sup>32</sup> E. Husserl - *La philosophie première*, tr. fr. A. Kelkel, P. U. F., 1970, pp. 123 - 124.

<sup>33</sup> [1], pp. 27 - 36.

analyse sur "l'énigme de la conscience du temps" qui devra être traitée dans la phénoménologie hylétique. L'explication réside dans le fait que, pour Husserl, la pensée objectivante est finalement indépassable et son retour au domaine "irrationnel" (parce que relevant d'une passivité que le sujet métaphysique n'accepte pas, étant donné qu'il se définit essentiellement par son activité) par la réduction n'a pour but que de la fonder encore une fois. Chez Bergson, on retrouve un équivalent de la réduction husserlienne, évidemment moins thématiqué que chez Husserl, mais non pas moins impliqué dans l'ensemble de sa démarche: "nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur et par un rigoureux effort d'abstraction de redevenir elle-même"; "un effort rigoureux d'analyse est nécessaire par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée puis solidifiée dans l'espace homogène" pour retrouver le "Je fondamental"<sup>34</sup>. Des similitudes encore plus évidentes apparaîtront aussitôt qu'on analysera, du point de vue temporel, la réduction husserlienne et son équivalent bergsonien par rapport à la volonté (car leur analyse du sujet-conscience prépare la voie du sujet-volonté), c'est-à-dire la "néantisation" du passé pour possibiliser le futur de la volonté - nous pouvons utiliser le terme de Sartre, vu que chez lui il s'agit de la même situation temporelle, héritée de Descartes (le doute cartésien suppose une délimitation par rapport au passé et la tentative d'un commencement "absolu"), fait reconnu par Husserl et Sartre.

Il y a beaucoup d'occurrences où Husserl rapproche les différents aspects du temps et de l'espace mais, comme Bergson et toute la philosophie moderne (par exemple, Kant), il fonde l'"espacement" "externe" du sujet dans son temps "interne"<sup>35</sup>. Au fond, l'enjeu de la dénonciation bergsonienne de l'"espacement" du sujet est qu'il faut reconnaître le sujet, le monde "interne", la synthèse dans la durée en tant que fondatrice pour le monde "externe". Bien que Bergson ne paraisse pas trop s'intéresser à une possible fondation de la pensée objectivante, il accorde de larges espaces à ce qu'il appelle "endosmose"<sup>36</sup>, c'est-à-dire l'extinction fondatrice de la durée "interne" subjective dans l'espace objectif, homogène. L'irrationalisme a fini parfois par reconnaître le droit limité du sujet-conscience et par le justifier; il dit tout simplement qu'il y a quelque chose "au-delà" (reste à voir si ce n'est pas un "en deçà"); chez Bergson, par exemple, la science et ce qui la "dépasse", la métaphysique, sont des manières "complémentaires" d'accès à l'étant<sup>37</sup>; à la

---

<sup>34</sup> [17], pp. 67 et 96.

<sup>35</sup> [16], §43.

<sup>36</sup> [17], pp. 81-82.

<sup>37</sup> H. Bergson - *L'Evolution créatrice*, PUF, 1996, p.344.

première, la métaphysique de cette époque (Nietzsche procèdera de la même façon) lui a reconnu du moins l'"utilité" de ses "découvertes" "pour la vie". Le dépassement bergsonien de l'"espacement" du sujet a exercé une certaine attraction chez les phénoménologues. Le premier Heidegger (1924) parlait dans les termes de Bergson: l'homogénéisation du temps vulgaire serait "une assimilation du temps à l'espace"<sup>38</sup>, comme si l'espace était homogène. Puis cette perspective est repoussée catégoriquement dans *Sein und Zeit* (1927)<sup>39</sup> comme insuffisante ontologiquement. Merleau-Ponty accepte la dénonciation de l'espacement du sujet par Bergson, mais il considère que cela ne suffit pas pour ouvrir la voie vers le temps authentique<sup>40</sup>; puis il va y revenir dans *Le visible et l'invisible*<sup>41</sup> car, comme Bergson lui-même le reconnaissait quelque part dans *l'Essai*, l'espace comporte certaines qualités. La perspective de Husserl et de Bergson sur le problème de l'espace va suivre la même évolution que leurs métaphysiques, à savoir vers une thématization du sujet-volonté et du sujet-corps, dans leurs oeuvres ultérieures à celles analysées ci-dessus, par exemple, *Ideen II*<sup>42</sup> et *Matière et mémoire* (chap. I). Le rôle principal d'un (sujet-) corps-volonté dans l'orientation de l'espace sera souligné aussi par le continuateur de Husserl, Merleau-Ponty: le (sujet-)corps "n'est pas étranger à la localité des choses - entre lui et elles, le rapport est celui de l'ici **absolu** au là, de l'origine des distances à la distance"<sup>43</sup>.

Une fois la réduction de la pensée objectivante accomplie, Bergson et les phénoménologues d'inspiration husserlienne pensent pouvoir dépasser la compréhension vulgaire du temps en tant que ligne ou suite d'événements. Pour décrire la situation temporelle après la réduction, ils choisissent le même exemple: la mélodie, parce que celle-ci suggère le plus le temps qu'ils proposent, temps-rivière, où les instants ne se séparent pas les uns des autres mais s'entrelacent "intimement" dans un ensemble comparable à un être vivant (la même métaphore apparaît chez les deux auteurs). Les instants n'ont plus le "temps" de se "solidifier", ils deviennent "élastiques". Une certaine identité est maintenue, justement celle du sujet qui perdure précisément par son passage. Chaque instant nouveau entraîne des changements dans la totalité du flux temporel. Le temps-ligne supposerait un "spectateur" en

---

<sup>38</sup> M. Heidegger - *Le concept du temps* dans le vol. *Cahier de L'Herne: M. Heidegger*, L'Herne, 1983.

<sup>39</sup> M. Heidegger - *Etre et Temps*, tr.fr. E. Martineau, §5, 6, 80, 82.

<sup>40</sup> [13], pp. 474 - 475.

<sup>41</sup> [9], pp. 248 - 249.

<sup>42</sup> V. l'analyse de D. Franck - *Chair et corps*, Minuit, 1981, chap. XIII.

<sup>43</sup> [3], p.210.

dehors de cette ligne du temps, d'où l'"espacement" du temps<sup>44</sup>. En réalité, ce qui se passe là, c'est l'essai en vue de la réduction de l'**horizon** de la pensée objectivante; il faudrait que nous nous placions justement dans le flux de la subjectivité absolue; "il faut que le temps **se** constitue - soit toujours vu du point de vue de quelqu'un qui en est"<sup>45</sup>. Il est difficile de concilier cette affirmation bergsonienne de Merleau-Ponty avec son essai de penser le temps comme étant en son essence "transcendance" sinon une "transcendance" qui se consume au niveau "horizontal", temps animé, en fin de compte, par la poussée de la volonté(-corps) vers le futur. C'est la préparation du surgissement du sujet en tant que volonté, et puis en tant que "corps". Disons ici seulement que les phénomènes du sujet-corps sont justement des phénomènes qui résultent d'un déficit du monde, au sens heideggerien de ce terme, selon le diagnostic (au sens propre) de L. Binswanger. Le sujet-conscience est déjà constitué par un manque de monde et le mouvement de réduction, dans l'acception de Husserl, ne fait qu'accentuer ce manque - c'est le terrain sur lequel se sont disputés Heidegger et Husserl sur la voie à suivre en phénoménologie. Dans l'espoir de pouvoir combler le manque de monde et du temps qui le caractérise, le sujet moderne essaie, d'une part, comme chez Hegel, de s'auto-propulser vers le futur, d'autre part, de se "ménager" en "cultivant" plus ses "profondeurs".

3. *Le survenir du sujet-corps en tant que fondement métaphysique du temps du sujet moderne.* Si Hegel cherchait l'unité de la sensibilité et de l'intellect (une unité rêvée par toute la métaphysique moderne, mais jamais proprement retrouvée) dans la capacité du concept à s'imposer au sensible comme un de ses moments partiels, chez Husserl, comme le montre Granel<sup>46</sup>, c'est tout le contraire: le lieu où il fouille à la recherche de cette unité, c'est la *hylè*. Pour Hegel, l'extension du sujet est fondatrice; pour Husserl, c'est le refuge dans les "profondeurs hylétiques" du sujet, du moins dans une première phase de sa pensée. De ce point de vue, la pensée husserlienne serait de "style dépressif", tandis que celle de Hegel serait de "style maniaque" plutôt que de "style dépressif", comme croit Maldiney<sup>47</sup> vu qu'il y voit le "schème psychanalytique" de la "recherche de l'objet perdu"; en fait, ce schème est co-substantiel à toute métaphysique en tant qu'elle est un oubli de l'être, un essai de "sacrifier" l'ek-sistence et la transcendance, comme dit Maldiney, ayant comme point culminant les métaphysiques du sujet-corps, où l'on croit avoir

---

<sup>44</sup> [34], p. 77.

<sup>45</sup> [9], p. 237.

<sup>46</sup> Cf. note 33.

<sup>47</sup> H.Maldiney - *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 1991, p.34 sq.

perdu quelque chose de "corporel". Merleau-Ponty essaiera une possible conciliation entre les deux directions en montrant l'absurdité de ce refuge dans un sujet non-manifesté (dont il est question dans le titre des deux ouvrages que nous avons en vue, à savoir "la conscience intime" chez Husserl, "la conscience immédiate" chez Bergson - leur similitude est patente): "il ne faut pas représenter le sujet comme constituant et la multiplicité de ses expériences ou de ses *Erlebnisse* comme constitué.[...] Si leur rapport était celui-là nous pourrions nous retirer dans le constituant..."<sup>48</sup>. Lorsque cette illusion n'est pas seulement une illusion "méthodique", on peut parler d'irrationalisme proprement-dit. C'est une direction où Husserl sera suivi par un courant de pensée assez significatif (M. Richir<sup>49</sup>, J. Garelli, etc.) qui a son point de départ dans la distinction husserlienne, héritée de Brentano, entre le "propre" et l'"impropre" (symbolique)<sup>50</sup>, métamorphosée ensuite chez ces continuateurs de Husserl dans la distinction entre une soi-disant phénoménalité "pure" et l'institution symbolique; un autre point de départ de ce courant est la troisième *Critique* kantienne, avec sa distinction, presque identique à la première, entre la pensée conceptuelle et la pensée réfléchissante (non-conceptuelle). Du point de vue temporel, à cette distinction répond celle entre le temps souterrain du sujet (le temps vulgaire proprement-dit, avec ses phases ponctuelles de maintenant) et la suite des présents de la conscience objectivante, distinction qui va prendre de plus en plus la forme d'une opposition qui caractérise la métaphysique après l'"âge d'or" du rationalisme et qui réfléchit l'intérêt du sujet à se "dépasser" vers une autre phase, dépassement qui se fait contre... et non pas en vue de... Chez Bergson, la même "allergie" au langage (y compris au langage artistique), au symbolique en général, à la vie sociale avec ses relations "pragmatiques" et "conventionnelles" lorsqu'il s'agit de la durée et de la liberté, réaction qui prépare ainsi le surgissement du sujet en tant que volonté ("liberté") et non

---

<sup>48</sup> Cf. note 13.

<sup>49</sup> M. Richir semble réaliser partiellement la direction vers laquelle est portée la phénoménologie husserlienne: après qu'il reconnaît que Husserl est resté "le prisonnier de la conception classique du temps comme écoulement monotone et monomorphe", il se demande si l'on ne peut pas parler plus loin d'une "sorte de capture dans la hylè où le présent n'est plus que la morne et vide répétition de lui-même qui ne temporalise rien d'autre que la modalité vide de la répétition de l'avoir-été. Husserl aurait-il été sinon malade du moins «dépressif»?», *Etudes phénoménologiques*, 15/1992, pp. 97-98.

<sup>50</sup> [16], §2, 6.

seulement, car il parle de la durée en termes d'"instinct", d'"élan vital"<sup>51</sup> (le dernier terme également utilisé dans l'analyse de Husserl par Granel).

Pour le rationalisme moderne absolu, en l'espèce Hegel, l'esprit est "l'activité absolue"; l'irrationalisme, méthodique ou non, souligne l'autre côté: la passivité absolue. La constitution du temps est décrite par Husserl comme étant, en son essence, une synthèse passive. Pourquoi cette contradiction en termes: "synthèse passive"? Passive vis-à-vis de quoi? Cette passivité, selon nous, doit être mise en relation avec la primauté cachée du futur, peu remarquée chez Husserl par ses commentateurs (Granel<sup>52</sup> et D. Franck sont les seules exceptions, autant que nous sachions), un futur avec un statut autre que celui visé par la réduction de l'intention objectivante, c'est-à-dire, en termes kantien, par la réduction de la reconnaissance dans le concept, à laquelle répond le futur (la rétention husserlienne est identique en son essence à la reproduction du passé dans l'imagination). Cette primauté du futur à ce niveau de l'analyse est le reflet caché du sujet-volonté et du sujet-corps dans le sujet-conscience. D. Franck<sup>53</sup>, après qu'il constate, sur les traces de Granel, que Husserl "élude le problème d'une éventuelle protention originaire" qui ouvre l'horizon du futur, constitutif du temps, se demande si, pour penser sans contradiction la protention originaire, "ne faut-il pas supposer une autre intentionnalité pulsionnelle [...] et mettre la relation charnelle au principe de la temporalité?". Les analyses hylétiques ont conduit Husserl, au-delà du simple sensualisme des empiristes, au sujet-corps ("L'ensemble de la conscience est d'une certaine façon liée à son corps par son soubassement hylétique"<sup>54</sup>) en tant que fondement ultime du temps: "N'avons-nous pas le droit ou le devoir de présupposer une intentionnalité pulsionnelle universelle qui constitue d'une manière unitaire tout présent originaire comme temporalisation constante et pousse concrètement de présent en présent de sorte que tout contenu est contenu du remplissement de la pulsion"<sup>55</sup>. De même que chez Husserl, chez Bergson, en deçà du temps objectif, on peut décrire, comme Deleuze, la "durée" comme une synthèse passive et puis, en continuant cette tendance, l'approfondir (Bergson dans *Matière et mémoire*, Proust et Freud) dans une synthèse passive du plaisir du sujet-corps<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> [34], p. 100.

<sup>52</sup> [1], p. 94.

<sup>53</sup> [42], chap. XVII.

<sup>54</sup> E. Husserl - *Idées...*, II, tr.fr. E. Escoubas, p.217.

<sup>55</sup> *Husserliana*, Bd. XV, pp.594-595 apud [42], p.154.

<sup>56</sup> G. Deleuze - *Différence et répétition*, P. U. F., 1968, pp. 99-100, 115, 136, etc.

L'aspiration de la métaphysique moderne de fonder le sujet-conscience (en premier lieu) suppose qu'on réponde à la question: quelle est la source miraculeuse qui fait jaillir le temps moderne? Ce qui revient à la question concernant l'origine du jaillissement du futur car, pour la métaphysique, le temps naît par le remplissement du présent avec quelque chose qui vient du futur et qui pousse le présent, qui a déjà été, vers le passé; le surgissement du futur fait passer le présent dans le passé bien qu'il y ait, surtout chez Bergson, remarques qui accordent au passé la capacité de pousser le présent vers le futur. Par conséquent, le sujet-conscience (en tant que le premier "représentant" du sujet moderne) ne pouvait être fondé métaphysiquement que par l'approfondissement des autres niveaux du sujet, qui correspondent à d'autres phases historiques de la métaphysique. Comme nous l'avons déjà remarqué, le temps du sujet vient du futur, qui est successivement constitué (une succession qui est un déploiement historique du sujet moderne) par le sujet-volonté et, finalement, par le sujet-corps. En essayant de s'auto-fonder, le sujet se précipite vers le futur. Comme le reconnaît métaphysiquement Merleau-Ponty<sup>57</sup>, le temps qui lui est accessible, le temps du sujet, "n'est pas autre chose qu'une fuite générale hors de Soi"; une fuite devant quoi? On peut y répondre en tenant compte que cette fuite, constitutive du sujet, ne tire pas ses ressources de soi-même (d'où la réponse inauthentique qu'elle s'intensifie au fur et à mesure que ces ressources diminuent), mais d'un événement, refusé par cette fuite, hors de la sphère du sujet moderne, par lequel l'être lui-même et l'éternité se donnent à l'homme. Pour une vue métaphysique, au fur et à mesure que le sujet moderne déploie son essence sous forme de cette fuite qui fait figure de la temporalisation du temps lui-même, la source du temps est placée à un niveau du sujet de plus en plus "inférieur", jusqu'au "corps" de Freud, tantôt dans un passé inaccessible au sujet moderne, tantôt dans un futur utopique constitué par la néantisation de ce passé (Sartre) ou par l'essai de le retrouver. Hors de cette fuite, il n'y a qu'une seule voie: il faut que nous trouvions notre soi véritable, celui qui est appelé "le repos des saints", celui qui dit: "Venez à moi [...] et je vous donnerai du repos", où "repos" est une expression "poétique" de l'éternité.

---

<sup>57</sup> [13], p. 479.

## LE PROBLEME DE LA DONATION DES OBJETS DANS LE TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DE WITTGENSTEIN

DAN DUȘA\*

**SUMMARY. THE PROBLEM OF THE DONATION OF THE OBJECTS IN WITTGENSTEIN'S TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS.** The present essay tries to capture the nature of the objects in Wittgenstein's "Tractatus logico-philosophicus" from the perspective of their *donation*, a concept which is to be understood in a phenomenological manner, in the sense of *that which appears, that which is (being) given to us*. This brings out the paradoxes by which the "Tractatus" is constrained. For instance, objects are considered to *be already given*, but only in a future **not yet** determined. This is due to the *logical* seen as an *a priori*, as *immediate* evidence, and, ultimately, as an implicit metaphysical presupposition. With the extension of the concept of *a priori*, which is not pre-determined by logic any longer, Wittgenstein's philosophy nears an understanding that renders the "donation of the objects" not only possible, but also effective.

Le point de départ de notre investigation repose sur la proposition 5.542 du Tractatus<sup>1</sup>: "Dès que les objets sont donnés, du même coup nous sommes donnés tous les objets. Dès que les propositions élémentaires nous sont données, du même coup nous sommes données toutes les propositions élémentaires". Le monde du Tractatus est un monde où dès le début même règne la présence. Soyons attentifs à sa formulation: "dès que", "au moment où", "à partir du moment où", "lorsque", "quand". Qu'est-ce que veut dire cette expression?. Elle montre le fait que le "Tractatus" est un projet, en conséquence il n'est pas réalisé encore. Est-ce que l'avenir va permettre son accomplissement? Wittgenstein ne donne aucun exemple de proposition élémentaire ni d'objet. Mais qu'est-ce qu'elles sont, celles-ci, alors que nous n'avons pas un seul exemple? Elles ont le statut d'une exigence logique, leur

---

\* Doctorant, UBB Cluj-Napoca.

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski Editions Gallimard, 1961.

existence est posée comme nécessaire dans la suite logique d'un raisonnement. Ainsi, leur statut apparaît très étrange. Bien qu'on explique comment elles doivent être, quelles propriétés elles ont, les propositions élémentaires et les objets ne sont pas présents effectivement, c'est-à-dire comme des entités données réellement. Ils sont présents partout dans le "Tractatus", mais bien qu'ils soient les structures de base du livre, ils n'existent pas ou, au mieux, ils ne nous sont pas donnés encore. Mais, est-ce que le moment de leur apparition est possible?

Répondre à cette question c'est répondre à l'exigence du "Tractatus" qu'il doit y avoir des propositions élémentaires et des objets. Pour les objets cette exigence est formulée comme suit: 3.23 "Le postulat de la possibilité du signe simple est le postulat de la détermination du sens". La détermination du sens est essentielle pour savoir si une proposition est vraie ou fausse. Elle doit avoir une référence précise. En conséquence les objets sont simples et indécomposables. Autrement la vérité d'une proposition dépendrait toujours de la vérité d'une autre proposition et on ne pourrait pas former une image vraie du monde. La possibilité d'une description intégrale vraie du monde est affirmée par Wittgenstein; pour cela il utilise les propositions élémentaires: 4.26 " La spécification de toutes les propositions élémentaires vraies décrit intégralement le monde". Mais pour Wittgenstein, quelle est la raison de la possibilité des propositions élémentaires? Il dit: 4.221 "Il est évident que lors de l'analyse des propositions nous devons en venir à des propositions élémentaires qui consistent en noms immédiatement liés". L'évidence! - voilà ce qui pousse Wittgenstein à déclarer qu'à la fin de l'analyse, il ne reste plus que des propositions élémentaires. Il reprend cette idée dans une autre proposition: 5.5562 " Du moment que nous savons en vertu des raisons purement logiques qu'il doit y avoir des propositions élémentaires, il faut qu'elles soient compréhensibles par quiconque comprend les propositions dans leur forme non-analysée". La deuxième raison est liée à des raisonnements logiques - l'évidence des raisonnements purement logiques! En fin de compte c'est l'évidence de la logique. Mais Wittgenstein n'a pas pu donner un seul exemple de proposition élémentaire, ce qui pose la question de leur compréhensibilité. "Il faut" (c'est l'exigence, la demande, encore) que n'importe qui soit capable de comprendre les propositions élémentaires. Mais on peut inverser le problème, et l'on peut dire que l'exigence des propositions élémentaires signifie un manque de compréhension des propositions non-analysées (contrairement à ce qu'affirme Wittgenstein dans une autre proposition du "Tractatus", à savoir que le langage ordinaire est en ordre). Cette incompréhensibilité partielle, ce manque de clarté va être effacé par les

propositions élémentaires. Wittgenstein explique qu' "il est d'avance vraisemblable que l'introduction des propositions élémentaires est fondamentale pour la compréhension de toutes les autres sortes de propositions. En effet la compréhension des propositions générales dépend *sensiblement* de celle des propositions élémentaires" (4.411). Ce qui nous étonne c'est encore la formulation: "Il est d'avance vraisemblable - c'est le critère de l'évidence comme point de commencement. Est-ce qu'il y a une plus grande compréhension si on avance dans l'analyse? Et si on arrive au bout de l'analyse a-t-on atteint le plus de compréhension? C'est une condition exprimée au moment où nous n'avons aucune idée de proposition élémentaire effectivement donnée.

Voyons maintenant quel statut ont les objets quant à leur possibilité d'apparaître? "Les objets sont la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés". Pour Wittgenstein le principe d'incompositionalité est un principe de réalité. L'un, l'unité est ce qu'il y a de réel. Dans la proposition 2.024 Wittgenstein écrit: "La substance est ce qui existe indépendamment de ce qui arrive" On pourrait dire qu'ici on retrouve une conception platonicienne (le mot pris dans le sens classique du terme), c'est à dire une substance totalement hypostasiée en dehors du monde. Mais Wittgenstein écrit dans la proposition 2.01221: "La chose est indépendante pour autant quelle peut se produire dans toutes les circonstances possibles, mais cette forme d'indépendance est une forme de la connexion avec l'état de choses, une forme de dépendance". Cela veut dire que les objets n'ont pas de signification s'ils sont séparés du monde. La substance (et Wittgenstein fait usage de ce mot si fort, ce mot qui veut dire subsister) ne peut pas exister qu'en se donnant. Son mode d'exister est en se phénoménalisant. La substance a la possibilité de devenir phénomène inscrit en elle et elle est en même temps phénomène. Comme dit Wittgenstein - sa forme d'indépendance est une forme de dépendance.

Comment apparaissent les objets? Quelle est leur forme d'apparition? A ce moment le projet métaphysique du "Tractatus" se montre clairement: dans certains cas l'objet apparaît avec une forme de représentation (on pourrait dire: particulière) et dans d'autres cas l'objet peut apparaître dans toutes les circonstances possibles. Les propositions suivantes le prouvent:

2.131 L'objet spatial doit se trouver dans l'espace infini (Le point dans l'espace est un lieu d'argument) La touche dans le champ de vision doit non pas nécessairement être rouge mais avoir une couleur: elle est pour ainsi dire environnée de l'espace des couleurs etc.

2.0232 Soit dit en passant: les objets sont incolores.

2.0122 La chose est indépendante pour autant qu'elle puisse se produire dans toutes les circonstances possibles.

Dans la première proposition les objets pouvaient apparaître seulement dans certaines formes de représentation, ensuite les objets sont envisagés (du point de vue de la logique) en dehors de toute forme de représentation (à la fin, toute forme de représentation est (aussi) une forme logique).

Au final, la forme logique est la seule forme qui compte; une forme indifférente aux différentes formes de représentation. La syntaxe logique montre les relations internes entre propositions, et ces relations internes sont uniquement des contradictions et des tautologies. La doctrine de la logique de Wittgenstein est que ces relations internes sont réduites aux seules tautologies et contradictions (qui sont l'évidence même de la logique). Ceci pousse Wittgenstein à construire sa théorie des propositions élémentaires et des objets.

Jusqu'ici nous avons décrit comment les objets (et on peut analyser aussi les concepts de proposition, pensée, image, monde, forme de représentation) d'une part ont une manière de se donner particulière et d'autre part sont regardés comme totalement indéterminés quant à leur pouvoir d'apparaître. Le monde est le miroir de la logique (Wittgenstein dit le contraire - la logique est le grand miroir du monde).

Demeure encore la question: quel est le mode de la donation des objets? Est-ce qu'on peut les regarder comme des objets de connaissance? Est-ce possible d'avoir la donation d'un seul objet? Comment se donne leur signification?

On commence par le fait qu'un objet est la signification d'un nom. Un nom signifie l'objet. Mais un nom n'a de signification que dans une proposition. Seule une proposition peut envoyer à la réalité, peut être vraie ou fausse, c'est-à-dire peut avoir un sens. Les propositions sont comme des flèches. Mais alors comment on peut expliquer la significations des noms? En quelque sorte uniquement les propositions sont données. Wittgenstein explique cela dans la proposition suivante: "Je ne peux que *nommer* les objets. Les signes les représentent. Je ne peux que parler *des* objets, je ne saurais les *exprimer*. Une proposition ne peut que dire d'une chose comment elle est, non ce qu'elle est". Il y a une opposition entre les faits descriptibles et les objets. Ce qu'il y a, le fait d'être, est de la part de la monstration. L'opposition se traduit par l'opposition entre dire et montrer. On ne peut pas expliciter ce qui se montre. Ceci fait intrinsèquement partie de ce qui se dit. Mais les objets du "Tractatus" ne sont pas montrables comme lorsque, l'index pointé, on dit 'ceci'. Ils ne sont pas les "objects of acquaintance" de Russell. Nous ne pouvons pas les montrer nous-mêmes. Ce qui se montre est de l'ordre des relations

internes. Les signes parlent donc pour eux-mêmes(6.124). La démarche de Wittgenstein interdit une approche phénoménaliste des objets. Il y a donc ici une "compréhensibilité de soi-même", un *selbstverständlich* à la fois auto-réflexif et irréprésentable. L'impossibilité de dire, d'exprimer un objet (et si on parle en ce sens d'une donation dans la phénoménologie wittgensteinnienne, ce thème est à exclure) interdit du même coup la question d'un sujet. Plus tard Wittgenstein va faire une critique approfondie de la possibilité de parler des "sense data" et de la possibilité pour un sujet de parler des sensations particulières avec la présupposition qu'il donne ainsi leurs significations. La problématique wittgensteinienne, dès son commencement, suppose que le rendre-sensible ne soit rien d'immédiat, il n'est pas question d'un *datum* face auquel la langue a un travail d'appropriation.

Le problème qui se pose alors est: comment apprend-t-on les significations des noms? Wittgenstein énonce le paradoxe ainsi: #.262 "Les significations des signes originels peuvent s'expliquer par des élucidations. Ces dernières sont des propositions qui contiennent les signes originels. Elles ne peuvent donc être comprises que si les significations de ces signes originels sont connues au préalable". Ainsi les explications ne suffisent pas. Il y a ici deux procédures inséparables qui s'appellent l'une l'autre: l'explication des énoncés appelle la compréhension des noms dans les énoncés. En fin de compte, comment se dévoile la signification des noms? La proposition 3.262 du "Tractatus" dit: "Ce qui ne s'exprime point par les signes c'est ce que révèle leur application. Ce que les signes escamotent, c'est ce qu'exprime leur application". L'opposition entre dire et montrer fait donc porter tout le poids sur l'application (Anwendung), qui n'a rien d'ineffable. "Ce que les signes escamotent"- c'est précisément leur signification. Dans le cadre du Tractatus, il était impossible de voir comment cette application se faisait. En revanche, après le "Tractatus", Wittgenstein commence à expliciter, par le moyen de l'utilisation qu'on fait du langage, cette application. Là, est précisément ce qui se développera sous le nom de "grammaire", c'est-à-dire: non pas parler de ce qui est dicible et laisser là ce qui ne peut être dit, mais par l'application des signes, faire que les élucidations dites primitives s'auto-explicant. Cela veut dire: résoudre l'ineffable de l'intérieur. La reconnaissance de l'originarité du langage ordinaire et aussi des règles arbitraires conduit Wittgenstein à explorer les formes "logiques" du langage ordinaire. A la période du "Tractatus" Wittgenstein croyait que la proposition "Il y a 2 couleurs qui se trouvent à la fois en un point du champ de vision" est impossible et notamment logiquement impossible, c'est-à-dire que cette proposition pourrait être analysée jusqu'à une contradiction logique. Après le "Tractatus",

il accepte cette "proposition" comme une règle nécessaire, mais l'évidence de cette règle n'est plus l'une au sens des contradictions ou des tautologies de la logique. Néanmoins, elle ne devient pas moins contraignante ou analytique, mais elle devient une nécessité arbitraire, ou non fondée. Les règles de grammaire sont arbitraires, dit Wittgenstein. Dans cette période Wittgenstein a le projet d'une phénoménologie à part et aussi apparaît le danger de noyer l'*a priori* dans une psychologie.

Wittgenstein peut s'éloigner maintenant d'une vision des objets comme éléments simples, logiques, auto-subsistants, singulièrement donnés vers une conception des éléments pour la représentation qui avance une notion instrumentale ou opératoire d'"objets" *dans* la grammaire. L'*a priori*, le "déjà là" de toute approche vers la réalité peut se dévoiler maintenant à travers le langage. Le dévoilement de l'*a priori* a un caractère spécial - il est toujours "déjà là" et on ne peut pas le découvrir que par les règles grammaticales, règles qui sont en même temps des non-sens. Leur thématization se trouve d'emblée dans un embarras: comment peut-on thématizer le non-sens? Car pour Wittgenstein la source du sens est le Non-sens.

