



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

A fenomenologia francesa atual

vol. 20 número 1
semestral
junho de 2023

dois pontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume “A fenomenologia francesa atual”

Étienne Bimbenet e Leandro Cardim

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN: 2179-7412

endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.

(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos: revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 8 Apresentação
- 10 Julien Farges (Archives Husserl de Paris), "Entre platonisme et particularisme: la contribution husserlienne au problème des universaux dans les *Recherches logiques*".
- 22 Sophie-Jan Arrien (Université Laval), "Destinos cruzados da fenomenologia e da hermenêutica em Heidegger".
- 35 Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (Unifesp), "Merleau-Ponty leitor de Descartes: reflexão e história da filosofia".
- 57 Alex de Campos Moura (USP), "Os limites da razão: Literatura e Metafísica em Merleau-Ponty".
- 72 Silvana de Souza Ramos (USP), "Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia".
- 83 Pierre-Jean Renaudie (Université Jean Moulin Lyon 3), "Échec et succès du récit de soi selon Sartre".
- 101 Thana Mara de Souza (UFES), "Não-determinismo e não-esquecimento: o estatuto ambíguo do corpo na filosofia de Beauvoir".
- 117 José Luiz Neves (UFABC), "Fenomenologia e realismo: o percurso de Jocelyn Benoist".
- 132 Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), "La phénoménologie transcendante comme 'phénoménologie générative'".
- 142 Grégori Jean (Université Côte d'Azur), "L'impuissance de l'apparaître".
- 152 Claude Romano (Sorbonne Université / Australian Catholic University), "Y a-t-il une intentionnalité de la perception? Pour un réalisme phénoménologique".
- 169 Inga Römer (Université Grenoble Alpes), "Le texte de la phénoménologie".
- 179 Christian Sommer (Archives Husserl de Paris), "Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie".
- 188 Emmanuel de Saint Aubert (Archives Husserl de Paris), "Portances de la reconnaissance".
- 198 Claudia Serban (Université Toulouse Jean Jaurès), "Déformaliser l'intersubjectivité".
- 209 Laurent Perreau (Université de Franche-Comté), "La question de la socialité du sujet".
- 219 Florence Burgat (Archives Husserl de Paris), "Penser la condition animale".
- 229 Philippe Cabestan (Ecole Française de Daseinsanalyse), "Face à la folie. Psychose, phénoménologie et analyse existentielle (*Daseinsanalyse*)".

- 240 Marcus Sacrini (USP), "The fundamental associative principles of the daydreaming experience. A phenomenological study".
- 256 Natalie Depraz (Université de Rouen Normandie), "L'avenir du transcendantal: la surprise. Pour une phénoménologie empirique".
- 281 Bruce Bégout (Université Bordeaux Montaigne), "Phénoménologie et ontologie des ambiances: quelques mises au point".

Apresentação

Esse número da *Dois Pontos* apresenta uma amostra da “fenomenologia francesa atual” e um testemunho de sua vitalidade nos últimos anos. Algumas colegas e alguns colegas do Brasil aceitaram participar desse dossiê a fim de fazer eco a esta vitalidade: gostaríamos de lhes agradecer calorosamente por isso. Essas colaborações são provas ao mesmo tempo da importância histórica das trocas filosóficas entre o Brasil e a França, e da importância do diálogo franco-brasileiro no seio da comunidade de fenomenólogos e fenomenólogas. Gostaríamos também de agradecer ao Professor Luan Correa da Silva pela sua preciosa ajuda na constituição desta edição.

A fenomenologia francesa conheceu, já faz um século, várias ondas constitutivas. A primeira foi a dos pais fundadores: Sartre, Merleau-Ponty, Beauvoir, grandes descobridores e descobridoras da fenomenologia “histórica” de Husserl e Heidegger. Depois vieram Levinas, Henry, Ricoeur, Dufrenne ou ainda Derrida, contemporâneos de certa contestação do movimento fenomenológico pelo estruturalismo e pós-estruturalismo. A partir dos anos 1980, depois de um relativo eclipse, a fenomenologia volta ao centro da cena filosófica com um conjunto de pensadoras e pensadores que “redescobrem”, aprofundando-as, a herança husserliana e heideggeriana. Essa “nova fenomenologia”, representada hoje por Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, Didier Franck, Marc Richir, Françoise Dastur, Renaud Barbaras e Jocelyn Benoist, foi recentemente objeto de um importante estudo (Hans-Dieter Gondek e László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp, 2011) e de um colóquio organizado nos Archives Husserl de Paris (*Nouvelles phénoménologie en France*, editado por Christian Sommer, Paris: Hermann, 2014). Finalmente, temos as autoras e os autores representados neste número da *Dois Pontos*. Essas pessoas animam hoje revistas (como a revista fenomenológica *Alter*), seminários regulares (como os *Rencontres phénoménologiques de Paris 1*) e atividades como as da novíssima *Société Francophone de Phénoménologie* (SFRAP) e do *Groupe de Recherche et d'Analyse des Phénoménologies* (GRAPH). Portanto, todas essas pessoas dão vida à fenomenologia, institucionalmente e intelectualmente, e provam que ela tem todo um futuro pela frente.

É possível distinguir entre as contribuições que compõem este número três tipos de preocupações. A propósito, a fenomenologia continua o debate com sua história constitutiva. Nisso ela é um *movimento* que reclama os frutos de uma herança historicamente fundadora, por exemplo, a herança de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Beauvoir. Mas a fenomenologia também é uma *doutrina* única em seu gênero. Entre o idealismo da constituição e o realismo das essências ou da atitude natural, a fenomenologia estimula numerosas discussões e um aprofundamento especular de sua ontologia profundamente ambígua. Os avanços ontológicos de Renaud Barbaras, os debates atuais sobre o “Novo realismo”, a redescoberta recente da antropologia filosófica alemã, tudo isso desempenha um papel importante a este respeito, pois estimula uma renovação do discurso que a fenomenologia sustenta sobre si mesma, convocando, por vezes, uma nova filosofia primeira. Enfim, a fenomenologia entendida como *método* continua a investigação que caracterizou seus primeiros momentos, uma investigação sobre os mais diversos objetos, sejam eles antigos (a intersubjetividade, a socialidade, a animalidade ou ainda a psicopatologia) ou novos (a sustentação



[*portance*], o sonho acordado [*rêve éveillé*], a surpresa [*surprise*], a ambiência [*ambience*]). Assim, por três vezes — como movimento, doutrina e método — , a fenomenologia francesa prolonga o gesto estranho e fascinante iniciado há mais de um século por Husserl e Heidegger.

Étienne Bimbenet

Leandro Cardim

Entre platonisme et particularisme: la contribution husserlienne au problème des universaux dans les *Recherches logiques*

Julien Farges (Archives Husserl de Paris)

Résumé: Dans les *Recherches logiques*, Husserl rend compte de l'identité idéale de la signification en la considérant sur le modèle de l'idéalité de l'espèce (*species*) par rapport à ses singularisations. L'article se penche sur ce modèle ontologique lui-même et montre qu'il représente une réponse indirecte mais parfaitement consistante au problème des universaux, dont l'originalité est ressaisie de deux façons: d'abord, à partir de Husserl lui-même, qui la situe à la jonction de deux définitions de l'universel traditionnellement considérées comme incompatibles (*ante rem*, *in re*). Puis, à la lumière des débats contemporains sur la question des universaux en métaphysique analytique, il apparaît que cette conception husserlienne cherche à articuler, moyennant une théorie complexe des relations, un réalisme des universaux avec un particularisme qui préfigure l'actuelle théorie nominaliste des tropes. À chaque étape, c'est la question difficile du "platonisme" de Husserl qu'on cherche ainsi à éclaircir.

Mots-clés: Husserl, ontologie, universaux, réalisme, propriétés, tropes

Title: Between Platonism and Particularism: Husserl's Contribution to the Problem of Universals in the *Logical Investigations*

Abstract: In the *Logical Investigations*, Husserl accounts for the ideal identity of signification by construing it as the ideality of a *species* as opposed to the reality of its instances. This article discusses this ontological model and shows that it represents an indirect but perfectly consistent answer to the problem of universals. The originality of this conception is captured in two ways: first, with Husserl himself, who sees it at the junction of two definitions of the universals which are traditionally considered as incompatible (*ante rem*, *in re*). Second, in the light of contemporary debates on the problem of universals in analytic metaphysics, it appears that by means of a complex theory of relations, Husserl's conception seeks to combine a realism about universals with a particularism which anticipates the nominalist trope theory. At each stage, the clarification of the difficult question of Husserl's "Platonism" is at stake.

Key-Words: Husserl, Ontology, Universals, Realism, Properties, Tropes

Parmi les évolutions doctrinales qui, dans les premières années du XX^{ème} siècle, ont accompagné ce qu'il est convenu d'appeler le "tournant transcendantal" de la phénoménologie husserlienne, celle qui concerne la théorie de la signification a joué, comme on le sait à présent, un rôle décisif. Si l'identité d'un contenu de signification par contraste avec la multiplicité variable des expressions susceptibles de le viser ne peut être interprétée, aux yeux de Husserl, qu'en termes d'idéalité par opposition à la réalité psychique des actes, toute la question est de savoir comment rendre compte de cette idéalité. À l'époque des *Recherches logiques*, il conçoit cette dernière sur le modèle de l'idéalité d'une espèce (*species*) par rapport à la pluralité de ses singularisations possibles (HUSSERL, 1984a, pp. 106/115-116, 111/125; 1979, pp. 156-157/216-217; 2001, pp. 69-70): la signification identique serait à tous les actes qui la visent ou l'expriment ce que le rouge *in specie* est à tous les objets particuliers rouges, à savoir un objet général qui se singularise dans l'un de leurs moments constitutifs (moment matériel de l'acte intentionnel ou moment chromatique de l'objet). Mais il apparaît rapidement à Husserl que plusieurs défauts rendent cette conception intenable, en particulier les deux suivants: d'une part, elle est liée à un concept exclusivement noétique de la signification, qui privilégie le caractère d'acte du signifier au détriment du signifié comme tel, c'est-à-dire du versant noématique de la corrélation intentionnelle dont Husserl soutient à partir de 1906 qu'il fait partie intégrante de l'immanence phénoménologique (HUSSERL, 1987, pp. 35/59; 1975, pp. 13-14/xvii). D'autre part, elle présuppose que la singularisation d'une *species* est l'unique manière de rendre compte de l'identité idéale de la signification, ce que Husserl ne tarde pas à considérer comme une simplification injustifiée (HUSSERL, 1987, pp. 214/269; 1994, p. 182). C'est à la *Bedeutungslehre* du semestre d'été 1908 qu'il revient de pointer ces difficultés et d'introduire, pour y remédier, le concept nouveau de "signification noématique", appelant une appréhension plus fine de l'idéalité.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cette autocritique husserlienne, qui a déjà fait l'objet de plusieurs études (FISSETTE, 1991; RIGAL, 1995; BERNET/KERN/MARBACH, 1996, p. 159 sq.; BENOIST/BRISART/ENGLISH, 1998; LAVIGNE, 2005; GALLERAND, 2014), mais nous introduirons simplement une remarque: si, du point de vue de l'élaboration plus tardive de la théorie de la signification, on peut juger rétrospectivement "malencontreuse" la détermination initiale de la signification comme *species*, et "désastreuse" la confusion qu'elle induit entre visée de la signification et abstraction idéatrice (LAVIGNE, 2005, p. 124), il faut bien souligner toutefois que c'est l'application du paradigme de la *species* au cas de la signification idéale qui se trouve ainsi mise en cause, et non le paradigme lui-même. Ce dernier ne conserve-t-il pas une pertinence sur le plan ontologique indépendamment de sa transposition sur le plan d'une sémantique intentionnelle? Si c'est bel et bien le cas, force est de constater que ce n'est pas au sein du "mouvement phénoménologique" lui-même que cette pertinence a été mise en évidence, mais plutôt dans le cadre du spectaculaire renouveau qu'a connu, depuis une soixantaine d'années, l'antique problème des universaux au sein de la métaphysique de tradition analytique. À en croire P. Simons, le paradigme husserlien de la *species* occupe "une place cardinale dans la constellation des positions possibles relatives au débat concernant l'existence des universaux et des objets abstraits (idéaux)", où il représente toujours "une possibilité vivante" (SIMONS, 2007, p. 90, 91), sous la forme d'un ensemble de thèses et d'arguments dont la fécondité n'est pas épuisée.

C'est cette articulation entre la défense husserlienne de l'existence des objets généraux dans les *Recherches logiques* et le problème des universaux que nous prendrons pour objet dans les pages qui suivent, d'abord en montrant comment Husserl lui-même en rend compte, puis en tentant de ressaisir l'originalité de sa conception dans les termes du débat contemporain sur les universaux.

I.

S'il est bien connu que l'exposé le plus complet qu'ait fourni Husserl de sa conception de l'idéalité de la *species* n'est autre que la Deuxième Recherche logique, c'est un fait que le lecteur n'y trouve aucune

référence explicite ou directe au problème des universaux. Que ce dernier en constitue néanmoins l'un des enjeux principaux, c'est ce que montre la façon dont Husserl détermine cette idéalité en amont de cette Deuxième Recherche, et en particulier dans le § 31 de la Première, où on lit:

Or, cette véritable identité que nous affirmons ici n'est autre que l'identité de la *species*. C'est ainsi, mais seulement ainsi qu'elle peut, en tant qu'unité idéale, embrasser (συνβάλλειν εἰς ἓν) la multiplicité dispersée des singularités individuelles (HUSSERL, 1984a, pp. 105-106/115).

Ces lignes explicitent l'idéalité en la renvoyant à un certain rapport entre une unité et une multiplicité, un rapport tel que la multiplicité soit unifiée par l'unité idéale de sorte que cette dernière soit en retour l'unité de cette multiplicité. Et dans les lignes qui suivent, Husserl précise la nature de ce rapport en indiquant que chacune des individualités qui ressortissent à cette unité idéale est un "cas singulier de cette *species*" (HUSSERL, 1984a, pp. 106/116). Autrement dit, c'est en termes d'*instanciation* que doit être compris le rapport qui lie l'unité idéale à la multiplicité qu'elle unifie, si bien que cette multiplicité doit être conçue comme l'extension de la *species*, c'est-à-dire comme la classe des individus dont elle peut être affirmée. Il ne fait ainsi aucun doute que la *species* dont les *Recherches logiques* défendent l'idéalité soit un universel, au sens le plus traditionnel (plongeant ses racines chez Platon et Aristote¹) d'une entité générale multiplement instanciable.

Si l'on s'enquiert à présent d'une thèse husserlienne sur les universaux, et en particulier sur la question de savoir s'il faut ou non reconnaître une séparation ontologique entre la *species* idéale et la multiplicité de ses instances réales, le texte des *Recherches logiques* nous laisse, semble-t-il, face à une hésitation: tantôt, Husserl interprète ce rapport comme un simple vis-à-vis (*gegenüber*) opposant l'unité à la multiplicité (HUSSERL, 1975, pp. 109/111-112, 125/130, 135/143, 232/253; 1984a, pp. 83/89, 105/114, 155/177; 1984b, pp. 691/196), tantôt il soutient qu'en vertu de son idéalité, la *species* est unité dans (*in*) la multiplicité (HUSSERL, 1975, pp. 220/241; 1984a, pp. 12/260, 107/118). Sans entrer davantage dans le contenu de chacune de ces deux options, nous nous contenterons pour l'instant de rappeler que cette même hésitation est inscrite dans la célèbre définition de l'universel donnée par Aristote à la fin des *Seconds Analytiques*: "une unité en dehors [παρὰ] de la multiplicité et qui réside une et identique dans [ἐν] tous les sujets particuliers" (ARISTOTE, 1995, p. 244/100a7-8). Faut-il en conclure d'emblée que les *Recherches logiques* sont la reformulation d'un aristotélisme des universaux, fidèle au Stagirite jusque dans ses ambiguïtés mêmes? Ce serait certainement aller bien vite en besogne eu égard à la maigreur des appuis textuels. L'embarras du commentateur vient ici du fait que les enjeux ontologiques liés à la thèse de l'idéalité de la *species* sont structurellement sous-déterminés dans les *Recherches logiques*, en raison de la subordination des questions ontologiques au but général de l'ouvrage, qui ne relève pas de l'ontologie: "fonder sur de nouvelles bases la logique pure et la théorie de la connaissance" (HUSSERL, 1975, p. 7/ix). C'est la raison pour laquelle la Deuxième Recherche, à laquelle revient pourtant la tâche de défendre "la légitimité propre des objets spécifiques", n'est pas conçue par Husserl comme une contribution originale à l'élucidation du statut *ontologique* des universaux; c'est plutôt la portée *épistémologique* de l'idéalité spécifique qui s'y trouve mise en avant au titre de "condition de possibilité d'une connaissance objective en général", garantissant "la fondation philosophique de la logique pure" (HUSSERL, 1984a, pp. 112/126).

Malgré cela, il existe au moins un texte dans lequel Husserl se livre à une relecture de cette Deuxième Recherche au prisme du seul problème des universaux. Publié par les éditeurs au sein des Annexes des

¹ Comme le montre D. De Santis, la formule grecque citée par Husserl dans l'extrait ci-dessus est probablement une citation fautive, tandis que l'expression "multiplicité dispersée" semble une traduction de l'expression platonicienne τὰ πολλακῇ διεσπαρμένα (PLATON, 2006, 157/265d), qui intervient au moment où Socrate définit le rassemblement sous l'ἰδέα comme premier versant de la méthode dialectique (DE SANTIS, 2016, p. 250). Quant au caractère instanciable de l'universel, c'est l'un de ses traits définitionnels les plus courants chez Aristote, qui va de pair avec son caractère prédicable (ARISTOTE, 1991, pp. 291/1038b11-13; 1995, p. 60/77a7; 1997, p. 88/17a38-40).

●
●

Recherches logiques (HUSSERL, 1984a, pp. 819-821), il s'agit de deux pages rédigées probablement au début des années 10, dans lesquelles Husserl s'appuie sur la présentation du problème des universaux proposée par F. Überweg dans le deuxième tome de son *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (ÜBERWEG, 1886, pp. 139-140). Überweg commence par reproduire la traduction allemande du fameux questionnaire de Porphyre:

tout d'abord, concernant les genres et les espèces, la question de savoir (1) <a> s'ils existent ou bien s'ils ne consistent que dans de purs concepts, (2) ou, à supposer qu'ils existent, <a> s'ils sont des corps ou des incorporels, et, (3) en ce dernier cas, <a> s'ils sont séparés ou bien s'ils existent dans les sensibles et en rapport avec eux (PORPHYRE, 1998, p. 1).

Puis, sans transition, il présente les trois grandes solutions possibles qui mettent aux prises les réalistes et les nominalistes médiévaux, reprenant pour cela la version latine du *topos* néoplatonicien des “trois états de l'universel” (LIBERA 1996, p. 128 *sq.*, 230-231, 313 *sq.*): réalisme extrême ou platonicien (universel *ante rem*: 1a+2b+3a), réalisme modéré ou aristotélicien (universel *in re*: 1a+2b+3b), nominalisme (universel *post rem*: 1b). Le grand intérêt du texte de Husserl vient du fait qu'après avoir recopié à son tour le questionnaire de Porphyre, il ne prend pas d'emblée les trois états de l'universel pour des solutions toutes faites, mais il les considère au contraire comme des rubriques sous lesquelles il redistribue les questions directrices auxquelles la Deuxième Recherche tente de répondre.