## LE CORPS EN TANT QUE LIMITE INCARNEE ENTRE ARISTOTE ET MERLEAU-PONTY

VIRGIL CIOMOȘ\*

**RESUME.** Contrairement à la doctrine platonicienne de l'âme et à l'opinion commune, l'âme aristotélicienne n'a pas de « subsistance ». En fait, en tant que premier moteur du corps, l'âme reste immobile. En outre, les sens fonctionnent grâce à la thématization de la limite entre le corps animé et les autres corps du monde, limite dont la trace est dessinée suite à l'intériorisation des milieux extérieurs. Par cette intériorisation de l'extérieur, le corps assure non seulement le support de son affection sensible, mais aussi celui de l'auto-affection de l'âme, par l'intermédiaire du corps.

1. *L'intériorisation du milieu naturel non-spécifique dans les sens spécifiques extérieures* - Si tout acte de connaissance générique exige, selon Aristote, un Sujet non générique et si cet acte présuppose une projection de l'Intellect dans la Sensibilité, il s'ensuit qu'il n'y a aucune possibilité de thématization du Sujet connaissant, dans sa qualité d'existant non générique (*i.e.* a-catégoriel), sauf s'il y a une sorte de « trace » non générique de lui-même dans la Sensibilité. Il en résulte que, quelque spécifique que ce soit notre perception sensible, si elle constitue l'objet d'une connaissance et, donc, d'un Sujet connaissant, il faut, avant tout, que la « trace » non spécifique du Sujet aperceptif soit déjà présente dans chacune des espèces de la Sensibilité. En effet, pour Aristote, pareille présence est la caractéristique essentielle préalable (non spécifique) de tous nos sens, quelle que soit leur spécificité. La nécessité d'une présence sensible de l'Âme dans la Sensibilité confirme (avant la lettre) l'engagement «phénoménologique» d'Aristote. Il nous faudra maintenant trouver un analogon de l'Âme à l'intérieur de chaque espèce qui appartient à la Sensibilité.

1.2. *L'intériorisation du milieu physique comme milieu physio-logique. La réalité psycho-physique* - Rappelons que toute connaissance qui engage

---

\* Université de Cluj, Roumanie.

l'Intellect est intermédiée par la différenciation de la Sensibilité (et, implicitement, de l'Imagination). La Sensibilité doit donc assurer le milieu de la différenciation spécifique, milieu qui, à son tour, doit être non-spécifique. Quelque différenciée que soit la différenciation, elle doit avoir un lieu et, par conséquent, un milieu. C'est le milieu sensible (imaginaire) de l'intellection.

S'il faut remonter encore plus loin, par régression, aux choses mêmes, nous verrons que, avant d'être objets de connaissance qui peuvent se différencier dans la Sensibilité (ou dans l'Imagination), il faut qu'il y ait des milieux sensibles non spécifiques, capables d'intermédiaire l'expérience sensible et à recevoir toutes les perceptions spécifiques. La psychologie doit avoir un analogon physio-logique. Mais ce n'est pas tout: pour retrouver le réalisme aristotélien, il faut que les objets spécifiques existent, eux-mêmes, dans des milieux physiques non spécifiques, afin justement que ces milieux puissent être affectés par les objets physiques. La physio-logie doit avoir un analogon physique, et le milieu physio-logique doit avoir un analogon physique. A la limite, ceci signifie que l'Ame non générique peut être thématisée justement grâce au fait qu'il y a un milieu physique non spécifique des objets. Inversement, la réalité du milieu non spécifique du monde physique peut thématiser la réalité non spécifique de notre Ame méta-physique. Aussi, si tous les objets physiques spécifiques se trouvent dans un Ciel non spécifique (qui enveloppe tout étant, sans différence), il est normal de croire, avec Aristote, que le Ciel sensible est une sorte d'analogon physique de l'Ame (qui, à son tour, enveloppe tout étant, sans différence). Dans cette perspective et dans un langage heideggérien, l'inter-médiaire re-présentera alors l'analogon ontique des réalités ontologiques, car en effet, l'Etre non générique se dévoile maintenant comme une sorte d'étance non spécifique. Ou, dans d'autres mots, l'Etre originaire trouve son analogon dans un milieu qui, à son tour, rend possible le dévoilement de tous les étants, sans différence. Et comme la connaissance aperceptive implique toujours des termes relatifs - fondés sur la relation entre le sujet connaissant et l'objet à connaître - ce milieu même constitue l'analogon du principe de la connaissance, qui est l'Ame. De même qu'il ne peut y avoir de Principe du Principe et l'Ame de l'Ame, il n'y a pas de milieu du milieu: « Le Principe ne peut être dit d'aucun Sujet, car y aurait ainsi un Principe du Principe. En effet, le Sujet est Principe, et doit être antérieur à tout ce qu'on affirme de lui. C'est pourquoi il est évident pour nous que le contraire de l'essence n'est pas l'essence, car l'essence ne peut pas sortir de la non essence. Ou bine encore, comment une non essence pourrait-elle être antérieure à une essence? Pour cette raison, afin qu'on puisse accepter la proposition précédente [qui concerne le premier contraire] ainsi que la

dernière [qui concerne le deuxième], et qu'on puisse conserver les deux propositions et les deux contraires, il faut accepter l'existence d'un troisième Principe [qui se trouve sous les contraires]. C'est l'opinion de ceux pour qui le tout a une nature unique, comme c'est le cas pour l'eau et le feu, comme pour tout autre milieu de ce genre. Le milieu est en effet préférable, car le feu et la terre, l'air et l'eau peuvent assurer la jonction des contraires"<sup>1</sup>.

Le plus puissant argument d'Aristote pour la valeur analogique des milieux élémentaires est que, faute de milieu, il n'y a pas de sensations: « Il est impossible que la vue soit déclenchée par la couleur de l'objet aperçu; elle se produit grâce à quelque chose d'intermédiaire qui doit exister. S'il s'agissait du vide, on ne pourrait rien distinguer, et on ne verrait rien. Aussi faut-il que toute couleur soit visible dans la lumière, comme nous l'avons montré. Le feu, par contre, est vu nécessairement et dans le noir et dans la lumière, parce que le diaphane est diaphane par lui. Le même raisonnement vaut pour l'ouïe et pour le sens olfactif, car ni l'une ni l'autre ne produit la perception par contact direct de l'objet sensible avec la Sensibilité; le milieu intermédiaire est mis en mouvement par des odeurs et des sons, et c'est lui qui affecte la Sensibilité. S'il fallait placer l'objet qui déclenche les sons ou celui qui dégage les odeurs sur le sens approprié, il n'y aurait aucune sensation [...] Par conséquent, il y a une affection commune, dans l'air comme dans l'eau, comme le diaphane pour la couleur et l'intermédiaire qui produit les odeurs, affection qui appartient à chacun des deux éléments »<sup>2</sup>. Or, la capacité des milieux de rendre possible la perception, de quelque genre qu'elle soit, est justement dans le fait qu'ils n'ont aucune qualité, parce que les milieux des perceptions scientifiques n'ont pas de spécificité: « Ce qui reçoit des couleurs est incolore, ce qui reçoit les sons est insonore »<sup>3</sup>.

Si Aristote s'arrêtait là, il ne serait pas encore en accord avec la phénoménologie des perceptions. Pour que l'affection perceptive devienne auto-affection aperceptive et, en tant que telle, acte de connaissance, il faut qu'elle ait déjà été commune à l'objet et au sujet. Le raisonnement concernant la nécessité de l'affection de la Sensibilité doit être repris dans le sens de l'auto-affection du milieu aperceptif. Analogiquement, à défaut d'un milieu non spécifique, c'est-à-dire par une simple affection "directe" de la Sensibilité aperceptive, aucune perception ne peut se produire. Par-là, l'auto-affection spécifique n'est pas possible non plus en l'absence d'un milieu non spécifique

<sup>1</sup> Aristote, *Physique*, I, 189a, 30 - 189b, 5.

<sup>2</sup> *De l'âme*, II, 7, 419a, 18-35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 418b, 26-27.

propre. A la différence de l'affection perceptive d'un milieu non spécifique extérieur, le milieu propre de l'auto-affection aperceptive affecte un milieu non spécifique intérieur. C'est l'auto-affection même: une affection par le milieu interne. Il s'ensuit que l'acte de connaissance implique une intériorisation des milieux élémentaires externes, comme milieux élémentaires internes. Et si les éléments cosmiques forment le macrocosme, la connaissance de celui-ci n'est possible que par l'analogon qu'est le corps humain, dans sa dimension non spécifique de microcosme.

1.3. *L'analogie de l'auto-affection générique de la Sensibilité* - Fils de médecin, Aristote ne pouvait ignorer le lien entre la perception des choses naturelles et la médecine ou entre la physique et la physio-logie: « La philosophie naturelle étudie les causes de la santé et de la maladie, qui ne se rapportent qu'aux êtres vivants. Aussi, la plupart de ceux qui s'occupent de cette philosophie finissent-ils par la médecine, alors que les médecins qui pratiquent leur art savamment commencent leur étude après celle de la physique. Et le fait que ce que j'ai dit plus haut concerne à la fois l'Ame et le corps ne peut pas être mis en doute »<sup>4</sup>. Or, la physiologie des sens prouve que là où il n'y a pas de milieu élémentaire approprié, c'est-à-dire intériorisé, la possibilité de la perception n'existe pas.

2. *L'analogie de la Sensibilité* - Etant dépourvues de milieu susceptible de re-faire (par analogie) l'affection externe dans une auto-affection interne, les plantes sont affectées sur le mode matériel et, d'une certaine manière, altérées par les stimuli.

Il en est de même pour les bêtes, notamment lorsque l'intensité des stimuli devient intolérable. Ceci prouve la nécessité de garder dans les limites de la normalité psycho-logique la différenciation supposée par l'affection physique, afin d'assumer l'identité entre l'affection externe et l'auto-affection interne. Il faudra donc redéfinir, au niveau de la physiologie de la Sensibilité, l'alternance fondamentale entre Identité et Différence: « L'objet senti et le Sens lui-même sont identiques en acte, mais ils diffèrent selon leur étance. Cependant, si ce qui est senti peut être une grandeur, ni l'étance de celui qui sent ni la Sensibilité n'est une grandeur proprement dite, mais seulement un rapport analogue avec celle-ci, par conséquent, une puissance. Il est donc évident que les excès des stimuli sensibles détruisent ce qui, à chaque fois, constitue l'unité des organes sensibles. Si, par exemple, l'intensité du mouvement est bien plus grande que ce que peut supporter le sens, la raison unitaire de celui-ci est détruite, comme la symphonie et la tonalité quand les

---

<sup>4</sup> *De la sensation et des sensibles*, 436a, 18 - 437b, 3.

cordes d'un instrument sont frappées excessivement. Pareillement, on peut comprendre pourquoi les plantes n'ont pas à chaque fois des sensations, bien qu'elles aient une âme et qu'elles patissent à cause de ceux qui les touchent. La cause en est le fait qu'il n'y ait pas d'intermédiaire, non plus qu'un Principe [non spécifique] à même de recevoir toutes les espèces sensibles. Elles patissent dans leur matière »<sup>5</sup>. Aristote suggère ici quelque chose d'assez extraordinaire, notamment le fait qu'il n'y ait aucune possibilité de thématiser l'Ame pour elle-même en absence de la différenciation sensible entre milieu externe et milieu interne. Chez les plantes, l'absence du milieu sensible interne rend impossible la thématisation (et, donc, l'auto-affection) pour elle-même de leur propre Ame.

Entre l'objet sensible et le sens approprié il n'y a pas seulement différence, mais aussi identité due à l'unité aperceptive de l'acte de perception. La « symphonie », c'est-à-dire le mode même du fonctionnement de l'ouïe, n'est pas le simple effet des sons qui affectent directement et extérieurement l'oreille. L'ouïe est vraiment une sym-phonie entre l'affection extérieure et l'auto-affection interne, une sym-phonie entre le son objectif - propagé par le milieu aérien externe - et le son subjectif - propagé par le milieu aérien interne. Il ne s'agit pas d'un problème de simple phonie - soit-elle externe ou interne -, mais d'une coïncidence (en acte, dit Aristote) entre l'aer externe et l'aer interne. Il y a, d'une part, une continuité entre ces deux milieux - externe et interne -, d'autre part le son externe est re-produit par le son interne. On peut parler, dans ce cas, de deux sortes d'oreille: interne - l'oreille de l'homme, le microcosme - et externe - l'oreille de la nature, le macrocosme. Par conséquent, sans cette dis-location (ou double location) des sons entre le milieu extérieur et le milieu intérieur il n'y a aucune Ame - thématisée pour elle-même - qui puisse sentir.

2.1. *L'analogie de la Physio-logie comme mimèsis. Le schéma cinétique* - Pour ce qui est de la vue, il n'y a pas d'oeil qui voie sans lumière intérieure. Par analogie, la lumière extérieure sera la condition de fonctionnement pour l'oeil de la nature. La perception des grandeurs, par exemple, n'a rien à voir avec la reproduction rigoureuse de la grandeur physique dans un milieu physiologique, étant, au contraire, production d'un rapport de grandeur intérieur ana-logue avec un rapport de grandeur extérieur, plus précisément, avec l'articulation ana-logique des deux grandeurs - intérieure et extérieure.

Soit, par exemple, le rapport de grandeur extérieur du temps et de l'espace. Une re-production exacte de celui-ci serait impossible parce que, si l'on prend comme repère notre milieu interne, la plus part des grandeurs spatiales et temporelles dépassent les dimensions de l'oeil. La grandeur sera

<sup>5</sup> *De l'âme*, II, 12, 424a, 25 - 424b, 3.

pour nous, dorénavant, un rapport ana-logique: « L'essentiel est maintenant de définir le temps par une mesure ou par quelque chose par qui nous discernons un temps long d'un temps court, et ceci vaut aussi pour les grandeurs. Mais nous concevons (*noein gar*) des objets grands et distants non par l'esprit qui sorte de notre tête pour aller jusqu'à eux, comme disent certains que c'est le cas du sens de la vue (car même si les objets n'existeraient pas, notre esprit pourrait quand même les concevoir), mais par un mouvement analogue (*tè analogon kinèsei*). En fait, il y a un seul schéma du mouvement (*ta homioia skhèmata kai kinèsei*), qui se trouve, à la fois, et dans notre esprit et hors de lui. Que peut signifier concevoir à l'échelle naturelle des objets plus ou moins grands, si, quoi qu'il en soit, ceux qui se trouvent en nous sont moins grands, par analogie, avec ceux qui se trouvent hors de nous? Une modalité existe donc de re-présenter par analogie les figures et les distances »<sup>6</sup>.

Avant de voir quelque chose, les enfants ne voient rien de spécifique: ils voient le rien non spécifique. La vue non spécifique n'implique pas le regard spécifique. Pour se concentrer, la vue doit se construire par analogie avec ce qui se voit sans « se » re-garder encore. Ce que nous re-gardons n'est pas le visible extérieur, mais le visible intérieur. Lorsque l'Ame veut regarder l'extérieur, elle re-garde, en fait, son « propre » intérieur. Ou bien: l'Ame voit le macrocosme en re-gardant son microcosme. Si les milieux élémentaires externes du macrocosme n'étaient pas intériorisés dans les milieux du microcosme que nous sommes, ni la vue ni le re-gard ne seraient possibles. Ils sont rendus possibles par la continuité entre le milieu élémentaire externe et l'interne: « Mais comment peut interférer la lumière intérieure avec la lumière extérieure? Il semble que l'objet intermédiaire soit une sorte de membrane. Mais nous avons déjà établi qu'on ne peut pas voir sans lumière. Or, que l'objet intermédiaire soit la lumière ou l'air qui se trouve entre l'oeil et l'objet visible, la vue ne peut apparaître que grâce au mouvement qui se produit dans ce milieu. Dans le cas de l'oeil, il vaut peut-être mieux dire que ce milieu est fait d'eau. En effet, le diaphane peut être actualisé par l'eau. Si nous ne pouvons voir l'extérieur sans lumière, il en est de même pour l'intérieur. N'étant pas l'air, il ne peut être que l'eau. De cette manière, l'Ame - ou plutôt sa partie sensible - ne se produit pas à la périphérie de l'oeil, mais à l'intérieur de celui-ci. Aussi, cette intérieur doit-il être diaphane et capable de recevoir la lumière ».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *De la sensation...*, 452b, 7-17.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 438b, 1-11.

Dans les deux passages que nous venons de citer, l'essentiel est, d'une part, le lien qu'Aristote établit entre vue et mouvement. A vrai dire, l'Ame regarde les mouvements nés à l'intérieur de l'oeil. D'autre part, « c'est n'est pas l'oeil qui voit, mais l'Ame qui possède la vue »<sup>8</sup>. Ce qui veut dire que l'Ame ne peut pas être confondue avec le milieu intérieur de la vue, à savoir l'oeil, comme partie seulement sensible de l'Ame. Mais l'Ame ne peut non plus être confondue avec le milieu extérieur. Reste donc que l'Ame même est plutôt la membrane définie en tant qu'effet du dé-doublement des deux milieux diaphanes: celui intérieur et celui extérieur. Et c'est la même chose avec les deux mouvements: celui externe et celui interne. Car l'analogie qui existe entre les mouvements extérieurs des objets visibles et les mouvements intérieurs des yeux du sujet visible et la seule à pouvoir thématiser le schéma cinétique commun des deux mouvements, qui est une « simple » possibilité d'ordre purement formel, actualisée, simultanément, une fois comme mouvement extérieur et l'autre fois comme mouvement intérieur. Si c'est vrai que les mouvements mêmes sont ou externes ou internes, leur schéma n'est ni externe, ni interne. Aussi, parce qu'il relève du domaine formel du possible, le schéma du mouvement dépasse tout mouvement matériel possible. D'ailleurs, sa définition survient dans un contexte purement noétique. Ce qui veut dire que l'isomorphisme entre l'extérieur et l'intérieur thématise en fait l'isomorphisme et, donc, la même *morphè* en tant que concept possible.

La signification de l'imitation n'est donc pas dans la présentation de l'objet imité (pris comme une sorte de « modèle »), ni dans la re-présentation de celui-ci, mais dans le Principe qui fait que toute présentation du modèle et toute re-présentation de son image soient ainsi possibles. Etant donné que l'analogon du schéma du mouvement et, pour Aristote, la membrane - située à la limite entre l'extérieur et l'intérieur - et que, à son tour, la limite n'a pas de dimension (ni extérieure ni intérieure), le vrai modèle ne peut pas appartenir au monde matériel. Mais, sans ce dé-doublement du monde matériel, aucune thématisation d'ordre formel n'est plus possible. Par conséquent, l'assomption des milieux externes comme milieux internes rend possible la thématisation de l'Ame même, qui se trouve ainsi au-delà de l'extérieur et de l'intérieur.

2.2. *L'auto-affection du corps* - Pour connaître, nous avons besoin, avant tout, d'un analogon physio-logique non spécifique du milieu physique, également non spécifique. La différenciation a, par la suite, une double nature: d'un côté, elle a lieu dans notre intériorité physio-logique et, simultanément, dans l'extériorité physique de la nature (dont les milieux assurent la

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 438a, 7-8.

multiplicité des phénomènes et des sensations) et, de l'autre côté, entre les milieux extérieurs et les milieux intérieurs. C'est que, avant même qu'on puisse différencier, par l'Ame, ce qui est extérieurement sensible de ce qui et intérieurement imaginable on différencie, grâce au corps, ce qui est physique de ce qui est physio-logique. L'analogon physio-logique que nous « construisons » à l'intérieur de notre corps, et par lequel nous imitons l'analogon physique extérieur, à même par différenciation la thématization de l'Analogant qui est l'Ame. Le corps est, tout d'abord, un microcosme intérieur, parce qu'il est une « copie » du macrocosme extérieur. Pour l'Ame, il est - pour ainsi dire - un macrocosme « portable ». Reste encore le difficile problème du statut de la membrane-corps, qui re-présente la limite même, située entre l'extérieur et l'intérieur.

3. *Le corps en tant qu'analogon de l'Ame* - La thématization de l'Ame suppose donc la coïncidence - à la limite (ou, plutôt: *dans* la limite) - entre l'affection extérieure et l'auto-affection intérieure. L'étrange simultanéité entre l'extérieur et l'intérieur - qui, en dépit de son apparente matérialité, engage en fait sa possibilité formelle - nous détermine d'examiner un sens spécial pour Aristote - le toucher - celui qui rend manifeste la limite même.

Cette situation particulière du toucher n'a pas échappé aux exégètes. Tout d'abord parce qu'Aristote considère que le toucher est le premier sens, le sens fondamental que tous les animaux possèdent. Ensuite, parce que sa « spécificité » est celle de l'absence de toute spécificité, ce qui fait de lui une sorte d'analogon de tous les sens spécifiques. Comme le fait remarquer Bregue: « il n'est pas question de réduire toutes les perceptions au seul toucher, comme Aristote reproche à Démocrite de l'avoir fait ». Et pourtant, vers la fin du traité *De l'Ame*, Aristote affirme que « tous les organes perçoivent par le toucher, mais par l'intermédiaire d'autre chose. Ce sens est le seul dont on puisse dire qu'il perçoit par lui-même »<sup>9</sup>. Le sens que perçoit par lui-même est affecté par son auto-affection même, étant, en tant que tel, le seul à même de constituer l'analogon de l'Ame, qui « se meut » en s'auto-affectant. L'oeil ne se voit pas lui-même, l'oreille ne s'entend pas lui-même, le goût ne peut pas se goûter. Seul le corps peut se toucher lui-même et ce n'est qu'ainsi qu'il peut toucher aussi autre chose, en s'auto-affectant: voilà le caractère non spécifique de la « spécificité » du toucher.

Nos sens ont un caractère spécifique, mais cela présuppose un milieu élémentaire non spécifique pour que leur spécificité puisse se manifester. Or,

<sup>9</sup> R. Bregue, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, p. 369.

<sup>10</sup> *De l'âme*, III, 13, 435a, 18-19.

les sens fonctionnent grâce aux organes, qui sont des parties du Corps en tant qu'Un non différencié. Si le Corps lui-même n'était pas un organe non spécifique de l'Ame, ses parties sensibles ne pourraient pas être des organes spécifiques de la même Ame. Mais, en plus, le caractère d'analogon propre au sens tactile consiste justement dans la spécificité de cette non spécificité de l'auto-affection du Corps par le Corps. Car, contrairement aux autres sens spécifiques, il n'y a pas pour le toucher d'intermédiaire spécifique. Il s'accomplit par contact, sans qu'il y ait de lieu vide. Cette thématization du rien re-présente l'essence de la non spécificité du Corps et de son sens propre - le toucher. Le rien (qui du point de vue ontique, est l'Ame) est symbolisé par le contact, dont la principale fonction est de thématiser la frontière, ou la limite commune entre le Corps - le micocosme - et le monde - le macocosme. Symboliser le rien de la limite par quelque chose de particulier, voilà la non spécificité du sens spécifique qui est le toucher. Ici, Aristote est assez extraordinaire. Son raisonnement met en jeu - et ce n'est pas par hasard - une thématique obsédante: celle de la limite a-topique. Comment peut-on thématiser phénoménalement la limite - le « phénoménal » étant ici synonyme de « corporel » - qui, dépourvue de dimensions, ne peut pas avoir de corporalité? Comment le Corps peut-être lui-même le milieu de thématization de sa propre limite par rapport au monde avec lequel il est en contact? La réponse d'Aristote est un coup de génie: par affirmation du corps lui-même comme limite.

3.1. *La thématization de la limite par l'incarnation de l'Ame* - Comme on l'a déjà vu, chaque sens spécifique a son propre milieu non spécifique. Et comme la perception est une ré-affection physio-logique de l'analogon physique, l'inter-médiation présuppose aussi la double médiation du milieu, comme externe et comme interne. Or, si pour le toucher il n'y a pas de milieu externe non spécifique - le caractère tactile étant défini justement par l'absence de l'inter-médiation -, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir non plus de milieu intérieur de celle-ci. Si pourtant extériorité et intériorité il y a (parce qu'il a toujours un objet à connaître et un sujet connaissant), le rapport entre les deux ne peut mettre en jeu qu'un Monde « extérieur » et une Ame « intérieure ». Le Corps devient ainsi l'analogon de la limite incorporelle thématisée corporellement - la limite entre l'Ame et le Monde. C'est que, bien que le Corps fasse partie, d'une certaine manière, du Monde, il est affecté par celui-ci, d'où il résulte que le Corps re-présente, simultanément, l'analogon extérieur de l'intériorité, respectivement, l'analogon intérieur de l'extériorité. Par conséquent, sa limite, aussi bien intérieure qu'extérieure - ou: ni intérieure ni

extérieure - est ce qu'il y a de commun entre l'extériorité de l'intériorité et l'intériorité de l'extériorité.

Quant au Corps, il est bien l'analogon de la limite entre physique et métaphysique: « Reste à voir si l'organe sensible [du toucher] est extérieur ou intérieur; peut-être est-il la chair même. En ce sens, nous ne savons pas avec assez de clarté si la perception est simultanée avec l'attouchement des objets. Si nous imaginons, en ce moment même, que quelqu'un prépare une sorte de membrane pour envelopper toute notre chair, cette membrane pourra toujours signaler, simultanément, la perception même, au moment où quelque chose la touche. Il est néanmoins évident que l'organe sensible ne se trouve pas dans la membrane. Qui plus est, si la membrane s'unissait à la chair, la perception passerait plus vite à travers elle. C'est pourquoi cette partie du corps [qui est la chair] semble avoir une nature identique à celle de l'air qui nous enveloppe »<sup>11</sup>. La conclusion est sans surprise: « Il faut, par conséquent, que le corps soit le milieu du toucher »<sup>12</sup>. Voir dans notre Corps ou dans notre chair quelque chose de semblable à l'air est un de grands choix non substantialistes d'Aristote. Y a-t-il quelque chose qui soit moins pesant que l'air, analogon extérieur du Corps, tellement lourd, et qui est, à son tour, l'analogon de l'Ame impondérable?

Le lien entre le Corps et l'analogon de la limite, de la membrane qui peut bien être la peau, frontière du Corps, est trop évident. Bien que le Corps ait une dimension déterminée, nous devons accepter le fait que sa fonction soit ici, au contraire, la thématization de la limite, la frontière sans dimension. En le comparant aux autres milieux extérieurs - l'air, le feu, la lumière - Aristote s'engage dans une réflexion paradoxale consacrée à notre Corps d'air ou de feu, c'est-à-dire lumineux. Les milieux physiques et physio-logique non spécifiques thématisent sur le mode des dimensions la limite qui n'en a pas. Notre vision, par exemple, s'accomplit toujours à ou plutôt, *dans* la frontière. Or, afin que la vision puisse s'actualiser physio-logiquement par le diaphane intérieur, il faut, d'abord que la limite même se thématise physiquement par le diaphane extérieur. Voir par le diaphane revient, pour le milieu interne autant qu'externe, voir à la limite. Compte tenu du fait que le toucher a, comme milieu externe, le milieu interne, et simultanément, comme milieu interne le milieu externe, le Corps, qui constitue ce milieu même, est aussi une sorte de... diaphane. Il y a donc réciprocity entre la corporalité solide - qui relève du règne animal - et l'incorporalité transparente - qui relève de la lumière. A la limite, la

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, 11, 422b, 34 - 423a, 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 423a, 15-16.

limite qu'est le Corps tend devenir une sorte de « cristal », qui est l'analogon minéral de la lumière.

3.2. *La main ou l'analogon de l'analogon corporel de l'Ame* - La réciprocité de la limite entre Ame et Monde fait que le Corps annule, pratiquement, la différence entre objet et sujet, car l'auto-affection lui confère, comme le montre Brague, la double qualité d'être à la fois extérieur et intérieur: « A un certain niveau, [le toucher] traduit une réciprocité véritable: je touche l'objet, et l'objet me touche, au sens où nous sommes en contact l'un avec l'autre. Et cette réciprocité ne vaut que pour le toucher, puisque l'on ne peut dire en aucun sens que l'objet que je vois me voit à son tour, que l'objet que j'entends m'entend, etc. »<sup>13</sup>. Or, la réciprocité de l'objet et du sujet est due à l'expérience particulière du toucher - sentir le non spécifique spécifiquement. Dans notre contexte, le non spécifique est bien, dit Aristote, le milieu lui-même: « Ce qui est tangible est différent des choses visibles et des audibles par ceci que nous percevons les dernières grâce à une action du milieu sur nous-mêmes, alors que les choses tangibles sont perçues non par l'action d'un milieu, mais simultanément avec celui-ci »<sup>14</sup>. Lorsque les objets extérieurs me touchent, je suis un corps purement réceptif, parce que le contact s'accomplit dans une sorte de concavité qui apparaît dans mon corps même. Par contre, si je touche les objets moi-même, je deviens actif. C'est pourquoi, chez Aristote, le caractère actif de l'Ame, qui thématise toujours son action par le Corps, doit avoir une expression corporelle: la convexité qui apparaît dans le Corps. Bien que nous puissions toucher les objets extérieurs avec tout notre Corps, il y a encore un organe spécifique de ce sens non spécifique ou, inversement, un analogon non spécifique de tous les analogons spécifiques - la main. Celle-ci est un analogon privilégié de l'Ame: « La main semble être non un organe, mais plusieurs, étant, pour ainsi dire, un organe qui tient lieu d'autres organes. Aussi la nature a donné cet instrument, le plus utile de tous, à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques [l'homme] »<sup>15</sup>.

D'où l'analogie entre la main, organe de tous les organes physiques et la logique, organe de tous les organes métaphysiques. Si la connaissance est la thématization de la limite entre le sensible et l'intelligible, la limite qui enveloppe les choses métaphysiquement est celle-la même qui enveloppe physiquement. Or, la limite physique des objets ne peut être thématisée physiquement que par préhension physique, qui est réservée à la main.

<sup>13</sup> R. Brague, *op. cit.*, p. 370.

<sup>14</sup> *De l'âme*, II, 11, 423b, 12-15.

<sup>15</sup> *Parties des animaux*, 687a, 8-11.

Caresser avec la main, c'est thématiser sensiblement la limite intelligible de l'objet. L'Ame a la compréhension métaphysique de l'objet parce que son analogon - la main - a, à son tours, la capacité de préhension physique. La compréhension de l'objet physique par l'Ame métaphysique à cause de l'acte analogique de préhension de l'objet physique par l'Ame « physique » représente la thématisation de la frontière méta-physique de l'objet à cause de l'acte analogique de thématisation de la frontière physique de celui-ci. La compréhension est analogue de l'apréhension. Nous caressons les objets avec la main pour pouvoir les « caresser » ainsi avec l'Ame. L'analogie entre la main et la logique, en tant qu'organe, a comme moyen terme la topo-logie commune de la limite. Elle reprend l'ancienne analogie des syntagmes « avoir une place » et « être rem-placé ». De même que, par la thématisation de la place de chaque organe physique comme limite de la préhension topique, la main peut rem-placer quelque fonction sensible que ce soit, la logique peut rem-placer les fonctions intelligibles par la thématisation du lieu de tout organe méta-physique comme limite de la com-préhension topo-logique. La fonction de la main est de rem-placer ce qui est thématisé par l'enveloppement sensible; celle de la logique - de rem-placer ce qui est thématisé par l'enveloppement intelligible.

4. *Corporéité et facticité* - Le caractère non spécifique du Corps - milieu universel par lequel l'Ame sent le monde extérieur sans inter-médiaire, justement parce que l'inter-médiaire extérieur est intérieur, c'est-à-dire Sien, fait que le toucher soit investi de la signification d'une Présence universelle par rapport aux autres sens spécifiques - une facticité absolument non spécifique. C'est la raison pour laquelle Aristote parle d'une « présence » de la tactilité dans chacun des autres sens élémentaires.

4.1. *Le phénomène de miroir* - En effet, « il est clair que le Corps d'un animal n'est pas semblable à un corps simple, qui n'est fait que de feu ou d'air. Sans les toucher, l'animal ne peut avoir aucun autre sens. Aussi faut-il que les corps animés aient, sans aucune exception, ce sens. Les autres éléments, la terre mise à part, peuvent contribuer à la constitution des organes sensoriels, bien que chaque organe exerce sa propre sensibilité par autre chose - notamment par les milieu. Or, le toucher s'exerce par contact direct avec les choses, d'où son nom. Pourtant, les autres organes perçoivent eux aussi par contact, bien qu'ils diffèrent par l'étance spécifique de leur objet, alors que seul le toucher s'exerce par lui-même. Le toucher est ainsi une sorte de médiateur [non spécifique] pour toutes ces formes de tactilité, et son organe est capable de différencier non seulement ce qui relève de la terre, mais aussi le chaud et le froid, et en general tout le reste, par simple attouchement »<sup>16</sup>.

On peut maintenant établir une analogie entre le toucher et la vue, qui peut nous révéler la nature transparente du Corps et son caractère non spécifique, analogue au diaphane. De même que le diaphane intérieur inter-médié par le diaphane extérieur tout le Monde, notre Corps, simultanément intérieur et extérieur, est l'inter-médiaire du Monde. Voir c'est toucher, et envelopper des yeux tous les objets visibles, c'est envelopper des mains tous les objets tangibles. Tout comme les objets visibles deviennent, pour la lumière qui les (com-)prend comme milieu, *lumineux*, les objets tangibles deviennent, pour le Corps qui les (com-) prend comme milieu, *corporels*. Et comme le milieu corporel est la chair de notre propre Corps, les objets tangibles présupposent, à leur tour, la chair de notre Monde. Par-là, la chair est un organe de connaissance: en elle, le milieu externe est le milieu interne, et elle est l'organe de la connaissance du Monde par l'Ame. Son extériorité-intériorité est analogue de celle du miroir, qui reflète dans son intériorité, non encore thématifiée par une Ame, toute l'extériorité du Monde. En ce sens, Merleau-Ponty parle non seulement d'une chair du Monde mais aussi d'une « reflexion de la chair »: « La chair est un *phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps. Miroir - réalisation d'un *Bild* de la chose, et rapport moi-mon ombre = réalisation d'un *Wesen* (verbal): extraction de l'essence de la chose, de la pellicule de l'être ou de son "Apparence" - Se toucher, se voir, c'est obtenir de soi un extrait spéculaire. *I.e.* fission de l'apparence et de l'Etre - fission qui a lieu déjà dans le toucher (dualité du touchant et du touché) et qui, avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi. La *projection* visuelle du monde en moi à comprendre non comme rapport intra-objectif

<sup>16</sup> *De l'âme*, III, 13, 435a, 11-24.

chose-mon corps. Mais comme rapport ombre-corps, communauté de *Wesen* verbal et donc finalement phénomène "ressemblance", transcendance »<sup>17</sup>. Ceci rend bien compte du lien entre le retour de la thématique de l'analogie dans la philosophie du XIX et du XX et la naissance de la phénoménologie.

L'analogie établie par Merleau-Ponty entre la thématization du corps en tant que l'auto-affection du toucher et pellicule est presque identique à celle établie par Aristote entre la chair du corps et la membrane. Elle réaffirme la signification unitaire de la peau, comme analogon « frontalier » du corps. Le Corps redevient ainsi la modalité privilégiée de la thématization de la limite entre l'Ame et le Monde, et entre Immanence et Transcendance. Le mystère de l'existence corporelle de la limite du non corporel est ainsi le mystère de l'incarnation du non-charnel. La limite du Monde assume son analogon charnel. Car si la transcendance (l'Ame) doit être thématized dans l'Immanence (le Monde), elle ne peut le faire qu'en s'incarnant. L'Ame entre ainsi dans le Monde, mais, comme limite corporelle, elle n'en fait pas partie.

4.2. *Cénesthésie et Sens commun* - Le caractère primordial du toucher par rapport aux sens spécifiques est une expression du caractère primordial du Monde non spécifique par rapport aux objets spécifiques. Il y a une chair du Monde, plus précisément une corporalité mondaine qui thématize (pour nous) la compréhension de la frontière du Monde par la préhension de chacun de ses objets. La *khôra* du Monde est le réceptacle de celui-ci parce que ce réceptacle comprend le Monde sur le mode sensible, tout comme les Idées comprennent le même Monde sur le mode intelligible. De même que notre Corps comprend notre Monde microcosmique, il y a un Corps de notre Monde macrocosmique, qui thématize comme limite la *khôra*. Sa compréhension tactile du Corps du Monde est simultanée à l'avènement de celui-ci comme Présence non spécifique. Toucher est une manière de thématizer la Présence (ou l'Absence). Être (ou ne pas être) est ainsi un exercice de la sensibilité tactile non spécifique. Et si les autres sens (spécifiques) nous offrent une Présence (spécifique) du Monde, c'est qu'il y a un fond tactil commun en chacun. Et si, au-delà de la multiplicité des sens, il y a une Sensibilité unique qui leur est commune, c'est par le fond commun de celle-ci: le toucher. C'est pourquoi le mot qui désigne la Sensibilité commune des sens - la *cénesthésie* - a une double signification: d'abord non spécifique (celle d'un sens commun, la Sensibilité présente à elle-même), ensuite spécifique (la Présence de la tactilité dans chaque sens spécifique). La tactilité est ainsi l'analogon sensible physio-logique de la Sensibilité psycho-logique. La *cénesthésie* de la Sensibilité (le Sens commun)

---

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, p. 309.

n'accompagne pas « du dehors » le sens tactile qui, à son tour, n'accompagne pas « du dehors » les autres sens. La Sensibilité cénesthésique n'est possible que par la tactilité. L'auto-affection physio-logique du Corps par (auto-) tactilité fait que, finalement, il y ait auto-affection psycho-logique de l'Ame par (auto-) perception: « la chair, le *Leib*, ce n'est pas une somme de *se toucher* (de <sensations tactiles>), mais pas non plus une somme de sensations tactiles + des <kinesthèses>, c'est un <je peux>. Le schéma corporel ne serait pas *schéma* s'il n'était ce contact de *soi à soi* (qui est plutôt non-différence) (présentation commune à... X) »<sup>18</sup>. Les choses présentées à une Ame sont des choses présentées à un Corps-frontière. Ce schéma de la corporalité qui s'ek-s-tend à tout le Monde corporel est rendu possible par la Présence totale - ce de soi à soi de notre Corps - dans chacune de ses affections tactiles. En effet, on ne peut être touché sans se sentir touché. En tant qu'Un non différencié, le Corps n'est qu'un analogon d'un schéma ou d'une fonction ou peut-être bien plus: du schéma des schémas ou de la fonction de toutes les fonctions. Le caractère physio-logique non spécifique du Corps, et donc sa qualité d'analogon de l'Ame psycho-logique fait que, inversement, les maladies psycho-logiques commencent par des déreglements de l'assomption du Corps comme expression physio-logique non spécifique de l'Ame.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 309.

**ARTICULATION ET AUSSPRECHEN  
DANS « ETRE ET TEMPS », §§32-35**

**CRISTINEL CIOCAN<sup>1</sup>**

**SUMMARY. ARTICULATION AND AUSSPRECHEN IN “SEIN UND ZEIT”, §§32-35** – In this essay the author tries to describe and clarify the multiple functions of two concepts: articulation (*Artikulation* and *Gliedern / Gliederung*) and *aussprechen* (to express, to speak out) – which have an important but not self-evident role in the development of the Heideggerian problem of language. This theme is developed in §§32-35 of *Being and Time*, in the core of the interrelations of the existentials of understanding (*Verstehen*), state-of-mind (*Befindlichkeit*), interpretation (*Auslegung*), discourse (*Rede*) and language (*Sprache*). These two ontological operators, by their architectonical and dynamical functions between the structural levels of the problem of language, partially configure and assure the unity of the structural totality of the constitution of *Dasein*, determining the interdependence, the interaction and the interference of the existentials involved in this section of fundamental ontology. The primal exigency for the clarification of the meaning of this concepts is, of course, the organization of the textual fragments, analyzing in this manner, strata by strata, the specific role of each of these ontological operators, by placing them in the relation with those structures with which they communicate.

La question du langage dans l'œuvre de Heidegger comporte une multitude d'aspects complémentaires qui s'entrecroisent et se clarifient réciproquement. L'importance d'un tel thème dans les écrits heideggeriens, avant ou après la *Kehre*, n'a pas besoin d'être soulignée dans ces pages. Des études très compétentes ont déjà clarifié l'ampleur et la signification de cette problématique<sup>2</sup>. Toutefois, le

---

<sup>1</sup> doctorant, Université de Bucarest

<sup>2</sup> Arion Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, J.Vrin, 1980 ; Eliane Escoubas, *Logos et langue chez Heidegger après la « tournant »*, dans *Etudes de philosophie ancienne et de phénoménologie*, Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne, L'Harmattan, 1999, pp.357-377 ; Eliane Escoubas, *Imago mundi*, Galilée, 1986, ch. *Heidegger : langage et poésie (Sprache/Dichtung)*, pp.195-286 ; Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, PUF, 1990 ; Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F., 1994, pp.173-216 ; Serge Botet, *Langue, Langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Peter Lang, 1997, (pp.54-65) ; Jan Aler, *Heidegger's*

caractère inaugural de l'analyse du langage dans *Sein und Zeit*<sup>3</sup> est d'une certaine manière déterminant pour toute la problématique ultérieure. Ainsi, la spécificité du langage heideggerien par exemple, les problèmes de l'interprétation et de l'herméneutique<sup>4</sup> et aussi la thématique du langage poétique<sup>5</sup>, même l'« (in)adéquation » du langage heideggerien par rapport aux critères logiques<sup>6</sup> ou sa liaison avec la logique comme telle<sup>7</sup>, ne pouvaient pas être complètement compris sans une compréhension préalable et adéquate de l'explicitation du langage présentée dans *Sein und Zeit*.

---

conception of language in *Being and Time*, dans Christopher Macann (ed.) *Martin Heidegger, Critical Assesments*, vol.III : *Language*; Routledge, London and New York, 1997, pp.14-38 et John Sallis, *Language and reversal*, *ibid.* pp.190-211; Parvis Emad, *Reference, Sign and Language. Being and Time*, Section 17, dans *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years*, *Phaenomenologica* 105, Kluwer, 1988, pp.175-189; Marc Froment-Maurice, *Sans mot dire (La parole, §34)*, dans Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (sous dir. de), « *Être et Temps* » de *Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, 1989, pp.135-150.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*<sup>3</sup>, Max Niemeyer, 1931 [*Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985]

<sup>4</sup> Jean-Pierre Cometti, *Situation herméneutique et ontologie fondamentale*, dans Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (sous dir. de), « *Être et Temps* » de *Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, 1989, pp.75-95; Jean Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, dans Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.Vrin, 1996, pp.179-192; Christian Ferrié, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Kimé, 1999, pp.114-235; Gérard Guest, *La circularité herméneutique dans Être et Temps. Compréhension et précompréhension selon Heidegger*, dans *L'art du comprendre*, no. 2, novembre 1994, pp.63-87.

<sup>5</sup> Eliane Escoubas, *Imago mundi*, Galilée, 1986, ch. *Heidegger: langage et poésie (Sprache/Dichtung)*, pp.195-286; Arion Kelkel, 1980, *op.cit.*, « *Langage et poésie. Poétique et Topologie de l'Être* » pp.497-623; A.Kelkel, *Heidegger ou la conversion « philo-logique » et poétique*, dans René Schérer et Arion Lothar Kelkel, *Heidegger*, Seghers, 1973, p.108-169.

<sup>6</sup> C'est évidemment Rudolf Carnap (*Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, *Erkenntnis* 2, 1931) qui a posé d'une manière et avec les critères du positivisme et de l'atomisme logique le problème des « metaphysical pseudostatements » en analysant *Was ist Metaphysik* (1929). Cette analyse inaugurale qui a déterminé bien sûr l'optique des approches analytiques anglo-saxonnes ultérieures, représente une indice illustre d'une opacité philosophique éloquente.

<sup>7</sup> Cf. Françoise Dastur, *La destruction heideggérienne de la logique*, dans *Etudes de philosophie ancienne et de phénoménologie*, Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne, L'Harmattan, 1999, pp.335-356; Olivier Boulnois, *Entre logique et sémantique. Heidegger lecteur de Duns Scotus*, dans Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'ENS, 1992, pp.261-281; Eliane Escoubas, *Λογός et tautologie. La lecture heideggerienne d'Héraclite et de Parménide*, *ibid.* pp.297-313; Françoise Dastur, *La doctrine du jugement, la métaphysique du principe de raison et l'idée de logique*, *ibid.* pp.283-295; Dominique Janicaud, *Identité et logique temporelle*, *ibid.* pp.343-361; Michel Haar, *Heidegger et la généalogie nietzschéenne de la logique*, *ibid.* pp.363-375; Albert Borgmann, *Heidegger and Symbolic Logic*, dans Michael Murray (ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978, pp.3-22; J.N. Mohanty, *Heidegger on logic*, dans Christopher Macann (ed.) *Martin Heidegger, Critical Assesments*, vol.III : *Language*; Routledge, London and New York, 1997, pp.93-120

Nous proposons d'analyser dans ces pages quelques aspects problématiques du §34 de *Être et Temps*, intitulé *Dasein et parler. La parole*, paragraphe qui contient les principales clarifications sur le langage. Dans l'analyse heideggerienne du langage qui « a ceci de particulier qu'en son premier moment, elle apparaît plus orientée vers le projet d'une sémiologie générale que vers la théorie du signe linguistique proprement dit<sup>8</sup> », nous choisissons pour analyse deux concepts : *l'articulation* et *l'ex-primé*. Ces deux concepts que nous essayons d'analyser, *Artikulation* et *aussprechen*, fonctionnent dans l'investigation de *Sein und Zeit* comme structures ontologiques non seulement dans le rapport entre *Rede* et *Sprache*, mais aussi dans l'entièreté systématique et structurelle du *Verstehen-Auslegung-Aussage*, en contribuant à l'assurance de l'unité de ces structures. Nous essayons d'organiser les fragments textuels où ces deux opérateurs ontologiques apparaissent et de clarifier leur connexion essentielle et aussi leurs fonctions architectoniques dans l'ontologie fondamentale. Une intégration de cette thématique dans le contexte de l'ontologie fondamentale et surtout dans l'analyse de la connexion entre les existentiels fondamentaux du comprendre (*Verstehen*) et affection (*Befindlichkeit*) est donc nécessaire.

Dans les §§29-34, *La constitution existentielle du Là*, Heidegger vise à éclaircir les principales caractéristiques de la constitution fondamentale de *Dasein*. Les existentiels du *Befindlichkeit*, *Verstehen* et *Rede*, dans leur co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*), constituent l'ouverture de l'être-au-monde. La fonction du *Rede* doit être explicitée, bien que ses traces aient été déjà présentes dans l'analyse des structures ontologiques fondées dans le comprendre : de l'explicitation et de l'énoncé. L'explicitation (*Auslegung*) est déterminée comme configuration (*Ausbildung*) du *Verstehen*, comme l'élaboration (*Ausarbeitung*) des possibilités projetées dans le comprendre<sup>9</sup>, comme l'appropriation du compris (*Zueignung des Verstandenen*) dans le comprendre<sup>10</sup>. L'explicitation a comme mode second (*abkünftiger Modi*)<sup>11</sup> ou comme dérivé extrême (*extremes Derivat*)<sup>12</sup> le phénomène de l'énoncé (*Aussage*). *Aussage* se fonde (*gründet*) dans le comprendre et représente une forme dérivée d'accomplissement (*abgeleitete Vollzugsform*)<sup>13</sup> de l'explicitation.

<sup>8</sup> Jean Greisch, *La parole heréuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987, Cap.1, IV. *Le cercle herméneutique dans tous ses états*, p.56.

<sup>9</sup> SuZ, §32, p.148 [121-122].

<sup>10</sup> SuZ, §34, p.160 [129].

<sup>11</sup> SuZ, §33, p.154 [125].

<sup>12</sup> SuZ, §34, loc.cit.

<sup>13</sup> SuZ, §33, loc.cit.

Parmi les trois significations de l'énoncé - mise en évidence (*Aufzeigung*), prédication (*Prädikation*) et communication (*Mitteilung*)<sup>14</sup> – la troisième ouvre explicitement, par son caractère de *Ausgesprochenheit* (l'être-ex-primé) dans le cadre du *Mitsein*<sup>15</sup>, sur la thématique du langage. « *La clarification du troisième sens de l'énoncé : la communication (prononcement), nous a conduit au concept du dire (Sagen) et du parler (Sprechen), qui avait jusque là été laissé – et certes intentionnellement - de côté.*<sup>16</sup> » Pas seulement stratégiquement, le fait que le langage soit thématisé après l'explicitation de l'affection et du comprendre souligne que la dimension parlante de l'homme, qui a fait traditionnellement sa « différence spécifique », doit être conduite à sa racine ontologico-existentielle. Cependant cette reconduction ontologisante ne signifie pas que le parler est dérivé ou qu'il n'est pas cooriginnaire avec *Befindlichkeit* et *Verstehen* dans la constitution de l'être du *Dasein*. Le langage a sa propre racine ontologique dans l'existential du parler. C'est seulement la prééminence qui a été attribuée traditionnellement au langage dans la définition de l'homme, qui doit être envisagée d'une manière plus prudente. L'homme comme ζῶον λόγον ἔχον est la définition dominante dans l'histoire de l'auto-compréhension du *Dasein* historial<sup>17</sup>, et le λόγος traduit comme *ratio* est la racine historique d'une explicitation technique et spécialisée du langage, spécifique à la linguistique comme « science du langage ». Mais cette science ontologique du langage est déjà déterminée d'une optique objectivisante qui ne permet pas de concevoir la radicale portée ontologique du phénomène de la langue, comprise d'une manière existentielle<sup>18</sup>. L'analyse ontologique du *Rede* a une précedence et

<sup>14</sup> SuZ, §33, pp.154-155[125-126].

<sup>15</sup> Ibid. p.155 : « *Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit.* »

<sup>16</sup> SuZ, §34, p.160[129].

<sup>17</sup> Une double ontologisation du langage est investiguée dans Franco Volpi, *La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, dans Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.Vrin, 1996, pp.33-65, à partir du cours SS1924 sur *Rhétorique* : 1) 1919-1929, l'existential du langage ; 2) 1929-30, le langage comme trace de l'historialité et des destinations éphémères de l'être lui-même (pp.37-38). Pour la période de jeunesse de Heidegger, cf. A.Kelkel, 1980, op.cit., « *De la logique à l'onto-logique* » pp.21-154. Sur l'appropriation heideggerienne d'Aristote cf. Pierre Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Jérôme Million, 1995, Etude X : *Heidegger lecteur d'Aristote (II). Ontologie, logique et discours apophantique*, pp.185-202 ; Cf. aussi, sur le concept tardif de logos, Eliane Escoubas, *Logos et langue chez Heidegger après la « tournant »*, dans *Etudes de philosophie ancienne et de phénoménologie*, Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne, L'Harmattan, 1999, pp.357-377; Eliane Escoubas, *Λογός et tautologie. La lecture heideggerienne d'Héraclite et de Parménide*, dans Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'ENS, 1992., pp.297-313 ; Denise Souche-Dagues, *Du Logos chez Heidegger*, Jérôme Million, 1999.

<sup>18</sup> SuZ, §34, p.161[129] « *La langue (Sprache) peut être morcelée en choses-mots (Wörterdinge) sous-la-main* » Et aussi, §34, p.165[132] : « *La grammaire cherche ses fondements dans la "logique" de ce logos. Mais celle-ci se fonde dans l'ontologie du sous-la-main. La donnée fondamentale, passée dans la linguistique postérieure, et encore absolument décisive aujourd'hui, des "catégories de*

une prééminence radicale par rapport aux analyses linguistiques ou grammaticales du ce phénomène. C'est pourquoi Heidegger dit : « *Que la parole (Sprache) ne devienne **que maintenant** notre thème, cela doit indiquer que ce phénomène a ses racines (seine **Wurzeln hat**) dans la constitution existentielle de l'ouverture du Dasein.* »

Alors, le problème du langage intervient dans l'analytique existentielle dans le complexe « *Befindlichkeit – Verstehen (Verständnis, Verständlichkeit) – Auslegung (Auslegbarkeit) – Aussage – Mitteilung (Heraussage, prononcement ; Ausgesprochenheit)* ». La thèse inaugurale qui institue la reconduction de ce phénomène dans la structure de l'existentialité est la suivante : « *Le fondement (Fundament) ontologico-existential de la parole (Sprache) est le parler (Rede).* » *Rede*, comme fondement de la *Sprache*, constitue avec l'affection et le comprendre l'ouverture du *Da des Daseins*. Leur relation de cooriginarité doit être comprise, dans l'entrecroisement et l'entrelacement essentiel qui constituent leur co-appartenance ontologique, non pas comme une isolation ou une séparation, mais comme une sorte de détermination réciproque. Sans que cette relation soit un mélange et l'indice d'un caractère indistinct de ces existentiels, elle permet premièrement de circonscrire leur *Zugehörigkeit* spécifique, précisément parce que *Befindlichkeit*, *Verstehen* et *Rede* ne sont pas quelques pièces sous-la-main qui pouvaient être attachées l'une à l'autre, en tant que somme quantitative, en formant ainsi « l'être du *Dasein* ». L'« interaction » entre ces existentiels est l'indice que l'étant que nous sommes est toujours *entièrement* au-monde, intégralement constitué par toutes ces structures ontologiques. C'est pourquoi l'entrelacement du *Rede* avec *Verstehen* et *Befindlichkeit*, n'est pas le signe d'un manque de clarté dans le texte heideggerien, mais au contraire l'attestation qu'ici est engagée une interrogation plus fondamentale.

**I. L'articulation.** Le fait que la traduction de Martineau, en reprenant la même solution que celle de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelens<sup>19</sup>, emploie le terme « articulation » aussi pour *Artikulation*, que pour *Gliedern et Gliederung*<sup>20</sup>, constitue peut-être la difficulté principale pour l'explicitation de ce concept. Toutefois, nous avons à notre disposition la distinction plus précise de François

---

*significations'' est orientée sur le parler comme énoncé. Si l'on prend en revanche ce phénomène dans toute l'originarité et l'ampleur fondamentales d'un existentiel, alors il résulte de là la nécessité d'un déplacement de la science du langage sur des fondements ontologiques plus originaires. La tâche de **libérer** la grammaire de la logique requiert **préalablement** une compréhension **positive** des structures aprioriques du parler en général en tant qu'existential.* »

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Gallimard, 1964.

<sup>20</sup> SuZ, §34, p.161[129] : « *Le parler (Rede) est l'articulation « signifiante » (« **bedeutende** » *Gliedern*) de la compréhension (Verständlichkeit) » et « *Le parler (Rede) est l'articulation (Artikulation) de la compréhension (Verständlichkeit).* » « *Le parler est l'articulation **significative** (bedeutungsmäßige Gliederung) de la compréhension affectée de l'être-au-monde* » p.162 [130].*

Vezi<sup>21</sup>, qui traduit *Gliedern / Gliederung* par « enchaînement » et *Artikulation* par « articulation ». Mais c'est évident que dans cette dualité conceptuelle nous sommes confrontés avec la même problématique qui comporte plusieurs aspects, et, en conséquence, la délimitation possible *de sens* entre les occurrences qui utilisent *Artikulation* et celles qui emploient *Gliedern/Gliederung* ne peut pas être tracée sans une approximation préalable de l'unité thématique dans laquelle elles fonctionnent. C'est pourquoi nous devons interroger la fonction de l'articulation dans l'unité hypothétique, discutable et peut-être trompeuse de *Artikulation-Gliedern*<sup>22</sup>. Le risque d'une incompréhension foncière peut être ainsi atténué ou amoindri par une saisie préalable d'une problématique très complexe. Donc, de prime abord, nous sommes forcés d'éviter ou d'éluder cette difficulté terminologique, bien que cette décision analytique n'exclue pas la rigueur exégétique nécessaire.

La seconde difficulté réside dans le fait que ce concept supporte une multiplicité des apparitions textuelles, lesquelles ne peuvent pas être systématisées facilement. L'articulation, soit comme *Artikulation* soit comme *Gliedern / Gliederung*, apparaît apparemment indistinctement et aussi excessivement. Excessivement, parce que l'articulation n'est pas l'apanage d'une seule structure ontologique du *Dasein*, mais elle est opérante dans plusieurs structures. Indistinctement, parce qu'elle ne comporte pas une seule fonction ontologique, et son caractère spécifique ne peut pas être de prime abord strictement identifié ou fixé, mais il y a là une multiplicité assez inquiétante des interventions textuelles et de fonctions ontologiques. Et cette difficulté est amplifiée non seulement parce que les strates structurelles où le concept d'articulation est fonctionnel (comprendre, l'explicitation, l'énoncé, aussi le parler et la parole) comportent une interférence et une interaction, lesquelles ne permettent toujours d'en tracer avec précision les limites et les confins. Mais aussi dans cette problématique intervient une dualité supplémentaire en ce qui concerne *l'objet* de l'articulation, c'est-à-dire *ce qui est articulé* dans l'articulation : d'un part, le sens, de l'autre les significations en tant que totalité des significations. La multiplicité apparaît donc aussi bien en ce qui concerne le « où » de l'articulation (où, à quel niveau opère l'articulation), qu'en ce qui concerne le « quoi » de l'articulation (qu'est-ce qu'articulation articule). Bien sûr, seulement avec la clarification de ces deux aspects nous pouvons espérer qu'une réponse à la question « qu'est-ce que l'articulation même » peut être obtenue. Enfin, précisons que dans l'élaboration antérieure de l'analytique du *Dasein*, dans

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Gallimard, 1986.

<sup>22</sup> La même difficulté est attestée aussi par la traduction anglaise de John Macquarrie & Edward Robinson, avec cette note explicative : « The verbs 'artikulieren' and 'gliedern' can both be translated by 'articulate' in English ; even in German they are nearly synonymous, but in the former the emphasis is presumably on the 'joints' at which something gets divided, while in the later the emphasis is presumably on the 'parts' and 'members'. We have distinguished between them by translating 'artikulieren' by 'Articulate' (with a capital A), and 'gliedern' by 'articulate' (with a lower-case initial). » Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, 1997, p. 195, n. 1.

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) dans le paragraphe consacré au langage, *Artikulation* et *Gliedern / Gliederung* sont complètement absents.<sup>23</sup>

Nous poursuivrons les apparitions de ce concept dans l'« intervalle » ontologique entre *Rede* et *Verstehen*, dans les couches structurelles de l'*Auslegung* et l'*Aussage*, en recherchant les fonctions spécifiques de l'articulation dans chaque niveau thématique. Premièrement, la liaison entre *Rede* et *Verstehen* est marquée évidemment par le concept d'« articulation ». « *La compréhensivité (Verständlichkeit) (...) est toujours articulée (gegliedert). Rede est l'articulation (Artikulation) de la Verständlichkeit.* »<sup>24</sup> Mais si *Verständlichkeit* est le caractère propre du *Verstehen*, nous pouvons nous demander si cette affirmation n'ouvre pas « d'une manière occulte » un rapport hiérarchique entre comprendre et *Rede*, en dépit de la co-originarité affirmé déjà, et cela, parce qu'une « dépendance » entre génitif et nominatif (le parler est l'articulation **de la** compréhensivité **du** comprendre), ne peut pas être contestée. Toutefois, cette « pseudo dépendance » n'est que l'indice de la co-appartenance ontologique de ces existentiels<sup>25</sup>. Avant de (re)poser explicitement le problème du rapport entre *Rede* et *Verstehen*, nous devons clarifier les couches « intermédiaires » qui sont toujours à l'œuvre.

**I.a. Artikulation, Verstehen, Auslegung, Ausdrücklichkeit.** *Auslegung* constitue dans une certaine manière l'articulation du *Verstehen*. Nous pouvons attester cette relation avec les occurrences textuelles qui précisent le rapport entre *Verstehen*, *Auslegung* par le concept de l'articulation. Dans le §32 : **(a)** « *L'articulation du compris (Artikulation des Verstandenen) dans l'approchement explicatif (auslegenden Näherung) de l'étant...* », **(b)** « *explicitation articulante (artikulierende Auslegung)*<sup>26</sup> », **(c)** « *...ce que l'explicitation compréhensive articule (was verstandene Auslegung artikuliert)*<sup>27</sup> ». Dans le §33 : **(d)** « *Ce qui est articulé dans l'explicitation (in der Auslegung Gegliederte) et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable... (im Verstehen als Gliederbares Vorgezeichnete)*<sup>28</sup> » et **(e)** « *...[l'étant] ouvrable dans le comprendre et articulable dans l'explicitation (des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren)*<sup>29</sup> » Donc l'articulation est l'effectivité même de l'explicitation,

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann, 1994, §28.d), pp.361-376.

<sup>24</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>25</sup> Notons que dans *Prolegomena...* un rapport hiérarchique est toutefois explicite : « *Rede ist ein Seinsmodus des Verstehens und damit eine Seinsart des In-der-Welt-seins, sofern sie nur auf Entdecktheit verstanden ist.* » (p.366).

<sup>26</sup> SuZ, §32, p.149[122].

<sup>27</sup> SuZ, §32, p.151[123].

<sup>28</sup> SuZ, §33, p.153[125].