Or dans ce contexte, c'est bel et bien sous la rubrique platonicienne “*ante rem*” que Husserl range les trois questions induites par la détermination des *species* comme objets généraux: 1/ l'idée même d'objets généraux est-elle justifiée? 2/ si oui, ces objets sont-ils des réalités substantielles? 3/ et s'ils n'en sont pas, quelle est leur relation avec l'être réel? (HUSSERL, 1984a, p. 819-820). Dans la Deuxième Recherche logique, c'est au § 8 que Husserl répond conjointement aux deux premières questions. Au-delà du fait que nous nous référons couramment aux idéalités spécifiques comme à des objets, la légitimité de l'idée d'objet général repose en dernière analyse sur le fait que nous pouvons énoncer à leur sujet des vérités dans des jugements évidents. Cet argument implique donc indissociablement une définition et un principe: la définition élargie de l'objet comme sujet de prédictions ou d'attributions possibles (HUSSERL, 1984a, pp. 117/131, 131/147, 145/165, 179/205) et le principe selon lequel “si des vérités sont valides, tout ce que présuppose objectivement leur validité doit être” (HUSSERL, 1984a, pp. 130/146-147). Ainsi, parler de l'existence des objets généraux équivaut à une indication concernant “la validité de certains jugements” (HUSSERL, 1984a, pp. 106/116). Dans ces conditions, l'objectualité se trouve dissociée de la réalité et devient bien plutôt “l'unité conceptuelle” à l'intérieur de laquelle prend place la “différence catégoriale fondamentale” entre le réel et l'idéal (HUSSERL, 1984a, pp. 130/147). Or celle-ci ne coïncide ni avec la différence entre ce qui existe et ce qui est fictif, ni surtout avec la différence entre ce qui est extramental et ce qui est mental, laquelle joue à l'intérieur de la sphère de la réalité, c'est-à-dire de l'être temporel (HUSSERL, 1984a, pp. 129-130/145-146). Ainsi, admettre des objets généraux équivaut à reconnaître la consistance ontologique et l'existence effective d'entités intemporelles. D'où la troisième question posée sous la rubrique “*ante rem*”, version husserlienne du problème du *χωρισμός*, où se décide donc le sens à donner à au platonisme de Husserl. Faute de pouvoir nous engager ici dans le détail de cet épineux problème, nous rappellerons simplement les termes du § 39 des *Prolégomènes*, où Husserl précise d'une part qu'“avoir une existence idéale” revient à “être une unité de validité dans l'empire intemporel des idées”, et d'autre part que cette validité des objets généraux signifie qu'ils “possèdent par ailleurs la valeur de *possibilités idéales* – par rapport à l'existence possible de singularités empiriques subsumées par ces généralités” (HUSSERL, 1975, pp. 135-136/143-144). Husserl cherche manifestement ici à penser une relation entre l'idéal et le réel qui aille de pair avec l'autonomie ontologique du premier (cf. DRUMMOND, 2002, p. 34): qu'il s'agisse d'une propriété (le rouge), d'une signification (la signification du mot “rouge”), ou même de la vérité d'un jugement (“cette pomme est rouge”), si les *species*, en tant qu'entités essentiellement *instanciables*, ont pour extension idéale une infinité de singularisations *possibles*, elles se trouvent par là même dans

un rapport essentiel avec des esprits possibles (qui perçoivent, signifient ou jugent) – ce qui n’implique aucune dépendance ontologique à l’endroit d’une quelconque instanciation *actuelle* et n’interdit donc pas de les considérer comme des universaux *ante rem*.

Lorsque, dans le texte qui nous sert ici de fil conducteur, Husserl en vient ensuite à la rubrique aristotélicienne “*in re*”, c’est pour y faire figurer deux questions. La première n’est autre que celle de la nature de la relation entre l’espèce et l’individu qu’elle subsume. Comme nous l’avons déjà indiqué, il s’agit de la relation d’instanciation; mais la façon dont Husserl reformule sa question oblige à être plus précis:

Comment la *species* se rapporte-t-elle à son cas singulier, lequel, dans l’objet, est contenu comme la propriété individuelle, fugitive, qui lui est inhérente ? Et par suite, le rapport au *concretum* qui “a” l’*abstractum*. (HUSSERL, 1984a, p. 820).

On voit d’abord que la *species* qui est ici considérée par Husserl n’est pas le genre ou l’espèce dont l’objet individuel lui-même est une instance (par exemple, la *species* “cube” ou “chose perceptive”), mais plutôt l’attribut universel qui s’instancie dans telle ou telle propriété individuelle de l’objet (par exemple, le rouge *in specie*). Mais par là même, ces lignes montrent aussi que Husserl aperçoit la nécessité de *distinguer soigneusement l’instanciation de deux autres relations* en jeu dans le problème des universaux. Outre l’instanciation, en vertu de laquelle la propriété individuelle (ce rouge) se donne comme un cas de l’attribut universel (le rouge), il y a la relation en vertu de laquelle la propriété individuelle est contenue ou possédée par l’objet individuel concret (ce cube), et il y a enfin la relation qu’entretient cet objet individuel avec l’attribut universel. En contexte contemporain, ces deux relations supplémentaires sont nommées respectivement la *caractérisation* (ou l’inhérence) et l’*exemplification* (MULLIGAN, 2000, p. 14; LOWE, 2006): tandis que le rouge qui est inhérent à ce cube (ou qui le caractérise) instancie le rouge en général, ce dernier est exemplifié par ce cube rouge. Mais ce schéma général suppose qu’une consistance ontologique soit reconnue à la propriété individuelle, qui est ici nommée l’*abstractum*, ce qui conduit Husserl à une deuxième question:

Qu’est-ce donc que cet *abstractum*, l’universale *in re*? *Distinctio rationis*: est-il quelque chose, est-il une partie ou n’a-t-il en aucun sens le caractère d’une partie? Hume (HUSSERL, 1984a, p. 820).

Ces questions renvoient à la discussion menée dans les § 36 à 39 de la Deuxième Recherche. Husserl y critique l’interprétation nominaliste radicale que certains philosophes comme H. Cornelius donnent de la théorie humienne de la distinction de raison, exposée dans le Livre I du *Treatise* (HUME, 1995, pp. 70-71): s’appuyant sur le principe d’après lequel “tous les objets séparables peuvent être distingués, et [...] tous les objets qui peuvent être distingués sont également différents” (HUME, 1995, p. 63), ils soutiennent qu’il est impossible de distinguer réellement les unes des autres les qualités qui sont données dans l’objet comme inséparables, telles la couleur et la forme, et que ces dernières sont donc des fictions. Tout l’effort argumentatif de Husserl consiste dès lors à établir le caractère inéliminable de ces contenus dépendants qu’il nomme des *moments*, qui ne sont pas moins des parties constitutives de l’objet que ne le sont ses contenus indépendants, ses fragments. Et puisque l’acte dans lequel nous visons la généralité spécifique pour elle-même (l’odeur du jasmin) se fonde sur l’acte dans lequel nous appréhendons le moment qualitatif individuel (le parfum particulier de ce jasmin en fleurs) – que nous considérons alors sans pour autant le viser expressément (HUSSERL, 1984a, pp. 136/152-153, 161/184, 166/190, 225-226/256-257) –, il faut bien reconnaître dans ce moment non pas une fiction *cum fundamento in re*, mais au contraire un universel *in re*.

Ces analyses confirment ainsi qu’indépendamment de son usage comme modèle pour rendre compte de l’identité de la signification, la conception husserlienne de l’idéauté de la *species* doit être regardée comme une contribution aussi consistante que discrète au débat millénaire sur les universaux. Relue à la lumière des concepts issus de la pensée antique et médiévale, elle présente l’originalité d’esquisser une voie

moyenne entre le réalisme platonicien (*universale ante rem*) et le réalisme aristotélicien (*universale in re*), traditionnellement considérés comme incompatibles². Mais ce n'est pas là le seul aspect qui mérite d'être relevé. La façon dont, au titre des "moments", Husserl défend l'individualité des propriétés inséparables donne à sa conception une portée toute particulière, qu'on ne peut vraiment apprécier qu'à condition de se tourner vers les développements contemporains de la problématique des universaux.

II.

L'intérêt philosophique du concept husserlien de "moment" – transposition ontologique du concept psychologique de "contenu dépendant" hérité de Stumpf – ne vient pas seulement, en effet, de sa détermination méréologique comme partie abstraite (inséparable) d'un objet par opposition au fragment comme partie concrète (séparable) (HUSSERL, 1984a, p. 272/51). Il vient également de la thèse proprement métaphysique exposée au § 19 de la Deuxième Recherche, selon laquelle "un moment constituant de l'objet [doit] être une chose individuellement singulière exactement au même titre que l'objet tout entier" (HUSSERL, 1984a, pp. 158/180). Deux points doivent alors être soulignés. Et en premier lieu, le fait que cette conception qui attribue aux propriétés des objets une authentique individualité (au sens ontologique de la consistance propre aux entités particulières) a été soutenue quelques années plus tard par le philosophe britannique G. F. Stout, qui affirme pour sa part qu' "un caractère qui caractérise une chose concrète ou un individu concret est aussi particulier que la chose ou l'individu qu'il caractérise" (STOUT, 1921, p. 158/123; cf. PANACCIO, 1986). Qu'il s'agisse là de la même thèse ne fait aucun doute ; chacun des deux philosophes en tire la même conséquence décisive, à savoir que deux objets numériquement distincts ne peuvent avoir un moment qualitatif numériquement identique *même s'ils se ressemblent exactement*. Husserl:

Ce moment rouge dépendant, est, comme le tout concret, un être individuel, un *hic et nunc*, existant et disparaissant avec et en lui, semblable, mais non pas identique dans divers objets rouges (HUSSERL, 1975, p. 135/142).

Ce rouge-ci est le même que ce rouge-là – c'est-à-dire que, au point de vue de la *species*, c'est la même couleur – et pourtant celui-ci est par ailleurs différent de celui-là – c'est-à-dire que, si on le considère individuellement, il est un aspect singulier objectuel différent (HUSSERL, 1984a, 115/129).

Stout:

Je tiens que la rondeur d'une bille de billard A est numériquement distincte de la rondeur exactement similaire d'une autre bille de billard B (STOUT, 1923, p. 119-120).

Je dis que si deux taches rouges A et B se ressemblent exactement l'une l'autre, elles sont deux couleurs particulières, chacune d'entre elles est une instance particulière d'un type parfaitement spécifique de couleur (STOUT, 1936, p. 9).

Par suite, chacun des deux auteurs est amené à prendre ses distances avec les tournures du langage ordinaire qui nous font dire que les deux billes ont *la même* forme ou que les deux taches sont de *la même* couleur. Husserl y voit une "façon impropre de parler d'identité pour des choses semblables", contre laquelle il note qu'en présence de deux phénomènes du "même" vert, "les deux phénomènes ne [se] sont pas confondus l'un avec l'autre comme s'ils avaient en commun 'le même' vert en tant qu'individuellement identique", mais que "chacun de ces deux phénomènes possède *son* vert" (HUSSERL, 1984a, pp. 117/132, 159/181). Quant à Stout, c'est pour répondre à Moore lui objectant précisément cet usage du langage ordinaire, qu'il est amené à soutenir que ces expressions sont de simples "abréviations" qui s'imposent par commodité dans l'usage courant (STOUT, 1923, pp. 116-117; 1936, p. 4), et qui n'impliquent pas

² Si le texte husserlien que nous avons suivi jusqu'à présent ne dit rien des universaux *post rem*, c'est probablement parce que dans la présentation d'Überweg qui lui sert ici de guide, cette conception est tout simplement identifiée à la thèse nominaliste, combattue par Husserl, selon laquelle l'universel est une entité mentale.

du tout que nous croyions vraiment, par exemple, que le même événement s'est effectivement reproduit quand nous disons "il m'est arrivé la même chose".

Mais si, en second lieu, cette convergence mérite notre attention, c'est parce que, à quelques notables exceptions près qui tiennent compte de l'apport husserlien (SIMONS, 1994; MULLIGAN, 2000; NEF, 2006), Stout est couramment considéré, dans la métaphysique analytique contemporaine, comme *le premier représentant de ce qu'on appelle aujourd'hui la "théorie des tropes"* – ce dernier terme, introduit par D. C. Williams, ayant fini par s'imposer pour désigner ces "particuliers abstraits" (WILLIAMS, 1953, pp. 7/38-39) que Husserl nommait des "moments" et qui, en vérité, "n'ont pas cessé d'être redécouverts par les philosophes" sous une multitude d'appellations distinctes (ARMSTRONG, 1989, pp. 113/135). Or cette théorie des tropes est *une théorie intrinsèquement nominaliste*. Par opposition au nominalisme d'inspiration humienne, qui conçoit le fait "que les maisons, les roses et les couchers de soleil soient tous rouges [...]" comme un fait ultime et irréductible" (QUINE, 1980, pp. 10/37), le nominalisme tropiste se distingue par les trois caractères suivants:

La théorie des tropes *affirme* de manière catégorique l'existence de propriétés (qualités et relations). Elle soutient en effet que *rien* n'existe *hormis* les propriétés [...]. Elle insiste cependant sur le fait que ces propriétés ne sont pas des universaux mais, au contraire, des particuliers dont l'occurrence est unique et bien circonscrite (CAMPBELL, 1990, p. 27/126).

Le tropiste déplace donc de l'objet vers les propriétés la thèse ontologique traditionnelle du nominalisme selon laquelle il n'existe que des entités singulières, et c'est à partir des tropes qu'il tentera de rendre compte de la consistance des particuliers concrets – par exemple comme faisceaux de tropes (CAMPBELL, 1981, 1990) – et des universaux – par exemple comme classes de tropes ressemblants (WILLIAMS, 1953; CAMPBELL 1990).

Malgré sa brièveté, cette présentation permet de reformuler en termes contemporains ce qui fait tout l'intérêt philosophique de la conception avancée par Husserl dans les *Recherches logiques*, à savoir que loin de jouer les tropes contre les universaux, elle prétend *défendre à la fois le particularisme des propriétés et l'universalisme des species* (SIMONS, 1994, pp. 555/59; MULLIGAN, 2000, p. 14; KÜNNE, 2007, p. 84). Évidemment, du point de vue *économique* traditionnellement favorisé par le nominalisme, une telle conception se signale par un manque de parcimonie qui semble l'indice d'une incohérence théorique : si l'on plaide pour un réalisme – fût-il modéré – des universaux, à quoi bon défendre les tropes, qui semblent rendre les *species* dispensables? Y a-t-il donc des raisons *phénoménologiques* qui justifient cette combinaison dispendieuse? Deux arguments principaux sont avancés par Husserl.

Le premier est indirect et consiste à fonder la nécessité des particuliers abstraits sur le caractère fragmentable de tout objet spatial. En effet, demande Husserl, si l'on ne reconnaît pas la différence numérique des propriétés individuellement identiques,

comment pourrait-il y avoir des configurations qualitatives homogènes dans lesquelles la même qualité peut apparaître plusieurs fois, et quel sens y aurait-il encore à parler de l'extension d'une couleur sur une surface tout entière ? À chaque morcellement géométrique de la surface correspond évidemment aussi un morcellement de la coloration homogène (HUSSERL, 1984a, pp. 159/181).

Une chose singulière comme une planche de bois a beau être perçue comme uniformément rouge et rugueuse, si elle est par principe fragmentable alors ses propriétés le sont également; mais dans ce cas, on ne peut pas dire des fragments qui en sont issus (et qui conservent, à leur échelle, ces propriétés) qu'ils ont en commun la rugosité et le rouge qui sont les propriétés de la planche, mais seulement que chacun, tout comme la planche elle-même, a sa propre rugosité et son propre rouge, et ce bien que ces propriétés soient en l'occurrence identiques. Cet argument a été critiqué par W. Künne, qui lui reproche de ne valoir que

pour des propriétés qualitatives comme la couleur ou la rugosité, mais pas pour des propriétés formelles qui instancient des espèces géométriques, comme la triangularité. Et de fait, la fragmentation d'une surface triangulaire ne donne pas nécessairement lieu à des fragments eux-mêmes triangulaires, de sorte que l'argument husserlien en faveur des particuliers abstraits ne semble guère concluant (KÜNNE, 2007, pp. 82-85). Une réponse husserlienne à cette objection peut être trouvée dans la notion de propriété (ou de partie) *médiate*. Husserl entend par là un moment qui, au sein d'un tout, est inhérent à d'autres moments du tout (HUSSERL, 1984a, p. 275/53), c'est-à-dire une propriété qui, au sein de la chose, "n'appartient pas à la chose en tant que propriété immédiate", mais qui est plutôt une propriété "de ses fragments [...] ou de ses moments". Or la forme géométrique est typiquement l'une de ces propriétés médiate: elle est bien "un moment chosal dépendant", mais qui "n'appartient pas à la chose au titre de propriété" puisqu'elle est plutôt la propriété de l'extension de la chose – extension qui, elle, est bien une propriété immédiate et fragmentable de la chose (HUSSERL, 1954, pp. 167-168/173). Donc le fait que la forme géométrique de la chose ne se conserve pas nécessairement dans ses fragments ne peut valoir contre l'argument qui fait reposer l'individualité des propriétés *immédiates* de la chose sur le caractère fragmentable de celle-ci.

Le deuxième argument husserlien en faveur des particuliers abstraits intervient dans le contexte polémique lié à l'interprétation de la *distinctio rationis* humienne. Selon une interprétation radicale que nous avons déjà évoquée plus haut, elle conduit à ne voir dans les moments qualitatifs que des fictions, renvoyées à des effets de ressemblance : là où nous croyons appréhender une propriété comme un particulier abstrait, par exemple le rouge d'un objet rouge, il n'y a en réalité que la ressemblance du particulier concret (de cet objet rouge) avec d'autres objets colorés. Contre cette conception, l'argumentation husserlienne consiste à rappeler que les contenus abstraits ne sont pas seulement des contenus *qualitatifs* mais aussi des contenus *relationnels* (la supériorité de A par rapport à B est un moment de A). Or la ressemblance étant un tel contenu relationnel, l'entreprise qui prétend éliminer les propriétés en interprétant les qualités comme des ressemblances est vaine car inévitablement vouée à la régression qui consiste à expliquer à l'infini des ressemblances par d'autres ressemblances (HUSSERL, 1984a, p. 200/229). Laissant de côté la question débattue de savoir si cette régression est véritablement vicieuse, nous soulignerons plutôt le fait que c'est *cette même régression* qui sert également à Husserl d'argument pour défendre l'idéalité de l'espèce comme objet général. En effet, le nominalisme qui renvoie les universaux à des classes de ressemblances entre individus se heurte au fait qu'un seul et même objet individuel est au carrefour d'une pluralité de sphères de ressemblances possibles (quant à la couleur, quant à la forme, etc.), qui doivent bien être distinguées les unes des autres, c'est-à-dire comparées les unes avec les autres, par où la ressemblance est réintroduite à un niveau supérieur, et ce *in infinitum* (HUSSERL, 1984a, p. 120-121/136)³. Contrebalançant la dépense ontologique, une certaine économie argumentative se laisse donc déceler dans la façon dont Husserl défend, de part et d'autre des particuliers concrets, la consistance des tropes contre le fictionnalisme des propriétés particulières et la consistance des universaux contre le fictionnalisme des objets généraux. Mais il n'y a pas totale symétrie pour autant: puisque la conscience dans laquelle la généralité nous est donnée comme telle suppose l'appréhension sensible des moments sur laquelle elle se fonde, *ce sont les universaux qui, chez Husserl, réclament les tropes* au sein d'une ontologie qui, *à cet égard*, est phénoménologique (HUSSERL, 1984a, p. 205/235).