<sup>29</sup> SuZ, §33, p.156[126].

l'œuvre ou le travail spécifique de cette structure fondée dans le comprendre. L'effectivité de l'articulation produite de l'explicitation est toutefois enracinée dans l'in-effectivité de l'articulable qui constitue le « fond » de la compréhension d'où l'explicitation peut émerger et surgir.

Notons que l'occurrence (e) peut provoquer une ambiguïté : la particule *bar-*, fr. *-able*, comme « disponibilité, possibilité, non-effectivité » est attribuée aussi à l'explicitation, et non seulement au comprendre. Toutefois *in der Auslegung Artikulierbaren* ne signifie pas que dans l'explicitation le caractère articulé ne serait pas « réalisé », mais seulement que l'œuvre même de l'articulation est décrite ici avant ou dans l'imminence de son effectivité propre dans l'*Auslegung*. Le comprendre constitue la première étape de déploiement du sens, en tant qu'ouverture de ce qui va devenir explicité par l'articulation de sa compréhensivité. Et cette articulation de l'explicitation est décrite aussi par le terme de l'expressivité (*Ausdrücklichkeit*) : « *Le "comme" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation.*<sup>30</sup> » L'*Ausdrücklichkeit* est le mode dans lequel la compréhensivité de ce qui est compris (le sens / la significativité) devient premièrement manifeste et explicite. La relation entre *Ausdrücklichkeit*, *Auslegung* et l'articulation est préalable à sa présence ou absence explicite dans l'énoncé : « *Que l'expressivité d'un énoncé puisse faire défaut dans l'avisement pur et simple, cela n'autorise pas à dénier à ce pur et simple voir toute explicitation articulante.*<sup>31</sup> » Cette articulation de l'*Auslegung* est décrite dans §32 en termes de configuration (*Ausbildung*) du comprendre, l'élaboration (*Ausarbeitung*) des possibilités projetées dans le comprendre, l'appropriation du compris (*Zueignung des Verstandenen*) dans le comprendre. Bien sûr dans « *l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même*<sup>32</sup> », et ce « devenir lui-même » - qui est (réalisé par) l'articulation même - dans l'*Auslegung* est « effectué » par les structures essentielles de préalable et de « comme ». *Das Vor-Struktur des Verstehens* et *das Als-Struktur der Auslegung*, par l'expressivité, constituent « le lieu » où l'articulation devient possible ou effective.

**I.b. Artikulation, Sinn, Bedeutung.** L'articulation est aussi l'articulation d'un articulé. Qu'est-ce que c'est articulé dans articulation ? Qu'est-ce qu'articule l'articulation de l'explicitation ? Sur ce point le texte heideggerien comporte une discussion sur deux concepts fondamentaux de cette problématique : le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*).

D'un part, c'est le sens qui est articulé. Dans le §32 Heidegger dit : « *Le sens est ce en quoi la compréhensibilité (Verständlichkeit) de quelque chose se tient (hält). Ce qui est articulable (artikulierbar) dans l'ouvrir compréhensif (im*

<sup>30</sup> SuZ, §32, p.149[122].

<sup>31</sup> SuZ, §32, p.149[122].

<sup>32</sup> SuZ, §32, p.148[122].

*verstehenden Erschliessen*), nous l'appelons le sens (*Sinn*).<sup>33</sup> » Dans le §33 : « *Ce qui est articulé dans l'explicitation (in der Auslegung Gegliederte) et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable (im Verstehen als Gliederbares Vorgezeichnete), c'est le sens.*<sup>34</sup> ». Premièrement, la connexion ontologique entre *Verstehen-Verständlichkeit*, *Auslegung*, *articulation* et *sens* est ici explicitement attestée.

Si nous notons aussi l'indication du §34 : « *Ce qui est articulable (Artikulierbare) dans l'explicitation, donc déjà plus originellement (ursprünglicher) dans le parler (Rede), nous l'appelons le sens*<sup>35</sup> », la liaison entre *sens* et *articulation* (l'articulation comme articulation du sens) devient explicite et attestée dans les multiples niveaux : *Verstehen*, *Auslegung*, mais aussi *Rede*. Donc il n'y a pas seulement une articulation (du sens) dans l'explicitation, mais aussi l'articulation (du sens) dans le parler. Ainsi est ouvert le rapport entre l'articulation spécifique du *Rede* et l'articulation de l'explicitation. Heidegger affirme donc l'originarité de l'articulation du sens dans le *Rede* par rapport à l'articulation du sens dans l'*Auslegung*, qui est ainsi dérivée. Le sens en conséquence comporte une circulation multiple et des articulations multiples, il « traverse » plusieurs couches articulatoires, à partir de la compréhensivité (antéprédicative) explicitée de la mondanéité jusqu'à l'apparition dans le parler et, plus concrètement, dans la parole et dans l'énoncé. « *Le concept de sens embrasse (umfaßt) la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule (was verstandene Auslegung artikuliert).*<sup>36</sup> »

D'autre part, l'articulation articule aussi les significations : les significations sont articulées. L'apparition du concept de *Bedeutung* dans ce contexte ne doit pas surprendre, parce que dans l'analytique existentielle il a obtenu déjà une fonction précise. La liaison ontologique entre mondanéité (*Weltlichkeit*), *Bewandtnis* et significativité est analysée dans le §18, où nous pouvons trouver une préfiguration de la relation entre le problème de la signification et la thème du langage : « *...la significativité (Bedeutsamkeit) (...) abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le Dasein compréhensif (verstehende), en tant qu'il est également explicatif (auslegendes), puisse ouvrir quelque chose comme des « significations » (Bedeutungen) qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et du langage (das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren).*<sup>37</sup> » La significativité du monde est déterminée à partir de la structure du renvoi (de l'ustensilité) analysée dans le §17, *Verweisung und Zeichen*. « *Le*

<sup>33</sup> SuZ, §32, p.151[123].

<sup>34</sup> SuZ, §33, p.154[125].

<sup>35</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>36</sup> SuZ, §32, p.151[123].

<sup>37</sup> SuZ, §18, p.87[82].

caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, nous le saisissons comme **signifier** (*be-deuten*) (...) Ces rapports sont soudés (**verklammert**) entre eux en une totalité originaire (**ursprüngliche Ganzheit**) (...) La totalité de rapports (**Bezugsganze**) de ce signifier nous la nommons la **significativité**.<sup>38</sup>»

Donc, ici interviennent le rapport conceptuel entre *Bedeutsamkeit / Bedeutungsganze / Bedeutungen*, comme stratum fondamental de l'être-au-monde, d'un part avec l'articulation, et d'autre part avec le sens. « *Ce qui est comme tel articulé (der Gegliederte) dans l'articulation parlante (redenden Artikulation), nous l'appelons le tout de signification.* » *Bedeutungsganze* (ou *Bedeutsamkeit*) « *peut être analysé en significations*<sup>39</sup> » et en conséquence le tout de signification est ontologiquement préalable à chaque *Bedeutung* déterminée et isolée. « *Les significations (Bedeutungen), en tant que ce qui est articulé dans l'articulable (das Artikulierte des Artikulierbare), sont toujours signifiantes (sinnhaft).*<sup>40</sup> »

Le premier point est qu'avant l'articulation d'une signification, le fondement de la significativité est toujours déjà articulé. En seconde fois, le rapport entre *Sinn* et *Bedeutung* est déterminé, peut-être trop sommairement, par l'affirmation que « *les significations (Bedeutungen) sont toujours signifiantes (sinnhaft).* ». Quel est le sens de la co-détermination de *Sinn* et *Bedeutung*, nous ne le voyons pas très clairement. En troisième point, est-ce le plus important, est précisée la liaison essentielle entre, d'une part, *Sinn/Bedeutung* et, d'autre, le parler (*Rede*) comme articulation. « *Ce qui est articulable (Artikulierbare) dans l'explicitation, donc déjà plus originairement (ursprünglicher) dans le parler (Rede), nous l'appelons le sens*<sup>41</sup> » et « *Ce qui est comme tel articulé (der Gegliederte) dans l'articulation parlante (redenden Artikulation), nous l'appelons le tout de signification.* » (n.s.) *Rede* est déterminé comme « *l'articulation signifiance (bedeutende Gliedern)*<sup>42</sup> » ou « *l'articulation significative (bedeutungsmäßige Gliederung)*<sup>43</sup> ». Toujours donc le sens et les

<sup>38</sup> SuZ, §18, p.87[82].

<sup>39</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>40</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>41</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>42</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>43</sup> SuZ, §34, p.162[130]. Aussi, une autre occurrence, p.161 : « *Le parler (die Rede) est existentiellement langue (Sprache), parce que l'étant dont elle [la langue, la parole, Sprache] articule significativement l'ouverture (dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert) ...* » (n.s.) La traduction de Martineau nécessite sur ce point une rectification, parce que le pronom « elle » indique que ce qui articule significativement est *Sprache*, pendant que, au contraire, *Rede* est ici ce qui articule. Donc, la traduction correcte est « *...parce que l'étant dont il [le parler] articule significativement l'ouverture...* ». La traduction de Vezin (*op.cit.*,1986) échappe à cette difficulté en traduisant « *...parce que l'étant dont l'ouverture l'articule selon une signification...* » (p.208) ; aussi, pour Rudolf Boehm et Alphonse de Waelens (*op.cit.*,1964) ce problème ne se pose pas, parce que aussi bien « le discours (*Rede*) » que « le langage (*Sprache*) » sont masculins, donc la

significations co-déterminent le parler ou, pour le dire plus précisément, le parler est lui-même toujours à l'œuvre dans l'articulation du sens et des significations. Le sens n'est pas « antérieur et autonome » par rapport au parler comme existentiel co-originaire avec *Verstehen* et *Befindlichkeit*, mais essentiellement le parler est l'articulation dans laquelle le sens « se tient »<sup>44</sup>. *Sinn* et *Bedeutung* sont effectifs et agissants en qualité d'articulé/ articulable au niveau de l'explicitation et plus originairement dans le parler, mais aussi au niveau de l'énoncé.

**I.c. Articulation et Aussage.** L'explicitation a comme mode second (*abkünftiger Modi*) ou comme dérivé extrême (*extremes Derivat*) le phénomène de l'énoncé (*Aussage*). Donc à l'énoncé doit appartenir d'une certaine manière aussi bien le sens, que l'articulation qui l'articule : « ...dans la mesure où l'énoncé (le « jugement » [Urteil]) se fonde (gründet) dans le comprendre et représente une forme dérivée d'accomplissement (*abgeleitete Vollzugsform*) de l'explicitation, il « a » aussi (« hat » *auch*) un sens.<sup>45</sup> » Pourquoi Heidegger utilise-t-il ici les guillemets et pourquoi souligne-t-il la particule « *auch* » (aussi) ? Evidemment pour accentuer le caractère dérivé de l'énoncé, considéré traditionnellement primordial. L'orientation exclusive de la problématique traditionnelle du langage sur le *Leitfaden* de la proposition et de l'énoncé représente l'oubli fondamental du sens ontologique du *λόγος* pour la facticité de l'existence.

Bien sûr, l'articulation du sens dans l'explicitation est ontologiquement préalable et fondamentale à l'articulation de l'énoncé. La hiérarchie est ici très claire. L'accentuation constante du caractère dérivé de l'énoncé constitue évidemment l'indice que Heidegger cherche à mettre le phénomène du langage en dehors de la domination exclusive de la prédication et de l'analyse linguistique ou grammaticale du langage. L'énoncé n'est pas le lieu primordial du sens (et, comme

---

traduction : « ...parce que l'étant dont il articule la révélation selon la signification... » (p.199) est en principe correcte, sans que sa précision soit complètement satisfaisante.

<sup>44</sup> Arion Kelkel, 1980, *op.cit.*, p.292-293 : « Il y a dès lors double articulation, semble-t-il. Sens et discours (*Rede*) paraissent s'appeler l'un l'autre réciproquement : il y a une implication originaire et réciproque entre l'articulation explicite du discours (*Rede*) et l'articulation en quelque manière virtuelle du sens, mais qui tend toujours, pour ainsi dire de lui-même, à s'expliciter dans un discours actuel (...) "A côté" du sens, qui résulte de l'articulation effectuée à la fois par le discours et plus originellement déjà préparée dans l'explicitation du comprendre, il y a ce que Heidegger nomme "l'ensemble signifiant" (*Bedeutungsganze*) qui constitue quant à lui ce que structure l'articulation même du discours (...) Le sens s'il est articulable, c'est-à-dire réclame de lui-même l'articulation que lui fera subir le discours, formera en tant qu'il est articulé l'ensemble signifiant. » cf. aussi William J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, *Phaenomenologica* 13, p.67 : « We distinguish, then : articulative-ness, the World as Total Meaningfulness (*Bedeutungsganze*) projected by the existential component of comprehension ; articulate-ness, the power of articulating Total Meaningfulness by letting-be-seen meaning in existentiell situation, sc. the existential component of logos ; articulation, the concrete expression, sc. language (*Sprache*). »

<sup>45</sup> SuZ, §33, p.153[125].

montrera Heidegger dans §44, ni le lieu primordial de la vérité<sup>46</sup>), mais seulement dans un mode dérivé et secondaire. Il a comme fondement le registre antéprédicatif de l'explicitation non-verbale articulée, et aussi le *apophantische Als* de l'énoncé (*Aussage*) a comme fondement le *hermeneutische Als* de l'explicitation (*Auslegung*)<sup>47</sup>. « L'articulation (**Artikulation**) du compris dans l'approchement explicatif (**auslegende Näherung**) de l'étant au fil conducteur du « quelque chose comme quelque chose » est **antérieure** à l'énoncé thématique sur lui.<sup>48</sup> ». L'énoncé, (*Aussage*) comme mode second ou dérivé extrême de l'*Auslegung* comporte lui aussi cette structure de l'articulation, mais son caractère est aussi dérivé, secondaire, ontologiquement ultérieur, soit dans la manière de l'articulation prédicatrice (*Die Glieder der prädicierenden Artikulation*)<sup>49</sup>, soit dans une autre modalité. La troisième forme de l'énoncé est la communication (*Mitteilung*), et lui « appartient à chaque fois une articulation significative (**bedeutungsmäßige Artikulation**) de l'étant mis en évidence, l'énoncé se meut dans une conceptualité (**Begrifflichkeit**) déterminé.<sup>50</sup> » Pouvons-nous entrevoir dans cet aspect une liaison implicite entre l'articulation et la structure de *Vorbegriff*, constitutive à la *Vor-Struktur des Verstehens* ?

**Id. Artikulation, Rede, Aussage, Sprache.** En résumé, d'une part, l'articulation (du sens / de la compréhensivité / du comprendre) dans l'*Auslegung* est **antérieure** par rapport à l'articulation thématique dans l'*Aussage* et, d'autre part, le sens est articulable **plus originairement** dans le *Rede* que dans l'*Auslegung*. « Le parler est l'articulation de la compréhensivité.<sup>51</sup> » Nous pouvons maintenant saisir la légitimité ontologico-existenciale qui permet à Heidegger d'affirmer : « Il (*n.n. Rede*) est déjà **fondamental** (*liegt schon zugrunde*) à l'explicitation (*Auslegung*) et à l'énoncé (*Aussage*).<sup>52</sup> » L'antériorité de l'articulation du sens dans l'explicitation par rapport à l'explicitation « explicite », thématique, dans l'énoncé (auquel appartient l'être-exprimé, l'*Ausgesprochenheit*)<sup>53</sup> doit être doublée par l'antériorité de l'articulation non-verbale du sens dans le *Rede* par rapport à l'articulation de l'explicitation. C'est pourquoi Heidegger dit : « La compréhensivité (*Verständlichkeit*), **même antérieurement** (*auch schon vor*) à l'explicitation appropriante (*zueigenden Auslegung*), est toujours déjà articulée (*gegliedert*)<sup>54</sup>. » Bien sûr, antérieurement à

<sup>46</sup> SuZ, §44, p.214-219[160-163].

<sup>47</sup> SuZ, §33, p.158[127].

<sup>48</sup> SuZ, §32, p.149[122], aussi « *artikulierende Auslegung* » du *Sehen*.

<sup>49</sup> SuZ, §33, p.155[125].

<sup>50</sup> SuZ, §33, p.157[126].

<sup>51</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>52</sup> SuZ, §34, p.161[129](n.s.).

<sup>53</sup> SuZ, §33, p.155[126].

<sup>54</sup> SuZ, §34, p.161[129](n.s.).

l'explicitation c'est le parler comme existentiel fondamental du *Dasein*, qui est premièrement articulant ou articulateur. Mais cela ne signifie pas que le parler est dépourvu de sens et de significations. Toujours le sens et les significations co-déterminent le parler. Le parler est « l'articulation signifiante (*bedeutende Gliedern*)<sup>55</sup> » ou « l'articulation significative (*bedeutungmäßige Gliederung*)<sup>56</sup> ».

**II. Intermezzo.** De cette manière nous avons obtenu, par la fonction dynamique de l'articulation, un angle compréhensif d'où nous pouvons entrevoir et circonscrire le rapport dynamique et « vivant » entre les existentiels fondamentaux du *Verstehen* et *Rede*<sup>57</sup>. Une vision qui décrirait d'une manière simpliste et schématique les rapports entre les existentiels fondamentaux, pourrait être tentée de les expliciter avec une délimitation ternaire rigide : d'une part, le comprendre est la racine ontologique de l'explicitation, et celle-ci fonde et rend possible l'énoncé ; d'autre part, l'affection est dans une « ligne directe » avec la description de la peur et celle de l'angoisse ; enfin, le parler (*Rede*) qui a une liaison implicite et obscure avec *Aussage*, doit être délimité de la parole (*Sprache*) et discuté par rapport à la modalité dérivée du bavardage (*Gerede*), etc. Mais la co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*) de *Verstehen*, *Befindlichkeit* et *Rede* n'est pas une simple trichotomie schématique qui transforme l'étant que nous sommes dans une somme avec ses composants, en concevant les existentiels comme parties sous-la-main. L'interaction entre ces existentiels, la détermination réciproque, l'accompagnement essentiel, constituent l'indice pour l'intégralité de l'être-au-monde, pour l'entièreté du *Dasein* déterminé ultérieurement comme *Sorge*<sup>58</sup>. L'opérateur ontologique de l'articulation a une fonction constitutive pour cette interaction et intégralité.

<sup>55</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>56</sup> SuZ, §34, p.162[130].

<sup>57</sup> cf. aussi Jan Aler, 1997, *art.cit.* : « ...the activity of *logos* (*Rede*) is co-thought in the whole series of existentials derived from understanding and extending to assertion (*Aussage*) (...) the understandability, although is in principle wordless, is nonetheless articulated, comprising a context of significations; the disclosedness of ek-sistence is articulated by *logos* in the original sense. This, in turn, constitutes the ground for the possibility of the derivative modes of understanding with which Heidegger deals. » (p.27).

<sup>58</sup> cf. John Sallis, 1997, *art.cit.* : « First, we have seen that Heidegger states explicitly that discourse (*Rede*), the third basic existential constituent, is the foundation of language (*Sprache*). We have seen, further, that language (*Sprache*) also is involved in the derivative structures which originate from understanding, specifically in assertion (*Aussage*) as communication (*Mitteilung*). The problem is : How it is possible for discourse (*Rede*) to be the foundations of language if language (*Sprache*) is also involved in another existential constituent, namely understanding – specifically in what develops from understanding. How can language be grounded in discourse and yet have one foot, as it were, in another of the three basic constituents of the 'there'? Presumably, this is possible only if the two basic constituents, understanding and discourse, are themselves fundamentally connected. This, then, is the second problem: What is the character of this connection? What is the character of the unity by which understanding and discourse belong together? » (p.196).

Dans la mesure où *Rede* est déjà fondamental à l'explicitation et à l'énoncé et, d'autre part, dans la mesure où *Verstehen* est aussi pour celles-ci le fondement ontologique, nous pouvons concevoir qu'aussi *Verstehen* que *Rede* sont ontologiquement impliqués, en tant que couches structurelles, dans la constitution d'*Auslegung* et d'*Aussage*. Mais, en même temps, nous ne pouvons pas mélanger ces structures existentielles jusqu'à indistinction. *Verstehen* est évidemment l'existential fondamental où la compréhension du monde « se naît », comme compréhension spontanée de la *possibilité*<sup>59</sup> de la *Bewandtnisganzheit*, comme saisie de la *Verweisungszusammenhang* dans la préoccupation quotidienne, comme identification circon-specte (*umsichtig*<sup>60</sup>) préthéorique et préconceptuelle des structures de *Wozu / um-zu / Wohin / Woraufhin*, comme compréhension du *sens* de la mondanité. Le monde, ontologiquement compris, n'apparaît que comme sens et cela seulement sur le fondement de la pré-compréhension ontico-(pré)ontologique du sens de l'être<sup>61</sup>.

Le comprendre originairement « accompagné » par l'affection est co-déterminé par le parler. La co-originarité du *Rede*, *Verstehen* et *Befindlichkeit* consiste donc dans le fait qu'il n'y a pas un comprendre non-situé affectivement, ni une affection dépourvue d'une compréhension. Le « rôle » du parler peut être saisi dans « l'espace » u-topique et non-dimensionnel « entre » le *Verstehen* et *Befindlichkeit*, en assurant l'articulation de l'un à l'autre, l'espace de jeu dans lequel la co-appartenance de l'affection et du comprendre est possible. Le parler comme existential constitue donc une thèse - parmi les autres - par laquelle Heidegger vise à dépasser le dualisme classique entre raison et sensibilité, esprit et corps. Ce schème dualiste ne peut pas être identifié avec le rapport *Verstehen - Befindlichkeit*<sup>62</sup>, précisément parce que, d'une part, il n'y a ici aucune dualité et, d'autre part, « le tiers inclus » du *Rede* ne permet pas la perpétuation d'un mécanisme conceptuel « manichéen ».

<sup>59</sup> Pour la connexion essentielle entre *Verstehen* et *Möglichkeit*, cf. SuZ, §31, p143-144[118-119].

<sup>60</sup> Le caractère fondamental du comprendre pour chaque mode de vue (*Sicht*), *Umsicht*, *Rücksicht*, et *Durchsichtigkeit*, est précisé dans §31, p.146 [120] et urm. : « *Le comprendre, en son caractère de projet, constitue existentiellement ce que nous appelons la vue du Dasein.* »

<sup>61</sup> cf. SuZ, §§3-4.

<sup>62</sup> Cf. Michael Haar, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1985 : « *La nature est dans l'être, et non pas l'être dans la nature. Ainsi la facticité du corps humain, comme physiologie, se trouve toujours reprise et transcendée dans une compréhension de l'être et une tonalité affective, qui enveloppent en quelque sort le corps.* » (p.26) « *La redécouverte de la Terre signifie également une réintégration du « sensible » et du corps dans la méditation heideggérienne. Le corps « propre » ou les sens, quasiment absents ou présents de façon seulement oblique ou marginale dans **Sein und Zeit**, apparaissent à travers de nombreuses interprétations de la main, de la vue et de l'oreille dans le Cours sur Héraclite (G.A., 55), dans **Le principe de raison** ou encore dans **Qu'appelle-t-on penser ?**, comme appartenant à une dimension qui n'est ni sensible – par opposition à intelligible – ni seulement « naturelle », mais « terrestre ». Or ce qui distingue principalement cette dimension terrestre du « corps propre » chez Merleau-Ponty que du sensible platonicien, c'est qu'elle dépend, pour être révélée et pour prendre sens, d'une **Stimmung**, d'une disposition affective, qui l'enveloppe toujours. La **Stimmung**, comme on verra, renvoie à un déjà-là, à un passé qui n'a jamais été présent et qui s'apparente à ce que la tradition appelle la nature.* » (pp.41-42).

**III.a. Aussprechen et Verstehen.** Le rapport ontologique de ces trois existentiels fondamentaux est décrit non seulement par appel au concept d'articulation, ainsi que nous l'avons souligné, mais aussi par le concept de *aussprechen*. « *La compréhensivité affectée (befindliche Verständlichkeit) de l'être-au-monde s'ex-primé (spricht sich aus) comme parole (als Rede).*<sup>63</sup> » Quel est alors le sens de l'*aussprechen* ? Est-ce qu'*aussprechen* n'est qu'une conjecture heideggerienne accidentelle, sans un enjeu significatif ou, au contraire, a-t-il déjà la valeur systématique d'un concept ontologique ? La portée ontologique de ce concept peut toutefois être saisie par une lecture attentive du texte heideggerien. Donc nous devons largement circonscrire quelle fonction détient ce concept dans l'entrelacement des structures décrites dans les §§31-34. Mais, avec « l'ex-primé », n'y a-t-il pas ici une « hiérarchie » de ses modalités, semblable avec la hiérarchie des articulations, explicitée déjà ? L'occurrence de concepts construits autour de l'*aussprechen* permet et demande une telle investigation. L'ex-primé, bien qu'il soit une structure du parler, est déjà constitutif à (ou présent dans) l'existential du comprendre, et à partir de lui, il traverse toutes les couches structurelles qui constituent le phénomène du langage décrit dans *Sein und Zeit*. L'enjeu de ce concept est indiqué dans le §35 : « *L'être-ex-primé, dans la totalité de ses complexes articulés de signification, préserve un comprendre du monde ouvert et, originellement, de l'être-Là-avec d'autrui et de l'être à chaque fois propre. La compréhension déjà déposée ainsi dans l'être-ex-primé (...)*<sup>64</sup> »

**III.b. Aussprechen et Auslegung** Dans le §32, au sujet de l'antériorité de l'articulation de l'*Auslegung* par rapport à l'énoncé articulant, Heidegger écrit : « *Bien loin de ne surgir qu'en celui-ci [n.n. dans Aussage], le "comme" (das Als) est seulement pour la première fois ex-primé (ausgesprochen), ce qui n'est possible que pour autant qu'il est déjà là (vor-liegt) en tant qu'ex-primable (Aussprechbares)*<sup>65</sup>. ». Donc le concept de l'*Ausgesprochenheit* est premièrement fonctionnel dans la structure de « comme » de l'explicitation (*das Als-Struktur der Auslegung*). L'ex-primable (*Aussprechbare*) a, évidemment, une certaine prééminence ontologique (*vor-liegt*) sur l'ex-primé (*ausgesprochen*) (participiale, donc *ontique*) de la structure de « comme ». Le *Als* herméneutique est une constitution existentielle apriorique (*apriorische existenziale Verfassung*) du comprendre et en tant que tel il est *ex-primable*, c'est-à-dire qu'il est *avant tout* (*vor-*) ex-primé ou déjà ex-primé factice qui pouvait être déployé comme énoncé,

<sup>63</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>64</sup> SuZ, §35, pp.168[133] : « *Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge, ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. (...) in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis (...)* »

<sup>65</sup> SuZ, §32, p.149[122].

comme *Als* apophantique. L'énoncé, donc, n'est pas le lieu fondamental de l'*Ausgesprochenheit* de la structure de « comme », mais au contraire cette *Als-Struktur* originaire rend possible ontologiquement l'énoncé<sup>66</sup>. C'est pourquoi une possible absence du caractère d'ex-primé de l'*Als-Struktur* dans l'énoncé ontique ne peut contester sa fonction ontologique préalable et fondatrice : « *Die ontische Unausgesprochenheit des « als » darf nicht dazu verführen, es als apriorische existenziale Verfassung des Verstehens zu übersehen.* »<sup>67</sup> »

**III.c. Aussprechen et Aussage.** La seconde occurrence du concept d'être-ex-primé apparaît dans le §33, dans l'analyse de la troisième forme d'énoncé - la communication (*Mitteilung*), apparition seulement « instantanée », sans qu'elle puisse clarifier beaucoup la fonction de l'*Ausgesprochenheit* : « *A l'énoncé comme communication ainsi comprise existentiellement appartient l'être-ex-primé* »<sup>68</sup>. » Par le préfixe *mit-* dans *Mitteilung*, Heidegger indique la relation entre cette forme de *Aussage* et *Mitsein* comme existentiel du *Dasein*. La manière dans laquelle l'être-ex-primé est ici illustratif comporte donc une dimension publique, une « extériorisation »<sup>69</sup> de l'*Öffentlichkeit* et de la quotidienneté moyenne du *Dasein*. Cette modalité de l'énoncé est bien sûr déterminée par l'inauthenticité du On (*das Man*) qui domine l'espace du caractère public. Les autres dimensions des *Mitteilung*, le « re-dit » (*Weitersagen*) ou l'ouï-dire (*Hörensagen*), renvoient évidemment à la forme inauthentique du *Rede*, le bavardage (*Gerede*)<sup>70</sup>. *Ausgesprochenheit* semble donc impliqué dans le mode dans lequel la communication (*Mitteilung*) peut être partagée (*geteilt*) par les autres et vers les autres. « *Le cercle de cette vision communicative (Umkreis des sehenden Miteinanderteilens) s'élargit (erweitert sich)* »<sup>71</sup> dit Heidegger, et dans le §35 au sujet du bavardage il ajoute : « le parler comme tel s'étend à des cercles plus larges... »<sup>72</sup>. La possibilité de cette élargissement même semble constitué de l'être-ex-primé, ou, autrement dit, l'*Ausgesprochenheit* même comporte un caractère concret par cette élargissement de la communication.

<sup>66</sup> SuZ, §33, p.157[127] : « ...l'explicitation circon-spectivement **ex-primée** (*umsichtig ausgesprochene Auslegung*) n'est pas nécessairement déjà un énoncé... »

<sup>67</sup> SuZ, §32, p.149[122].

<sup>68</sup> SuZ, §33, p.155[126]. « *Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit.* »

<sup>69</sup> Cette syntagme ne doit pas suggérer une séparation (traditionnelle) entre *ein Inneres* et *ein Draußen*, entre l'intériorité de l'immanence de la conscience et l'extériorité de la transcendance du « monde ». Le *Dasein* comme *In-der-Welt-sein*, montrera Heidegger, est lui-même transcendance et toujours déjà dehors ; cf. §34, p.162[130] : « *Parlant, Dasein s'ex-prime* (*Redend spricht sich Dasein aus*), non point parce qu'il est d'abord un intérieur ("Inneres") séparé de l'extérieur (*Draußen*), mais parce que, comprenant en tant qu'être-au-monde, il est déjà dehors ("draußen" ist). »

<sup>70</sup> SuZ, §35.

<sup>71</sup> SuZ, §33, p.155[126].

<sup>72</sup> SuZ, §35, p.168[133].

**III.d. Aussprechen et Rede.** Les §§34 et 35 déploient le concept d'*aussprechen* et ici nous trouvons aussi l'*Ausgesprochenheit* que des autres formes comme *Hinausgesprochenheit* ou *Sichaussprechen*. « *La compréhensivité affectée (befindliche Verständlichkeit) de l'être-au-monde s'ex-prime (spricht sich aus) comme parole (als Rede).*<sup>73</sup> » Donc *aussprechen* a un certain rôle de manifestation. *Rede*, en ex-primant le compris, rend manifeste et détermine la compréhensivité, en articulant la structure de « comme » qui est essentielle à l'explicitation. L'*aussprechen* du *Rede* constitue une couche structurelle « intermédiaire » qui rend possible le caractère explicite de l'explicitation du *Als-Struktur* et « transmet » le sens du *Verstehen* à l'*Auslegung* et à l'*Aussage*, en le transmettant, si nous pouvons accentuer ainsi, du *Rede* ontologique à *Sprache* ontique. Les couches intermédiaires compliquées « entre » ontologique et ontique sont impliquées ici, comme si nous avions à faire avec un sort de « déduction transcendante » du langage (de la parole à partir du parler), une sorte de médiation, d'intermédiation entre ontologique et ontique, entre *Rede* « de droit » et *Sprache* « de fait », par les couches médiatrices de l'articulation, de l'*aussprechen*, du sens et significations, etc., jusqu'à la possibilité de concevoir la façon dont les mots naissent<sup>74</sup>.

**III.e. Aussprechen et Sprache.** Ce « mouvement sans espace » de l'*aussprechen* est encore une fois doublé, par le rapport entre le *Rede* et *Sprache* : « *L'être-ex-primé (Hinausgesprochenheit) du parler (Rede) est la parole (Sprache)*<sup>75</sup>. » La détermination supplémentaire est indiquée par la particule dynamique **hin-**, « (vers ce lieu-) là », ou par **hinaus** (dehors) de *Hinausgesprochenheit*. Donc il n'y a pas, avec le « passage » du *Rede* en *Sprache*, un « même ex-primer » que celui de la « transition » du *Verstehen* à *Rede*, mais un ex-primer, si nous pouvons ainsi dire, dérivé, second, fondé par le premier *aussprechen*. « *Le parler (Rede), la plupart du temps, s'ex-prime (spricht sich aus) et s'est toujours déjà ex-primé (hat sich ausgesprochen). Il est parole (Sprache). Mais dans l'ex-primé (Ausgesprochenen) sont alors à chaque fois déjà incluses la compréhension (Verständnis) et l'explicitation (Auslegung). La langue comme être-ex-primé (Ausgesprochenheit) abrite en soi un être-explicité du Dasein.*<sup>76</sup> » S'il y a la tâche « de s'enquérir du mode existentiel du parler ex-primé et s'ex-primant (*der existenzialen Seinsart der ausgesprochenen und sich aussprechenden Rede*)<sup>77</sup> », c'est aussi la parole qui doit être envisagée dans cette discussion.

<sup>73</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>74</sup> Cf. SuZ, §34, p.161[129] : « Le tout de signification (*Bedeutungsganze*) de la compréhensivité (*Verständlichkeit*) vient à la parole (*kommt zu Wort*). Aux significations (*Den Bedeutungen*), des mots s'attachent (*wachsen Worte zu*)... »

<sup>75</sup> SuZ, §34, p.161[129].

<sup>76</sup> SuZ, §35 167[133] : « *Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist die Sprache. Im Ausgesprochenen liegt aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinverständnisses in sich.* »

<sup>77</sup> SuZ, §35

« *Le fondement (Fundament) ontologico-existential de la parole (Sprache) est le parler (Rede)*<sup>78</sup>. » Par conséquent, si d'une part, l'être-ex-primé (*Hinausgesprochenheit*) du parler (*Rede*) est la parole (*Sprache*) et, d'autre part, le parler est le fondement ontologico-existential de la parole, nous pouvons concevoir et attester la dimension *fondatrice* de la structure de *aussprechen* lui-même, en tant que transition de fondateur à fondé. La modalité ontologique du « fonder » est donc concrétisée en tant que « ex-primer ». Mais cette analogie entre *aussprechen* et *fundieren* ne doit pas être immédiatement généralisée, dans la mesure où le rapport entre *Verstehen* et *Rede* est déterminé aussi comme *aussprechen*, sans que cela soit un rapport de fondation. Entre ces deux existentiels il n'y a pas un rapport de *Fundierung*, mais de *Gleichursprünglichkeit*.

*Sprache* – « *la langue que l'on parle en s'ex-primant (Sichaussprechen gesprochen Sprache)*<sup>79</sup> » - est le mode d'être spécifiquement mondain du *Rede*, c'est-à-dire la totalité de mots (*Wortganzheit*) où le parler (*Rede*) a un être « mondain » propre (*ein eigenes* « *weltliches* » *Sein hat*), la concrétisation phénoménale et ontique de l'existential ontologique du parler. L'être mondain, ontique, du *Rede*, comme *Sprache* (le *Wortganzheit* - ontologiquement préalable aux mots « isolés ») « apparaît » alors par une sorte de *Sprung* - nommé ici *Hinausgesprochenheit*<sup>80</sup> - à partir de l'*Ursprung* « transcendantal-ontologique » qui reste comme son fondement. La relation même entre l'être mondain du parler et les couches constitutives de sens (*Sinn*) et signification (*Bedeutung*) permet aussi d'être envisagée par le concept d'*aussprechen*. Si, d'une part, *Rede*, en **articulant le sens et le tout de signification** (cf. **I.b.**), s'ex-prime (*sich ausspricht*) comme *Sprache*, et d'autre part, si *Sprache* constitue comme *Wortganzheit* l'être mondain du *Rede*, comment les significations - qui sont toujours signifiantes (*sinnhaft*) – sont-elle constitutives aux mots ?

Cette relation difficile est décrite par Heidegger par deux syntagmes assez inquiétants : « *Le tout de signification (Bedeutungsganze) de la compréhensivité (Verständlichkeit) vient à la parole (kommt zu Wort). Aux significations, des mots*

---

<sup>78</sup> SuZ, §34, p.160[129].

<sup>79</sup> SuZ, §35, p.168[133].

<sup>80</sup> Notons qu'une erreur terminologique apparaît dans Arion Kelkel, 1980, *op.cit.*, p.272, peut-être par une "contamination" entre *Heraussage* et *Hinausgesprochenheit*, est ici indiqué le terme d'*Herausgesprochenheit*, traduit comme "l'énonciation linguistique", terme qui dans *Sein und Zeit* n'existe pas.

*s'attachent (wachsen zu)...*<sup>81</sup>» Donc il y a là un mouvement en double direction : d'une part, la totalité de la signification supporte une concrétisation mondaine en venant à la parole, *zu Wort kommen*, et ici le singulier signifie que la *Bedeutungsganze* supporte la *qualité* de mot, la qualité parlante ou proférante, la *Wortheit*, la mot-alité, et non pas un mot déterminé quelconque ; d'autre part, les mots (*Worte*, donc les mots déterminés, concrets) s'attachent aux significations. Nous avons vu que la totalité de signification précède ontologiquement les significations déterminées. Donc premièrement la significativité du monde comme totalité de signification *devient susceptible* de recevoir la qualité « parlante » dans *Rede-Sprache*, et structurellement *après* les mots déterminés s'attachent aux significations déterminées. Ce mouvement avec double direction n'est pas en conséquence « synchrone » ; il y a, ontologiquement, une précérence du mouvement « ascendant » - de *Bedeutungsganze* à *Wort(-heit)* – par rapport au mouvement « descendant », l'attachement des mots aux significations déterminées<sup>82</sup>. C'est ici, si nous comprenons bien, dans cette double mobilité fondamentale, une autre fonction implicite de l'*aussprechen*.

**III.f. Aussprechen, Rede et Aussage** Le concept d'*aussprechen* est forgé aussi pour éclaircir la connexion ontologique entre *Rede* et *Aussage* comme dérivé extrême (*extremes Derivat*), mode second (*abkünftiger Modi*), forme dérivée d'accomplissement (*abgeleitete Vollzugsform*) de l'*Auslegung* – qui, de sa part, est la configuration (*Ausbildung*), l'élaboration (*Ausarbeitung*) et l'appropriation (*Zueignung*) du *Verstehen*. Donc un autre aspect de la liaison essentielle entre les existentiels cooriginaires du *Verstehen* et *Rede* est clarifié par appel à l'*aussprechen* et cela en introduisant au §33 la troisième forme d'énoncé : la communication (*Mitteilung*): « A l'énoncé comme communication ainsi comprise existentiellement appartient l'être-ex-primé.<sup>83</sup> » Nous avons noté (III.c.) qu'ici est

<sup>81</sup> Cf. SuZ, §34, p.161[129]

<sup>82</sup> cf. Jan Aller, 1997, art.cit., p.28 : "The presupposition common to both these indications is a process of growth, a thought-less (un-premeditated), and yet teleological, 'organic' occurrence of immanent lawfulness. But this presupposition is not approached both times in the same way. In the genesis of the significations, indication unfolds itself, as if it were to differentiate itself et begin to flourish (*erwachsen*). The process of the growth of the words, on the other hand, adds these words to significations (*zuwachsen*), and at the same time the significations are on their way to the words (*zu Worte kommen*). The organic lawfulness comprises a wider occurrence within which this process of enrichment (*Zuwachs*) comes about. But the reader remains uncertain as to the nature of this organic compass. **Being and Time** remains silent about the origin of this enrichment".

<sup>83</sup> SuZ, §33, p.155[126].

indiqué un élargissement dans l'espace public du *Mitsein* situé dans la dictature du On. Dans le §35, préalable à l'analyse du bavardage, cette relation est aussi explicite : « *Le parler s'exprimant est communication. (Sichaussprechende Rede ist Mitteilung.)*<sup>84</sup> » Le §34 atteste encore une fois ce rapport : « *Tout parler sur... (Rede über...) qui communique (mitteilt) en son parlé (Geredete), a en même temps le caractère du s'ex-primer (Sichaussprechens). Parlant, Dasein s'ex-prime (Redend spricht sich Dasein aus), non point parce qu'il est d'abord un intérieur ("Inneres") séparé de l'extérieur (Draußen), mais parce que, comprenant en tant qu'être-au-monde, il est déjà dehors ("draußen" ist).*<sup>85</sup> »

**III.g. Aussprechen et Befindlichkeit.** Par la discussion sur l'intérieur-l'extérieur est tangentiellement touché un autre rapport, évidemment plus surprenant, entre *aussprechen* et *Befindlichkeit*, par le moment structurel du *Bekundung*. « *L'exprimé (Ausgesprochene) est justement l'être-dehors (Draußensein), c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité), dont il a été montré qu'elle concerne la pleine ouverture de l'être-à. L'index linguistique de cette annonce (Bekundung) de l'être-à affecté inhérente au parler (zur Rede gehörenden) se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans "la manière de parler".*<sup>86</sup> » Donc, la liaison entre les existentiels de l'affection et du parler est établie par le même concept d'*aussprechen*. Et, par le rapport entre *aussprechen* et l'être-dehors, n'est-il pas ouvert le champ du questionnement sur la relation entre *aussprechen* et la transcendance même du *Dasein* ?

**Conclusion.** Notre analyse a parcouru plusieurs niveaux structurels où apparaissent et sont fonctionnels les concepts qui constituent notre tâche. Evidemment, une analyse plus détaillée est nécessaire, pour clarifier les noyaux problématiques où l'interférence entre l'articulation et *aussprechen* est probante, et donc avec une comparaison stricte entre les fonctions de ces deux opérateurs ontologiques. La liaison essentielle entre l'articulation et l'ex-primer dans l'analyse heideggerienne du langage est peut-être encore obscure, mais une clarification préalable est, espérons-nous, déjà obtenue. La dynamique de ces concepts dans ce « fragment » de l'ontologie fondamentale assure la circulation ou la fluidité de

---

<sup>84</sup> SuZ, §35, p.168[133].

<sup>85</sup> SuZ, §34, p.162[130].

<sup>86</sup> SuZ, §34, p.162[130].

l'entière structurelle de la constitution d'être du *Dasein*, en déterminant la communication, l'interdépendance et l'interférence entre les «constituantes » de l'ensemble où le problème du langage est explicité. Le dynamisme de l'articulation, d'une part, a une sorte d'efficacité «horizontale », en déterminant la constitution articulée du sens dans un certain niveau structurel, et d'autre part, le dynamisme de l'*aussprechen* comporte une trajectoire verticale ou transversale, par le mouvement de transmission, d'expansion ou de propagation de l'articulation du sens, de couche en couche, d'un niveau structurel à l'autre. Dans ce dynamisme double nous pouvons entrevoir la connexion essentielle entre ces deux opérateurs ontologiques, parce que ni l'articulation ne peut être à l'œuvre sans l'assistance de l'*aussprechen*, ni l'*aussprechen* ne peut être efficace sans le caractère articulé constitué de l'articulation.

## EPOCAL ȘI EKSTATIC LA HEIDEGGER

ȘTEFAN GUGURA

**SUMMARY. EPOCHAL AND EKSTATIC IN HEIDEGGER.** The text analyses the epochal that contains the ekstatal into Heidegger's thought after the *Kehre*. The analysis includes the approaching of two terms that are in conjunction with the new sense of the essence, namely the "true" and the "proper".

Constelațiile de ființă rezultate în urma a ceea ce Heidegger a numit *Kehre* ies la iveală de o manieră neașteptată dintr-un scurt pasaj din *Holzwege: Der ekstatische Charakter des Da-seins jedoch ist die für uns zunächst erfahrbare Entsprechung zum epochalen Charakter des Seins. Das epochale Wesen des Seins ereignet das ekstatische Wesen des Da-seins. Die Ek-sistenz des Menschen steht das Ekstatische aus und wahrt so das Epochale des Seins, zu dessen Wesen das Da und somit das Da-sein gehört*<sup>1</sup>. Pasajul provine dintr-un eseu scris în 1946 și intitulat *Der Spruch des Anaximander*, iar importanța sa constă în aceea că face legătura, nu întotdeauna ușor de recunoscut, între cele două perioade ale gândirii heideggeriene, căci, ca urmare a turnurii gândirii, apar unii termeni noi, pentru noua "realitate" de gândit, care nu par să aibă o legătură directă cu ceea ce a fost gândit anterior. Astfel de termeni anteriori turnurii sînt aici *Da-sein*-ul și ek-staticitatea iar termenul posterior e epocalitatea ființei.

*Sein und Zeit* reia fără încetare discuția în jurul *Dasein*-ului gândindu-l pe *Sein* pornind de la *Da*, adică de la caracterul ekstatic al *Dasein*-ului. În esența lui, omul este în deschidere, deci *Da*, dar această deschidere pare oarecum deja realizată, căci chiar și în formele cele mai acute de inautenticitate, mai curînd: de im-propriu, omul are parte de deschis: el nu poate cădea cu totul în afara *Dasein*-ului chiar dacă poate ajunge în afara umanului, a ceea ce desigur s-a considerat că reprezintă umanitatea omului potrivit tradiției (raționalitatea în bună măsură). *Dasein*-ul e mai profund decît omul, e mai mult decît omul, chiar dacă în această perioadă Heidegger nu-l gîndește pe *Wesen*, esența ca esență a omului, altfel decît fusese gândit pînă la el; deschiderea din om cuprinde atît propriul acestuia cît și posibilitatea

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann Verlag, Fr. am Main 1963, p. 311.

impropriului, a banalității și a raționalității calculatoare cele mai acute (de aceea se și vorbește în *Sein und Zeit* de o ființă cotidiană a lui *Da*, ceea ce acum ar fi imposibil de gândit - *Da*-ul ca deschidere a ființei nu are o prezență cotidiană, ființa despică cotidianul fără a-l constitui, cotidianul nu e decât "amintirea" îndepărtată a umbrei ființei). *Dasein*-ul, în plus, părea orientat mai curînd în direcția unei dispute cu tradiția anterioară și mai puțin în direcția a ceea ce survine ca venind, în ciuda temporalității ca nucleu al ființei ce se temporaliza plecînd de la viitor; omul avea deja parte de deschis (esența rămînea încă esență, fie ea a omului, animalului sau vegetalului), de *Da*, prin faptul că era temporal - timpul nu mai era acum dat, nu mai era simplu timp, ci se temporaliza. Temporalizarea timpului, ek-staticitatea acestuia, asigura deschiderea *Dasein*-ului, deci *Da*-ul său.

Dacă temporalitatea domină gândirea heideggeriană în preajma lui *Sein und Zeit*, după *Kehre*, și deja chiar înainte, timpul nu mai are o poziție cu totul centrală, ci constatăm o avansare semnificativă în direcția ființei care începe să ocupe tot mai mult prim-planul; despre timp se vorbește din ce în ce mai puțin și oarecum derivat. Ființa și epocalitatea sa ce vor să fie atunci?

Epocalitatea e o caracteristică exclusivă a ființei. Ființa nu e ființă și în plus este și epocală. Epocalitatea nu mai numește astfel ceva ce ar aparține istoriei imediate, epocală oarecum de la sine. Istoria nu se împarte pe baza unei constatări de ordinul investigației istorico-științifice în epoci iar, în plus, epocile nu sînt nici ele perioade de plinătate, ci de absență. Istoria aparține ea însăși ființei (nu există istorie a ceva) iar "mersul istoriei" înseamnă un "progres" în uitare. Istoria ființei înseamnă un avans în uitarea ființei și nu în mai multul dezvăluirii sale. Rațiunea ca lumină a ființei nu devine tot mai luminantă ci tot mai stinsă. Epocă există însă numai acolo unde există epocalitate. Epocalitatea ființei nu numește caracterul ființei istoriale de a se împărți în epoci, ca fiind lungile perioade ce se întind de-a lungul istoriei. Ființa e epocală în rarele sale momente de turnură. În momentul investirii sale ființa face haltă, se oprește și se suspendă; această haltă a ființei se numește în greacă εἰσοχὴ, epocă. Dacă ar fi să vorbim în termeni clasici și să punem problema a ce se întîmplă între momentele de instituire-suspendare ale ființei, ar trebui spus că atunci se produce o generalizare a ființei (epoca în înțeles tradițional) la nivelul întregului ființării și în acest fel un "progres" istoric care altfel ar putea fi numit și o intrare în rătăcire, în eroare, căci singurele momente veritative sînt cele istoriale și nu cele situate între acestea.

Din punct de vedere al istoriei ființei atunci se produce în schimb o intrare în ființă, o insistență (termen ce înlocuiește ek-sistența: omul nu e deja deschis ființei în temeiul esenței sale ek-sistente, ci abia în-sistența instantanee în deschis și îndurarea apelului ființei caracterizează *Da*-ul *Dasein*-ului) în ceea ce pentru o clipă s-a deschis și apelează fără încetare omul. Au existat epoci ale

istoriei pentru că ființa e epocală și nu pentru că istoria ar fi deja într-un mod neprevăzut epocală. Doar că în timp ce epocile istoriei numesc o caracteristică pozitivă a acesteia, epocalitatea numește o caracteristică oarecum negativă a ființei. Ființa e epocală nu atât în măsura în care se instituie ci în cea a reținerii sale. S-ar putea pune desigur întrebarea dacă există însă reținere fără instituire, dacă există o plinătate completă, mai ales dacă gândim în termenii lui Hegel ce vorbea despre lipsa întinericului deplin sau a luminii totale. Pentru acesta ființa trimitea la nimic și nimicul la ființă, fiecare găsindu-se într-un joc dialectic cu celălalt, fără o completă separare. Pentru Heidegger problema se pune însă cu totul altfel. Afirmatia lui Hegel are tot atîta dreptate cîtă a avut metafizica, deci istoria tradițională, adică tocmai acea perioadă din istoria ființei dominată de relația retragere-dezvăluire. În aceeași lucrare din care provine pasajul citat la început Heidegger afirmă: *Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt*<sup>2</sup> - "Intrucît se adăpostește în ființare, ființa se retrage", căci neascunderea ființării întunecă luminișul ființei. Ființa tradițională a fost ființa ființării, adică determinată plecînd de la ea și reajunsă la ființare. În decursul metafizicii ceea ce s-a pus în evidență a fost de fiecare dată ființarea și nu ființa în deschiderea sa luminatoare. Luminișul ființei a fost mereu eclipsat de ilumina-rea ființării. Cele două nu se confundă, însă, așa cum s-a făcut în tradiție: luminișul ființei nu este dezvăluirea ființării; ființa poate fi gîndită de-a dreptul fără ființare (ceea ce nu vrea să însemne că ființarea n-ar avea ființă). Totuși, întrucît ființa s-a arătat ca ființă a ființării iar această ființă a ființării a ocultat lumina ființei, momentele instituirii sale sînt simultan momente ale suspendării sale. Suspendarea e epoca. Ființa ființării e "locul" disputei între instituire și suspendare: ființarea e re-instituită în ființa sa dar ființa-în-luminiș se retrage. Au existat însă chiar în decursul metafizicii inves-tiri ale ființei care au scăpat cu totul unei asemenea dispute (fără să scape și disputei închis-deschis), sînt momentele de deschidere ale ființei bunăoară ca operă de artă (în care se deschide lumea și se închide pămîntul). Astfel de momente pun în evidență tocmai o atare dispută dintre închis și deschis ca dispută dintre lume și pămînt spre deosebire de deschiderea clasică a ființării în care închisul era complet ocultat, ființarea ajungînd cu totul transparentă, fără urmă de mister. Ființarea "în sine" nu adăpostește nimic decît o lumină oarbă; o astfel de "lumină" ca transparentă totală purta numele de ființă. Ființa era însă suspendată (sau adăpostită ca fiind ascunsă) în ființare. Pentru a marca aceste diferențe în ființă Heidegger a utilizat o grafie diferită pentru numele ființei: *Sein*, *Seyn*, *Seîn* și chiar "*Sein*". *Sein* este ființa gîndită de metafizică (scrisă uneori și "*Sein*", căci nu e o ființă deplină, ci ființa determinată plecînd de la ființate - *Seiendheit*: ființa ca un caracter al ființării), ființa ființării; *Seyn* este ființa gîndită fără raport la ființare iar *Seîn* este ființa raportată la

<sup>2</sup> Idem, p. 310.

cuadripartit, la lume, pământ, zei și muritori. O astfel de distincție nu apare și în lucrarea din care extragem citatele, chiar dacă grafia ființei ca *Seyn* fusese deja introdusă spre sfârșitul anilor '30. O atare absență ne face să înțelegem că ființa gândită aici e exclusiv ființa ființării (sau că orice grafie am utiliza, ființa *rămîne* ființa ființării): *Sein*. Ființa luminii e doar sugerată fără a fi gândită iar ființa quadripartită va fi introdusă și gândită ulterior pe calea adîncirii ființei ființării. Heidegger gîndește fără încetare în direcția depășirii ființei ființării, dar pentru a putea fi depășită ea trebuie văzută și înfățișată în plinătatea manifestării sale. De o astfel de manifestare ține epoca și epocalitatea. Nu există epocalitate decît în domeniul ființei ființării; nu există epocalitate nici în cel al ființei ca *Seyn* și nici în cel al ființei ca *Sein*. Epocalitatea lui *Sein* a condus la o gîndire a istoriei lumii ca împărțită în epoci dar dacă aceste epoci au legătură cu epocalitatea ființei aceasta din urmă nu trimite în nici un fel de-a dreptul la ele. Ființa nu e epocală pentru că au existat epoci istorice, ci epocile istoriei în epocalitatea lor pot fi explicate abia pornind de la ființa în suspensie institutivă. La rîndul său istoria nu e neapărat epocală; gîndind ființa și deci istoria istorială (și nu doar cea evenimentială) pe linia bruştelor și rarelor momente de instituire a adevărului, epocalitatea însăși e depășită ca fiind cedată complet metafizicii și cotidianului. Epocalitatea fiind deci o caracteristică a ființei ca ființă a ființării iar ekstaticitatea o caracteristică exclusivă a *Da-sein*-ului, cum sînt legate atunci cele două? Legătura cea mai directă e timpul. *Da-sein*-ul e ek-static întrucît e temporal iar "esența epocală a ființei aparține caracterului temporal dar secret al ființei și caracterizează esența rememorată în ființă a timpului" (*Holzwege*, pag. 311). Am ajuns astfel în punctul în care vom începe să comentăm pasajul invocat la început.

### **Epocal și ek-static**

Pasajul spunea: "Ceea ce însă corespunde caracterului epocal al ființei, și a fost resimțit mai întîi de noi, e caracterul ekstatic al *Da-sein*-ului"; mai întîi, căci cel mai aproape - *zunächst*, apropierea e cea mai mare (*nächst*) întrucît e orientată (*zu-*), sau reorientată, de ființă. Am insistat afirmînd că epocalitatea aparține numai și numai ființei, plecînd și de la faptul că în această perioadă în care vorbește despre ființă Heidegger nu apelează *Da-sein*-ul decît din perspectiva ființei (nu omul e deschis ci ființa e în deschidere); orice ontologie regională și chiar ontologia fundamentală au dispărut. *Da-sein*-ul a fost gîndit inițial ca o replică la subiectul monadic tradițional, închis și centrat pe sine; *Da-sein*-ul în schimb era deschis pe baza ekstaticității sale temporale. Atunci însă Heidegger nu vorbea explicit despre ființă, chiar dacă ea era cea avută în vedere, și deci nu se știa nimic despre epocalitate. În perioada epocalității ființei nu ekstaticitatea *Da-sein*-ului e cea gîndită în primul rînd, Heidegger doar constată

că ea corespunde epocalității ființei. Ceea ce corespunde imediat acesteia este deschiderea ekstatic-orizontală a timpului care induce deschiderea omului ca *Da-sein*. Totuși acum ne găsim în perioada gândirii ființei iar ekstaticitatea trebuie regândită dinspre epocalitate. Ekstaticul gândit la timpul său și gândit acum nu mai e același.

În *Sein und Zeit* ekstaticitatea numea caracterul deschis, în-afară-de-sine, al temporalității care, ca sens al *Dasein*-ului, producea și deschiderea acestuia, iar în final a omului, căci *Dasein*-ul nu numește aici decît o ființare: omul (§4), și nimic altceva decît aceasta ființare. Termenul a fost ales pentru a marca specificitatea completa a acestei ființări care poartă în însăși esența sa pecetea ființei. *Dasein* era oarecum doar un alt termen pentru existență care însă nu mai e termenul tradițional opus esenței, ci numea el însuși caracterul cu totul aparte al omului: deschiderea sa ek-sistentă; existența era acum numele pentru ființa însăși (§4) și nu desemna doar caracteristica generală și indiferentă a tuturor ființărilor prin contrast cu esența lor. Nici un "lucru" nu mai există, astfel, în afară de om, căci nici o altă ființare nu e marcată chiar de ființă. Dar omul e ek-sistent întrucît timpul e ek-static, ek-staticitatea timpului provocînd ek-sistența omului. Odată cu înaintarea în ființă situația se schimbă însă.

Epocalitatea e cu totul absentă în *Sein und Zeit*. Ea ajunge să fie gândită pe firul gândirii și regîndirii ființei ființării, a ființei pur și simplu. *Sein und Zeit* vorbea despre uitarea ființei care nu era însă o caracteristică proprie a acesteia ci mai degrabă contribuția omului prins în ființă. Omul e marcat de ființă dar se comportă ca și cum ființa n-ar însemna nimic; ființa e uitată. Uitarea înseamnă însă, altfel gândit, ascunderea ființei - ființa însăși se ascunde, se face uitată. Uitarea ființei nu e fapta omului ci acțiunea ființei. Ființa ca uitată marchează mai profund întregul, dar mai ales omul, decît ființa în dezvăluire, căci uitarea și ascunderea îi aparțin chiar ființei și nicidecum omului. Uitarea cea mai profundă constă pesemne în a considera ascunderea ca o simplă neglijență a omului (o simplă uitare printre alte uitări) și nu ca o caracteristică a ființei. Uitarea manifestă ceva iar esențialul revine netransformării acestei relevări într-o simplă neputință a omului și într-un abandon al revelatului uitat. În uitarea ființei aceasta se retracează punîndu-se la adăpost, pentru metafizică, în ființare. Totul se reduce în acest timp la o chestionare a ființării; în sînul însă al ființării ca ființare e prezent acum altceva decît ființarea - ființa. Dacă această ființă nu ar marca ființarea, ființarea nici nu s-ar numi ființare (în diferitele perioade ale istoriei metafizicii: subiect, creație, obiect, valoare, stoc disponibil), ceea ce s-a și întîmplat de altfel în zonele nemarcate de metafizică, care nu sînt pre-metafizice și nici măcar extra-metafizice, ele nu au nimic de a face cu metafizica (lumea orientală, tradiția iudaică, cristitatea). Ființa a fost deci ființă în timpul metafizicii, doar felul manifestării sale fiind problematic. Totul revine aici la gîndirea a ceea ce se anunță în - *αλεθία*. *Λήθη* numește ascunderea ființei

(uitarea) prezentă în chiar inima manifestării sale; în acest fel, când se deschide, ființa e dominată de retragere. În această dispută epocalitatea reprezintă tocmai investirea ființei în suspendare. Întrucât ființa e epocală deja, epoci ale istoriei lumii există abia ulterior. Totuși care e raportul de la ființa epocală la ecstateritatea timpului și deci a omului? În prima frază citată din pasajul în discuție Heidegger nu mai vorbește despre timp și nici măcar despre om. Timpul e totuși invocat într-un pasaj amintit deja, pasaj ce precedă paragraful ce ne interesează, și e situat în memoria ființei, accentul căzând mereu pe ființă și nu pe timp. Dacă timpul e dominat de ființă, ecstateritatea nu mai aparține nici ea direct timpului ci în primul rând ființei însăși sub forma *Da-sein*-ului. Heidegger scrie peste tot aici *Da-sein* nu atât pentru a spune că e vorba despre ființa-aici sau despre ecsistență; *Da-sein*-ul nu mai are de această dată o legătură directă cu ecsistența ci cu ființa însăși. *Da-sein*-ul nu mai e o ființare și cu atât mai puțin omul. Omul rămîne cu totul alocat metafizicii și nu gîndirii destinate a ființei. El e apelat de ființa ca *Da-sein* dar nu mai posedă deja o esență care să fie ființa însăși. Ființa poate irumpe în om dar omul poate sta cu totul sub abandonul ființei; a reapropia ființa înseamnă a accepta abandonul ca aparținînd ființei însăși. În acest fel ecstateritatea devine apanajul *Da-sein*-ului ca fiind al ființei - *Sein* din *Da-sein*, și nu face decît să răspundă epocalității ființei; deschiderea *Da* nu mai înseamnă ființa-deja-aici, ci doar deschiderea prinsă în disputa instituire-destituire a ființei. Deschiderea nu e niciodată o deschidere fără rest, o deschidere fără retragere, ci o deschidere ce păstrează misterul. În acest fel nici *Da-sein*-ul nu e esența deja realizată a omului, dominat altfel de cotidian și inautentic. Omul e smuls cotidianului și proiectat în *Da-sein* prin suflul absorbant al ființei ce destituie. Retragera delocalizantă ce domină ființa e mai "activă" pentru om decît instituirea ca ființă a ființării. De aceea omul resimte mai curînd deschiderea ecstaterică a *Da-sein*-ului decît versiunea nedisimulată a ființei. În *Da*-ul *Da-sein*-ului se manifestă ecstateritatea timpului pro-venită din epocalitatea ființei.