Reste que Husserl n'est pas le seul à avoir développé une ontologie présentant une telle richesse. Lorsque, dans son livre de 1978, D. Armstrong discute les arguments en faveur de ce qu'il appelle alors les "particuliers stoutiens", il évoque la possibilité d'une combinaison de ce particularisme avec le réalisme

³ C'est sous *cette* forme que l'argument husserlien est souvent considéré comme identique à l'argument exposé par Russell en 1912 contre l'élimination des qualités chez Berkeley et Hume (RUSSELL, 1912, pp. 54-55/119-120). Une importante différence d'orientation demeure toutefois: tandis que la régression permet à Russell d'argumenter en faveur de la reconnaissance de la ressemblance elle-même comme un universel relationnel, elle conduit Husserl à disqualifier la ressemblance au profit d'un universel non relationnel posé comme condition de possibilité de la comparaison des qualités et des ressemblances.



des universaux. S'il évacue comme étant par trop improbable sa conjonction avec un réalisme extrême, platonicien, il crédite plusieurs philosophes britanniques (comme J. Cook Wilson et N. Kemp Smith) de sa conjonction avec un réalisme modéré : dans ces conditions, "chaque rougeur particulière a la propriété non-particulière de la rougeur (de sorte que le particulier concret en question peut aussi être reconnu comme ayant la propriété non-particulière)" (ARMSTRONG, 1978, p. 86). Peut-on, abstraction faite du caractère phénoménologique et intentionnel de la pensée husserlienne, rapprocher son ontologie de la *species* d'une telle conception? Il est évident que non. Car pour Husserl, comme nous l'avons vu, la propriété particulière *instancie* une propriété spécifique, ce qui n'a rien à voir avec la relation d'*inhérence* qu'elle entretient avec le particulier concret dont elle est la propriété, lequel *exemplifie* alors la propriété universelle. Donc la *species* ne peut pas être conçue comme la propriété (universelle) d'une propriété (particulière), ni comme celle d'un particulier concret.

En revanche, il ne fait aucun doute que la façon dont elle articule ces trois relations fait de l'ontologie husserlienne une version de ce qu'E.J. Lowe appelle l'ontologie "à quatre catégories", à savoir le système qui répond au problème des universaux sous la forme du "carré ontologique" résultant du croisement entre deux distinctions: la distinction entre ce qui est substantiel et ce qui ne l'est pas, et la distinction entre ce qui est particulier et ce qui est universel (LOWE, 2006, p. 60 *sq.*). Chez Husserl, il s'agit plutôt de la distinction entre ce qui est spécifique et ce qui est individuel, compliquée par la distinction entre individu dépendant et individu indépendant (SIMONS, 2007, p. 81), mais le résultat est similaire: une ontologie au sein de laquelle l'objet individuel (1), instance d'un type universel (2), est caractérisé par des propriétés particulières dépendantes (3) qui sont autant d'instances d'universaux spécifiques (4). Cependant, il faut reconnaître que la convergence n'est ici que formelle. Telle que Lowe la défend, en effet, l'ontologie tétracatégorielle est intrinsèquement aristotélicienne non seulement parce qu'elle ressuscite la quadripartition des entités exposée dans le deuxième chapitre des *Catégories*, mais aussi et surtout parce qu'elle rejette la possibilité d'universaux non instanciés en affirmant au contraire la "dépendance ontologique [des universaux] relativement à leurs instances particulières". Or dans la mesure où il maintient que la notion d' "objet" désigne des entités substantielles, cette dépendance ontologique est précisément, pour Lowe, ce qui rend problématique la thèse selon laquelle les universaux seraient des objets à part entière (LOWE, 2006, p. 78). À l'inverse, comme nous l'avons vu, si Husserl défend expressément l'objectualité des universaux, c'est au sens où ils sont des sujets de jugements vrais possibles, ce qui n'implique aucune dépendance ontologique à l'égard de leurs instanciations actuelles et rend au moins concevable l'idée d'universaux non instanciés – quand bien même, épistémologiquement, des instanciations sont bien requises pour qu'un universel nous soit *donné* dans une conscience intuitive de généralité.

*

Toute cette discussion confirme ainsi que *c'est la définition de l'universel comme objet qui porte le platonisme de Husserl* et en détermine le sens précis, lequel se veut compatible avec l'aristotélisme de l'universel *in re* au sein d'une ontologie de forme tétracatégorielle, qui s'efforce d'articuler réalisme des universaux et particularisme tropiste. Ce faisant, cette discussion confirme aussi le grand intérêt d'une relecture de Husserl à partir des développements récents de la métaphysique analytique, où le problème millénaire des universaux continue à susciter des élaborations philosophiques permettant d'apprécier rétrospectivement les ressources de la pensée husserlienne. La question qui se pose à présent serait de savoir dans quelle mesure la conception des universaux qui est à l'arrière-plan des *Recherches logiques* se trouve effectivement amendée par les développements ultérieurs de la phénoménologie husserlienne des idéalités, notamment par l'eidétique et la méthode variative qui la sous-tend. Nul doute que le renouveau contemporain de l'essentialisme dans la philosophie analytique, à la croisée de l'ontologie et de la logique modale, n'offre ici, à son tour, un contrepoint précieux.



Bibliographie

- ARISTOTE. (1991). *Métaphysique*. Paris: Vrin.
- ARISTOTE. (1995). *Organon, IV: Les Seconds analytiques*. Paris: Vrin
- ARISTOTE. (1997). *Organon, I et II: Catégories et De l'interprétation*. Paris: Vrin
- ARMSTRONG, D.M. (1978). *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, D.M. (1989). *Universals: An Opiniated Introduction*. Boulder: Westview Press [2010. *Les Universaux: Une introduction partisane*. Paris: Ithaque].
- BENOIST, J., BRISART, R., ENGLISH, J. (1998). *Liminaires phénoménologiques: Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. (1996). *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CAMPBELL, K. (1981). "The Metaphysic of Abstract Particulars". In: French, P.A., UEHLING T.E., WETTSTEIN H.K. *Midwest Studies in Philosophy*, vol 6: The Foundations of Analytic Philosophy.
- CAMPBELL, K. (1990). *Abstract Particulars*. Oxford: Blackwell [2012. Le problème des universaux. In: PANACCIO, C. *Le Nominalisme: Ontologie, langage et connaissance*. Paris: Vrin].
- DE SANTIS, D. (2016). Notes on Husserl's *Idealismus* in the *Logische Untersuchungen* (Via Lotze's Interpretation of Plato). *Research in Phenomenology*, Leiden, 46, pp. 221-256.
- DRUMMOND, J. (2002). The *Logical Investigations*: Paving the Way to a Transcendental Logik. In: ZAHAVI, D., STJERNFELT, F. *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer.
- FISETTE, D. (1991). "Signification et essence. Les leçons de 1908 de Husserl sur sa doctrine de la signification". In: *Dialogue*, Cambridge, 30, pp. 33-49.
- GALLERAND, A. (2014). *Husserl et le phénomène de la signification*. Paris: Vrin.
- HUME, D. 1995. *Traité de la nature humaine: L'entendement*. Paris: Flammarion.
- HUSSERL, E. (1954). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claasen & Goverts [2000. *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris: Presses Universitaires de France].
- HUSSERL, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher [1994. *Recherches logiques 1: Prolégomènes à la logique pure*. Paris: Presses Universitaires de France].
- HUSSERL, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Den Haag: Martinus Nijhoff [1995. *Articles sur la logique (1890-1913)*. Paris: Presses Universitaires de France].



- HUSSERL, E. (1984a). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher [1991. *Recherches logiques 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris: Presses Universitaires de France].
- HUSSERL, E. (1984b). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, zweiter Teil: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher [2000. *Recherches logiques 3: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*. Paris: Presses universitaires de France].
- HUSSERL, E. (1987). *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher [1995. *Leçons sur la théorie de la signification*. Paris: Vrin].
- HUSSERL, E. (1994). *Briefwechsel*. Band 3/3: *Die Göttinger Schule*. Dordrecht: Kluwer.
- HUSSERL, E. (2001). *Logik*. Vorlesung 1902/03. Dordrecht: Springer.
- KÜNNEN, W. (2007). *Abstrakte Gegenstände: Semantik und Ontologie*. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- LAVIGNE, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913): Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LIBERA, A. (1996). *La Querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil.
- LOWE, E.J. (2006). *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press.
- MULLIGAN, K. (2000). Métaphysique et ontologie. Dans: ENGEL, P. *Précis de philosophie analytique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NEF, F. (2006). *Les propriétés des choses: Expérience et logique*. Paris: Vrin.
- PANACCIO, C. (1986). Les qualités selon Stout. *Philosophiques*, Québec, 13/2, 237-252.
- PLATON. (2000). *Phèdre*. Paris: Flammarion
- PORPHYRE. (1998). *Isagogè*. Paris: Vrin.
- QUINE, W.v.O. (1980). *From a Logical Point of View: Nine Logico-philosophical Essays*, Harvard: Harvard University Press [2003. *Du point de vue logique: Neuf essais logico-philosophiques*. Paris: Vrin].
- RIGAL, É. (1995). De l'idéalité de la signification. *Les Études philosophiques*, Paris, 1995/1, pp. 91-106.
- RUSSELL, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press [1989. *Problèmes de philosophie*. Paris: Payot]
- SIMONS, P. (1994). Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/3, 553-575 [2007. Des particuliers dans leurs habits particuliers: trois théories tropistes de la substance. Dans: GARCIA, E., NEF, F. *Métaphysique contemporaine: Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris: Vrin].



SIMONS, P. (2007). Zugang zum Idealen: Spezies und Abstraktion. Dans: MAYER, V. *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag.

STOUT, G.F. (1921). "The Nature of Universals and Propositions". In: *Proceedings of the British Academy*. London: Oxford University Press [2007. La nature des universaux et des propositions. Dans: GARCIA, E., NEF, F. *Métaphysique contemporaine: Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris: Vrin].

STOUT, G.F. (1923). "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?" In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Oxford, 3, pp. 95-128.

STOUT, G.F. (1936). "Universals Again". In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Oxford, 15, pp. 1-15.

ÜBERWEG, F. (1886). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

WILLIAMS, D.C. (1953). "The Elements of Being". In: *The Review of Metaphysics*, 7/1, pp. 3-18 [2007. Les éléments de l'être. Dans: GARCIA, E., NEF, F. *Métaphysique contemporaine: Propriétés, mondes possibles et personnes*. Paris: Vrin]

Destinos cruzados da fenomenologia e da hermenêutica em Heidegger¹²

Sophie-Jan Arrien (Université Laval)

Resumo: O artigo tematiza de modo crítico a relação que Heidegger estabelece entre fenomenologia e hermenêutica ao longo de sua obra tendo em vista a defesa da riqueza filosófica de sua inseparabilidade para além da obra de Heidegger. Para tanto propõe uma leitura da obra de Heidegger em dois momentos, os quais podem ser pensados com base em dois conceitos de destruição: os anos vinte são compreendidos à luz da destruição fenomenológica e os anos trinta da destruição poética. O objetivo consiste em compreender as continuidades e as rupturas ao longo das etapas constitutivas dessa passagem dos anos vinte para os anos trinta da obra de Heidegger, o que é apresentado por meio de uma explicitação da abordagem fenomenológica em voga na década de vinte e da abordagem onto-(teo)-poética dos anos trinta. A hipótese com que trabalha é que o estudo contrastivo dessas duas “fases” da obra heideggeriana revela um descolamento da hermenêutica em relação à fenomenologia, o que em termos filosóficos seria uma perda, não de algo meramente acidental, mas uma perda da “coisa mesma” à qual tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica se reportariam conjuntamente.

Palavras-chave: Heidegger; fenomenologia; hermenêutica; destruição.

Abstract: The paper critically approaches the connections established by Heidegger between phenomenology and hermeneutics throughout his work in view of the defense of the philosophical richness of its inseparability beyond Heidegger's works. To do so the paper proposes a consideration of Heidegger's works in two parts, considering two concepts of destruction: the 20's is considered under the concept of phenomenological destruction and the 30's under the concept of poetical destruction. The aim is to understand the continuities and ruptures through the different stages of Heidegger's works from the 20's to the 30's, which is presented by analyses of the phenomenological approach in the 20's and the onto-(theo)-poetical of the 30's. The hypothesis is that the contrasting analysis of this two moments of Heidegger's work reveals a change from hermeneutics to phenomenology, which in philosophical terms would be a loss, not of something merely accidental, but the loss of “the thing itself” to which both phenomenology and hermeneutics refer to.

Keywords: Heidegger; phenomenology; hermeneutics; destruction.

¹ Esse artigo é a versão traduzida e modificada de um texto intitulado “De la destruction phénoménologique à la destruction poétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger”, in Sophie-Jan Arrien e Christian Sommer (dir.), Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement, Paris, Hermann, 2021, pp.21-40.

² Tradução de Benjamim Brum Neto. Esta tradução contou com o financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, no âmbito do Programa Pós-Doutorado Nota 10 – 2021, da FAPERJ. Nº DO PROCESSO E26/204.406/2021. Nº DE MATRÍCULA 2021.01576.3



É importante dizer, no início deste artigo, algumas palavras sobre o sentido que ele recobre no meu percurso na fenomenologia. Esse último esteve sempre integrado aos meus trabalhos sobre o pensamento de Heidegger, em particular aos seus inícios, na medida que o filósofo desenvolve uma fenomenologia hermenêutica da vida desprovida da abordagem epistemológica e transcendental da fenomenologia husserliana. Tentei assim mostrar que a integração dos gestos fenomenológicos e hermenêuticos pelo jovem Heidegger deu lugar, muito antes de *Ser e tempo*, a um programa filosófico original e autônomo, resultando em um enriquecimento inédito de ambas as perspectivas³. Na presente contribuição, gostaria de dar um passo além e mostrar que essas perspectivas, fenomenologia e hermenêutica, só podem ser separadas, em geral e em Heidegger em particular, em detrimento da “coisa mesma”. Para tanto, recorrerei ao pensamento de Heidegger dos anos trinta, onde a questão do ser se entrelaça à da linguagem e à da história no horizonte de um outro começo do pensamento. Seguindo um certo uso da hermenêutica em Heidegger, meu objetivo será, primeiro, compreender o que se mantém em seu pensamento dos anos vinte até os anos trinta, mas acima de tudo o que, de um ponto de vista filosófico, parece-me ter se perdido a partir do momento em que a ideia de hermenêutica perde sua ancoragem propriamente fenomenológica.

É seguindo, então, o destino da hermenêutica em Heidegger que chegarei ao da fenomenologia. A noção de hermenêutica que estará no centro da minha proposta não será, contudo, aquela à qual esse termo é habitualmente associado em sua obra. A rigor, de fato, o termo “hermenêutica” é identificado em Heidegger em dois momentos do seu pensamento. Primeiro, em sua “hermenêutica da vida fática (ou facticidade)”, elaborada entre 1919 e 1923. Essa hermenêutica remete às nossas possibilidades de autocompreensão e de autointerpretação. Ela descreve de que modo a vida (nossa à cada vez), em sua mobilidade inquieta, pode se apropriar de sua possibilidade de regressar, à contracorrente, em um contramovimento (*Gegenbewegung*), de sua tendência espontânea à ruína (*Ruinanz*), isto é, à sua tendência a se dispersar, a se perder no mundo, a ser inautêntica. Em seguida, de 1924 até *Ser e tempo* (1927), o próprio sentido inaugural dessa hermenêutica inicial é retomado no horizonte de um questionamento ontológico fundamental, no qual a questão do ser é elaborada por meio de uma “hermenêutica do *Dasein*” (ou hermenêutica da existência). Retornar em direção ao sentido do ser em geral a partir de uma interpretação da existência cotidiana, tal é o sentido explícito do qual Heidegger investe a hermenêutica em *Ser e tempo*, antes que o termo desapareça quase inteiramente de seu vocabulário.

Essa hermenêutica da vida e a seguir da existência é crucial, como se sabe, não apenas na perspectiva da obra filosófica formidável que constitui *Ser e tempo*, mas também, do mesmo modo, na história mais geral da hermenêutica, na medida em que resultou, como insistiram em seus trabalhos Gadamer e Ricoeur, numa inflexão ontológica da disciplina hermenêutica, tradicionalmente consagrada às questões metodológicas da interpretação de textos, inclusive, com Dilthey, das produções culturais como um todo. Todavia, não é disso que pretendo tratar nessas páginas referindo-me à ideia de hermenêutica, mas antes do trabalho interpretativo próprio ao pensamento de Heidegger com respeito aos textos da tradição. Em outros termos, trata-se aqui de retornar a um sentido pré-heideggeriano da hermenêutica por assim dizer, isto é, ao seu sentido inicial enquanto método interpretativo especificamente voltado para os textos – método que realmente existe nele, apesar dele não trazer precisamente o título de hermenêutica, mas antes de “destruição”.

É então esse conceito de “destruição”, na medida em que designa o momento propriamente hermenêutico do pensamento heideggeriano no sentido de uma interpretação crítica dos textos, que estará no coração da minha proposta. Reconhecendo que a “destruição (dos textos e dos conceitos)” e a “hermenêutica (da facticidade ou da existência)” estão intimamente ligadas (nos anos 1920), irei separá-las deliberadamente, de

³ É o que defendo na minha obra *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris: Puf (Épiméthée), 2014.

modo a poder melhor identificar o gesto interpretativo transversal que caracteriza o trabalho de Heidegger da destruição propriamente fenomenológica dos anos 1920 em relação ao que chamarei de “destruição poietica” nos anos 1930. Tratar-se-á, de um lado, de colocar em relevo os elementos de continuidade do trabalho interpretativo de Heidegger no que diz respeito aos textos da tradição, trabalho que representa a meus olhos o gesto matricial de seu pensamento naquilo que ele teria tido de mais original, e isso até o fim; tratar-se-á, por outro lado, de lembrar as diferenças essenciais em termos de abordagem e de implicações que intervêm a partir dos anos 1930 nesse trabalho de destruição fenomenológica ao qual Heidegger submete a tradição nos anos 1920, é *perdida* na destruição poietica dos anos 1930, conduzindo, em razão disso, seu pensamento a uma forma de *húbris* ou de desmedida em que a ideia mesma de hermenêutica perde seu sentido. Concretamente, a questão inicial será a do sentido e do “como” da destruição fenomenológica dos anos 1920, em seguida da especificidade da abordagem e das questões da “destruição poietica” nos anos 1930, e finalmente da *húbris* na qual se afunda esse gesto filosófico no momento em que ele é desligado dos fenômenos como “positividades”, para retomar aqui o termo de Ricoeur⁴.