### **Epocal și esențial**

Propoziția următoare din pasaj ne dă o indicație suplimentară în această privință: "Esența epocală a ființei își aprop(r)ie esența ekstaterică a *Da-sein*-ului" sau altfel: "Desfășurarea epocală a ființei face abia să survină desfășurarea ekstaterică a *Da-sein*-ului". Omul nu mai e deschis în mod simplu pe baza ekstaterității timpului (nu că timpul nu ar fi deschis), ci pe baza unei ekstaterități resorbită în ființă și reinvestită dinspre epocalitate. De asemenea nici ființa nu se deschide în sine sau poate în eternitate; nu mai avem de această dată un domeniu aparte al ființei (metafizicul, eternul, supra-temporalul) și abia cu totul ulterior un alt domeniu de revelație al ființei care

ar fi bunăoară temporalul. Ființa se deschide în propriul său element, *Da-ul* din *Da-sein*, care însă e el însuși de natură temporală. Ființa nu se deschide temporalizându-se în timp, plecînd însă oarecum din afara timpului; nu mai e vorba de vreo temporalizare a eternității, ci totul se petrece în elementul timpului (localizat însă în memoria ființei). Inversiunea care se produce constă într-o aprofundare a timpului, într-o anulare a eternității și într-o vidare a timpului cotidian (acest "vid aparent al timpului"<sup>3</sup>); deschiderea ființei nu mai dublează astfel oarecum deschiderile din timp (momentele de noutate despre care vorbea Hegel). Deschiderea ființei este temporalizarea timpului, mereu ecstatică. Heidegger vorbește însă mai puțin acum despre o ecstateritate a timpului și mai curînd despre una a *Da-sein*-ului tocmai pentru a îndepărta aparența unei deschideri a ființei în altceva decît în sine însuși, fără a se reduce la o deschidere vidă și identică cu sine. *Da-sein*-ul și timpul nu sînt ființa însăși, între ele există o aprop(r)iere, însă nu o identitate.

Invers, nici timpul nu se temporalizează de sine, ci temporalizarea sa se petrece mereu sub imperiul ființei. Temporalizarea timpului este tocmai deschiderea ființei; timpul e ek-static pentru că e scindat de ființă. Intimitatea dintre timp și ființă e atît de mare încît a-l urmări pe unul înseamnă a-l alerga și pe celălalt iar disputa lor e o dispută simpatetică a lucrului cu sine însuși, neredus la o identitate vidă. Omul se găsește astfel în proximitatea neașteptată a unei entități care-l face să aibă un acces mai direct la desfășurarea de esență a ființei decît orice altă prezență inefabilă: timpul, doar că nu e vorba de timpul cotidian, ci de timpul în temporalizare. De aceea și apare ambiguitatea numirii mai curînd a epocalității ființei decît a ecstaterității timpului, mai curînd a ecstaterului *Da-sein*-ului decît a celui temporal. Niciînd nu e avut însă în vedere altceva decît smulgerea din dat și cotidian și proiectarea în temporalul esențial și în desfășurarea instantanee a ființei.

*Da-sein*-ul este astfel *Sein*; deci tot ce e valabil pentru *Sein* ar trebui să fie valabil și pentru *Da-sein*. Spre deosebire însă de *Sein* (căci există totuși o deosebire), *Da-sein*-ul este ființa *Da*, o ființă care pe baza deschiderii sale se poate pierde cu totul în deschis, înțeles bunăoară ca simplu spațiu public, fără urmă de retragere, de ascundere și tănuire. Dar fapt cotidian există numai acolo unde există ființă, adică tentație, salt și devenire; mineralul, vegetalul și animalul (și pesemne divinul) nu au o legătură de esență cu cotidianul pentru că acolo nu există nici înălțare și nici coborîre, nu există suferință și nici moarte, nu există ființă. Dacă Heidegger are diferite grafii pentru ființă, conform cu etapele regîndirii sale, *Da-sein*-ul nu e scris niciodată altfel decît *Dasein*, eventual despărțind *Da-ul* de *Sein*, așa cum se întîmplă peste tot în lucrarea de față. Am putea gîndi în acest fel că omul ca *Da-sein* aparține cu totul metafizicii (nu se

<sup>3</sup> *Idem*, p. 311.

vorbește niciodată de *Da-seyn* sau de *Da-seîn*); totuși *Da-sein*-ul nu încetează de a fi gândit și regândit atunci când se vorbește despre *Seyn* sau despre *Seîn* (ființa cuadripartită a zeilor și muritorilor, a lumii și pământului). În cazul epocalității, *Da*-ul e gândit dinspre *Sein*. În fraza pe care tocmai am citat-o, ființa în desfășurare esențială, adică epocală, domină în sensul unei investiții a ecstaterului ca ecstater. Ecstaterul nu există deja pentru că ființa să-l ia sub dominația sa, iar raportul de la deschiderea ființei la ecstateritatea *Da-sein*-ului nici nu e în cele din urmă unul de dominație. Spunem dominație în sensul în care doar ființa face să fie ecstaterul în ecstateritatea sa. În plus, ecstateritatea *Da-sein*-ului, cel mai apropiat de noi, manifestă tocmai deschiderea ființei. Ființa nu e ființă și apoi să fie și în deschidere, dar deschiderea ființei nu se reduce la ecstateritatea *Da-sein*-ului. Modalitatea de investiție a ecstaterului prin ființă e una aprop(ri)antă. Ar trebui să spunem pesemne: ființa împrorietărește *Da-sein*-ul în ecstateritatea sa. Propriul *Da-sein*-ului de a fi ecstater e făcut posibil de desfășurarea ființei. Acest propriu nu e însă o simplă proprie-tate a *Da-sein*-ului, posedată deja; propriul e el însuși unul împroriu care ex-propriază omul. Ex-proprierea ca de-localizare proiectează omul în *Da-sein*. *Da-sein*-ul nu e astfel esența omului, căci esența e ea însăși destituită ca simplă esență de tip metafizic și ajunge desfășurare de ființă - *Wesung* nu *Wesen*. Abia acolo unde ființa se desfășoară esențial și epocal *Da-sein*-ul e adus la esența sa ecstateră și vii-toare. Epoca poate fi însă gândită și de o manieră tradițională ca o caracteristică a istoriei fără nici o referire la ființă. Atunci nici omul nu mai e legat fără înconjur de ființă ci rămîne într-un timp linear, eventual revalorizat dinspre istoria curentă și știința istoriei. Apariția unei noi epoci înseamnă astfel o turnură în scurgerea evenimentelor dar nicidecum un salt brusc la nivelul inefabilului ființei și al omului. Omul nu are deci o esență care să-l așeze în rînd cu celelalte ființări decît într-o manieră metafizică de gândire; el rămîne a-localat metafizicii dar e apelat de *Da-sein*.

### **Epocal și veridic**

Ultima propoziție din pasaj spune încă: "Ek-sistența omului îndură ekstaterul și păstrează astfel epocalitatea ființei, de esența căreia aparțin *Da*-ul și deci *Da-sein*-ul". De o parte se situează ființa a cărei epocalitate numește deschiderea dezvăluitor-învăluitoare: ființarea e luminată dar ființa se învăluie, iar de cealaltă omul care e ek-sistent doar pentru că ființa e epocală; epocalitatea e o modalitate aparte de deschidere a ființei care domină ek-sistența omului. Omul nu face decît să îndure ekstaterul, care aparține mai curînd ființei decît sieși, și adeverește astfel epocalitatea ființei. De aceea Heidegger spune că ekstaterul reprezintă prima manifestare a epocalității ființei; ek-staterul a fost gândit înaintea epoca-lului pentru că e mai aproape de om, dar depărtarea și

apropierea sînt instituite și ele de ființă ca aprop(r)iere. Omul nu este deja *Da-sein* iar *Da-sein*-ul nu e o esență printre celelalte esențe căci esența e desfășurare de ființă (și nu esență a ceva); în plus, omul nu are doar o relație oarecare cu ființa, ci el este numai în măsura în care ființa îl apelează. *Da-sein*-ul nu e deja dat, ci ceva de apropiat; ca și ființa, omul ajunge la propriul său de om, care e în fapt altceva decît ceva de ordin uman, doar arareori și pe neașteptate. De acea relațiile dintre om și ființă sînt dominate de aprop(r)iere, care marchează odată în plus diferența față de *Sein und Zeit*. Acolo, ekstaticitatea timpului ce constituia ek-sistența omului era deja realizată; trăind în orizontul timpului, omul trăia (trăiește) în orizontul deschi-sului. Omul e și rămîne deschis (*Da*), dar numai ființării; în această deschidere se manifestă însă ceva ce smulge omul dintre ființări și-l proiectează în posibilul mortal, des-prins cu totul de imediat și ființare. A fi deschis ființării e posibil numai pe seama unei alte deschideri ce domină orice raport al omului cu ființarea - omul e apelat să pășească în *Da-sein*; *Da-sein*-ul re-vine posibilului ca un apel neîntrerupt.

În acest fel ekstaticul e dominat de epocal. Epocalitatea ființei survine arareori, ceea ce înseamnă că timpul nu e deja deschis și nici nu stă la dispoziția omului să-l deschidă. Surve-nirea ekstatică a timpului - de-a dreptul: survenirea (temporalizarea sau chiar "existența") timpului - se înfăptuiește doar sub imperiul ființei, ceea ce înseamnă arareori și imprevizibil. De aceea textul spune că omul în ek-sistența sa e expus ekstaticului, îndurîndu-l. Caracterul de epocă al ființei nu înseamnă că ființa durează bunăoară o epocă întregă, considerată pe firul istoriei, căci nu există durată decît acolo unde este durere și îndurare; ființa e dată doar de virajele istoriei (de virajele care sînt istoria) și nu de așa-zisele durate. A dura înseamnă chiar a intra în vîrtej, dar o astfel de durată nu e una cronologică ci una dureroasă. Ființa se îndură de om iar omul îndură ființa; verbul "a (se) îndura" exprimă în maniera cea mai frapantă relațiile "dintre" om și ființă.

Dur(a)erea ființei înseamnă de asemenea adevărarea (*wahrt*) ei. Există adevăr pentru că există ființă în deschidere. Indurîndu-se, ființa deschide omul și mărturisește despre lume. Deschi-derea omului de către ființă e *Da*-ul, iar om și ființă împreună (despărțiți și totuși împreună) *Da-sein*-ul. Epocalității ființei în desfășurarea sa de esență îi aparține *Da*-ul căci ființa deschizîndu-se de o manieră epocală, adică retrăgîndu-se pe măsură ce se investește în ființare, apelează omul; omul îi (co)respunde în uvertura ekstatică. Intrucît însă epocalitatea e dominată de investire și retragere în aceeași măsură ekstaticitatea, ca răspuns al omului la epocalitatea ființei, trebuie să manifeste de asemenea această caracteristică a ființei. La timpul său, adică de fiecare dată din nou, ekstaticul numea modul esențial de gîndire a timpului. Timpul nu e dat, nu e deja timp, ci e timp pe măsură ce se deschide temporalizîndu-se. Timpul e timp în temporalizare. Ekstaticitatea timpului numește temporalizarea sa iar ek-sistența strînge laolaltă trăsăturile temporale dar esențiale ale omului. Esența

numește însă acum desfășurarea de esență care cuprinde însă atât "pozitivul" cât și "negativul" chestiunii în desfășurare; ekstaticul părea să fie doar pozitivul, esențialul timpului, spre deosebire de desfășurarea cotidiană și împlinită deja a acestuia. Heidegger spunea în *Sein und Zeit* că timpul cotidian se întemeiază în timpul esențial în sensul în care cotidianul reprezintă o "uitare" a esențialului. Uitarea devine apoi o caracteristică a ființei însăși și deci esența (*Wesen*), ajunsă desfășurare (*Wesung*) a ființei, cuprinde atât esențialul cât și neesențialul. Neesențialul nu cade în afara esențialului dar nici nu se mai întemeiază în el. Propriu timpului e de a păstra manifestă această dispută dintre închis și deschis, dintre taină și dezvăluire.

Epocalitatea își apropie, odată în plus, esența ekstatică a *Da-sein*-ului și în sensul în care ea fiind o caracteristică a ființei ființării deschiderea sa e orientat a spre o anumită ființare, în acest caz omul. Ființa ca epocală e de fiecare dată ființă a ceva iar acest ceva (în acest caz "cineva") pe care ființa și-l apropie conferindu-i propriul e acum *Da-sein*-ul din om. Ceea ce omul resimte (*erfahrt*) din deschiderea epocală a ființei e ekstaticitatea, *Da*-ul; *Da-sein*-ul nu este omul (ca o replică la Derrida: *Da-sein*-ul e altceva decât omul), dar, din deschiderea ființei, omului cel mai aproape îi stă ek-staticul *Da-sein*-ului și astfel devine ek-sistent. În ordinea omului întâi survine ekstaticul, care e fața întoarsă spre el a luminișului ființei, ce nu i se arată inițial ca atare ci prin intermediul epocalului. În ordinea ființei întâi e aprop(r)iat luminișul, care se instaurează în era metafizică sub forma epocalului ce deschide omul ca *Da-sein*. Mai mult însă decât această ierarhizare, importante sînt aici raporturile dintre deschideri.

În era metafizicii luminișul ființei nu a fost resimțit ca atare; el a fost experimentat mereu ca deschidere a ființării. Ființa care se deschide dar se ascunde în ființare e ființa epocală; a numi însă epocalitatea înseamnă a depăși deja metafizica, o depășire care nu mai e însă ea însăși de tip metafizic, adică una prin asumare și nu prin asimilare. Asumarea lasă metafizica să fie ca atare; asimilările de tip metafizic (*Aufhebung*-ul hegelian) metamorfozează ceea ce e apropiat expropriindu-l. De aceea Heidegger spune că ființa în desfășurarea sa epocală conferă propriul ekstatic al *Da-sein*-ului. Ființa devine ea însăși prinsă astfel într-un joc între apropiere și depărtare, între propriu și impropriu și nu în ultimul rînd între survenire și a(d)venire.

### **Epocal și propriu**

Am putea să depășim în final pasajul de față și plecînd de la el să facem un pas în plus. A doua propoziție vorbea despre ființa care face *Da-sein*-ul să ajungă la propriul său ecstetic. Ființa acordă propriul; ființa pare să fie propriul cel mai propriu care în mișcarea sa de deschidere răspîndește propriul. Oarecum ființa pare astfel mai ecstetică în epocalitatea sa decât *Da-sein*-ul. Epocalitatea ar

fi deci ecstatericitatea esențială prin raport cu o epocalitate derivată care ar fi ecstatericul. Și totuși nu astfel stau lucrurile: ființa e doar epocală fără a fi deloc ecstaterică, iar ea acordă propriul de a fi ecstateric numai *Da-sein*-ului. Chiar minat de ființa - *Sein*, *Da-sein*-ul rămîne ecstateric fără a fi și epocal. Se poate spune deci că ființa survine brusc pe cînd ecstatericul impune un parcurs - corespondența ecstaterică la epocalitatea ființei e obținută de fiecare dată pe baza unui demers ce deschide (*er-fahrt*). Ceea ce ființa impune dintr-odată omul resime treptat și pe măsură ce (în)dure(a)rea sa sporește (între deschideri omul se pregătește). Omul nu face decît să resimtă și îndure epoca, el nu e epocal ca atare; ecsistența însăși nu e decît fața întoarsă spre el a ecstatericului și nu a epocalului. Nici măcar *Da-sein*-ul nu e epocal și cu atît mai puțin omul. Oricum ceea ce ne interesează acum e chestiunea propriului aflat aparent sub domnia ființei. Există propriu pentru că există ființa și nu bunăoară invers. Heidegger folosește de altfel un termen care adună laolaltă toate constelațiile propriului - *Ereignis*. *Ereignis*-ul nu se arată altfel decît conferind propriul. *Ereignis*-ul apropie deci și nu ființa. Ființa este (*west*), *Ereignis*-ul aprop(r)ie (propriază). În acest fel cea de a doua propoziție din pasaj s-ar putea citi: "Ființa e adusă la propriul epocalității sale prin aceeași mișcare prin care se desfășoară propriul *Da-sein*-ului de a fi ecstateric" (ar rămîne desigur de văzut despre ce fel de "mișcare" e vorba aici și în general dacă numele de "mișcare" mai e potrivit sau nu). Ființa trece astfel sub propriu și nu propriul sub ființă. Epocalitatea și ecstatericul trec și ele astfel sub imperiul propriului ca nemaifiind vorba în primul caz de o dispută între deschiderea ființială ce se păstrează în deschisul său și o adăpostire corespunzătoare în ființare (însoțită de o retragere), ci despre o apropiere expropriantă a deschisului (un deschis care păstrează închisul ca fiind comoara sa și care se menține ca atare fără a deveni vreodată ceva trecut sau etern), iar în cazul ecstatericului în locul unei disensiuni între un timp în deschidere ca esență a unui timp cotidian și blocat în sine pășește o dispută între temporalizarea instantanee și timpul momentelor fără sfîrșit. Ființa ajunge astfel doar una din modalitățile conferii propriului, nu ultima și nici cea mai importantă. Îndurarea ecstatericului și ulterior a epocalității ființei reprezintă pentru om o variantă de accedere la propriul său cel mai autentic, nu singura și nici cea de pe urmă. Istoria chiar ca istorie a ființei nu e neapărat locul celei mai adecvate ajungeri la desfășurarea nedisimulată a lucrurilor, căci ex-propierea ce o traversează poate conduce într-o zonă unde nimic să nu mai aibă un chip propriu, ci doar aparența a ceva veridic și lumesc.

## LES AVATARS DU DISCOURS DANS ETRE ET TEMPS DE HEIDEGGER

CLAUDIU GAIU\*

**SUMMARY. THE AVATARS OF DISCOURSE IN HEIDEGGER'S BEING AND TIME.** The way Heidegger treats discourse in his work *Being and Time* raises a series of questions. The first difficulties are connected with his terminology. Thus the key term of *Being and Time* - "*Dasein*" - contains a temporal indication (being a verb meaning "to exist") and also a spatial indication, given by the adverb of place "*Da*".

Discourse is one of the main existential qualities which, together with comprehension and affection, form the original structure of *Dasein*. Ignored in the second part of the Heideggerian work, discourse proves to be, upon a more careful examination, spatial and temporal, but also intellectual and affective. The conclusion points out that *Dasein* has by excellence a discursive structure.

Dans les lignes suivantes nous examinerons la manière par laquelle Heidegger traite le problème du discours dans *Etre et temps*.

Dans la première partie de son célèbre *être*, le *Dasein* est analysé sous son aspect d'être quotidien. Le but de cette analyse préparatoire est de dégager une *structure unitaire de l'être du Dasein et des existentiels fondamentaux* qui la constituent.

L'écart entre le discours philosophique heideggerien et le discours de la philosophie classique et l'originalité terminologique du premier nous obligent à faire quelques précisions préliminaires.

*Spatialité et ouverture.* Nous notons que, en analysant la structure de *Dasein*, Heidegger ne pense pas quelque chose comme la *conscience* ou le *cogito* de la philosophie moderne. Dans l'analytique de *Dasein*, démarche nommée avant *Etre et temps* «*herméneutique de la facticité*», le philosophe allemand envisage cet étant, caractérisé par le manque des déterminations, qui ne vit pas dans le temps, mais qui vit, par contre, le temps lui-même.

---

\* Doctorant, UBB Cluj-Napoca.

Pour exprimer cette indétermination, qui est *la détermination existentielle* de cet étant, Heidegger s'arrête sur le terme de *Dasein*. *Dasein*, dans la langue de la philosophie classique allemande (chez Kant, par exemple) a été utilisé sous sa forme verbale: *exister*. De manière commune, la détermination d'un étant par un nom, signifie ce que cet étant est, son essence. Les changements effectués de Heidegger par rapport à la philosophie classique sont évidents aussi dans le fait qu'il utilise ici un verbe substantivé montrant par cela que le *Dasein* n'a pas d'essence autre que son existence.

Si le terme de *Dasein* contient un aspect temporel, étant un verbe substantivé, la direction de recherche est confirmée par un aspect spatial - aspect caractérisé, à son tour, par une certaine ambiguïté contenue dans l'adverbe *da*. Ainsi, l'étant déterminé d'une manière existentielle seulement par l'existence est chaque fois son *da*. Heidegger lui-même a suggéré dans *Lettre sur humanisme* la traduction en français de *Dasein* par *être-le- là* et non par *être-ici*. Comme dans la langue allemande, où *da* peut être explicité comme *hier* ou *dort*, de même dans la langue française, «là» peut signifier *ici* ou *là-bas*. Donc, *Dasein* contient une indication spatiale ambiguë: *da, là*.

*Ici* ou *là-bas* décrivent la spatialité existentielle de l'être-dans-le-monde et ne sont pas possibles que dans le cadre d'un *Da (Là)* qui est l'ouverture de cette spatialité. Le fait que le *Dasein* soit son propre *Da* signifie que *cet étant porte, dans son être le plus propre le caractère de l'absence de la fermeture*. L'adverbe *Da* signifie cette ouverture essentielle par laquelle tout étant visé put être *ici* ou *là-bas* pour le *Dasein* et pour le monde. La description de l'unité originaire de la constitution de *Dasein* a son point de départ dans le fait que le *Dasein* est sa propre ouverture - voilà ici la circularité qui reproduit *la structure recherchée unitaire de Dasein*.

Le problème de la structure unitaire et originaire de *Dasein* est le problème des existentiels de la constitution du *Da*.

*Le lieu du discours*. Quel est donc le lieu du discours parmi les existentiels qui composent l'ouverture originaire du *Dasein*?

Le premier existentiel fondamental analysé par Heidegger est l'affectivité (*Befindlichkeit*). A la structure ontologico-existentielle de l'affectivité correspondent dans le plan ontique les tonalités affectives. Leur variabilité et leur instabilité montrent que le *Dasein* est toujours déjà intonné, disposé. Les diverses tonalités ouvrent le *Dasein* vers sa facticité. Mais, ouvert ne signifie pas connu, parce que le plus souvent le *Dasein* ne saisit pas cette ouverture qui lui reste obscure. Cette caractéristique du *Dasein* d'être remis à sa facticité est désignée par l'expression heideggerienne: *être-jeté*, remettre le

*Dasein* vers son ouverture originale, cette ouverture étant sa facticité et non pas une douteuse factualité.

*D'abord et le plus souvent* l'ouverture de la facticité reste inconnue pour le *Dasein* et elle sera assumée seulement par l'*existence*. L'*existence* signifie pour Heidegger le fait d'assumer la facticité et ça s'accomplit grâce au seconde existentiel fondamentale, la compréhension. Nous avons une première prise de l'être dans le monde de l'affectivité, mais qui doit être repris dans un projet de la compréhension. Autrement dit, notre situation affective est une préhension du monde, explicité dans la compréhension.

Le monde étant un horizon des significations, la compréhension est l'existentiel qui fonde ces significations. La compréhension originale qui fonde toutes les significations particulières ne comprend rien, rien déterminé, mais l'existence entière. Elle comprend la manière d'être du *Dasein* comme *pouvoir-être*. Par l'expression *pouvoir-être*, Heidegger surprend le fait que le *Dasein* est toujours dans une de ses possibilités: soit dans la préoccupation quotidienne, soit dans la sollicitude pour un autre, soit dans l'être pour soi-même. La possibilité la plus propre de *Dasein* est de se retrouver soi-même, c'est à-dire récupérer la facticité dévoilée par l'affectivité. Ce mouvement circulaire de la remise par l'affectivité à son propre soi et la récupération de soi par un projet de la compréhension est explicité par Heidegger:

*Sur le fondement du monde d'être qui est constitué par l'existentiel du projet, le Dasein est constamment plus qu'il n'est factuellement, à supposer que l'on veuille et que l'on puisse l'enregistrer en sa réalité en tant qu'étant sous-la-main. En revanche, il n'est jamais plus qu'il n'est facticement, parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa facticité. Mais le Dasein, en tant qu'être possible n'est jamais non plus moins, s'il est vrai qu'il est essentiellement ce qu'il n'est pas encore en son pouvoir-être. Et c'est seulement parce que l'être du Là reçoit sa constitution du comprendre et de son caractère de projet, parce qu'il est ce qu'il sera ou ne sera pas, qu'il peut se dire à lui-même d'une manière compréhensive: **Deviens ce que tu es!**<sup>1</sup>.*

L'exclamation finale est la voix silencieuse de la conscience qui exprime l'impérative de re-prendre la facticité par la compréhension.

**Le problème du discours.** Dans le cadre de la discussion sur les existentiels fondamentaux, le problème du discours est posé quand il s'agit de la compréhension et d'assumer la facticité.

La compréhension est le fondement de l'horizon des significations du monde. Pour Heidegger, l'accomplissement de cet horizon est l'explicitation.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, 145.

Une chose n'est pas intégrée dans l'horizon compréhensif par le fait que l'explicitation lui colle une valeur, une signification: l'explicitation est l'ouverture de l'horizon mondain  $o^*$  l'étant peut se montrer et cet horizon mondain est un système diacritique dans lequel les choses ne peuvent pas être compris isolement, mais seulement dans ce contexte des renvois et voisinages, par lesquels les choses se définissent réciproquement. Pour être plus proche du texte heideggerien, on dira que l'univers quotidien des significations se fonde sur:

- a) une pré-acquisition: la compréhension se meut dans une totalité déjà comprise
- b) une pré-vision: la visé d'un étant établit un rapport préalable avec l'étant
- c) une anticipation: l'explicitation est chaque fois déjà établie dans une conceptualité déterminée<sup>2</sup>.

Ces trois prédéterminations de la compréhension décrivent le cercle de la compréhension: La compréhension ne peut pas posséder que ce qu'elle a déjà compris. Il ne s'agit pas d'un cercle vicieux, d'une erreur inévitable ou évitable, mais il s'agit de ce qu'on avait nommé la circularité du *Dasein*. Le cercle de la compréhension est pour Heidegger *l'expression de la structure existentielle préalable de Dasein*. Et pour être totalement en accord avec le texte heideggerien, on cite:

*L'étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de son être, a une structure ontologique circulaire*<sup>3</sup>.

La thèse de Heidegger est que l'explicitation n'est pas constituée dans un énoncé, qui n'est qu'un mode seconde de l'explicitation. L'analyse de l'énoncé est un premier approche de la problématique du discours.

Avant *Etre et temps*, Heidegger a dédié certains textes au problème de l'énoncé. Il recherchait un fondement philosophique de la logique par une critique de ce qu'il y était non-problématique et non-questionné dans ce domaine. On retrouve dans *Etre et temps* un développement des raisons qui ont conduit Heidegger vers ces sujets. Premièrement, il s'agit de l'analyse de la compréhension et de l'explicitation, l'énoncé étant un mode dérivé de celles-ci. Deuxièmement, il s'agit d'une démarche critique sur l'histoire de la métaphysique,  $o^*$  l'énoncé a été privilégié depuis toujours. Après Heidegger, dans les moments décisifs de l'ontologie grecque, le logos a fonctionné comme unique fil conducteur pour accéder à l'être et pour déterminer l'étant.

---

<sup>2</sup> Ibid, 67.

<sup>3</sup> ibid, 153.

Troisièmement, en questionnant l'énoncé, Heidegger questionne les lieux communs après lequel, l'énoncé est le véritable lieu de la vérité<sup>4</sup>.

La critique de l'énoncé suppose qu'on doit redéfinir son sens. D'abord, énoncé signifie mise en évidence, c'est-à-dire le sens originaire du *logos apophansis*: faire visible l'étant. C'est remarquable ici, l'insistance avec laquelle Heidegger revient à cet aspect, probablement avec des intentions polémiques, car c'est n'est pas une représentation qui est mise en évidence par l'énoncé, mais l'étant lui-même. Le second sens de l'énoncé, fondé sur le premier est la prédication. L'énoncé est la détermination d'un sujet par un prédicat. C'est qu'il est énoncé là n'est pas le prédicat, mais l'étant, auquel on ajoute une restriction. Le second sens de l'énoncé est dérivé de le premier: les membres de l'articulation prédicative (sujet et prédicat) se montrent seulement dans le cadre de la mise en évidence. Le troisième sens de l'énoncé est communication, prononciation. C'est à dire la possibilité de partager avec les autres le contenu de l'énoncé est de le redire.

Si on considère les trois sens ensemble, on peut dire que l'énoncé est mis en évidence communicativement déterminé. Etant un mode de l'explicitation, on retrouve dans l'énoncé la structure circulaire de l'explicitation: la pré-acquisition d'un étant en général ouvert, la pré-vision dans laquelle le prédicat qui sera dégagé est *réveillé* de son inclusion tacite dans le sujet et, finalement l'anticipation qui exprime le fait que l'énoncé se meuve dans un conceptualité déjà établie.

Il reste de montrer pourquoi l'énoncé est un mode seconde de l'explicitation. Dans l'exemple de Heidegger, *Le marteau est lourd*, il s'agit de la détermination théorique d'un outil par la gravité. Mais, l'accomplissement originaire de l'explicitation n'est pas un énoncé théorique, mais le remplacement d'un outil inadéquat. C'est qu'on peut exprimer autrement: *Le marteau est trop lourd!; ou Trop lourd! Autre marteau!*<sup>5</sup>

En conclusion, par l'énoncé, comme thème de la logique, l'étant est exclus de son horizon de significations donné par le monde ambiant, et sa structure de significations est théoriquement nivelée et uniformisée.

Les insuffisances de l'ontologie traditionnelle se trouvent, après Heidegger dans les insuffisances des interprétations du *logos*, dont l'oublie d'une analyse sur l'horizon de significations du monde, de sa explicitation et de sa structure.

---

<sup>4</sup> idem, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1990, trad. Jean-Francois Courtine, 103.

<sup>5</sup> idem, *Etre et temps*, 157.