Destruição Fenomenológica

A ideia de destruição nos é familiar pelo menos desde *Ser e tempo*, onde Heidegger introduz o termo para indicar a tarefa designada à segunda parte da obra que é

reanimar a tradição endurecida e livrar-se dos sedimentos depositados por ela. Essa tarefa, ele continua, nós a compreendemos como a destruição, realizando-se *no fio condutor da questão do ser*, do fundo tradicional da ontologia antiga, [que a reconduz] às experiências originais em que as primeiras determinações do ser, diretoras a partir de então, foram conquistadas (RICOEUR, 2017, p. 24)

Voltada especificamente, nessa passagem, para a história da ontologia com vistas a recuperar o sentido matricial (isto é, temporal) da questão do ser, a destruição é, contudo, tematizada por Heidegger muito antes de *Ser e tempo*, antes mesmo de ele imprimir, a partir de 1924, uma orientação ontológica fundamental ao seu pensamento. O termo aparece assim já na recensão crítica consagrada ao livro de Karl Jaspers sobre a psicologia das visões de mundo, onde Heidegger afirma que a destruição fenomenológica-crítica, consiste na “explicação das situações originárias doadoras das motivações das quais nascem as experiências filosóficas originárias [...assim] como suas formas teóricas⁵”.

Neste texto consagrado a Jaspers, Heidegger está em busca de um método filosófico rigoroso (a saber, mais rigoroso que aquele que sustenta a obra de Jaspers) para dar conta dos fenômenos originários constitutivos de toda experiência fática, como os fenômenos de vida e de vividos, de sujeito e de si, de mundo e da história, etc. Para Heidegger, nunca é o caso de uma “invenção” de um novo programa filosófico, mas de um questionamento radical, orientado para os próprios fenômenos. Oras, esses fenômenos, longe de ser puros objetos de pensamento, tornaram-se acessíveis conceitualmente a nós, em sua positividade, por uma história que exige ser considerado de maneira propriamente filosófica. Tais fenômenos exigem então ser primeiramente separados do amontoado teórico tradicional na qual eles nos foram transmitidos ao longo da história dos conceitos. É aqui que intervém verdadeiramente a ideia de destruição, que consiste em reconduzir esses conceitos à experiência concreta dos fenômenos que os motivaram e isso, não de modo puramente filológico ou histórico, mas por um trabalho de (sobre)interpretação crítica dos textos filosóficos onde essa conceitualização se manifesta. Esse trabalho interpretativo, nele mesmo inventivo e

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie, politique et éthique*, Paris: 2017, Seuil, p. 24.

⁵ Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen* (1919-21), GA 9 (*Wegmarken*), p. 3-4 Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers, tr. française P. Collombey, in *Philosophie*, n° 11 / 12, 1986, p. 3-24 / p. 3-21. Essa citação bem do começo dos anos vinte a qual a passagem citada mais acima faz eco do § 6 de *Ser e tempo* é apenas a primeira de muitas ocorrências em que será explicitada a abordagem da destruição fenomenológica-crítica à título de hermenêutica verdadeiramente filosófica do arquivo metafísico.

produtivo, é no mais das vezes concomitante em Heidegger a um trabalho de tradução sobre determinado ou “sobre-tradução”⁶. Através desse gesto, ao mesmo tempo sobre-interpretativo e sobre-tradutivo, a destruição se compromete a cada vez com uma repetição (*Wiederholung*), que para Heidegger representa uma necessidade e “um princípio hermenêutico geral” (*ein allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*) na hora que se trata de “revelar o que não está mais lá” (*die Herausstellung Essen, was nicht mehr da steht*)⁷. Certamente não uma repetição idêntica, mas antes uma reiteração onde se faça, precisamente na interpretação crítica, uma renovação que é do mesmo modo uma mutação das possibilidades latentes do texto com relação ao que guia a destruição fenomenológica e a preserva do arbitrário, a saber, o próprio fenômeno.

Evidentemente que não se trata, com essa referência ao fenômeno, de fazer do primeiro Heidegger um fenomenólogo no sentido husserliano, o que ele *stricto sensu* jamais foi, isso pelo simples fato que seu retorno à coisa mesma sempre foi mediado pelos textos e pelo reconhecimento da historicidade dos conceitos. Uma tal mediação, largamente estranha a Husserl, longe de ser uma simples transição até a coisa mesma para Heidegger, é, ao contrário, o que permite, justamente graças ao caráter ao mesmo tempo reiterativo e (sobre)interpretativo da destruição, liberar, ou melhor, suscitar as novas possibilidades de apropriação do fenômeno⁸. É assim que se assiste no jovem Heidegger à destruição de Aristóteles e de seu conceito de *phronêsis*, o qual compromete o fenômeno da vida ativa e de sua mobilidade própria⁹, ou ainda, à destruição dos textos de Paulo e de Agostinho, que visa destacar o sentido próprio da experiência de si a partir da experiência paradigmática da vida religiosa protocristã¹⁰, ou ainda à interpretação crítica do conceito de vivido em Natorp e Dilthey com vistas a dar conta da ancoragem pré-teórica e fática do conhecimento teórico¹¹. O objetivo de tal gesto crítico não é nunca destituir uma doutrina para substituí-la por uma outra mais adequada, mas suscitar as possibilidades em reserva nos textos, a fim de tornar novamente visível, em sua mutabilidade própria, o fenômeno inicial.

De onde a ideia, no sentido heideggeriano, de uma destruição crítica propriamente *fenomenológica*. O caráter “positivo” dessa destruição aparece a cada vez na possibilidade de se apropriar de modo renovado o vivido de um fenômeno dado em sua positividade. Não se trata de encontrar sua essência imutável como se se encontrasse um tesouro enterrado. Não se trata tampouco de buscar uma apresentação conceitualmente ou historicamente “mais pura”, mas de retirar, a partir dos textos mesmos, indicações formais (para retomar o vocabulário do jovem Heidegger), cujo sentido, contrariamente ao conteúdo enrijecido pelos conceitos da tradição, poderá e deverá ser efetuado, reativado e apropriado faticamente em suas potencialidades inéditas pelo próprio intérprete, em função de sua *própria situação hermenêutica*, necessariamente nova.

⁶ Cf. Christian Sommer, “Traduire la *lingua heideggeriana*. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d’une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985”, *Studia Phaenomenologica*, 5 (2005), p. 305-316.

⁷ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), GA 18, p. 270: É “um princípio hermenêutico geral que toda interpretação tenha propriamente lugar apenas na repetição (*jede Interpretation ersteigentlichst in der Wiederholung*). Apenas assim ela obtém êxito em revelar o que não está mais lá”.

⁸ Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, p. 31; trad. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*: “A construção filosófica é necessariamente destruição, isto é, des-construção, realizada por meio de um retorno histórico à tradição, do que é transmitido; isso não significa de modo algum negação da tradição nem sua flagrante condenação à nulidade, mas ao contrário apropriação positiva dessa tradição”. Cf também, *idem*: “a interpretação conceitual do ser e de suas estruturas, isto é, a construção redutora do ser, implica necessariamente uma *destruição* (*Destruktion*), dito de outro modo, de uma des-construção (*Abbau*) crítica dos conceitos recebidos, que estão inicialmente em uso, a fim de remontar às fontes em que eles foram hauridos. [...] Porque a destruição pertence à construção, o conhecimento filosófico é do mesmo modo, pela sua essência, conhecimento histórico em um certo sentido”.

⁹ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), GA 61 e *Interprétations phénoménologiques d’Aristote (Natorp-Bericht 1922)*, trad. J.-F. Courtine, édition bilingue, Mauvezin, T.E.R.

¹⁰ Cf. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), GA 60.

¹¹ Cf. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA 56/57 e *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), GA 59.

Tocamos, ademais, com essa última dimensão em um ponto essencial da destruição fenomenológica, a saber, que para Heidegger o texto está sempre a ser interpretado com base na situação hermenêutica do leitor-intérprete, isto é, à luz das possibilidades de compreensão, de interpretação e de apropriação inerentes à sua situação concreta diante do texto. Não são então apenas as possibilidades latentes de um texto que visa a liberar a destruição fenomenológica em Heidegger, mas igualmente, deste modo, as do fenômeno ele mesmo, assim como as do leitor/intérprete. O próprio texto, o de Aristóteles, de Paulo ou de Agostinho é um lugar onde acontece algo do fenômeno, o qual só pode ser restituído na medida em que um leitor se presta e se mede ao texto. Há assim um círculo hermenêutico entre o texto e o intérprete, no qual este aqui sobredetermina o texto por sua interpretação ao mesmo tempo que deixa o que assim se revela no texto se inscrever em sua própria situação presente e a modificar.

Heidegger pensa sempre o texto filosófico, tanto seus próprios textos como os da tradição, tendo em vista o fato de que esses textos *chamam e incluem* um leitor. Numa só palavra, todo texto verdadeiramente filosófico deve encontrar sua eficácia, seu ponto de impacto, na dimensão de um “fazer” ou de uma performatividade na qual o que será pensado na destruição emerge na medida da situação fática daquele que interpreta o texto. Essa dimensão, que chamei em outra ocasião de dimensão prática e performativa da filosofia¹², é uma constante na relação hermenêutica de Heidegger aos textos da tradição, exceto que a partir dos anos 1930 deve a ela ser acrescentada, retornarei a isso, uma dimensão propriamente poética e criadora. De modo concreto, no primeiro Heidegger, antes e em *Ser e tempo*, trata-se assim de chamar o estudioso ou o *Dasein*-leitor à vida autêntica, a saber, à vida filosófica – a filosofia sendo ela mesma concebida por Heidegger em sua reiteração de Aristóteles como a *práxis* por excelência¹³ – não de início como *teoria*, mas como recurso prático da vida em sua possibilidade de se apropriar autenticamente e de contrariar sua tendência à vida “ruinosa” (como Heidegger o diz em suas interpretações de Aristóteles em 1921 e 1922) ou à inautenticidade (para utilizar o vocabulário de *Ser e tempo*).

Tanto quanto eu saiba, é em seu curso e 1928, consagrado à destruição da doutrina do julgamento de Leibniz tendo em vista liberar o fundo metafísico da lógica que Heidegger procede pela última vez explicitamente a uma destruição fenomenológica crítica. De modo geral, depois de 1928 pode-se dizer que o termo “destruição” como tal reaparece apenas pontualmente¹⁴, não para ser reinvestido de modo sistemático ou metódico e reatualizado, não para, em outras palavras, retomar seu serviço, mas apenas para lembrar que a destruição (como praticada por Heidegger em *Ser e tempo*) permanece o único gesto interpretativo válido em relação ao corpus da metafísica, a partir do momento que a consideramos o reservatório por excelência dos problemas fundamentais da filosofia. Mas, afinal de contas, qual é o gesto transversal ou contínuo na destruição que evoquei no início e que legitima a manutenção do termo para caracterizar o tipo de hermenêutica textual que funda a filosofia heideggeriana? Essa continuidade é, ao meu ver, tripla:

¹² Cf. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*. Op. Cit, pp. 11-12, 22, 51, 60, 104, 171, 217, 269, 341-342, 354, 359-361.

¹³ *Ibid.*, pp. 342-354.

¹⁴ Cf. por exemplo, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, p. 221 (minha tradução): “O que se manifesta em *Ser e tempo* como “Destruição” (*Destruktion*) não significa uma des-construção (*Abbau*) como *demolição* (*Zerstörung*), mas a purificação (*Reinigung*) com vistas à exposição de posições metafísicas fundamentais”: *Besinnung* (1939), GA 66, p. 66; trad. A. Boutot (modificada): “A ‘destruição’ não é aqui ‘destrutiva’ no sentido em que ela destruiria por simples prazer de destruir; ela pretende ao contrário ‘libertar’ (*Freilegung*) o começo para restituir sua inicialidade primeira (*erste Anfänglichkeit*) em uma plenitude intacta e uma perplexidade ainda raramente experimentada”. Ou ainda, mais tardiamente, em *Was ist das - die Philosophie?* (1956), in *Identität und Differenz*, GA 11, p. 20; trad. K. Axelos e J. Beaufret *Qu'est-ce que la philosophie*, in *Questions I et II*, p. 335 (modificado): “Destruição não significa aniquilação, mas desobstrução e afastamento dos enunciados puramente historicizantes da história da filosofia”; *Zeit und Sein* (1962), in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, p. 13 (minha tradução): “Somente a des-construção desses recobrimentos – é isso que significa a ‘desconstrução’ – fornece ao pensamento um primeiro panorama do que se revela então como o destino do ser”.



1) Ela repousa sobre a mediação pelo arquivo filosófico ocidental sobre o qual continua a se apoiar massivamente o pensamento heideggeriano nos anos 1930, quer se trate dos gregos (pré-socráticos, Parmênides, Platão, etc.) ou dos pensadores alemães (Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Nietzsche etc.).

2) Ela repousa sobre a dimensão radicalmente inventiva ou criadora da (sobre)interpretação, que constantemente produz um excedente do texto em relação da questão em jogo, mesmo se de uma forma diferente daquela dos anos 1920.

3) Ela repousa sobre a performatividade do gesto interpretativo que encontra seu sentido no lugar de impacto que é o leitor ou o ouvinte. (Isso é particularmente notável nos cursos de meados dos anos 1930 no quais os estudantes são frequentemente interpelados *in situ* e exortados à decisão ou até mesmo à resolução historial que este ou aquele texto de Hölderlin pede)¹⁵.

É no abandono de sua abordagem propriamente fenomenológica, todavia, que o gesto da destruição a partir dos anos 1930 se distingue radicalmente daquele dos anos 1920. Pois, caso se possa continuar a falar, como acabei de lembrar, de destruição, para nomear o trabalho hermenêutico realizado por Heidegger sobre o arquivo metafísico, não se pode certamente mais falar em destruição *fenomenológica*, mas antes, num sentido que eu gostaria agora de esclarecer, de “destruição *poiética*”. Para ser breve: meu objetivo é compreender, uma vez admitido que há realmente nos anos 1930 uma continuidade do gesto hermenêutico destrutivo em relação aos textos da tradição, o que resta desse gesto hermenêutico se não se trata mais da destruição *fenomenológica*. Já é sabido que nos anos 1930 é a ideia de um ultrapassamento da metafísica, e não mais o des-velamento de suas experiências originais, que representa o horizonte do pensamento heideggeriano. Para além da questão, amplamente debatida, para não dizer banalizada, da legitimidade da concepção onínglobante da metafísica como história do ser em Heidegger, meu propósito é compreender o que é ainda buscado por essa interpretação dos textos da tradição se não se trata mais de um des-velamento fenomenológico. É aí que intervém a dimensão do poiético.

Destruição poiética: a fala de Hölderlin e outro começo

Sabe-se que o termo “poiético” remete por sua etimologia grega (*poien*, *poiësis*) à ideia de um produzir, de um criar e, de modo geral, de um fazer que precisa desde o início ser distinguido do fazer (*Machen*) da “fabricação” (*Machenschaft*) e da técnica – criticada massivamente por Heidegger. Quanto ao sintagma “destruição poiética”, apesar de não aparecer em lugar nenhum em Heidegger, parece-me ser apto para traduzir o registro no qual se inscreve seu pensamento nos anos 1930, a partir de quando, mais precisamente, Hölderlin, o “poeta do poeta¹⁶” se torna, a partir dos cursos de 1934-1935, seu interlocutor privilegiado, à fala de quem ele mensurará agora a sua, inclusive quando se tratará de interpretar o texto da metafísica. Se, mais precisamente, o dizer de Hölderlin representa para Heidegger o texto do qual é preciso se impregnar com vistas a avançar na interpretação dos textos filosóficos, é porque nele se manifesta a essência da “língua originária (*ursprüngliche Sprache*)”¹⁷. É a esse título que ele fornecerá a Heidegger a *medida* da interpretação ou da destruição dos textos que esse último discute. Oras, essa língua, diz Heidegger no curso de 1934, “advém [precisamente] como faculdade produtora de mundo (*weltbildende Macht*), ou seja, [ela] pré-forma

¹⁵ Cf. Por exemplo Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935), GA 39, pp. 41, 56-58; *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 63, 72-76.

¹⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935), GA 39, p. 30; *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*, trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

¹⁷ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 170.

(*vorbildet*) de início e de por antecipação o ser do ente e o conduz à ordem (*Gefüge*). A língua original (*ursprüngliche Sprache*) é a língua do poema (*Sprache der Dichtung*)”¹⁸.

Essa passagem indica bem a natureza eminentemente poiética da língua originária: ela é cosmo-poiética¹⁹ na medida em que é língua criadora de mundo (*eine weltbildende Macht*), e ela é onto-poiética (na medida em que a língua pré-forma por antecipação o ser). É a essa dupla medida poiética que Heidegger irá agora relacionar o conjunto do trabalho do pensamento. Trabalho que, aliás, pode ser perfeitamente conduzido tanto pelo poeta quanto pelo filósofo se, como afirma Heidegger, o “pensador, [...] se aparenta ao poeta por aquilo que ele tem de mais íntimo”²⁰. Sem que poetizar (*dichten*) e pensar (*denken*) sejam confundidos, eles devem agora ser pensados juntos em sua proximidade. Pois “o que se passa com o dizer poético corresponde – sem ser idêntico a ele – ao que se passa com do pensamento filosófico”²¹; essa correspondência entre o que poeta e pensador tem em comum, “de mais íntimo”, sendo devida aqui à dimensão inventiva e criativa, poiética precisamente, do seu dizer relativamente ao ser.

É então de um dizer propriamente criador que deverá provir o pensamento do ser. Heidegger fala nesse sentido nos *Beiträge zur Philosophie* da necessidade de um “pensamento inventivo e criativo com relação ao ser” (*das Erdenkendes Seins*)²² que, mais uma vez, concerne tanto a poesia quanto a filosofia ela mesma, visto que essa última encarna o “saber essencial”²³ (destaco) desse pensamento inventivo do ser. Heidegger precisa que esse saber “se realiza unicamente de maneira criativa na verdade (*nuralsschaffendes in der Wahrheit steht*). A criação (*Schaffen*) – no sentido amplo do termo – significa aqui todo abrigar da verdade no ente”²⁴. Nessa perspectiva poiética (inventiva, criativa), não é em vão que seja antes de tudo como “criador” (*Schaffender*) que Heidegger qualifica o pensador (poeta ou filósofo): “A questão do ser é o salto no seer, salto que o homem efetua enquanto aquele que busca o seer se ele é de fato um criador pensante (*sofern ere in dekerisch Schaffenderist*). Quem busca o seer, é o poeta, ele que “suscita” (*stiftet*) o seer no excesso mais próprio de seu poder de buscar”²⁵ ou ainda nos cursos de 1934-1935 sobre Hölderlin, onde Heidegger afirma que “os criadores, e então também os poetas, sabem que para eles não há objeto, eles devem de início suscitar [ou instituir] o seer [estre] (*sie müssen das Seynerstiften*)”²⁶.

Caso se leve a sério essa necessidade de suscitar ou de instituir o ser, é preciso reconhecer que o verdadeiro “pensamento pensante” (*das denkerische Denken*) ou “mediação pensante” (*die denkerische Besinnung*) que, manifestando-se como “dizer pensante” (*das denkerische Sagen*)²⁷, inclui o trabalho de

¹⁸ *Ibid.* Cito aqui essa passagem retomando a tradução (ligeiramente modificada) que Christian Sommer propõe dela em *Mythologie de l'événement*, Paris, Puf, 2017, p. 77.

¹⁹ Empréstimo de Christian Sommer o termo “cosmo-poiético” e, mais afrente, o de “teo-poiético”. Cf. *Mythologie de l'événement*, p. 77 et 86.

²⁰ Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 41. Sobre a proximidade essencial e a não-identidade do pensamento filosófico (*das philosophische Denken*) e da dimensão poética (*das Poetische*), ver também *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), GA 44, p. 77.

²² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 71.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 24: “Algo se realiza à distância da indecidibilidade com respeito à fuga ou à chegada do deus – cuja manifestação essencial (*Wesung*) vem, no entanto, do modo mais íntimo à experiência, para um saber que, certamente, se realiza unicamente de modo criativo na verdade (*nuralsschaffendes in der Wahrheit steht*). A criação (*Schaffen*) – no sentido mais amplo do termo – significa aqui todo abrigar da verdade no ente”.

²⁵ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 11.

²⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymnen. “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 251. Ao que Heidegger acrescenta (*ibid.*): “Eis porque a questão de saber o que é realmente objeto da arte, da poesia, da filosofia é já, desde a base, uma questão distorcida e fonte de confusões sem fim”.

²⁷ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 4, 7, 19, 128, 242, 415; *Besinnung* (1939), GA 66, p. 24, 41, 55, 62, 97, 208, 272, 348; *Das Ereignis* (1941-42), GA 71 43, 44, 255, 327, 341, etc.

interpretação dos textos filosóficos e poéticos, o é precisamente apenas (verdadeiramente pensante) *porque* ele é poiético. Não apenas onto-poiético na medida em que institui o ser, não apenas cosmo-poiético na medida em que é produtora de mundo, mas também teo-poiético, pois cabe a ele suscitar a conexão (*Rückbindung*) dos novos deuses ao povo, dimensão que deixo aqui de lado²⁸.

O importante é, antes, insistir no fato de que em todos esses registros do poiético se encontra em jogo, no e pelo pensamento e dizer pensantes, fazer-advir a possibilidade, de um tornar-possível do totalmente outro (*das ganze Andere*), o qual se anuncia o mais frequentemente em Heidegger na ideia, notadamente nos *Cadernos negros*, de um “outro começo de possibilidades para nossa história, que ninguém é capaz de medir²⁹”. A ideia de um outro começo da história é aqui capital, pois ela indica o regime temporal próprio ao registro poiético (do qual se começa a perceber a ambição desmedida), a saber, aquele que está por-vir e do qual ninguém, à exemplo do que acontece com uma obra de arte, é capaz de antecipar conceitualmente o advento. Mas em razão de não ser antecipado, esse advento de uma outra história cuja medida nos escapa pode ao menos ser preparado. É nesse sentido que, por mais lembrado e meditado que seja, o pensamento poiético deve também sempre ser um pensamento antecipado sobre seu tempo (*ein Vordenken*) que prepara e compromete o devir historial do ser.

É nessa preparação, aliás, que reside(irá) a eficácia eventual do pensamento poiético, tenha ela em vista o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) do ser ou ainda, no registro metapolítico que caracteriza os anos 1930, a ascensão do povo à sua existência histórica própria: “a existência histórica do povo, seu caminho, sua altura e seu declínio, nasce da poesia e a partir dela nasce o saber verdadeiro no sentido da filosofia. É a partir desses dois [poesia e filosofia] que se encontra realizada a existência do povo enquanto povo por meio do Estado – a política³⁰”. Isso significa que a existência de um povo, sua capacidade de estar à altura de suas possibilidades históricas e então à altura de uma reviravolta no ser, tudo isso depende *também* de uma preparação que surge de uma relação ao dizer originário dos poetas e dos pensadores sobre os textos dos quais a destruição poiética extraias indicações com vistas a um “saber verdadeiro³¹”. Não se trata então mais, como era o caso nos anos 1920, de fazer emergir, a partir de uma nova situação hermenêutica, as possíveis latências desses textos em relação ao fenômeno em jogo, da “coisa mesma”, mas de excedê-las poieticamente em vista de novos possíveis ainda por vir, possíveis impossíveis, para dizer com as palavras de Derrida, cuja medida não é mais a positividade do fenômeno, mas o dizer (poiético) do próprio Hölderlin.

Húbris de Heidegger: o esquecimento do fenômeno

Essas considerações destinadas a precisar o caráter propriamente poiético do gesto interpretativo heideggeriano nos anos 1930 são o suficiente, por mais gerais e indicativas que elas sejam, para manifestar a natureza da *oposição* entre a destruição fenomenológica e a destruição poiética. Tendo em vista o que acabei de lembrar, de fato torna-se claro que é *porque* ela deve suscitar o ser, isto é, ser historial, criadora e antecipada sobre seu tempo que a destruição poiética *não é mais*, essencialmente, fenomenológica.

Nos anos 1920, recordemos, o objeto da destruição interpretativa era claro: tratava de fenômenos (vida, vivido, história, existência, mundo do si) onde o trabalho de destruição deve recuperara experiência originária através das camadas de conceitualização da metafísica de modo a liberá-las, para nós leitores, às possibilidades renovadas de efetuação e de apropriação. Concretamente, quando o jovem Heidegger

²⁸ Cf. sobre isso: Christian Sommer, *Mythologie de l'événement*, op. cit.

²⁹ Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 314.

³⁰ Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (1934-1935)*, GA 39, p. 51 (minha tradução).

³¹ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 22, 368; *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 33, 99; *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938-39)*, GA 95, p. 409; *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA 76, p. 81, 82, 134, 256.

lê os textos de Aristóteles sobre as virtudes intelectuais, a deliberação e a decisão *phronética*, ou ainda as cartas de Paulo sobre a experiência da fé dos protocristãos, ou as *Confissões* de Agostinho, que analisam as dificuldades de uma existência voltada a Deus no mundo, ele o faz enquanto fenomenólogo. Isso significa que o que ele encontra e interpreta em Aristóteles, Paulo ou Agostinho não remete inicialmente a posições teóricas ou dogmáticas, mas a descrições de experiências vividas, aquelas da vida prática ou da vida religiosa, e os fenômenos que lhe dizem respeito, os da deliberação e da decisão ou o da fé e da vida religiosa. O que ele retira disto em termos de categorias auto-interpretativas de existência bem como em termos de categorias filosóficas interpretativas, ou seja, o excedente que a destruição produz em relação ao fenômeno original da vida fática, tudo isso pretende ser o mais concreto possível, desde que o trabalho de interpretação venha imediatamente se inscrever na própria facticidade do intérprete. É aí que a destruição encontra sua significação e seu impacto. É aí que se atestam, em sua eventual apropriação, as possibilidades renovadas dos textos, isso tanto por Heidegger quanto por seus leitores e ouvintes.

Esses últimos, certamente guiados por Heidegger, podem e devem por sua vez se apropriar do excedente da destruição e experimentar seu impacto em sua própria existência. A dimensão performativa da destruição é assim potencialmente ativada por cada indivíduo que se compromete e que desse modo *pode medir à luz de sua própria existência sua própria experiência*, o impacto de sua confrontação com os textos da tradição e com as experiências originárias que as motivaram. Para dizer de outro modo, a destruição fenomenológica encontra seu ponto de apoio na *coisa mesma*, no fenômeno cujo sentido se encontra liberado em suas possibilidades de efetuação e de apropriação por uma interpretação indicativa formal. Ou melhor, seria preciso falar em dois fins que marcam a finitude intrínseca da interpretação: de um lado o *fenômeno* e do outro lado o *intérprete* cujos recursos interpretativos são eles mesmos tributários da situação fática.

Mas nos anos 1930, vimos, as coisas se complicam. De certa forma, caso se defina prioritariamente o gesto da destruição como um gesto de (sobre)interpretação inventiva e “produtora”, pode-se certamente considerar que esse gesto continua em operação nos anos 1930, notadamente sobre os textos de Parmênides, Nietzsche ou Hölderlin, contudo, pode-se dizer que o princípio de um retorno à coisa mesma é aí vagamente operante? Qual seria então, se for o caso, a “coisa mesma” que a sobreinterpretação de Parmênides, de Hölderlin ou de Nietzsche deveria permitir recuperar e reinvestir? Seria ela o começo grego do qual Heidegger questiona o impensado? Seria ela a vinda de novos deuses dos quais o filósofo, interpretando o poeta, se faz de arauto? Não, pois as promessas que tanto o impensado grego quanto a eventualidade de novos deuses trazem aparecem apenas através do retro-esclarecimento de um outro começo que, inacessível a toda experiência, resta ele mesmo a ser pensado. Esse outro começo, para ir diretamente ao cerne da questão, diz respeito acima de tudo ao povo (alemão) e depende do regime historial do por-vir; ele concerne um acontecimento-apropriador (*Ereignis*) ou retorno ao ser que não se pode antecipar ou conceber antecipadamente nem provocar e ainda menos reativar pela interpretação, mas somente, na melhor das hipóteses, pressentir (*ahnen*) e preparar poiéticamente por meio de um pensamento “antecipativo sobre seu tempo”³². Desse modo, parece, é a positividade mesma da experiência e do fenômeno como ponto de apoio da destruição que parece desqualificada nos anos 1930.

Por contraste, no jovem Heidegger, a coisa mesma submetida à destruição era a vida ou a existência em sua mobilidade, em sua mutabilidade (*Bewegtheit*) e sua inquietude nativa (*Unruhe*). É a essa mobilidade inquieta que as categorias da hermenêutica da facticidade, obtidas a partir de uma tradução sobreinterpretativa de Aristóteles, de Paulo e de Agostinho tentam ser fiéis. Havia aí um fundo fenomenológico, isto é, um

³² Assim toma forma o que se pode chamar de, com prudência, o pensamento do evento em Heidegger. Com prudência, pois não se trata precisamente de falar de um “evento”, mesmo que ele seja insignificante, mas sim de preparar e de antecipar as condições da manifestação de um totalmente outro (*das ganze Andere*) a partir todo advento (do ente no ser) se reconfigurará. Ver notadamente Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ga 65, 28, 34, 51, 73, 229, etc.; *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 322, 324, 333, 352, 423, 43, etc.

●
●

solo de experiências de que se tratava de dar conta e que *cada um podia de uma maneira ou outra obter e fazer sua a partir de sua própria vida*. Nos anos 1930, quando é a mutabilidade do *ser* como evento não advindo e história a por vir que está em jogo, qual fenômeno positivo saberia guiar a destruição e em vista de qual experiência? Em sua interpretação de Hölderlin, Heidegger recorre, por exemplo, à “experiência unitária original” de uma conexão (*Rückbindung*) do povo alemão a seus deuses³³. Mas essa experiência é de que natureza? Ou antes, o que é que faz as vezes do solo de experiência para sua interpretação, senão a única “escuta” do dizer de Hölderlin? Para o Heidegger intérprete de Hölderlin, a conexão aos deuses seria a experiência própria e original do povo alemão para que esse último pudesse aceder à sua verdade historial. Mas um “povo”, um “nós”³⁴, pode ele conquistar uma experiência original própria? Não somente Heidegger reconhece que o “povo” não saberia iniciar uma tal experiência, mas não está claro que saberia se guardar na *Grundstimmung* (tonalidade fundamental) que essa experiência pressupõe. Por quê? Porque essa *Grundstimmung* deve primeiro ser nomeada e despertada a partir da experiência solitária e instauradora do poeta³⁵, ou até mesmo de alguns raros indivíduos (*die Wenigen*), singularizados por sua potência poética: os criadores (*die Schaffenden*).

Assim, mesmo se a interpretação poética de Hölderlin por Heidegger liberar o *saber* de uma experiência unitária original de conexão do povo a seus deuses, essa experiência como tal será percebida, ou melhor, pressentida, visto que ainda não advinda, no máximo, nomeada e mediatizada por alguns indivíduos cuja “singularização [...] na solidão, pode ter de modo único (*ein zigarziger Weise*) uma eficácia sobre o todo do povo”³⁶. Dito de outro modo, diferentemente, por exemplo, da experiência originária da vida fática que cada um pode retomar por uma subida à contracorrente de sua tendência à ruína, a eventual experiência da conexão do povo alemão a seus deuses não poderá ser conquistada, de sua parte, senão por intermédio de alguns raros eleitos ou representantes, a saber, aqueles poucos verdadeiros criadores pensantes (*ein gentliche Schaffender, denkerisch Schaffender*) dentre os quais deve-se contar Hölderlin e o próprio Heidegger, para não nomear, até a metade dos anos trinta, Hitler, o *Staatsschöpfer*³⁷.

Torna-se claro aqui que a abordagem fenomenológica operante na destruição dos anos 1920 não pode ser aquela dos anos 1930. À essa abordagem se substitui ao invés disso uma abordagem onto-(teo)-poética cujo papel, inclusive em sua dimensão metapolítica, permanece voltada para a preparação, a partir do fundo próprio ao dizer poético hölderliano, de um ainda não advindo e de um ainda não pensável, de uma história totalmente outra e de um começo totalmente outro, abstendo-se assim de todo retorno em direção à positividade de um solo de experiência fenomenológica. Desse modo, parece-me, o problema é que o pensamento originado da destruição poética parece escapar a toda medida, é que ele ultrapassa toda medida, não apenas a do conceito tradicional, ao qual já a destruição fenomenológica dos anos 1920 queria subtrair o pensamento filosófico, mas também doravante à medida da coisa mesma. Lá onde o pensamento em sua abordagem poética pretende suscitar o ser e preparar a possibilidade de uma história totalmente outra e do próprio pensamento, ela também se dá por tarefa criar a medida para o que está por vire inventar simultaneamente sua própria medida.

³³ Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 147; trad. F. Fédier et J. Hervier.

³⁴ Mas “quem é o povo”, “quem somos nós”? Essa é a questão prévia, e inevitável, que Heidegger coloca em 1934-1935. Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, §§ 5-6.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 144 (trad. F. Fédier et J. Hervier, modificada): “a tonalidade fundamental, que dizer, a verdade do *Dasein* de um povo, é instaurada originalmente pelo poeta”.

³⁶ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 157; trad. F. Bernard (modificada).

³⁷ Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 51 (trad. F. Fédier et J. Hervier, modificada): “esse tempo original e histórico dos povos é então a época do poeta, do pensador e do criador do Estado (*Dichter, Denker und Staatsschöpfer*), isto é, aqueles que fundam (*gründen*) e justificam (*begründen*) realmente a existência histórica de um povo. Esses são os verdadeiros criadores (*Sie sind die eigentlich Schaffenden*).” Cf. também *ibid.*, p. 144.



Se Heidegger, em 1920, podia assim anunciar querer fazer “explodir o conjunto do sistema tradicional das categorias³⁸”, ele fala em 1934, em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de “inverter a lógica como tal a partir de seu começo e a partir de seu fundamento³⁹”, isto é, a partir da língua (alemã) em sua manifestação poética essencial. Trata-se agora de *criar* a lógica, de “despertá-la (*erwecken*) à título de tarefa originária e tangível⁴⁰” para um pensamento totalmente outro: “somente o alemão pode poetizar e dizer novamente o ser originalmente –somente ele reconquistará a essência da *teoria*, e criará (*schaffen*) enfim a *lógica*⁴¹”. Disso é preciso entender que não é suficiente explodir a antiga lógica, mas, de modo muito mais radical, suscitar e deixar advir uma lógica nova, inédita, que sozinha estará na medida do dizer novo do ser e da história por vir, e que nenhuma experiência pode por definição fazer parte, encontrar ou atestar. Lá, então, onde com seu “pensamento do evento” Heidegger inscreve seu gesto poético em um registro resolutamente pós-metafísico, ele o faz destacando-se simultaneamente da positividade dos fenômenos que, nos anos 1920, conectava ainda a destruição à dupla finitude do pensamento e do pensador. Reside aí, ao meu ver, a expressão mais direta de *húbris* ou desmedida que afeta o gesto filosófico de Heidegger, desde o momento que para sair da metafísica e de sua história, a destruição, tornada poética e voltada para uma história por vir, ultrapassa o princípio de finitude constitutivo de toda hermenêutica e, para finalizar, de toda fenomenologia digna desse nome.

Referências

ARRIEN, S.J. (2014). *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie facticielle chez le jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: Puf.

ARRIEN, S.J. e SOMMER, C. (2021). *Heidegger aujourd'hui: Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*. Paris: Hermann.

HEIDEGGER, M. (1992). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Natorp-Bericht 1922)*, édition bilingue, trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.

HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer; trad. E. Martineau (HC). (1985) *Être et temps*. Paris: Authentica.

HEIDEGGER, M. (1929). “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: GA 3, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1976). Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen” (1919-21). In: GA 9 (*Wegmarken*), Francfort/M.: Klostermann, p. 3-4; [tr. française P. Collomby. (1986) *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers”. In: *Philosophie*, n^{os} 11 / 12, été / automne, p. 3-24 / p. 3-21.]

HEIDEGGER, M. (1956). “Was ist das – die Philosophie?”. In: (2006) *Identität und Differenz*, GA 11, Francfort/M.: Klostermann; [trad. K. Axelos e J. Beaufret. (1956) *Qu'est-ce que la philosophie?*, in *Ques-*

³⁸ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), GA 60, p. 54.

³⁹ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 8 (destacamos): “Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter dieser Titel erwecken und greifbar machen”.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 27.



tions I et II, p. 315-346.]

HEIDEGGER, M. (2007). *Zeit und Sein* (1962). In: *Zur Sache des Denkens*. GA 14, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924). In: GA 18, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). In: GA 24, Francfort/M.: Klostermann; [trad. J.-F. Courtine. (1985) *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1997). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928). In: GA 28, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1982). *Vom Wesen der Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930). In: GA 31, Francfort/M.: Klostermann; [trad. E. Martineau. (1987) *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1998). *Logik als die Fragen nach dem Wesen der Sprache* (1934). In: GA 38, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1980). *Hölderlins Hymnen. "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935). In: GA 39, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1986). *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937). In: GA 44, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). In: GA 56/57, Francfort/M.: Klostermann; [trad. S.-J. Arrien e S. Camilleri. (2017) *Vers une définition de la philosophie*, Paris: Seuil.]

HEIDEGGER, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de inverno 1919-20). In: GA 58, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verão 1920). In: GA 59, Francfort/M.: Klostermann; [trad. G. Fagniez. (2014) *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21). In: GA 60, Francfort/M.: Klostermann; [trad. J. Greisch. (2012) *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre de verão 1921-22). In: GA 61, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie* (1936-38). In: GA 65, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1997). *Besinnung* (1939). In: 66, Francfort/M.: Klostermann; [trad. A. Boutot. (2019) *Méditation*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (2009). *Das Ereignis* (1941-42). In: GA 71, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2009). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. In. GA 76, Francfort/M.:Klostermann; [trad. D. Pradelle, J.-F. Courtine, F. Dastur et M. de Launay. (2019). *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*, Paris: Seuil.]

HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen II-VI (SchwarzeHefte 1931-1938)*. In.GA 94, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII – XI (SchwarzeHefte 1938-39)*. In.GA 95, Francfort/M.:Klostermann.

PRADELLE, D. (2019). “Remarques sur la traduction de certains termes heideggeriens. En marge du tome 76 de la *Gesamtausgabe*”. In. *Philosophie*, no 140, vol. 1, p. 73-92.

RICOEUR, P. (2017). *Philosophie, politique et éthique*. Paris: Seuil.

SOMMER, C. (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. Paris: Puf.

SOMMER, C. (2005). “Traduire la *lingua heideggeriana*. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d’une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985”, In: *Studia Phaenomenologica*, volume 5, pp. 305-316.

Merleau-Ponty leitor de Descartes: reflexão e história da filosofia

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (Unifesp)

Resumo: O presente artigo pretende articular temas próprios à história da filosofia e sua formação disciplinar com o uso que Merleau-Ponty faz da história da filosofia, especificamente ao ler Descartes, de modo a mostrar que problemas genuinamente filosóficos podem ser desdobrados de leituras consequentes com as exigências metodológicas da história da filosofia.

Palavras-chave: filosofia, história da filosofia, Descartes, Merleau-Ponty.

Abstract: The present article intends to articulate specific themes to the history of philosophy and its disciplinary formation with the use that Merleau-Ponty makes of the history of philosophy, specifically when reading Descartes, in order to show that genuinely philosophical problems can be unfolded from readings that are consistent with the demands methods of the history of philosophy.

Key-words: philosophy, history of philosophy, Descartes, Merleau-Ponty.

Resumé: Le présent article entend articuler des thématiques propres à l'histoire de la philosophie et à sa formation disciplinaire avec l'usage que Merleau-Ponty fait de l'histoire de la philosophie, notamment à la lecture de Descartes, afin de montrer que des problèmes véritablement philosophiques peuvent être déroulés à partir de lectures qui sont conformes aux exigences méthodologiques de l'histoire de la philosophie.

Mots-clés: philosophie, histoire de la philosophie, Descartes, Merleau-Ponty.

Fazer história não é, quando se trata da Idade Média, descrever a *referência medieval* de expressões acabadas, tais como a teoria aristotélica do ser e da substância ou a problemática aristotélica da pluralidade dos sentidos do ser. É tomar inteiramente ato do fato de que os medievais mais pensaram *com* (seu) Aristóteles do que retomaram, maravilhosamente intacto(s), o(s) problema(s) posto(s) por Aristóteles. Fazer história *desde os corpus* é sobretudo se pôr em estado de aportar uma primeira resposta à questão que deve, segundo eu, afrontar todo historiador da filosofia: determinar o que conduz o pensamento filosófico a ele próprio. Se, como creio (assim como alguns outros) que a filosofia antiga e medieval é, desde o neoplatonismo, uma atividade fundamentalmente (o que não quer dizer exclusivamente) *exegética*, vai de si que isso que “chama o pensamento” é, em larga medida, um texto *lido*. Uma história do pensamento não pode, pois, fazer a economia de uma história da leitura – o que inclui, como primeira providência, a própria história da *coisa lida* (DE LIBERA, 2000, p. 584)¹

Abrimos esse pequeno ensaio com uma passagem paradigmática de Alain de Libera, e já nos explicamos, não sem antes um breve preâmbulo.

Os problemas em torno da história da filosofia e seu correlato institucional, vale dizer, a filosofia universitária, têm hoje importante bibliografia, sobretudo depois que o estabelecimento do par *história da filosofia* como disciplina consagrada da *filosofia universitária* (sobretudo, no mundo francófilo) permitiram o voo definitivo de Minerva. Ocorre que tais problemas e questões permanecem vivos pois se tratam do nosso “Homero”: os pressupostos práticos-teóricos que nos fundam. Sem querer ser exaustivo e apenas tomando deliberadamente essas questões como preâmbulo para análise de um caso, assumamos, ao menos provisoriamente, que elas podem ser retomadas por meio de uma querela de origem, hoje secular, entre história e filosofia, cujo alvorecer significava, no processo de divisão técnica da vida espírito, parte do próprio processo de divisão técnica da reprodução material vida, o quanto nos caberia daquele latifúndio original depois dos cercamentos das terras. Esse, parece-nos, o tema em filigrana da passagem de De Libera, e por isso o tomamos de ponto de partida, uma vez que atualiza, em termos muito próprios, essa nossa questão de origem. Essa é a marca de nascimento não da tradição filosófica em sentido largo, mas de sua atualização, por assim dizer, *super moderna*, que acabou por se tornar a marca da identidade da disciplina na esteira de um processo que, de certa maneira, antecipou, e na sequência, foi por ele capturada, a modernidade, aqui muito mais que uma definição, um índice de uma constelação de significados, que até hoje nos alcança. Vale lembrar que mesmo a versão mais dogmática de Hegel (versão que não é a única do filósofo²) não pôde se furtar ao “espírito do tempo” – e por certo que não – e deixou-nos como herança o primeiro balanço filosófico de uma história da filosofia, tarefa reputada por ele urgente e vital, uma vez que, já descolados das “ciências” que se especializavam e se separavam entre si e de nós, corríamos sérios riscos de falar de “nada”, o que a seriedade e a agudeza kantiana anteviu e propôs uma terapêutica. A visada hegeliana, ademais, não deixará de marcar a formação disciplinar de que somos tributários, para além do hegelianismo, e não sem razão.³

Daí, se quisermos sumarizar tal querela, e falando com um pouco mais de dignidade, se quisermos indicar os termos do debate de origem que formou nossa disciplina e atualizou a tradição imemorial de que as práticas atuais são modesta imagem, podemos circunscrevê-la nos termos das oposições consagradas entre

¹ DE LIBERA, Alain, “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”, p. 584 In *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, vários autores, Gallimard & Centre Pompidou, Paris, 2000.

² LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, Paris, 1972.

³ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro, “História *stultitiae* e história *sapientiae*”, in *Racionalidade e crise. Estudos de História de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Discurso Editorial, Editora UFPR, Curitiba, 2001. “Porque a exigência de uma relevância filosófica da história da filosofia é uma exigência filosoficamente situada: é Hegel quem a formula pela primeira vez. É nas *Lições sobre a história da filosofia* que tem sua origem essa “evidência”, quando Hegel sublinhava que o interesse da história da filosofia deve ser buscado no “elo essencial” que uno o passado ao presente da filosofia. Esse elo – diz Hegel – não é uma dessas “considerações exteriores” que podem ser relegadas na história da filosofia; ao contrário, ele exprime a natureza interior da destinação da filosofia. Em outras palavras: se os “acontecimentos” da história da filosofia, como todos os acontecimentos, são seguidos de efeitos, na história da filosofia os acontecimentos são produtivos de uma maneira particular: ao contrário dos acontecimentos de outros domínios, que permanecem com seus efeitos no passado, na história da filosofia os acontecimentos e seus efeitos são presentes”, p. 19.

“história” e “filosofia” (também, com mais especificidades, “crítica” e “metafísica”), “método dogmático” e “método genético”, “historicismo” e “anti-historicismo”, debate esse de que a passagem de De Libera, que abre este texto, é um dos finos desdobramentos contemporâneos. Lembremos que esse debate não cessa do mesmo modo que nenhum poeta, depois de Baudelaire, e mesmo muito depois, deixa de ler o seu Homero.

Assumamos, pois, que estas são, por assim dizer, as marcas da longa duração do campo disciplinar que pouco a pouco se cristalizou metodológica e institucionalmente, o da Filosofia, em sua versão moderna de “história da filosofia” e “filosofia universitária”, que, contra todos os prognósticos e impressões, segue triunfante, com a ressalva de exigir permanentemente essa propedêutica metodológica, a crise do gênero como iniciação necessária ao próprio gênero.

O que significava na origem esse debate de fundação? Duas coisas, simultaneamente. Diante da perda do objeto da metafísica e sua crise, ambos, a metafísica e seus objetos consagrados pelo grande racionalismo do XVII, a tradição filosófica enredou-se na crise do discurso metafísico por perda de assunto, uma obsolescência não programada, e há várias versões dessa crise o que lhe dá alguma pertinência. Paralelamente a isso, “o avanço” do saber científico, com todas as ressalvas que o “espírito positivo” exige, levou a uma ampla instituição e definição disciplinar, com exigências cada vez mais específicas de objeto e método, e um rearranjo profundo dos ramos do saber, já podados do tronco metafísico, incapaz que era de unificar “positivamente” (novamente) todas as áreas que até então eram suas ramas. A filosofia viu-se sob dois constrangimentos: o que fazer hoje, o que fazer (e dizer) do passado, ou, em termos mais precisos, o que dizer de hoje, qual a filosofia do tempo presente – a tal ontologia do presente, que Foucault retoma em chave problemática⁴, cuja definição dá o sentido da filosofia moderna –, o que dizer (e aprender) do passado, sobretudo, como dar relevo filosófico ao passado. Como o passado filosófico pode dizer algo (de filosófico) ao seu presente, eis uma das questões-chaves. Essa questão anteviu Kant propondo um novo assunto e um novo modo de *presente* para tal assunto, a *crítica da razão*, e uma nova relação com o *passado*, uma relação *crítica*, não dogmática, na qual a substância metafísica dos problemas eram esvaziadas criticamente, o que não significava, em absoluto, que nada mais continham, mas que seu conteúdo, em função do *presente* significava de outra maneira. Corolário dessa correção de rumos da Ilustração é a máxima (não menos importante) que Kant tira dessa talvez decisiva virada semântica e sintática: a filosofia se aprende na escola. A perda do objeto “geral” exige uma especialização metodológica que se traduz em uma técnica precisa, *crítica*, que lida com o atual de maneira contra-intuitiva, não mais imediata. A antessala da leitura filosófica de Hegel da História da Filosofia já estava feita nos novos marcos que Kant acabou impondo a disciplina nascente, a “escolarizando”, e preparando os termos em que a legítima herdeira da larga tradição anterior deveria ser uma certa história da filosofia, que na origem significava simplesmente um novo modo de ler o passado filosófico capaz de ser agenciado pelo presente filosófico, que não o reduzisse a mera documentação de arquivo. Um novo modo de ler capaz de responder a exigência de atualidade do moderno na qual o não-dogmático significa o histórico permanentemente criticado pela diferença do presente. Nesse movimento temos uma nova exigência metodológica nascente – que implica um novo modo de *ler* a filosofia passada, reiteremos – e um novo “discurso” que permitiria encontrar em outro lugar o *atual* para a filosofia – o que igualmente implicava outro lugar disciplinar e institucional. Desde a resposta à questão sobre a Ilustração, já estávamos cientes de que a aporia moderna em relação ao uso público e

⁴ FOUCAULT, M. *Philosophie, anthologie*. Gallimard, Paris, 2004. “L’hypothèse que je voudrais avancer, c’est que ce petit texte [Was ist Aufklärung?, Kant] se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l’histoire. C’est une réflexion de Kant sur l’actualité de son entreprise. Sans doute, ce n’est pas la première fois qu’un philosophe donne les raisons qu’il a d’entreprendre son oeuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c’est la première fois qu’un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l’intérieur, la signification de son oeuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l’histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur “aujourd’hui” comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte”, Texto 72 [Qu’est-ce que les Lumières?], p. 866.



ao uso privado da razão só poderia ter uma mediação política, que é não é de menor interesse⁵. Há aí uma dupla conformação: teórica, dada pelos limites do método, ele mesmo replicando os novos limites da razão, e *prática*, dada pelas novas exigências institucionais, efeito, podemos dizer, de um longo processo de racionalização *pública* da vida, a tal modernidade. Daí as oposições como modo de figurar essa nova dupla exigência da origem “moderna” da filosofia e sua imagem, a história da filosofia: a exigência histórica, de um lado, por fazer-se necessário dar nova significação ao passado filosófico para além da mera empiria mumificada, de difícil datação, e, por outro lado, a exigência filosófica, representando o esforço – sobretudo circunscrito ao debate metodológico, uma vez que o tradicional objeto da filosofia foi esvaziado no processo e sumiu do horizonte – em manter a filosofia, em novo arranjo teórico, uma disciplina do pensamento, especulativa e “viva”, mesmo nessa nova era da vida (“o que posso conhecer, o que devo fazer, o que é possível esperar”). Daí a redução, no fim do processo, ao par “método dogmático” e “método genético”, par antinômico consagrado já no começo do século XX. Método dogmático, em par contrário ao método genético, que toma a obra filosófica como objeto autônomo enquanto o método genético a toma como objeto secundário, accidental, efeito de causas exteriores aos limites que demarcaria a sua “autonomia”. Entre um e outro, dois lugares para a história da obra: a “história” lógica dos conceitos, privilegia a atualidade da obra, a “história” empírica a obra, privilegia seu passado documental e não filosófico. Dois modos de ler e de reportar a leitura, o problema essencial da história da filosofia e da filosofia universitária, e a questão: qual leitura faz o presente da filosofia, questão moderna por excelência, já que nesse exercício de leitura estaria o destino da disciplina e do *corpus* de que ela era a modesta portadora.

Evidentemente que sumarizamos ao extremo, compondo vários pontos de vista sobre um processo que, dada sua natureza, é mais complexo e muito mais heterogêneo. Além do mais, a história dessa formação, no detalhe, não é qualquer história, é uma história precisa, e muito mais errática e contingente seja do ponto de vista institucional, seja do ponto de vista metodológico do que caberia em dois ou três parágrafos. Essa história precisa, ainda que paradigmática, a que nos interessa por motivos óbvios, é a da formação da filosofia universitária na França e da cristalização como gênero da história da filosofia, a disciplina filosófica por excelência, dois aspectos do mesmo processo. O movimento prévio que fazemos serve sobretudo para aproximarmo-nos mediatemente do assunto desse ensaio, e não para recontar exaustivamente essa história, em boa medida conhecida.

Interessa, pois, ao marcar esse preâmbulo e essa abertura com estes problemas de ordem metodológicos e em parte históricos, que definem e demarcam leituras possíveis, o elemento chave do nosso texto, dar relevo ao conteúdo propriamente filosófico da história da filosofia – todo ele cifrado sob o debate metodológico – de modo a tornar mais claro o quanto o gênero e sua definição, lugar imaterial da prática da história da filosofia, permite de “invenção” e o quanto ele constrange a leitura do leitor ao limites permitidos que ele mesmo define para legibilidade do texto. No detalhe, é isso que dará o “contexto” – muito menos material que imaterial – quando acompanharmos Merleau-Ponty lendo Descartes. Em suma: ao ler Descartes, Merleau-Ponty, e em seu caso, de modo exemplar, debate a possibilidade da própria leitura. E também isso teremos no horizonte da leitura que fazemos daquela outra leitura. Nada mais escolar: a reflexão como modo de ler é uma das mais importantes aquisições deste processo e significa que toda leitura se reflete como ato e exige desse reflexo uma reflexão.

Assim, poderíamos dizer que a “crise” da filosofia, a atualidade moderna de que somos portadores – seu lugar, objeto e tempo –, cujo duplo teórico mais evidente e moderno é o advento da *Crítica*, é e permanece como a iniciação necessário à filosofia, o serviço militar obrigatório que todos devemos fazer para reconhecer os limites e as preceptivas do gênero que praticamos ou estamos em via de praticar.

⁵ KANT, I. “Resposta à pergunta: O que é “Esclarecimento” (*Aufklärung*), in *Textos seletos*, Petrópolis, Editora Vozes, 2005. Veja também FOUCAULT, Michel, *Qu’est-ce que les Lumières?* [Texte 72], in *Philosophie, anthologie*, Gallimard, Paris, 2004.

Veja-se, porém, que aqui não se trata de mera apologia do gênero (o malfadado “Elogio da Filosofia”, que tangenciaremos adiante, por obrigação da matéria) nem panfleto de convocação, conclamando a juventude ao alistamento filosófico, um fantasma que ainda hoje horroriza os não praticantes.

Trata-se de outra coisa. A história de que antecipamos alguns parâmetros com vistas a um fim específico por ser uma história específica da formação e atualização do gênero, na forma de “filosofia universitária” e “francesa”, é que nos permite atualizar tanto formal quanto materialmente o debate de Merleau-Ponty leitor de Descartes que, com um grão de sal, podemos tomar, por seu turno, como paradigmático do problema do gênero a que hoje a filosofia está inscrita e, por extensão, com o problema atual da própria filosofia. A história de outra história, como lemos nós mesmo ao nos depararmos como leitores de Merleau-Ponty deixaremos para outra ocasião, nós nascidos em terra de leitores empertigados⁶.

Por se tratar da formação da filosofia universitária francesa, o fazemos com o fim específico, que reiteramos: nosso propósito é mostrar como uma questão estritamente filosófica (mesmo metafísica), por exemplo, as relações entre a alma e corpo ou o estatuto do *cogito* na filosofia cartesiana, lida por um filósofo reconhecido como tal, Merleau-Ponty, é tencionada, também de modo especulativo pelas condições e condicionamentos de gênero, que, por sua vez, permitem a leitura e a limitam.

Assim, podemos voltar a Alain de Libera para passar adiante. A longa constatação metodológica que dele tomamos de empréstimo, leva, por assim dizer, ao problema chave: como reconstituir o elemento especulativo no (e do) suporte material que caracteriza o elemento mais imediato de nosso objeto, isto é, o texto, o texto que chama o pensamento. De que modo decantá-lo, para além da poeira da empiria que envolve todos os objetos problemáticos, próprios da filosofia? Ora, restituir o elemento especulativo do texto, desde o debate muito preciso acerca do estatuto da “filosofia medieval” significa restituir o sentido especulativo da própria leitura – a *exegética* – que incide *materialmente* no texto. Esse último ponto que nos orienta definitivamente. Essa “reconversão” metodológica de que De Libera dá testemunho para um caso específico, a filosofia medieval, pode servir como boa sugestão metodológica a se aplicar a toda história da filosofia, na sua lenta maturação de ajustar a leitura ao objeto suposto – respondendo à questão, o que diz e o que pode dizer o texto, e conseqüentemente o que dele pode ser dito? –, objeto este que foi se tornando cada vez mais excêntrico à medida que o processo de divisão técnica do trabalho intelectual e sua conseqüente disciplinarização foi levado adiante pelo curso da história. O texto lido é definido, negativamente, pela natureza da leitura, tantas voltas metodológicas nos trazem até aqui. Esse axioma, podemos aplicar ao nosso caso, reconstituindo aquilo que, por ser da ordem do gênero está plasmado em cada um com hábito mental anônimo, e torna-se elemento decisivo na recepção de um texto e seus problemas.