*Le problème de l'énoncé.* Nous rappelons que l'énoncé et l'explicitation reproduisent la structure circulaire de *Dasein*. Mais, si l'énoncé et l'explicitation sont seulement des modes de la compréhension, alors ces modes de la compréhension ne peuvent pas reproduire le cercle entier, mais seulement un demi-cercle. La compréhension n'est que la reprise de la facticité déjà donnée dans l'affectivité. Heidegger ne donne pas une explicitation, mais on ne peut trouver une explication que dans la co-originalité de l'affection et de compréhension et dans leur indestructible imbrication. Il n'y a pas une affectivité non-reprise dans un projet compréhensif et il n'y a pas une compréhension non-intoné affectivement. C'est à-dire qu'à l'affectivité - et cette fois Heidegger est explicite - correspond *une certaine explicitabilité*.

L'énoncé et l'explicitation comprennent la structure circulaire de *Dasein* non seulement parce qu'elles contiennent un accomplissement de la compréhension - chose d'ailleurs impossible -, mais l'accomplissement de la compréhension comme une reprise d'une prise affective du monde.

*La compréhension affectée du fait-d'être-dans-le-monde s'exprime comme discours*, dit Heidegger<sup>6</sup>. C'est à-dire que le discours explicité par l'affectivité et la compréhension est l'articulation de ces deux et co-originaire.

Si l'on a dit que l'ouverture originaire de *Dasein* est décrite par l'affectivité et la compréhension, qui constituent ensemble la structure originaire, et le rapport affectivité - compréhension est assuré par le discours, on peut dire sans exagérer que le *Dasein* a une structure discursive.

Ce n'est pas par hasard que Heidegger réinterprète ici la définition grecque de l'homme comme *zoon logon ekon*, une définition de l'homme par rapport au discours. Premièrement, l'homme est un animal discursif, et la définition de l'homme comme *animal rationale* est dérivée de la définition grecque.

La mise en évidence de l'originalité du discours et le caractère falsifiant de l'énoncé contient un programme de renouvellement des questions de la linguistique et de la grammaire, dans la mesure dans laquelle les deux sciences ont comme point de départ l'énoncé et par l'énoncé les suppositions non-questionnés de l'ontologie classique.

C'est curieux de voir comment le problème du discours perd son importance dans le développement de la recherche heideggerienne de *l'Etre et temps*. Le discours passe à l'arrière plan après la définition du *Dasein* comme

---

<sup>6</sup> *ibid*, 340.

<sup>7</sup> *ibid*, 139.

souci. Le phénomène du souci désigne l'unité originnaire du *Dasein*, unité qui comprend trois moments: la facticité révélée par l'affectivité, l'existence comme anticipation de soi-même et finalement, la déchéance comme modalité du *Dasein* d'être parmi les étants intra-mondains et de ne pas assumer sa facticité.

Dans la deuxième partie de *Être et temps*, la temporalité originelle est analysée comme sens du souci. Ici, le futur authentique, premier moment de la temporalité signifie l'ad-venir du soi-authentique, c'est à-dire assumer la facticité. Ainsi, il y a une relation spatiale du future originel avec la compréhension. Le passé authentique représente le fait qu'assumer la facticité signifie la compréhension du *Dasein* comme il était chaque fois dans son mode d'être le plus propre. Autrement dit, seulement parce qu'il était déjà pleinement (facticièllement) il peut ad-venir chez soi, en re-venant. Ainsi, la relation spéciale entre le passé et l'affectivité signifie pour Heidegger que la temporalisation de l'affectivité a comme point de départ l'ek-stase du passé.

Et si nous ajoutons que le phénomène de la déchéance a une relation spéciale avec le présent, nous pouvons nous demander ici quelle est la place du discours. Le discours ne se temporalise pas en partant d'un ek-stase déterminée (future, présent, passé).

Otto Pöggeler explique le passage du discours dans l'arrière plan de *Être et temps* par le fait que le présent n'est pas analysé dans l'œuvre de Heidegger que comme inauthentique, et l'instant authentique de la décision (le fait d'assumer la facticité) est vide de tout contenu. Et, tout discours est fait au présent.

On ajouterait ici une remarque sur l'instant qui n'a pas des dimensions, mais il est la *dimensionnalité*, situation comparable à celle de la facticité qui n'a pas des déterminations, étant la déterminalité du *Dasein*. Dans l'instant ne reste que le silence comme possibilité extrême du discours. En conclusion, Otto Pöggeler dit: *Entre un Dasein et un autre il n'y a pas de dialogue sur ce qui est véritablement essentiel. La coexistence d'un Dasein avec un autre, d'une époque avec une autre n'est pas être positivement pensée dans l'Être et temps*<sup>8</sup>.

L'explication de Pöggeler n'est pas entièrement satisfaisante. Bien sûr, il a raison, mais on doit ajouter qu'il parle seulement du discours comme parole préoccupée, *déchue* parmi les étants intra-mondains – c'est à-dire seulement une possibilité du discours. Mais, le discours est essentiellement rapport (donc: logos), il articule l'ouverture originnaire et ne s'exprime pas nécessairement par un se-présentifier.

---

<sup>8</sup> Ottö Pöggeler, *Der Denweg Martin Heideggers*, tr. rom. Cătălin Cioaba, Humanitas, Bucharest, 1998, p.172.

Ces réflexions ont été provoquées, partiellement, de l'idée qu'on peut appliquer à l'analyse des existentiels fondamentaux de l' *Etre et temps* une critique semblable avec celle que Heidegger l'applique à l'analyse de Kant sur les facultés de la connaissance. Là, la faculté qui n'avait pas un lieu bien déterminé dans l'architecture du criticisme était finalement le fondement des autres facultés: l'imagination était le fondement qui s'exprimait comme sensibilité et intellect. D'avantage, l'imagination était dans l'interprétation de Heidegger, un autre nom donné à la temporalité originelle. De même, le discours dans l'analyse existentiel.

Il sera injuste de suivre entièrement ce parallélisme, parce qu'on ne peut pas parler chez Heidegger d'un retrait devant une première pensée, comme Heidegger reproche à Kant. Au contraire, après *Etre et temps*, le problème du *logos* devient de plus en plus urgent pour Heidegger. Le sens des lignes encore indécis de l' *Etre et temps* dédié au problème du discours est repris plus tard d'un ton plus tranchant.

En articulant l'ouverture originelle de *Dasein*, le discours est la structure de la temporalité originelle, qui est un *futur passé présentifiant*:

*Bref, dit Heidegger, la temporalité se temporalise dans chaque ek-stase de manière totale, c'est à-dire que c'est dans l'unité ekstatique de la temporalisation à chaque fois plein de la temporalité que se fonde la totalité du tout structurel de l'existence, de la facticité et de l'échéance, autrement dit l'unité de la structure du souci*<sup>9</sup>.

En conclusion, on remarque que l'analyse de la facticité, qui est reprise – mouvement circulaire de la temporalité originelle – a aussi un aspect spatial, reproduit par l'adverbe *da*. Le problème du discours dans *Etre et temps* est décrit par deux paradoxes: le discours est spatial et temporel, intellectuel (compréhensif) et affectif à la fois.

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Op. Cit.*, 350.

## **LA DIFFERENCE ENTRE LES ACTES PERCEPTIFS ET IMAGINATIFS CHEZ HUSSERL ET MERLEAU-PONTY**

**LIGIA BELTECHI\***

**SUMMARY. THE DIFFERENCE BETWEEN PERCEPTIVE AND IMAGINATIVE ACTS IN HUSSERL AND MERLEAU-PONTY.** The difference between perception and imagination is defined by Husserl as a distance between a positional and a quasi-positional way of assuming reality, while Merleau-Ponty sees it as the separation between "two scenes" or "two theatres".

Understanding perception and imagination as irreducible to one another raises the problem of the different types of individuation. If perception offers a determinate configuration of the world, developing a unique way of intending reality, imagination is a free act of individuation that reveals at least three types of intentionality. Therefore, it becomes possible to make a difference between representative imagination that has, as a distinguished character, the intentional conflict; free imagination based on an empty intentionality without an actual noetic-noematic content; and imagination of the dream, where no intentionality is possible.

Finally, the distinction between perception and imagination could mislead to the presumption of a double origin of the world's constitution. Husserl's answer to this problem would be that the inner consciousness of time is fundamental perception and imagination, while Merleau-Ponty thinks that it is the initial donation of the sensible (*la chair*) that is the fundamental.

### **1. Perception et imagination en tant qu'actes irréductibles**

L'impératif husserlien de revenir aux choses mêmes est un désaveu de la croyance naïve à la présence immuable du monde au profit de la description de sa constitution. Le monde n'est plus conçu à la manière d'un réel réifié, mais il est envisagé en sa dynamique, sur le mode de sa donation. Ainsi la perception et l'imagination deviennent les actes fondateurs qui révèlent deux manières différentes de la configuration du monde. Selon

---

\* Lycée Brassai, Cluj-Napoca.

Husserl, la perception est un mode positionnel, thétique, qui "donne le présent en personne"<sup>1</sup> tandis que l'imagination est un mode non-positionnel, non-doxique et dont le "maintenant" n'est jamais donné en chair et en os mais représenté.<sup>2</sup> Cette différence irréductible revient chez Merleau-Ponty d'une manière plastique au moment où il prend l'imagination pour une possibilité de déployer "un autre théâtre" ou une "autre scène"<sup>3</sup> en rupture par rapport à la perception.

## **2. Caractère libre ou déterminé des actes perceptifs et imaginatifs**

L'opposition entre la perception et l'imagination met en exergue des modalités distinctes d'individuation. En tant que mode de présentification d'un temps originairement donné, la perception est "une affection" liée à une impression originaire reprise par le flux temporel. "L'apparition originaire et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une affection..."<sup>4</sup>. Elle donne une appréhension du réel qui surgit d'une tension entre ce que Husserl appelle "une conscience continuelle de l'unité" et "une conscience déchirée"<sup>5</sup> c'est-à-dire entre une impression originaire qui ne reste pas ponctuelle et ses reprises dans un cadre temporel. Le brun perçu remplit à la fois les moments constitutifs du flux temporel et le segment temporel en sa durée. "L'extension du brun - écrit -il - n'est pas la durée d'un objet, elle ne dure pas; au contraire c'est quelque chose d'identique qui dure, quelque chose qui traverse en tant qu'identique l'extension temporelle qui est sans cesse recouverte par un brun"<sup>6</sup>. L'individuation perceptive husserlienne conçue comme "une unité divisée"<sup>7</sup> trouve sa correspondance dans la compréhension merleau-pontienne de l'identité qui n'est plus un terme objectif référentiel, mais toujours une "identité de l'identité et de la différence".

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1964, §17, p. 57.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, p. 329.

<sup>4</sup> E. Husserl, *op. cit.*, §20, p.66.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Manuscrits de Seefeld, Perception-perception phénoménologique*, trad. fr. in *Alter*, no. 4, p.374.

<sup>6</sup> Idem, p.375.

<sup>7</sup> Idem.

La perception en tant qu'appréhension du réel rend évidente la distinction de ce que Husserl appelle perception "interne" c'est-à-dire aperception et perception externe ou "transcendante". Même si elle est un acte toujours déterminé, la perception ne mène pas à la réification du réel par une adéquation illusoire de l'objet au contenu perçu, au contraire, "la perception comprend des intuitions encore non remplies"<sup>8</sup> à savoir un excédant inclus dans la perception même qui se rattache à quelque chose de pas encore éprouvé. Si la perception interne est toujours remplie par une certaine intuition de l'identité, la perception transcendante ouvre le champ des possibilités non actualisées. En fin de compte la perception transcendante ne fait que montrer que l'unité noético-noématique n'est pas réellement incluse dans le vécu, mais elle y est de manière intentionnelle. En tant que telle la perception est déterminée, mais jamais figée, car elle suppose un horizon du possible jamais complètement donné.

Par opposition à la perception, l'imagination est libre, "est un libre acte de parcours" accompli selon des couches ou degrés de clarté qui peuvent fluctuer. "Pour le quasi individuel, l'individuel imaginé, n'est pas fixée une différence déterminée et elle ne peut être fixée jusqu'à la dernière détermination. il est ouvert et si je reçois dans une répétition une plus grande clarté avec un contenu plus riche, je puis lui donner une valeur mais je l'aurais aussi, si la répétition avait inséré un autre contenu"<sup>9</sup>. Le maintenant de l'imagination peut être compris comme une modification du maintenant perceptif sur le mode du *quasi* ou *comme si*. Il ne donne pas un monde de façon immédiate, présentative car il est vide, sans un contenu impressionnel propre. "Le maintenant imaginé peut représenter un maintenant mais il ne donne pas lui-même un maintenant"<sup>10</sup>, car il n'y a pas d'impression originaire, pas d'acte perceptif.

Le caractère déterminé de la perception est évident par le fait qu'elle s'accomplit dans la sensation captive dans la réalité. Au contraire l'imagination est aussi libre par le fait qu'elle se réalise dans des fantasmes, dans des images qui flottent<sup>11</sup>. L'aspect flottant est presque conceptualisé par le dernier Husserl puisqu'il marque de différents actes intentionnels qui séparent non seulement la perception de l'imagination mais aussi les multiples manières imaginatives d'envisager le monde.

---

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Hua XXIII, Texte No. 19*, traduit en français dans la revue «Alter», *loc. cit.*

<sup>10</sup> E. Husserl, *Leçons...*, §17, p. 58.

<sup>11</sup> Idem, §19, p. 65.

### 3. Perception et imagination en tant qu'actes intentionnels

Comprise comme mode positionnel de donation, la perception déploie une intentionnalité uniquement orientée qui offre une description noético-noématique du réel. Le monde configuré par la perception est un monde surpris sur un mode unique qui ne laisse pas de place à aucune alternative. Il n'y a qu'un seul type d'intentionnalité perceptive et par conséquent il n'y a qu'une seule manière de présentification du réel. Au contraire, l'imagination et ses images qui flottent, qui peuvent garder un certain rapport à la réalité sans y être génétiquement ancrées, développent plusieurs types d'intentionnalité et par conséquent mènent à la configuration de plusieurs mondes imaginatifs

Ainsi dans l'imagination reproductive il y a deux types d'intentionnalité en conflit, dont l'une est "entravée", bloquée et l'autre "biffée" pour que la représentation puisse se réaliser. Pour rendre plus compréhensible ce conflit intentionnel, Husserl propose l'exemple de la représentation théâtrale ou "le roi ... est un homme véritable" et dans la réalité "c'est Monsieur l'acteur, un tel"<sup>12</sup>. Le spectacle met en jeu deux types d'intentionnalité divergents dont l'une, celle qui vise la réalité, est neutralisée afin que le drame soit réalisé.

L'imagination représentative révèle un conflit intentionnel qui est en même temps un conflit d'environnement, de situation de l'ego. Selon Husserl on peut regarder un tableau de deux façons, comme "à travers une fenêtre" ou comme une chose accrochée sur le mur.<sup>13</sup> On peut projeter sur un tableau deux visées intentionnelles dont l'une est toujours déployée tandis que l'autre est cachée. Par rapport à la visée intentionnelle réalisée, l'ego peut se retrouver dans la réalité ou l'imaginaire.

Le conflit intentionnel a une relevance non seulement pour la constitution de l'imagination représentative mais aussi pour la distinction entre le réel et l'imaginaire. Merleau-Ponty décrit l'imagination pathologique, à savoir l'hallucination comme l'incapacité du malade de neutraliser l'une des visées du conflit intentionnel. Comme l'imagination, les hallucinations "se jouent sur une autre scène que celle du monde perçu"<sup>14</sup>, mais là où elles se jouent, il n'y a plus de possibilité d'articuler un sens mondain. L'incapacité du malade de faire face au conflit intentionnel, de distinguer la portée de ses visées intentionnelles mène à un trouble du schéma

<sup>12</sup> E. Husserl, , *Texte No. 18*, trad. fr. in Alter, *op. cit.*, p. 399.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.390.

corporel, c'est-à-dire à un trouble de situation ou d'ancrage du moi au monde. Sans être une perception, l'hallucination arrive à valoir "comme réalité"<sup>15</sup> car le malade ne fait la différence entre ses aperceptions vraies et illusoires.<sup>16</sup>

Au même niveau de l'imagination reproductive, Husserl envisage la possibilité d'une intentionnalité vide, c'est-à-dire sans contenu noético-noématique réel. Selon son exemple, l'image qu'on peut se faire d'un centaure ou d'une ondine n'a rien à faire avec des impressions perceptives antérieures, transférées de manière illicite sur une créature fabuleuse. Une telle comparaison relève pour Husserl d'une confusion de genèse institutive qui mêle deux types de phénomènes de constitution tout à fait distincts.<sup>17</sup> Même si elle est complètement coupée du réel car on ne peut jamais faire l'expérience perceptive d'un centaure, l'image de celui-ci a une visée intentionnelle qu'on peut actualiser plusieurs fois. Selon Husserl, "je peux m'imaginer un centaure répété comme le même, individuellement exactement comme le même"<sup>18</sup> c'est-à-dire j'ai la possibilité d'activer intentionnellement à ma guise son image.

Du point de vue de l'intentionnalité, on trouve chez Husserl un troisième type d'imagination, qu'il appelle imagination pure c'est-à-dire "indépendante de tout lien avec des actes d'expérience".<sup>19</sup> Il s'agit d'une imagination non-intentionnelle qui se manifeste dans le rêve. Elle ne peut être comprise qu'en rupture par rapport à l'imagination représentative. Si dans l'imaginer représentatif, le je éveillé a la conscience de l'acte performé, dans le rêver, "le je rêvant est perdu dans le rêve"<sup>20</sup> sans plus avoir la capacité de viser le réel. Selon Fink cette incapacité se traduit par le fait que le rêve n'est plus manifestement un vécu, car il lui manque la polarisation de l'ego

---

<sup>15</sup> Idem, p. 394

<sup>16</sup> "Si les hallucinations doivent pouvoir être possibles, il faut bien qu'à quelque moment la conscience cesse de savoir ce qu'elle fait, sans quoi elle aurait conscience de constituer une illusion, elle n'y adhérerait pas, il n'y aurait donc plus d'illusion", idem, p. 396

<sup>17</sup> "Toutes les idées proviennent-elles en définitive d'impressions comme Hume le pensait, et à vrai dire entendu de façon phénoménologique se donnent-elles par conséquent en elles-mêmes comme des représentations transformées et des mélanges d'impressions de cette sorte et à vrai dire selon les formes de transformation qui sont elles-mêmes reproductives... Toute fois je ne peux pas me sentir en affinité avec cette conception. Je pense que l'on ne peut pas mêler ici, avant toutes choses, les questions de la genèse, pas même de la genèse phénoménologique, et que l'on doit s'en tenir aux phénomènes eux-mêmes. "E. E. Husserl, *Hua XXIII*, texte 18 in *op cit.* p.399.

<sup>18</sup> idem, texte 19, p.416.

<sup>19</sup> Idem, *Texte No. 18*, p.398.

<sup>20</sup> Idem, *Texte No. 19*, p.415.

et toute corrélation noético-noématique. Le rêve configure un autre monde ou on ne peut envisager qu'une quasi-expérience, un quasi-ego et une quasi-représentation<sup>21</sup>.

Pour Merleau-Ponty la distance entre l'imagination du rêve et l'imagination reproductive est celle qui s'interpose entre un réel non-discursif et un réel discursif. L'imagination du rêve en tant que pure n'a pas de discours, son histoire est toujours récupérée d'une manière plus ou moins fidèle par le discours de l'imagination représentative d'un moi éveillé. "C'est bien au rêveur que j'étais cette nuit que je demande le récit du rêve mais enfin le rêveur lui-même ne raconte rien et celui qui raconte est éveillé"<sup>22</sup>.

Si l'imagination intentionnelle à l'état d'éveil porte sa mise sur une représentation, l'imagination du rêve non-intentionnelle semble être, dans les termes de M. Richir, une présence sans présent assignable, c'est -à- dire une forme de dé-présentation qui n'est jamais réactivée en tant que telle, sans être modifiée par un moi conscient par une transposition illicite.

4. En guise de conclusion on pourrait dire que les manières d'envisager le monde selon les actes perceptifs et imaginatifs sont multiples. Si la perception reste en quelque sorte univoque en proposant un seul mode d'actualiser le réel, l'imagination est plurivoque selon les types intentionnels qu'elle déploie.

Le problème qui se pose est celui de l'origine de ces mondes conçus au niveau perceptif et imaginatif. Dans ses leçons de 1905, Husserl propose comme origine unique des actes perceptifs et imaginatifs la conscience intime du temps. Tout de même la question reste ouverte car la fonction constitutive originaire de la conscience intime du temps peut être mise en doute par rapport à la configuration du monde de l'imagination pure.

---

<sup>21</sup> E. Fink, *De la phénoménologie*, Minuit 1974, p.78.

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty in *op. cit.* p.339.

**QUESTION HERMENEUTIQUE OU APPEL  
PHENOMENOLOGIQUE?  
- UNE RELECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE  
L'HERMÉNEUTIQUE GADAMERIENNE -**

**ATTILA SZIGETI\***

**ABSTRACT.** This paper contains a comparative approach of two transcendental language-games: namely of Gadamer's ontological hermeneutics and the ethical phenomenology of language introduced by Levinas. The concept of "transcendental language-game" denotes here all those attempts, which try to establish the priority of one language-game among the plurality of the others. The paper argues that the remainder of the metaphysics of presence in Gadamer's hermeneutics should be eliminated by its critical re-reading through the phenomenology of the invocation, developed by Levinas and J.-L. Marion. The conclusion is focused on the temporal connotations of these language-games: the continuity of the dialogical understanding must be replaced by a more "diachronical" concept of temporality involved in the production of sense.

Mon propos est l'un très modeste; en fait, il n'est rien de plus que la présentation d'une hypothèse de travail et du contexte dans lequel elle surgit. Dans ce qui suit, je voudrais donc procéder à une analyse comparative des deux modèles transcendants du langage, ceux de Gadamer et de Levinas. J'entends par modèles transcendants du langage toutes les démarches qui veulent établir la primauté d'un seul jeu du langage dans la pluralité des jeux du langage. En ce sens ma comparaison reste – j'espère – légitime, malgré la différence évidente entre l'herméneutique ontologique du langage de Gadamer et la phénoménologie du langage de caractère éthique proposée Levinas. Toutes les deux s'efforcent, en effet, de reconduire la signifiante du langage à un seul jeu transcendantal du langage, comme structure originaire de la signification langagière. Le jeu unique du langage chez Gadamer est le *dialogue dans la compréhension*, dont l'herméneutique

---

\* Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca.

établit la théorie, tandis que chez Levinas la structure originare de la signification est celle de *l'un-pour-l'autre éthique* qui prend naissance dans une situation d'interlocution foncièrement *a-dialogique*, où le moi se trouve convoqué à la réponse de la responsabilité par l'appel de l'autre.

Je commence d'abord avec Gadamer. Dans *Vérité et Méthode*, c'est à l'occasion de passage d'une herméneutique des sciences humaines (partie II) à une herméneutique universelle et ontologique de notre expérience langagière (partie III) que le caractère dialogique de la conscience du travail de l'histoire est introduit par la dialectique de la question et de la réponse à l'œuvre dans la compréhension. Reprenons donc l'analyse de cette dialectique.

Un texte transmis par la tradition ne devient l'objet de l'interprétation qu'à condition qu'il pose une question à l'interprète. Cette même question est, du point de vue de l'horizon historique auquel elle appartient, une réponse à une question posée par cette époque même. On ne peut donc comprendre un texte qu'après avoir compris la question dont il constitue la réponse. Mais parce qu'il n'y a pas d'interprétation qui ne soit pas déterminée par nos attentes de sens, c'est-à-dire par nos préjugés, parce qu'il n'y a pas finalement de questionnement non-subjective, dans le sens de non-motivé, la reconstitution de la question qui permet de comprendre le sens d'un texte comme une réponse, se transforme dans notre propre acte de questionner. Dans le même temps, la compréhension de la question originale ne peut se restreindre à l'horizon initiale, qui est toujours déjà compris dans l'horizon historique présent. Sa reconstitution relève donc du processus analysé plus haut par Gadamer sous le nom de *fusion d'horizons*: la reconstitution de la question à laquelle le texte doit répondre s'inscrit dans l'interrogation plus vaste grâce à laquelle nous cherchons dans le présent la réponse à la question qui nous est posé par la tradition historique dans ce même texte. Le travail herméneutique se conçoit alors comme une entrée en dialogue avec le texte, dialogue qui est travaillée par l'historicité essentielle de l'application: il n'y a pas un point zéro du comprendre, c'est-à-dire que nous entrons dans une dialogue qui a commencé déjà avant nous. La compréhension c'est le résultat d'un jeu dialogique de la question et de la réponse, produit par la travail de l'histoire.

On peut donc conclure avec Gadamer d'abord que: "La dialectique de la question et de la réponse que nous avons mis à découvert dans la structure de l'expérience herméneutique, nous permet à présent de définir avec plus de précision quelle sorte de conscience est la conscience de l'efficience de

---

<sup>1</sup> Dans l'analyse consacrée au principe de travail de l'histoire, in H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, pp. 140-148.

l'histoire. Car la dialectique de la question et de la réponse que nous avons mis en lumière fait apparaître la compréhension comme une relation réciproque du genre du dialogue."<sup>2</sup> Ensuite, ce qui est essentielle pour ma démarche, c'est que "... cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage"<sup>3</sup>, autrement dit, que la compréhension, dont on vient d'établir sa caractère essentiellement dialogique, est inséparable de *l'élément langagier*, de *la linguisticité* (Sprachlichkeit). Ce qui introduit un terme nouveau dans la synonymie générale chez Gadamer entre l'histoire, le dialogue et le jeu, notamment celui du langage. Le langage et le dialogue sont, dans une perspective herméneutique, des notions équivalents, plus, l'essence du langage est le dialogue.

Mais pourquoi le langage est-il essentiellement dialogique? Dans le sillage de la distinction proposée par Heidegger entre le *comme herméneutique* originaire (la compréhension antéprédicative) et le *comme apophantique* (ou propositionnel, la compréhension théorique toujours déjà dérivée), Gadamer veut opposer son modèle dialogique du langage contre la fixation de la pensée philosophique sur le *logos apophantikos*, sur l'énoncé prédicatif de la logique propositionnelle. Contre cette abstraction de l'énoncé théorique, conçu comme unité de sens discrète, l'herméneutique rappelle qu'on ne peut comprendre une phrase sans son contexte motivationnel, celle du dialogue. La position de Gadamer est donc que "... le langage ne s'accomplit pas dans des énoncés, mais comme dialogue."<sup>4</sup> Relativisant la primauté de la logique de l'énoncé qui conçoit la compréhension comme maîtrise de quelque chose, il nous propose sa logique herméneutique de la question et de la réponse, dans laquelle la compréhension est d'abord une affaire de participation à un sens, à une tradition, en dernière instance à un dialogue.

Il n'y a donc qu'un seul jeu du langage chez Gadamer, "jeu du langage transcendantal", celle du dialogue, qui est le jeu *du* langage elle-même "qui nous adresse la parole, propose et rétracte, qui pose des questions et qui s'accomplit lui-même dans la réponse".<sup>5</sup>

Il faut maintenant poser la questions si le modèle dialogique épuise la signifiante du langage, s'il n'y a pas une couche de signification plus originaire du langage, derrière toute relation dialogique? Cette interrogation convient au geste accompli par Levinas dans son deuxième oeuvre majeure, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ou la structure originaire de la

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 225

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, Seuil, p. 182.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 346

signification est envisagée comme *l'un-pour-l'autre* de la responsabilité du sujet qui se trouve déjà mis à l'accusatif par le visage de l'autre dans une relation (ou plutôt dans une irrelation) originellement asymétrique, en deçà de toute réciprocité dialogique.

Malgré l'ambiguïté constante de *l'Autrement qu'être*, en ce qui concerne le chiasme originel entre le Dit ontologique et le Dire éthique, le caractère ontologique de la proposition et sa signifiance également éthique dans la proximité de la relation avec l'autrui, la recherche de Levinas semble culminer dans une approche du "Dire sans Dit", où le Dire signifie en deçà du Dit. Dans *Autrement qu'être* la paire Dit/Dire se superpose adéquatement au couple être/autre-que-l'être, de sorte que le passage de l'être à l'autrement qu'être, qui définit la transcendance, ne peut être interprété que par le mouvement même qui va du Dit ontologique au Dire éthique et que Levinas appelle réduction. Mais comment doit-on interpréter alors la confluence étonnante rencontrée à tout propos entre le Dire éthique et le Dit ontologique, si la relation éthique est présentée explicitement comme une transcendance éthique signifiant autrement que l'être ? L'œuvre toute entière est structurée en effet par la complémentarité des deux démarches : la réduction qui remonte du Dit au Dire, et le mouvement du Dire vers le Dit, correspondant à la justification de l'être dans la justice. En fait, la réduction, qui vise à décrire le Dire en s'appuyant sur la trace qu'il imprimerait au Dit, présuppose que cette trace apparaît dans le Dit lui-même *comme trace du Dire*, que le Dire se manifeste déjà d'une certaine façon à l'intérieur du Dit et donc que le Dit lui-même ne se réduise pas à l'être. Le couple Dire /Dit ne décrit donc pas une opposition statique des deux types de langage - l'un éthique, l'autre ontologique - mais le langage comme entrecroisement du Dire et du Dit. Dans le V<sup>e</sup> chapitre de l'œuvre le Dire de la subjectivité-pour-autrui est référé à l'infini, qui inspire ce Dire en deçà de toute situation d'interlocution dialogale, dans une démarche où il est en effet question de l'inspiration, du témoignage et du prophétisme du langage.

On le sait, le Dire signifie comme une réponse de la responsabilité à un appel, à un ordre, un commandement ou une conjonction qui s'imposent à moi. La réception ou l'écoute de cet appel n'est pas un moment éthique qui précéderait la réponse, elle ne se produit que par la réponse elle-même, précisément comme responsabilité. En répondant à autrui par la responsabilité, je réponds comme celui à qui un appel a déjà été adressé et qui est toujours en retard par rapport à cet appel. Le Dire signifie sur le mode d'un passé anarchique et anachronique, immémorial ou diachronique. Il faut donc venir en deçà du Dire comme exposition au prochain, pour relever un Dire qui signifie comme une réponse à un passé anarchique. C'est la passivité radicale du moi

exposé à ce passé infini qui conduit Levinas de penser la référence du Dire à l'Infini et, finalement, à penser le Dire comme à-Dieu.<sup>6</sup> Le sens profond du Dire, en deçà de la position d'une subjectivité devant un interlocuteur<sup>7</sup>, en deçà de tout dialogue<sup>8</sup> est l'inspiration du Même par l'Autre ou du fini par l'infini. L'inspiration est le fait de tout langage utilisant le pronom personnel à l'accusatif. Le "me voici" énonçant la responsabilité est la seule parole véritablement inspirée, attestant l'essence prophétique de tout langage, parce que par la sincérité du Dire l'infini atteste sa gloire. C'est la sincérité du Dire, jamais égalée par le Dit, qui fait signe vers la signifiante elle-même, instaurant la "donation de signe" antérieure à toute *Sinngebung*. "Le logos thématissant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue [...] procède de ce Dire pré-originel, cet antérieur à toute civilisation et à tout commencement dans la langue [parlée de la signification]."<sup>9</sup> C'est donc à une signifiante prophétique du langage, à un Dire sans Dit, signifiant avant tout langage dialogique que nous conduit la phénoménologie du langage de Levinas.