Não sem razão, Éric Alliez, em um livro tão excêntrico quanto o seu objeto – a filosofia francesa contemporânea⁷ – abre, a seu modo específico, a discussão acerca da filosofia francesa contemporânea

⁶ Falamos de *nossa* história de leitores, em suas múltiplas versões, vejam-se as seguintes referências, e aqui não há nenhuma preocupação em ser exaustivo. ARANTES, P. E., *Um departamento francês de ultramar*, Paz&Terra, São Paulo, 1994. CORDEIRO, D. S., *A formação do discernimento. Jean Maugué e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP, 2008. CANHADA, J., *O discurso e a história. A filosofia no Brasil no século XIX*. Edições Loyola, São Paulo, 2020. SACRINI, M., *Introdução à análise argumentativa. Teoria e prática*. Paulos, São Paulo, 2016. PRADO JR., B., PEREIRA, O. P. & FERRAZ, T. S., *A filosofia e a visão comum do mundo*. Brasiliense, São Paulo, 1981. Sobre os “letores” da nossa tradição, veja-se também ARANTES, P. E., *O positivismo no Brasil, breve apresentação para um leitor europeu*. Novos Estudos Cebrap, no. 21, julho de 1988, pp. 185-194. O justo adjetivo dos letrados brasileiros, *letores*, os leitores os mais ideológicos possível e nossos presumidos intelectuais, que Arantes usa em regime crítico-irônico, vem, à propósito, de HOLANDA, S. B., *Raízes do Brasil*, Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1994, p. 118.

⁷ ALLIEZ, E., *Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre a filosofia francesa contemporânea*. Editora 34, São Paulo, 1996.

pela renovação, se a palavra cabe, que história da filosofia medieval exige dos problemas já consagradas da história da filosofia *à francesa*.

Detenhamo-nos, ainda um tanto mais, na tópica que abre este texto, em respeito às exigências da boa *explicação de texto*.

Vejamos:

A tese de Alain de Libera se resume nessas poucas linhas: “O fenômeno central da suposta ‘crise escolástica’ não é a contradição entre a razão e a fé, é o ‘nascimento dos intelectuais’, o aparecimento de uma nova categoria de indivíduos cujas aspirações e desejos são a expressão indireta da *tensão universitária*”. A novidade e a força do assunto se devem aos deslocamentos sucessivos e à *transferência institucional* dos *topoi* mais em evidência do medievismo.

Assim: 1) a chamada crise da escolástica diz respeito à própria essência do fenômeno universitário, cuja organização escolar reflete a justaposição de uma dupla aprendizagem, o domínio arteano da razão ‘grego-árabe’ *preludiando* a inteligência teológica da fé cristão. Em outras palavras, a tese da “dupla verdade” é antes de tudo a verdade da instituição universitária ela mesma. Donde a verdade institucional do nominalismo encarnar, na figura do *theologus logicus*, a nova aliança teo-lógica do racionalismo e do fideísmo (ALLIEZ, 1996, p.28)⁸.

O que tomamos de empréstimo do trecho citado e o fazemos para nosso uso e finalidade, conforme já indicamos, é a descrição na qual Alliez decanta o quanto o elemento institucional do processo, no caso indicado, se intercambia com os elementos propriamente teóricos, de modo a um limitar o outro, em um sentido positivo, e o quanto a captura dessa troca dá as melhores condições especulativas para entender a história, digamos assim, inscrita no pensamento. O que se nota é uma outra tentativa de equacionar a querela de origem do gênero, sopesando novamente os elementos que a constitui: uma história que não seja meramente ultrapassada, material rejeitado pelo presente, e um presente que não tenha nenhuma história nele inscrita. Com o adendo de que há um pressuposto imaterial, aqui e alhures, que participa dessa “arqueologia”, o próprio estatuto da leitura que define, muito mais do que se supõe, o texto. Essas constatações é que nos levam aos antecedentes desse debate, que é o que propriamente nos interessa. Novamente Alliez passa de permeio pela fórmula que descreve o processo (segundo a descrição que o próprio faz de De Libera):

admitamos que essa leitura não leva a temer o que se poderá qualificar de “invasão” da filosofia francesa pela história da filosofia – uma história da filosofia que certamente não é mais “à francesa” no sentido do Pós-Guerra, com sua guerra de trincheiras entre “estruturalistas” (Gueroult), “humanistas” (Gouhier) e “existencialistas” (Alquié) (...) (ALLIEZ, 1996, p.21)⁹.

Ora, sem muita previsão aparece outras personagens chaves, um pouco com a etiqueta de *passadas* (em nosso caso, etiquetas sempre problemáticas, o gênero obriga): Gueroult e Alquié. Do nosso ponto de vista, é justamente o contrário (talvez seja o caso de pensar em uma denegação, *Verneigung*, muito a propósito de seu tema, da parte de Alliez), são essas personagens que têm papel importante na instituição dos elementos tornados explícitos por De Libera (evidentemente que se trata de muito mais que mera explicitação no caso de De Libera). Estavam já nesses autores a história do “método” e seus impasses de instituição, aqui em sentido não burocrático-formal: a disputa de “método”, retomando o chavão, sempre foi uma disputa do “texto” por meio de sua justa leitura, e nesse espelhamento um modo peculiar para reencontrar no ponto infinito do espelho o objeto filosófico perdido.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 28.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 21.



Esse condicionante de gênero perpassa por todo XIX francês, em uma construção paciente, desde de quando Victor Cousin introduz na França a história da filosofia¹⁰, importada da Alemanha, na origem, disciplina literária, e demarca a pré-história do espiritualismo, que culminará em Bergson, já no fim do processo. O ecletismo de origem é posto em obra com um objetivo material claro: salvaguardar o que restava de objeto, materialidade, para abusarmos do trocadilho, de assunto e de tema para filosofia na ressaca pós-crítica, e que corria em paralelo ao processo de diferenciação, próprio do que hoje chamamos ciências, para as quais o século XIX foi o grande momento de afirmação. Digamos que se replica, ao longo do XIX e desde a reforma educacional napoleônica, o problema da dupla verdade indicado, de permeio, acima, e que renomeamos aqui como o problema do duplo destino da Filosofia. O ecletismo de origem, que marca os inícios da história da filosofia na França, na figura de Victor Cousin, dando consequentemente no espiritualismo, constituiu uma tradição para qual também cabia a salvaguarda do último traço de objeto (ou conteúdo) que caberia à filosofia: o “eu” (ou *espírito*), que opera aquém da psicologia empírica – então uma nova e promissora ciência positiva a substituir a psicologia racional – sujeita às regras de sentido da objetividade, a saber, intuição pura, da parte da sensibilidade, e conceitos puros, da parte do entendimento. Ora, desde a *Crítica* e sua nova tecnologia, ficara indicado como o conteúdo impreciso ou indeciso o “eu transcendental”¹¹, objeto de longo debate da tradição pós-kantiana – seja elemento formal (transcendental) de natureza especial, seja arrimo material a marcar o lado “presente” da coisa-em-si-mesma na arquitetura crítica. Essa oscilação tem importante fortuna crítica, e pode ser chamada pelo famigerado nome de “teoria do objeto transcendental”. Concomitante a essa tarefa também o problema metodológico acompanhou a instauração da história da filosofia, de uma maneira menos insidiosa, mas ambos correlacionados de modo íntimo: o quanto da autonomia possível se pode atribuir e reconhecer no texto filosófico está relacionada a esse “eu”, “fora” do estrito enquadramento crítico, e sem que seja, no entanto, dogmático, espécie de halo metafísico a acompanhar, na falta de melhor termo, a objetividade sem que dela seja parte estrita, de modo a funcionar como o leitor por excelência do texto da objetividade, pois o lê *críticamente* de “fora”. Mal resumindo a questão, espinhosa aliás, da teoria do objeto transcendental, era a seguinte: digamos que o eu da *apercepção transcendental* que acompanha necessariamente as operações e representações da objetividade sem estar sob as condições estritas dessa mesma objetividade, oferece a pedra de toque para fundar uma leitura não-empírica e não-históricista da história da filosofia, colocando o ato de ler fora, negativamente e de maneira não-dogmática, das condições materiais do texto, tornando possível ler nesse mesmo texto o que nele se põe fora da sua própria datação. Assim, com vistas à afinar formalmente a disciplina dando-lhe o caráter “duro”, “científico” que lhe faltava na origem, seria preciso dar-lhe um fundo teórico suficientemente hígido com os ares do tempo: não dogmático, respeitando a legalidade crítica, sem, no entanto, estar submetido às suas regras como o objeto comum geral. Era a ideia difusa de eu e de espírito que polariza as atenções materiais daquelas primeiras investigações, ciente, porém, das novas exigências formais e metodológica do tempo presente.

Resumindo: a recidiva de um assunto filosófico – espírito, falando em vulgata – dependia, por afinidade senão transcendental, pelo menos quase transcendental, de um ajuste metodológico que redefinisse o sentido de teoria de modo suficiente neutro (rebaixado), mas efetivo, a garantir à então história da filosofia tanto uma autonomia disciplinar quanto um fundamento que ultrapasse materialmente o texto, as condições de possibilidade de uma leitura filosófica, a maneira mais eficaz de ocupar o espaço institucional. Eram estas suas mínimas condições iniciais para seu exercício prático e reconhecimento teórico.

¹⁰ BIANCO, G., “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4, p. 312, 2020.

¹¹ Sobre isso, CARRASCO, A. de O. T., “Consciência, eu, ipseidade. Caderno de anotações”, Revista Ética e Filosofia Política, n. 23, v. II, Dezembro de 2020; e CARRASCO, A. de O. T., “Consciência de si, conhecimento de si. O que ou quem diz eu penso?”, in CASTRO, F. C. L. & NORBERTO, M., *Paradoxos da virtualidade. Sartre e contemporaneidade*. Editora Fundação Fenix, Porto Alegre, 2021.

A história é longa, mas não carece de ser contada quando se sabe seu fim (novamente a coruja de Minerva). Assim, a seu modo, Merleau-Ponty herda esse duplo destino: formado nas fortalezas do método e desse debate de origem do gênero, *normalien* e *agregée* em Filosofia, mais que qualquer outro de sua geração, uma geração de aparente ruptura, deverá dar conta da dupla tarefa que o duplo destino impõe: como a Filosofia poderá reavivar, digamos assim, seu assunto dentro dos limites de gênero que ela mesma elegeu como próprios? Esse é Merleau-Ponty que ao tangenciar as questões da história da filosofia à medida que lê Descartes, tangencia as questões da filosofia do seu tempo.

Assim, a conhecida disputa entre Gueroult e Alquié em torno de Descartes (poderíamos completar com a versão de Gilson de Descartes, também em disputa), talvez efeito da crise por que passa o “espiritualismo” nos anos vinte do século passado na França (por sua vez, epifenômeno da crise fatal da Terceira República Francesa), é tanto uma disputa de “conteúdo” – qual a filosofia ou os pressupostos da filosofia de Descartes? – quanto uma disputa de forma: como ler Descartes, qual o *texto* cartesiano? Para ficar mais claro, lembremos que pouco a pouco um lema orienta a crise os anos vinte até a ascensão e hegemonia do existencialismo, o momento filosófico dos anos 30, como indica Worms: o *em direção ao concreto*, também título de um sugestivo livro de Jean Wahl¹², personagem interessante na transição desse processo de passagem de armas geracional e teórico. Esse bordão pode ser aplicado, o que é sugestivo, pois em geral se aplica alhures, à disputa entre Gueroult e Alquié, quase nos termos em que a teoria do conhecimento de então reorientava o debate com muita consonância com os problemas de definição de gênero da história da filosofia: o beabá do problema do conhecimento é saber distinguir o objeto do conhecimento, da ordem da representação, e, portanto sujeito às regras da representação, do objeto imediato, com o qual não se faz nada de *objetivo*. Em boa medida, se retomava e se ampliava uma distinção kantiana dos *Prolegômenos*, que marcava a diferença entre representação objetiva e mera representação¹³. O corolário da distinção, que vale para os dois casos, é o seguinte: se diz muitas coisas com as meras representações, nenhuma da ordem do conhecimento, isto é, da ordem da objetividade. A predicação objetiva decorre tão somente da ordem da representação e nela se funda. A analogia vale para a história da filosofia, e não por acaso: a autonomia do texto (e da disciplina) se encontra numa ordem específica de significação e sentido, definido por uma “nova” (depois de um século de refinamento) tecnologia metodológica, que é a que deve ler o texto, a então “ordem das razões”, marca comercial do problema. Fora disso, fala-se muito, mas pouco ou nada se vai dizer. É o regime da *metafísica natural* para o qual também chamava a atenção Kant, uma disposição discursiva de ânimo, que nada tem a ver com a ciência, isto é, com a neutralidade ontológica que a disciplina exige. Entre uma história da filosofia científica, que dava as condições de legibilidade de seu objeto por meio das condições de possibilidade de sua representação, e uma outra que pretendia encontrar a filosofia do filósofo em sua existência, mal resumindo, em um certo “concreto e imediato”, a primeira parece levar uma significativa vantagem teórica, talvez por razões da ordem do tempo: ela parece oferecer as melhores condições teórico-práticas de definição da história da filosofia como disciplina autônoma, separada, atual e institucionalmente respeitada. A história da filosofia não é “coisa” de artistas ou diletantes ou para aqueles que têm contatos momentâneos (e talvez levianos) com as potências filosóficas.

Segundo o conceito ou segundo a vida? Segundo a “vida”, conforme o clichê “existencialista” aplicado a Alquié, ou segundo o “conceito” e à “ordem das razões”, partido de Gueroult? Trata-se de duas leituras do mesmo texto, ou, de dois textos diferentes sob o mesmo suporte? O fato é, parece-nos, feitas todas as ressalvas que já fizemos, o centro da disputa é formal e incide diretamente no estatuto da Filosofia, já traduzida como prática específica de gênero, a “história da filosofia”. Além do mais, e vale notar, a disputa não é, de maneira alguma, gratuita. Estamos agora a dois ou três lances prévios do debate contemporâneo

¹² WAHL, J. *Vers le concret*. Vrin, Paris, 2004.

¹³ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1988, p. 89.

que fará *De Libera*, porém, numa via secundária, à primeira vista, pois para ele o tema chave é a história da filosofia medieval.

Antes, vale lembrar de o quanto Bergson, ciente do problema e fazendo jus a condição de herdeiro da tradição espiritualista, dá um acabamento lapidar ao problema, e não sem razão produz um primeiro esboço de uma “filosofia do concreto (ou do imediato)”, não sem respeitar várias exigências formais e materiais próprias da teoria do conhecimento do seu tempo, a começar pela distância crítica que toma da estética transcendental kantiana, no que, não destoa do neo-kantismo do XIX. Para tal, seguindo um pista que foi se reforçando ao longo do século XIX, a do caráter problemático e inefetivo da estética transcendental, pista também perseguida pelos neo-kantianos de estrita observância¹⁴, reiteremos, Bergson se põe a redefinir o sensível por meio da crítica consequente à estética transcendental de modo a redesenhar o problema epistemológico com o ganho de dar relevo inédito ao “imediato” (os “dados imediatos”), cujo acesso passa a ser metafísico, mas um metafísico já em novo contexto. É o primeiro retorno importante da metafísica, na micro-história que acompanhamos, observados os regimes de gênero e significação da história da filosofia, na forma de *intuição*. Fechemos por aqui o parêntese para não nos perdermos nessa outra longa duração. [MP/ Bergson via Damon]

Tomando agora o livro de Worms, *La philosophie en France au XX siècle*, podemos ensaiar de juntar as duas pontas teóricas, por assim dizer, do processo. Essa é a deixa para retomar o duplo destino da filosofia universitária.

Vejamos:

Bem ao contrário, ela [a filosofia de Bergson] introduz uma distinção *em nossa experiência*: é uma *parte* de nossa experiência, talvez a mais “imediate” e vital, a mais importante (como indica o título do livro [*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*]), que seria mascarada *por uma outra*, por razões seguramente não arbitrárias ou superficiais, mas elas próprias importantes e vitais (WORMS, 2009, p.36)¹⁵

Adiante:

Esse seria o problema seguinte [o problema do momento 1900 da Filosofia]: a saber, *isso que nós tomamos como experiência simples* do mundo, dos homens ou de nós-mesmos, é, na realidade *uma experiência dupla*, deformada por nosso espírito, mas igualmente também capaz de ser reencontrada pelo nosso espírito, por um outro ato de nosso espírito, ele próprio duplo, e é essa *dualidade* que deve orientar o conjunto, não apenas de nosso pensamento, mas de nossa *vida*.

É o problema que chamaremos *o problema do ‘espírito’* (WORMS, 2009, p.36)¹⁶

Na descrição que faz Worms do que ele chama, para efeito analítico, de “momentos” da Filosofia na França no século XX, há um recorte histórico, orientado pela cronologia, e um recorte temático, orientado,

¹⁴ PORTA, M. A. G.. *Estudos Neokantianos*. Edições Loyola, São Paulo, 2011. Pensamos sobretudo na Escola de Marburgo, após a crítica do apriorismo kantiano e a eleição como tema central do método transcendental. Veja-se também: “*Cassirer não efetuou uma crítica explícita e extensa da teoria da ciência bergsoniana. Porém, é claro que a comparação com Bergson é mais que ilustrativa para uma elucidação sistemática da solução cassireriana e de sua problemática, sobretudo porque os temas e as percepções do contexto são similares, as respostas, não obstante, diferem de modo radical. As similitudes são óbvias: tanto para Bergson como para Cassirer o conhecimento científico não é conhecimento de uma realidade em si, senão que possui um caráter meramente simbólico. Existe, no entanto, uma diferença fundamental: segundo Bergson, o conhecimento que não é possível buscar na ciência, encontramos-lo na metafísica. A metafísica é conhecimento intuitivo, imediato do absoluto. Existe uma intuição metafísica que nos é dada*”, p. 93. Sem entrar no debate que Porta propõe, vale a descrição pela precisão que ela traduz a ambivalência tipicamente francesa que Bergson eleva à condição de alta teoria, corroborando do duplo destino da filosofia na França desde Victor Cousin, disciplina e teoria sob essas condições disciplinares.

¹⁵ WORMS, F., *La philosophie en France au XXe siècle*. Gallimar, Paris, 2009, p. 36.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 37.



digamos, por um “tempo lógico”. O que ele mostra, de modo convincente, é uma convergência histórico-lógica na qual os recortes propriamente históricos se superpõem, quase por transparência, aos recortes propriamente conceituais e temáticos. A passagem do momento do “espírito” ao momento da “existência”, do início do século XX aos anos trinta, é uma passagem histórica – claramente identificável – legível, porém, por meio dos conceitos e temas que, ao entrarem em debate, se diferenciam e se singularizam. Por outro lado, o amadurecimento da história da filosofia na França, sua disciplinarização e seu reconhecimento institucional, com Bergson no Colégio de França, também significa um amadurecimento de gênero, por outro viés: já estaria disponível um espaço teórico próprio para a dissensão, debate, crítica, enfim, um espaço apto ao negativo, capaz de produzir efeitos de diferença significativos, sem que com isso se perdesse o sentido de campo e de disciplina.

Bergson, e sua metafísica renascida, para além de sua singularidade óbvia de grande pensador, realiza a ambivalência do projeto francês de uma história da filosofia viva, obedecendo de maneira não mecânica às condições de sentidos possíveis à Filosofia, às condicionantes propriamente técnicas, de tal modo a dar relevo único ao velho sonho espiritualista cuja origem remonta ao ecletismo: o retorno, por assim dizer, “técnico” da metafísica, de modo não diletante, isto é, no bojo de uma filosofia capaz de entender os limites teóricos-práticos de seu tempo.