Maintenant, pour ceux qui – et avec raison – ressentent une certaine perplexité à cause de l'irruption d'une terminologie religieuse dans une analyse phénoménologique, il faut que je fasse une digression. Dans *Autrement qu'être* le langage est pensé comme l'alternance d'une exposition de soi à autrui et d'une inspiration ou d'une élection du Je par l'Infini, donc comme l'alternance de sa signifiante éthique et sa religiosité originelle. C'est un peu comme si Levinas se servait du langage comme relation éthique pour remonter à la spiritualité du Dire en tant qu'inspiration et élection de la subjectivité par Dieu. Mais que suggère la notion d'un *passé absolu, immémorial*, sinon le fait qu'avant toute référence à un sens éthico-religieuse spécifique, la passivité du Dire doit être référée à la temporalité ? "La passivité propre de la patience – plus passive ainsi que toute passivité corrélatrice du volontaire – signifie dans la synthèse "passive" de sa temporalité."<sup>10</sup> Ou encore: "Il [la subjectivité] se décrit à partir de la passivité du temps. La temporalisation du temps, laps irrécupérable et hors toute volonté, est tout le contraire de l'intentionnalité."<sup>11</sup> L'analyse des *Leçons*

<sup>6</sup> Pour les conséquences "théolinguistiques" d'un tel prophétisme du langage, voir J.

Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, pp. 252-257 et 267-270.

<sup>7</sup> Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer, coll. Livre de Poche, 1996, p. 230.

<sup>8</sup> *idem*, p. 226.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 87.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 91.

husserliennes *sur la conscience intime du temps*<sup>12</sup> de Levinas, montre que ce que Husserl ne peut récupérer est précisément la *dia-chronie*, ce qui fait passer le temps dans la passivité originnaire de l'impression. La passivité plus passive que toute passivité - à savoir que toute passivité représentable ou thématizable dans le couple qu'elle forme avec l'activité, passivité coextensive d'un hylé irréductible à l'hylémorphisme de l'intentionnalité<sup>13</sup> - est ce que Levinas nomme *immémorial*, ce qui vient d'un passé plus ancien que toute présence : "le laps de temps, c'est aussi de l'irré récupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la synthèse absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps *se* passe. L'immémorial (...) c'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent - la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit"<sup>14</sup>. On connaît l'importance de la synthèse passive pour la constitution de l'alter ego chez Husserl. L'accouplement est précisément une synthèse passive<sup>15</sup>. Il n'est pas exclu donc qu'on pourrait envisager dans le cadre d'une temporalité génétique une passivité phénoménologique qui sera une forme d'altérité à soi constitutive dans l'expérience de l'autre. Mais entre l'autre phénoménologique et l'Autre absolu qui serait Dieu la distance est phénoménologiquement infranchissable. Ce qu'il faudra retenir donc de l'analyse levinassienne du Dire sans Dit, c'est simplement l'antériorité immémoriale de l'appel, qui établit une dia-chronie du sens dans la relation de l'appel à la réponse, en faisant abstraction de toutes les connotations "prophétiques" du langage introduites par Levinas.

Au terme de ces analyses comparatives je vais suggérer l'hypothèse d'une éventuelle relecture de l'herméneutique dialogique par la phénoménologie de l'appel et de la réponse, en recourant, à côté de celle de

---

<sup>12</sup> *Ibidem.*, pp. 56-60.

<sup>13</sup> Il semble que même Husserl aurait fait la distinction entre hylé et *hylé originnaire* (*Urhytle*), celui-ci étant le noyau primordial de *non-dualité* originnaire de la matière et de la forme, ou de la passivité et de l'activité. C'est ce qui ressort du moins de l'analyse de la temporalité génétique chez Husserl proposée par N. Depraz dans son livre *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1991, pp. 251-259. La hylé originnaire implique une altérité originnaire au moi (*Ichfremdheit*), génétiquement motrice de la constitution intersubjective: «la hylé originnaire est le noyau de l'étranger-au-moi (*Ichfremdekern*)» (Ms. C6, du 15 d'août 1930), cité par N. Depraz in *op. cit.*, p.255.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 66.

<sup>15</sup> Cf. avec E. Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1969., § 51., pp. 94-96.

Levinas, à la conceptualité propre de la phénoménologie de la donation proposée par J.-L.-Marion. C'est sans doute dans la phénoménologie de l'appel développé par celui-ci en suivant Levinas, que l'analyse de la relation entre appel et réponse atteint tout sa rigueur phénoménologique, même si on ne se situe pas déjà dans le cadre d'une phénoménologie du langage. On pense tout d'abord à l'anonymat constitutif du phénomène d'appel établi par Marion, par lequel il accède à un statut phénoménologique propre, sans faire acceptation des autorités comme l'Être grecque (Heidegger) ou l'Autre judaïque (Levinas), l'appel de Dieu par révélation ou l'appel de la vie par auto-affection (Michel Henry). Cette indétermination de l'instance revendicatrice permet dans le même temps d'appliquer cette phénoménologie de l'appel à la structure dialogique du modèle herméneutique du langage, ce qui n'équivaudra cependant à une fondation de l'universalité de la phénoménologie englobant celle - envisagée par Gadamer - de l'herméneutique.

De l'analyse du Dire sans Dit chez Levinas il faut retenir donc l'antériorité immémoriale de l'appel, qui établit une dia-chronie du sens dans la relation de l'appel à la réponse. Il s'agit du phénomène de retard de la réponse sur l'appel analysé par Marion<sup>16</sup>, qui instaure un excès du sens de l'appel sur toute réponse possible et une différence du sens dans la situation asymétrique ou inégale de l'interlocution du type appel-réponse. Notre hypothèse est qu'il faudra altérer par cette conception de diachronie, de différence du sens la conception de la continuité du sens au sein de la compréhension dialogique gadamerienne, pour la garder hors de l'influence de la métaphysique de la présence qui la hante. Parce qu'en dépit de sa conception d'une vérité de participation, malgré son insistance sur l'horizon sans fin du dialogue et sa distinction augustinienne entre logos intérieur (*le verbum cordis*) et logos extérieur et l'affirmation de l'excès du premier, du non-dit du dialogue intérieur sur le dit, l'énoncé extériorisé<sup>17</sup>, malgré toutes ces caractéristiques qui témoignent du caractère inatteignable d'un sens définitivement présent, il reste néanmoins chez Gadamer une sorte de métaphysique de la présence. Métaphysique de la présence qui s'atteste dans la continuité du sens réalisée par la conscience du travail de l'histoire dont le dialogue avec soi-même reste très proche au monologue dialectique hégélien, monologue d'un super-sujet à la fois historique et atemporel. Il faudra donc

---

<sup>16</sup> J.-L. Marion., *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 396-400 et 405-408.

<sup>17</sup> Cf. J Grondin., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, pp. 36-40 et 183-184.

altérer la temporalité du "présent vivant"<sup>18</sup> dans le dialogue, la temporalité de la fusion d'horizons par la différence originaire de la donation de l'appel sur le monstration de la réponse, temporisation originaire, qui donne le temps: "On peut en effet considérer l'appel comme le passé immémoriale, mais cependant comme l'avenir vers lequel remontent les réponses et autant comme le présent qui convoque à chaque instant l'adonné. On peut réciproquement tenir la réponse pour le seul présent de l'appel (qui ne se montre qu'en lui), mais encore pour son passé indéfini (le tissu des réponses accumulées traçant son historicité) et donc pour l'unique avenir manifeste de l'appel - qui ne résonne qu'à la mesure où les réponses ne cessent de le rappeler."<sup>19</sup> Il faut donc, pour conclure, de rappeler la diachronie, la différence originaire du sens dans le retard du réponse sur l'appel contre la continuité, la "synchronie" du sens dans la dialectique de la question et de la réponse au sein de la compréhension dialogique gadamerienne.

---

<sup>18</sup> H.-G Gadamer., *Vérité et méthode*, op. cit., p. 215.

<sup>19</sup> J.-L., Marion *Étant donné*, op. cit., p. 408.

**LE POIDS DES GESTES AMOUREUX  
UNE INVESTIGATION PHENOMENOLOGIQUE DES GESTES  
DANS L'UNION CHARNELLE**

**CĂLIN SĂPLĂCAN\***

**SUMMARY. THE WEIGHT OF THE LOVE GESTURES. A PHENOMENOLOGICAL INVESTIGATION OF THE GESTURES IN THE BODILY UNION.** Facing a superficial sexuality, as those provided by our culture, the French philosopher and theologian Xavier Lacroix begins a discussion the question of the place from where the sense of the union of two bodies arises. Such a place could be eroticism, through the light of sensitiveness, of game and of orgasmic pleasure. Together with Lacroix, I shall find where such a phenomenology of gesture within the union of souls might lead. The importance of this phenomenology is two-fold: it concerns both ontological and ethical fundamentals.

Devant l'image d'une sexualité légère telle qu'elle s'offre dans cette culture, Xavier Lacroix pose la question du terrain où peut germer le sens de l'union charnelle. Le seul endroit semble être l'érotisme, à travers l'affectivité, le jeu, le plaisir orgasmique qu'il procure. Nous allons examiner à travers le livre de Xavier Lacroix «*Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*»<sup>1</sup>, jusqu'où peut conduire une phénoménologie des gestes dans l'union charnelle. L'enjeu de cette phénoménologie est double: elle concerne d'une part les fondements ontologiques et d'autre part les fondements éthiques.

---

\* Institut Gréco-Catholique Cluj-Napoca

<sup>1</sup> Xavier Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris: Cerf, 1992. Xavier Lacroix est philosophe et docteur en théologie, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon, en France.

## Le bouleversement socioculturel de la sexualité

Nous pouvons résumer avec l'auteur la situation culturelle actuelle de la manière suivante: «*tout se passe comme si les raisons externes, ou extrinsèques, d'accorder à l'acte sexuel un poids de gravité s'estompaient et comme si la conscience était renvoyée à elle-même ou à son appréhension [...]*»<sup>2</sup>. L'auteur diagnostique un appauvrissement de sens, dû à la disparition des anciens horizons moraux offerts par la culture. Pour soutenir cela, X. Lacroix fait appel aux déplacements culturels opérés au niveau des trois composantes principales de la sexualité: la composante procréatrice, la composante institutionnelle et la composante religieuse.

La fonction procréatrice de la sexualité - longtemps liée aux stratégies familiales, aux soucis des lignages des groupes sociaux, à la peur d'une grossesse - constituait la principale finalité de la sexualité. Dans une perspective où la sexualité n'a pas de sens en dehors de la procréation, les liens intersubjectifs liés à l'acte sexuel se voient appauvris et la puissance de l'éros devient dangereuse. Tandis que cette insistance sur la procréation nous limitait, elle donnait un sens à la vie de couple et à la vie sociale: on observe une régulation sociale très forte de la sexualité, la valorisation de la virginité et de la chasteté avant le mariage. Aujourd'hui, dans le contexte des méthodes contraceptives acquises, le lien se voit séparé de l'union charnelle étant donnée que la procréation peut être exclue. Mais qui opérera alors la régularisation de l'union charnelle surtout que celle-ci n'est pas étanche à la violence et au conflit? Cette question nous mène à faire un pas de plus pour nous situer au niveau de la composante institutionnelle de la sexualité.

En effet celle-ci avait un rôle régulateur de la sexualité à travers les normes qu'elle instituait dans la société. Ces normes jouaient plus qu'un simple rôle fonctionnel: survie de groupe, gérer la violence, le permis et l'interdit, etc. Elles offraient un sens au monde et à la vie sociale: ainsi, ces interdits ouvraient un espace de vie et assuraient la paix des groupes ou encore, à travers les lignages de familles, on établissait un ordre social où chacun avait sa place. Actuellement, l'appréciation normative de la sexualité est renvoyée dans la sphère privée et, par cela, la de l'appui de la société. Est-ce que la sexualité pourra se ressourcer à travers sa relation au sacré ou au divin?

Non, dit l'auteur, car on observe une désacralisation de la sexualité<sup>3</sup>, concrétisée dans l'effondrement des ordres anciens (le pur et l'impur; un ordre

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>3</sup> X. Lacroix s'appuie ici sur l'article de Paul RICOEUR, «La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme», in *Esprit*, nr.28, nov. 1960, p.1665-1675.

des choses qui tenait à la volonté de Dieu; etc.) dû à l'élargissement de l'empire de la raison. Dans notre société occidentale, la raison tend à nier toute relation du charnel avec le surnaturel ou avec le divin, chacun étant renvoyé à sa vie privée, à ses croyances. Chacun peut choisir son mode de vie, agir selon ses convictions, chacun ayant et étant protégé par le droit. Ainsi, les valeurs sacrées de la sexualité font place au droit.

La culture régnante, conclut l'auteur, entretient l'image d'une sexualité libérée, «*non confondue avec ses conséquences procréatrices, avec ses fonctions sociales, avec la relation au surnaturel*»<sup>4</sup>. En un sens, dit l'auteur, ces déplacements culturels nous ont libérés, car en opérant un allègement de la charge de sens moral attribuée à la sexualité, ils ont permis une «responsabilisation» personnelle de l'acte sexuel et une découverte des harmoniques des relations sexuelles. Mais, ces déplacements ont suscité aussi des inquiétudes en opérant la fragilisation des repères subjectifs due à la caducité des appuis extérieurs. La culture et la société imposent des formes signifiantes aux relations sexuelles. Face à ces déplacements socioculturels, les significations des relations sexuelles sont à chercher de côté de l'individu. Tout seul, replié sur lui-même, sans un soutien culturel, le seul lieu où pourra germer le sens des relations sexuelles sera dans la relation à l'autre, à travers l'érotisme de l'union charnelle: «*l'émotion, le sentiment, les ressentiments de l'état amoureux souffleront au sujet que ce qu'il vit le «remue» profondément et lui inspireront le désir de donner à l'éphémère union charnelle des prolongement et relais symboliques*»<sup>5</sup>.

Pour éviter de charger l'union sexuelle de significations extrinsèques aux modalités et aux structures de l'acte lui-même, nous allons examiner jusqu'où peut conduire une investigation phénoménologique des gestes dans l'union charnelle.

### **Une phénoménologie des gestes dans l'union charnelle**

La phénoménologie assure une investigation dans les structures du vécu, du sensible: elle part de ce qui est donné dans l'expérience quotidienne de ce qui constitue le fond même de la réalité- de l'apparence, du donné extérieur - pour accéder à la nature profonde de la réalité, et en dévoiler son sens. L'intérêt de la phénoménologie est que le vécu l'emporte sur la conscience et qu'elle dépasse la dialectique sujet - objet. Ce retour aux structures du vécu, aux choses

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 35.

elles-mêmes, permet d'écarter (au moins pour un moment) le problème des significations qu'elles soient héritées de traditions dont on a perdu le fil ou encore des préjugés qui peuvent déformer notre réflexion.

*La caresse*, dit l'auteur, diverge dans une multitude des significations. Elle dépasse une simple approche sensorielle qui la réduirait à l'appropriation ou à l'exploration. Plus profondément, la caresse relève d'une certaine gratuité ce qui fait dire à X. Lacroix que la caresse: plus qu'exploration, elle est promenade sur le corps, qui permet à celui qui se promène autant qu'à celui sur qui on se promène de ressentir sa profondeur; plus qu'appropriation, elle est célébration du corps de l'autre, façonnement de celui-ci, ce qui lui confère une parenté avec l'esthétique. Mais paradoxalement, cette expérience de proximité, telle qu'elle s'exprime dans le contact avec la chair de l'autre ou dans la tentative d'appropriation, se révèle être une expérience de dépossession. Le corps de l'autre est porteur d'un souffle, d'une vie que je sens en lui, mais qui est hors de ma portée, qui échappent à mon pouvoir: «*Dans la plus grande proximité, il (l'autre) demeure à l'horizon. La rencontre est là, déjà donnée, mais aussi elle est toujours à venir...*»<sup>6</sup>.

C'est pourquoi la caresse dans son intentionnalité est le langage du désir, désir d'incarnation de l'autre et de soi-même. Sans objet ou plan précis, elle cherche, mais elle ne sait pas ce qu'elle cherche. La caresse se promène sur le corps - paysage de l'autre, un paysage prolongé par un visage, un paysage qui est habité par quelqu'un, que j'essaie d'atteindre par sa chair. «*L'opacité de la chair de l'autre devient sollicitation à entrer en contact avec l'épaisseur de sa présence*»<sup>7</sup>. Plus que promenade, la caresse devient alors célébration de la présence de l'autre, de son incarnation et de la mienne. La caresse devient une mise en sùvre du désir. Elle est attente, car l'autre est toujours éprouvé comme insaisissable, comme à-venir. La caresse, dit l'auteur, rime avec tendresse ou encore avec promesse. Mais quand le temps vient s'insérer entre les amants, la caresse peut devenir geste d'adieu.

Que peut-on dire après la description et l'analyse intentionnelle de la caresse? Un constat s'impose dès l'entrée: nous n'avons pas pu déterminer un sens de la caresse. Nous avons recensé plusieurs significations, chacune étant accompagnée de son contraire. Ce qui nous mène à dire que ce qui caractérise la caresse c'est son ambigüdté: «*Toucher, c'est aussi être touché; caresser c'est aussi être caressé*»<sup>8</sup>. On perçoit un décentrement dans le geste de la caresse qui se joue

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 104.

entre «caresser» et «se caresser», entre «pour autrui» et «pour soi». Dans une perspective éthique, le mouvement qui mène du soi à pour autrui est essentiel.

*Embrasser* veut dire entourer de ses bras. Cela suppose de «*les ouvrir pour recevoir, les renfermer pour accueillir, ménager à l'autre une place contre soi*»<sup>9</sup>. Certes, une telle description de l'embrassement nous étonne par sa similitude avec la lutte et nous questionne encore une fois sur l'ambiguïté du geste: accueillir, protéger, entourer ou prendre, capturer, cerner? Quel sens donner à ce geste? Les choses se compliquent en peu plus si on prend en considération les degrés d'implication physique, affective ou intime telles qu'ils s'expriment à travers l'étreinte, l'embrassade, l'enlacement. Le contexte joue lui aussi un rôle déterminant dans l'appréhension du sens. L'étreinte telle qu'elle se manifeste dans la réconciliation, dans la séduction, dans la joie des retrouvailles, etc. offrent tout autant des significations différentes qui se traduisent par des manifestations.

*Le baiser*, porte en lui une potentialité des significations. Placer ses lèvres sur le corps de l'autre signifierait-il l'engloutir, l'avalier, le dévorer ou plutôt une victoire sur l'appétit? Placer ses lèvres sur les lèvres de l'autre signifierait-il le réduire au silence, l'empêcher de parler ou aller aux sources des paroles pour les accueillir, les boire? L'auteur a raison de souligner le changement de sens opéré: de l'appétit à la soif, du dévorer au boire.

Dans les cultures de l'Extrême-Orient le baiser prend des significations particulières par le passage du détruire au vénérer. Ainsi le baisé est rapprochement vers l'autre (sans mettre la main dessus) et signifie: respecter, honorer, adorer.

Le baisé permet une proximité plus grande que la caresse et l'étreinte: les lèvres sont une muqueuse, la bouche est une ouverture dans le corps par laquelle la vie du corps y communique. En ce sens, il peut être rapproché du codt: échanges des salives et des souffles, jeu des langues, etc. En s'abandonnant au baisé, les amoureux cassent la clôture de leur corps pour approcher l'autre.

*Pénétrer*, c'est d'abord un acte d'hospitalité de la part de deux partenaires, qui s'exprime à la fois dans le fait d'accueillir et d'être accueilli dans les parties les plus intimes de leur corps. Certes, on retrouve ici l'ambiguïté de l'acte: un acte de réponse, d'hospitalité ou bien un acte de violence, d'effraction.

S'il y a une différence dans la manière de pénétrer et d'être pénétré chez l'homme et chez la femme, il y a aussi une réciprocité. Si le sexe de l'homme trouve dans le corps de la femme une habitation, une enveloppe pour être inclus, à son tour la femme apparemment réceptrice, trouve accueil dans les

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 106.

bras de l'homme. S'il y a une différence quant à la manière d'être inclus, dû aux facteurs physiologiques et anatomiques, il y a une réciprocité dans ce désir profond d'être inclus.

L'auteur mentionne que dans la prise en compte du désir «*Il est impossible d'analyser le cod't sans prendre en compte la charge d'inconscient qui est à la fois incitatrice au plaisir de pénétrer et réveillée par celui-ci*»<sup>10</sup>. L'auteur relève ici l'importance de la psychanalyse et pose la question de son rapport à la phénoménologie. Il s'appuie sur les écrits de Paul Ricoeur<sup>11</sup>, pour lequel il y a une différence entre la méthode phénoménologique et la méthode psychanalytique. Si la méthode phénoménologique est une investigation dans le foyer des intentions, qui fait confiance à l'attestation de la conscience, la méthode psychanalytique soupçonne la conscience comme étant illusoire. De même que la phénoménologie, la psychanalyse conduit à une interprétation, mais à partir de l'inconscient et par des techniques d'analyse. Est-ce que les interprétations à partir de l'inconscient et du conscient peuvent être différentes? Oui, dit l'auteur, et il nous donne l'exemple de la localisation des organes génitaux dans l'avènement du sens: «*Le corps certes ne dicte directement aucune signification, mais il est incontestable que la référence à la positivité de sa configuration et de son fonctionnement joue un rôle primordial dans l'élaboration du sens. Si le psychisme est interprétation, il n'interprète pas n'importe quoi. La localisation de la sensation cod'tale induit déjà un horizon de sens [...]*»<sup>12</sup>.

Avec l'*orgasme*, l'auteur touche la limite de son analyse, en prenant en compte la jouissance sexuelle et la fécondité. Ces deux aspects sont-ils liés ou non, se demande-t-il? Regardons sa démarche.

La jouissance orgastique, s'inscrit dans un mouvement de volupté qui bouleverse toute intention. Le sens est bouleversé par la sensation. L'ambigudté (tendresse ou violence) est mise en question, car se demande l'auteur, peut-on parler d'une ambigudté de sens étant donné que le sujet mime ces pulsions d'agressivité? Découpé du contexte de l'existence et du langage, l'orgasme ne peut pas prendre un sens, car il se voit privé de toute relation, de tout rapport, de la reconnaissance de l'autre. La phénoménologie doit affranchir tôt ou tard le seuil de l'éthique. Mais ne risquons-nous de manquer notre analyse, telle qu'on l'a menée jusqu'ici se demande X. Lacroix, si on omet le fait que la volupté orgastique est inséparable d'une possibilité de sens offerte par la fécondité?

---

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Ed. du Seuil, 1965, p.381.

<sup>12</sup> X. Lacroix, *op. cit.*, p.113.

En effet, c'est l'acte d'insémination qui va nous offrir l'ouverture au sens. Dans une perspective psychanalytique, parce qu'il s'agit d'un acte inconsciemment impliqué, l'orgasme est le lieu d'une mémoire qui rappelle l'acte similaire dont les partenaires sont sortis. Dans une perspective qui prend en compte les données somatiques, la volupté orgasmique est accompagnée d'échanges des liquides: de sécrétions vaginales chez la femme et d'émissions de sperme chez l'homme. La fécondité serait l'achèvement de l'union charnelle si elle n'est pas empêchée. Finalement l'enfant, apparaît comme un horizon au-delà de tout projet, de tout savoir: «*La signification ultime de la jouissance érotique relève du non-savoir*». <sup>13</sup>.

Il ne s'agit pas de subordonner la sexualité à la procréation, mais d'intégrer cette dernière dans la sexualité, pour lui offrir une plénitude de sens. Et cela parce que la fécondité n'est pas un élément surajouté. Elle est en continuité avec la sexualité, mais aussi avec le dynamisme de l'amour.

### **X. Lacroix entr M. Henry et E. Levinas**

L'analyse phénoménologique des gestes amoureux, était attentive à la manifestation, au sentir, à l'apparence et visait à discerner l'intentionnalité et le sens des gestes de l'union charnelle. La démarche phénoménologique de X. Lacroix rencontre et articule les pensées de Michel Henry<sup>14</sup> et Emmanuel Levinas<sup>15</sup>.

En accord avec M. Henry, X. Lacroix souligne qu'avant d'être liberté, langage, désir, l'existence humaine est liée à l'ordre naturel du corps et au corps individuel, autrement dit à la sensibilité. La subjectivité est sensibilité, elle est vie et sa chair est la substance même de la vie. La problématique phénoménologique chez M. Henry s'offre dans le dédoublement de l'apparaître, de ce qui se donne à nous: la vie est ce qui se donne à soi-même et ce qui est donné à soi. On s'éprouve soi-même dans le vivre: «*la vie est auto-affection et la subjectivité est autorévélation de la vie à elle-même*»<sup>16</sup>. Avec cette autorévélation de la vie à elle-même dans la subjectivité, nous passons de la phénoménologie pour mettre les fondements d'une ontologie du corps-sujet, manifestée dans la puissance du sentir, du se mouvoir, etc.

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>14</sup> Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*. Iași: Polirom, 1999.

<sup>16</sup> M. Henry, *op. cit.*, p. 200.

Pour Levinas la limite d'une analyse phénoménologique consiste dans une réduction de l'altérité. Le sujet ne peut s'appréhender lui-même qu'en appréhendant l'autre, ce qui pousse le Moi à faire «suvre», terme levinasien qui inscrit le Moi dans un mouvement vers l'Autre. Un mouvement qui a reçu le nom de Désir, un Désir d'Autrui. Le sens vient d'Autrui, dit Levinas. Il opère une distinction entre les termes de signification et de sens. Si le premier est culturel, contingent à la matière sensible et associé au concept de manifestation, le deuxième est «*orientation vers la transcendance, c'est-à-dire vers l'absolu de l'altérité d'Autrui.*» (p.145), associé au concept d'épiphanie du visage. Dans le face-à-face de l'épiphanie du visage, l'Autrui se produit comme transcendance parce qu'il transgresse toute tentative de récupération dans la totalité bouclée par le Moi. Par cette extériorité irréductible, le visage d'Autrui renvoie à la transcendance du Tout Autre, de l'Invisible, de Dieu. Autrui, précise Levinas est la «trace de Tout Autre». Son visage est comme l'ouverture qui laisse transparaître l'absolument Autre sans le capter dans l'immanence. Or cette expérience de l'altérité de l'Autre est une expérience essentiellement éthique.

Le passage de la phénoménologie à l'herméneutique, peut causer des problèmes à l'intérieur de la pratique des échanges. Et l'auteur le confirme, en se demandant quelle valeur accorder à ces significations sachant que «*Signifier peut être jouer, mimer, représenter, figurer.*» [...] «*Dans les gestes de l'union ils (les amants) mettent en scène aussi bien leur être possible que leur être réel. C'est ainsi qu'ils peuvent mimer l'agressivité sans être agressifs, ou mimer l'amour total sans aimer totalement*»<sup>17</sup>. Les sujets se trouvent dans le domaine de l'imaginaire qui n'est pas dépourvu d'une certaine valeur. Il permet aux sujets de tenir à distance le réel et échapper ainsi à la massivité du monde. D'une part, l'imaginaire permet aux sujets d'appriivoiser et d'exorciser l'agressivité et d'autre part de ne pas se confondre avec leurs actes: les sujets sont et ils ne sont pas leurs actes. «*Le sujet est et sera toujours en deçà de l'amour comme donation totale*»<sup>18</sup>, conclut l'auteur. Désignant un mauvais procès d'échange, l'imaginaire disqualifie toute référence à l'image symbolique des gestes. Les gestes dans l'union charnelle ne peuvent pas faire l'économie de la règle générale de l'échange. Un passage s'opère, il ne s'agit plus de s'accorder au sens d'un réel apparaissant dans sa forme sensible, mais de résoudre le sens de la reconnaissance sociale dans le système social où elle se fait représenter. C'est la culture, qui nous offre une clef d'interprétation. C'est elle qui est la

---

<sup>17</sup> E. Levinas, *op. cit.*, p.121.

<sup>18</sup> *Op cit.*, p.121.

sensibilité structurée et structurante d'une société, en produisant des effets d'opposition. Nous touchons, nous voyons, nous sentons selon les modes mémorisées et organisées par notre culture: «un réseau des significations contingentes, socioculturelles, historiques, voire idéologiques»<sup>19</sup>. Ce fait nous met en garde contre une réduction du sens au donné naturel: «La signification précède les donnés et les éclairent»<sup>20</sup>. Il est conscient que si la culture fait exister le sensible sous une forme astreignante en même temps qu'elle le détermine, elle n'est pas un événement de sens, encore moins de vérité.

Si les deux pensées semblent étrangères l'une à l'autre, elle ne sont pas incompatibles. La pensée de M. Henry est attentif à l'immanence de la subjectivité par rapport à elle-même, celle de E. Levinas est attentive à la transcendance pour autrui. Les deux auteurs mettent l'accent sur la dimension charnelle de la subjectivité. Le corps est à la fois lieu de l'immanence et de la transcendance.

L'analyse phénoménologique de X. Lacroix nous a mis devant la contrariété, devant l'ambivalence des gestes dans l'union charnelle, entre la tendresse et la violence, qui nous ont renvoyé à l'ambivalence du corps. Il est temps de se demander s'il y a une convergence des significations pour déterminer un sens des gestes de l'union charnelle. Un regard systémique nous fait reconnaître une convergence des significations qui vont dans le sens:

- a. de l'appropriation réciproque des corps à travers les significations du donné sensible et l'ouverture vers une ontologie du corps-sujet
- b. de l'ouverture à l'autre à travers le désir des sujets et la mise en question des échanges par l'éthique.
- c. d'une co-naissance à travers l'horizon commun des sujets et du contexte social.

Ces significations sont unies par X. Lacroix en deux termes, qui sont l'expression d'une relation de réciprocité: **don** et **accueil**. La conclusion d'une telle convergence de significations est que les gestes peuvent nous ouvrir à des potentialités de sens qui nous mettent sur le chemin de l'amour, à condition que dans cette polarité éthico-ontologique, deux écueils sont à éviter: une réduction ontologique dans la prétention d'autofondation du sujet et une réduction éthique dans la prétention de sens venu uniquement de l'autre ou du monde.

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 128.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 142.