Façamos ainda uma última volta antes de encontrar, em definitivo, nosso assunto.

Para retomar uma fórmula tornada célebre por Victor Goldschmidt, Gueroult opõe a uma leitura de textos seguindo o tempo “histórico” de sua composição, uma leitura que segue o tempo “lógico” das demonstrações. Esta constitui resolução de problemas estruturados por conceitos. Combinados entre si, os conceitos constituem um monumento capaz de resistir a erosão do tempo histórico. Sem que isso seja jamais citado, o termo “monumento” é provavelmente tomado de Étienne Souriau (1892-1979), professor de estética na Sorbonne durante os anos de 1940. Em *L’instauration philosophique* (1939, Souriau tratara a filosofia como uma operação de instauração ou construção de “monumentos”). O resto do vocabulário metodológico de Gueroult vem de Kant e dos pós-kantianos. É o caso das noções de problema (*Aufgabe*), conceito (*Begriffe*), demonstração (*Demonstration*), arquitetura (*Architektur*), e sistema (*System*), herdadas de Kant, que os tinha retomado da *Schulphilosophie* wolfiniana. O termo “técnica” desempenha igualmente um papel importante em Kant: na primeira *Crítica*, e mais precisamente na “Metodologia transcendental” (A843/B862), a unidade do esquema é definida como técnica, quando o esquema se conforma simplesmente à empiria, enquanto o esquema tem uma unidade arquitetônica, quando ele depende diretamente da ideia. A ciência (*Wissenschaft*), escrevia Kant,

não pode se formar *tecnicamente*, em razão da analogia de elementos diversos, ou da aplicação acidental do conhecimento *in concreto* a toda sorte de fins exteriores e arbitrários, mas *arquiteticamente*, em virtude da afinada das partes e de sua independência a um único fim supremo e interno, que torna de início possível o todo (BIANCO, 2020, p. 310).¹⁷

Gueroult, cujo papel institucional não é de pouca monta, é a personagem que encerra o nosso épico de bolso. Nada mais contrário ao seu temperamento, aliás. Sua eleição ao Colégio de França, porém, significou, sobretudo, uma hegemonia no modo de entender a prática já consagrada da história da filosofia, e ele se torna, talvez a sua revelia, a última versão teórica da boa explicação de texto, e com uma ênfase adicional, não sem importância, na neutralidade ontológica da prática da história da filosofia. A consequente observância da prática reforça a neutralidade ontológica sobre a qual recaía toda e exigência de cientificidade. A disputa que participa para a cadeira no Colégio também ilustra isso, deixando de fora Koyré, cujo clássico sobre a história da ciência (não apenas “histórico”, vale dizer) *Do mundo fechado ao universo infinito*, trazia outro

¹⁷ BIANCO, G., “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4, p. 310, 2020.

modelo de história do pensamento, do maior interesse para o debate metodológico. Não foi, entretanto, esse o modelo que se consagrou. Gueroult, por seu turno, já desobrigado pelas exigências do século XIX, a quem Bergson e o bergsonismo principalmente respondem, pôde sublimar metodologicamente a parte propriamente metafísica do espiritualismo, o espírito como legítimo objeto de investigação, e dele (e também das lições de Bergson) tomar apenas o sentido propriamente epistemológico de modo a bem ajustar o vocabulário kantiano não tanto às exigências novas das ciências em fins do século XIX, mas as melhores práticas de sala de aula, a pedagogia do conceito.

Feito esse prólogo, qual a nossa questão?

Talvez Bergson compreendeu inicialmente a filosofia como um simples retorno a *dados*, mas ele viu, depois, que essa ingenuidade, segunda, laboriosa, reencontrada, não nos funde com uma realidade prévia, não nos identifica com a coisa mesma, sem ponto de vista, sem símbolo, sem perspectiva. “Prospecção”, “auscultação”, “palpação”, essas fórmulas, que são melhores, deixam suficientemente entender que a intuição tem precisão de ser compreendida, que me é necessário apropriar um sentido que nela é ainda cativo. O que há justamente de intuitivo na intuição? Bergson admite que, a maior parte do tempo, ela não está presente ao filósofo que sob a forma de uma certa “potência negativa” que afasta as teses insuficientes.

(...)

Erraríamos em acreditar, como Bergson, no entanto, escreveu, que o filósofo fala toda a sua vida *na falta* de poder dizer esta “coisa infinitamente simples” desde sempre ruminada, “em um ponto único” dele próprio: ele também fala *para a dizer*, porque ele pede para ser dita, porque ela não é absolutamente antes de ser dita.

(...)

Gueroult mostrava aqui mesmo, no último ano, que o segredo e o centro de uma filosofia não é uma inspiração pré-natal, que se desloca à medida que a obra progride, que ela é um sentido e um devir que se constitui ele mesmo em acordo consigo e em reação contrária a si, que uma filosofia é necessariamente uma história (filosófica), uma troca entre problemas e soluções, cada solução parcial transformando o problema inicial, de modo que o sentido do conjunto não preexiste, senão como o estilo preexiste a obras e parece mais tarde as anunciar (MERLEAU-PONTY, 1960, p.26)¹⁸

Ora, reencontramos finalmente Merleau-Ponty, em sua aula inaugural no Colégio de França, prestando suas contas ao passado e ao presente da filosofia. Aqui, nosso tema, em grande estilo. Acompanhemos. Entre a intuição bergsoniana e sua passagem metafísica ao próprio da filosofia, a duração, e Gueroult e as voltas que dá em torno do problema essencial da história da filosofia como o de uma “certa estrutura”, a solução estritamente crítica, a oscilação merleau-pontyana procura encontrar um “novo” lugar para a filosofia no interior da (sua) história da filosofia.

Façamos uma deriva em relação à Bergson e suas possibilidades de leitura, reenquadrando o problema da história da filosofia. A oscilação própria da leitura merleau-pontyana em relação a Bergson, como se verá, pode fazer par com a leitura cartesiana que acompanhamos mais de perto, de modo a uma iluminar a outra.

Sumariamente, eis do que se trata. É sabido que, aparentemente, há uma crítica mais aguda a Bergson da parte de Merleau-Ponty em sua chamada fase “fenomenológica” e uma certa aproximação de Bergson em sua chamada fase “ontológica”. Essa é a leitura de Barbaras, por exemplo.¹⁹ Sem entrar propriamente na matéria da questão, interessa-nos a oscilação própria da leitura merleau-pontyana e seus pressupostos: as ressalvas merleau-pontyanas à intuição, que aparecem em sua aula inaugural, podem ser iluminadas com o modo de sua leitura fenomenológica, mais áspera de Bergson. O que nos diria essa leitura? Dir-nos-ia, desde

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 26.

¹⁹ BARBARAS, R., *Prefácio* in RAMOS, S. S., *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Edusp, São Paulo, 2013.

de *A fenomenologia da percepção*, que há um problema fatal no método bergsoniano ao fazer a passagem do *percipi* ao *esse* do *percipi*. A intuição é esse problema fatal – cuja chave de análise merleau-pontiana àquela altura será a intencionalidade – têm a ver com o fato de o modelo de reflexão de eleição de Merleau-Ponty rejeitar toda possibilidade de coincidência, seja transcendental, seja metafísica, mesmo à maneira bergsoniana. Fazendo história ligeira do pensamento de Merleau-Ponty para nosso propósito específico, digamos que os limites fenomenológicos da descrição intencional da percepção esbarram no dualismo que será secretado da imanência transcendental, a solução husserliana para a tensão noético-noemática, mesmo na sofisticada versão fenomenológica de “transcendência na imanência”. Mesmo nela o ato perceptivo será recoberto por atributos cuja uma unidade deve lhe ser anterior logicamente, e por conseguinte, capazes produzir coincidência já fora da ordem da aparição, do fenômeno enquanto tal. No curso das investigações merleau-pontianas, a passagem da fenomenologia à ontologia será uma ampla reelaboração das estruturas de não coincidência que fundam a assim chamada reflexão radical, tema perene, e que poderão traduzir em termos filosóficos o paradoxo da percepção: o ser lhe é anterior e só é concebido por relação a ela. A unidade do ato perceptivo passará a estar justamente nessa disjunção que o paradoxo ilustra, e que, feitas as voltas críticas, a intencionalidade já não seria capaz de produzir o nexo dadas as novas exigências. Como nos diz Moutinho, de quem tomamos de empréstimo boa parte dos argumentos deste parágrafo: “de um lado o primado do sujeito; de outro, o do ser. Ora, essa crítica supõe um campo em que nenhum dos termos se deixe absorver pelo outro, e será isso o percebido”²⁰ A dupla negação (ou negação dupla, a ver), na *Fenomenologia da Percepção*, leitura que opõe a unidade de compromisso do intelectualismo e do realismo à não coincidência da reflexão radical fundada na percepção é a chave de leitura merleau-pontyana. O que une uma ponta a outra dessa leitura, supondo que a aproximação de Bergson que faz Merleau-Ponty em seu projeto de ontologia reconhece-lhe outros méritos e outros problemas que não o fez em um primeiro momento? Merleau-Ponty lê a si próprio, e dessa leitura vem a sua própria insuficiência em relação ao projeto que elegeu. Esse é o ponto que nos interessa: “se o descentramento do ser total advém de minha percepção”²¹ estará nela o permanente núcleo crítico da leitura. Daí que o tema do *cogito* tácito é também um tema de entrelaçamento da história da filosofia e da filosofia de Merleau-Ponty: o fato de manter como permanentemente problemática a unidade dos atos exigirá permanente reforma dessa mesma unidade. Ler e treslar: a própria leitura traz em si uma potência não coincidente, tanto quanto a percepção é um tipo de existência intermediária entre o para si e o em si.

Assim é possível retomar e explicitar a tese de que toda filosofia (já) é história da filosofia. O que aqui indicamos textualmente, é uma tese de longo alcance, ainda que não explique todos os desdobramentos que dá Merleau-Ponty ao problema. Porém, ela já é suficiente para que entendamos o modo pelo qual Merleau-Ponty pretende renovar a discussão. É no interior do lugar teórico que a história da filosofia institui o atual, necessariamente problemático, entre o passado, histórico, e o presente, crítico, que Merleau-Ponty mobiliza seus recursos. Ele começa com verdade prática do gênero: a filosofia é o que está dito, na forma de texto, esse a priori material é incontornável, é o pressuposto de exigência técnica da história da filosofia, uma vez que é de ordem filosófica a exigência filosófica de sua enunciação. Mas o avesso desse axioma também ganha relevo: a legibilidade da filosofia também é uma exigência filosófica. E a legibilidade é o que a prática consagra como, digamos, a ética da leitura. Assim, Merleau-Ponty a toma como boa “deixa” para o problema chave de equacionar a sua história da filosofia, a dele, com a “história da filosofia” gênero, uma vez estabelecida a inadequação da “intuição” em fazer o equilíbrio dinâmico dessa equação. Ao que parece, o problema seria esse: a intuição bergsoniana seria dogmática demais para que a ela fosse permitido fazer a passagem crucial da história da filosofia à filosofia, como a noção bergsoniana de vida embaralharia, em um mau infinito, instinto e cultura. Essa exterioridade metafísica não pode ser assimilada à leitura atual, pois se dá como um resíduo metafísico que escapa à crítica, logo, um elemento

²⁰ MOUTINHO, L. D. S., *O labirinto Bergson-Merleau-Pontiano*. In: *Revista Transformação*, v. 40, n. 2, Marília, 2017.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 135.

dogmático capaz de contaminar e corromper as condicionantes do gênero. O problema será menos o de negar o efeito dessa intuição – reencontrar um sentido por detrás do texto filosófico, a duração por detrás da inteligência espacializada – do que realocá-la em outros termos, sobre o que, vale dizer, Merleau-Ponty é mais reativo aos *modos* pelos quais se dá a intuição do que para seus *efeitos*: onde estaria o além do texto no próprio texto, como a leitura tornaria possível encontrar a diferença específica do texto em relação a ele próprio²²? Aí, os problemas e os limites da noção de interpretação em história da filosofia. Merleau-Ponty, é sabido, tem uma longa especulação sobre a linguagem, que naturalmente se cruzará com o problema da história da filosofia. Não vamos, porém, puxar este fio. Tentemos apenas reencontrar os problemas de uma “fenomenologia da linguagem” nos termos dos problemas da história da filosofia.

Retomemos, lembrando a ambivalência própria da Teoria do Conhecimento em Bergson: os limites práticos que levam ao uso “espacializante” de inteligência não negam seu pressuposto não-espacial: a duração. Entre uma e outra instância (que não são exatamente equivalentes) está a intuição, cuja ideia de método, ou de operação mediada, evita que se a tome como mero devaneio. A transposição desse “estilo” filosófico para a história da filosofia não é sem problemas (a visada da leitura merleupontyana): há uma apreensão técnica da história da filosofia, uma tecnologia como diria Gueroult, que tem o condão não só de dar sentido filosófico à disciplina, mas lhe determinar a cientificidade, isto é, os limites de sua legibilidade, que é a marca anti-retórica que a define como algo muito além de mero palavrório. Isso, porém, não basta. A “Filosofia”, o que lhe é próprio, exigiria uma passagem não técnica aos seus fundamentos, digamos assim, o que de certo modo Merleau-Ponty reconhece, apesar de não poder retomar a intuição bergsoniana como pedra de toque para seu método em história da filosofia. Esse é o diagnóstico da questão, estilizada por Merleau-Ponty, na descrição que fazemos. Gueroult entra em cena fazendo o balanço negativo do problema: a extrapolação desse arranjo, a mera “decisão” pela filosofia, leva-nos involuntariamente ao dogmatismo ingênuo, pré-crítico, ao enunciado como retórica, que faz às vezes de chave especulativa de toda história da filosofia.

O esboço da solução merleupontyana, no *Elogio*, passa pela versão particular que ele dá da teoria dos signos, de modo a equacionar as exigências interpretativas da história da filosofia, de onde sairia toda a filosofia, com as exigências técnicas da história da filosofia, que a torna legível como disciplina. Ora, todos sabemos que a língua se historiciza permanentemente, ainda que em seu uso efetivo, ela prescindia da história, pois sua atualidade, a potência própria que lhe permite *comunicar* e *dizer*, como que recobre a história de que é portadora e aparentemente é como se a *esquecesse*. Essa operação de recobrimento não significa que a história da língua se esqueça e no limite ela não seja mais histórica, significa, sim, que para ser dita ela, a história da língua, exige que seja dita de outro modo que o usual. Há portanto uma região de sentido em que o atual conforma-se com o histórico em benefício de sua enunciação. É quando a língua fala de si mesma. O problema colocado da história da filosofia permite uma analogia ampla com essa descrição, em relação à qual Merleau-Ponty não se faz de rogado. O presente do gênero é dado pela história do passado filosófico que ele atualiza como uma presença não-histórica: ao reduzir a filosofia do passado à sua “estrutura” presente (corolário da exigência de sua neutralidade ontológica), dá-se uma atualidade inédita ao passado. Ocorre que isso não basta para Merleau-Ponty. Será preciso considerar de que modo esta forma de lidar com o passado não bloqueie a história *presente* do gênero, e para além da história, sua própria historicidade, o momento da sua diferenciação. Assim, o movimento não será o de procurar um pressuposto não textual ao texto, na leitura instrumental que se pode fazer de Bergson, cujo acesso é cifrado metafisicamente, mas de encontrar o modo como o texto, em suas condições estritas de significação, que o define e o torna legível (as condições do gênero), dá a si mesmo seu além ao permitir que seja *lido*, ao permite sua *interpretação*, no momento em que faço dele parte do que em mim se pensa,

²² BIANCO, G., *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*. Ipseitas, São Carlos, v. 1, n. 1, 2015, pp. 45-59.

e, assim, se oferece a uma história que lhe ultrapassa. Nesse lugar *virtual* do texto está a filosofia que espera ser escrita. Assim, “em contato com todos os fatos e com todas as experiências, ela [a filosofia] ensaia de tomar, com todo rigor, os momentos fecundos em que um sentido toma posse dele próprio, ela recupera e também se põe para além de todo limite o devir da verdade que supõe e que faz que haja uma única história e um único mundo”²³.

Podemos, enfim, aplicar o pressuposto que decantamos de Merleau-Ponty ao próprio: o que significa mostrar que Merleau-Ponty faz história da filosofia? Significa igualmente mostrar que o chamamos de “filosofia” de Merleau-Ponty está inscrito no campo disciplinar da história da filosofia. Igualmente: a contraposição a Descartes, Descartes lido na forma da leitura de Merleau-Ponty só é consequente se se dá no âmbito de legibilidade do campo disciplinar que lhe é próprio, o da história da filosofia. Não se trata simplesmente de “ler segundo à ordem das razões”, mas reconhecer as razões pelas quais o texto é legível. O fato de o campo disciplinar estabelecer algumas chaves para legibilidade do texto significa, por outra via, que o texto não é único, ainda que, para que seja lido, exige que se respeite sua legibilidade. A releitura (e com ela a história da filosofia) será sempre atividade original, sob certas condições. Na pré-história do gênero, Gassendi exigiu do texto de Descartes que ele não fizesse sentido. Descartes continuou sendo lido. Gassendi, não.

*

Sartre opôs um dia o Descartes que foi, que viveu essa vida, pronunciou essas palavras e escreveu essas obras – bloco inquebrantável, limite indestrutível – e o cartesianismo, “filosofia *baladeuse*, insaciável porque muda sem parar nas mãos dos epígonos. Ele tinha razão, salvo nenhuma fronteira indica até onde vai Descartes e onde começa seus sucessores, e que não haveria muito sentido em enumerar os pensamentos que *estão em Descartes* e aqueles que *estão naqueles* que fazem o inventário de uma língua. Sob essa reserva, o que conta é bem a vida pensante que se chama Descartes e cujas obras são os rastros felizmente conservados. O que faz Descartes presente é que, envolvido em circunstâncias hoje abolidas, assombrado de inquietações e algumas ilusões de seu tempo, ele respondeu a este acaso de uma maneira que nos ensina a responder aos nossos, ainda que sejam diferentes e que nossa resposta também seja diferente (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 174)²⁴.

Recensear a leitura que faz Merleau-Ponty de Descartes não tarefa que tão simples quanto parece. A questão passa menos pelo o que Merleau-Ponty diz de Descartes, o que não é sem interesse, pelo contrário, e sim pelo modo como Merleau-Ponty lê Descartes, coisa que faz desde sempre. E se é da leitura de Descartes que vem o que Descartes fecunda em Merleau-Ponty (como dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* sai a *Ética* de Espinosa, sem que entre os dois momentos haja uma *causação*), acompanhar esta leitura é acompanhar ambos, lendo-os.

Assim, acompanhemos o momento inicial dessa leitura, na *Fenomenologia da Percepção*. Tomemos o capítulo III da introdução, “Atenção e Juízo” antes de nos dirigirmos para o capítulo I da Terceira Parte do livro, “O cogito”.

O capítulo III da Introdução de *A fenomenologia da percepção* tem inicialmente o condão de mapear esse lugar usual da percepção por meio de um outro lugar – ou instância – que se põe implicitamente. Logo, o que se lê usualmente como percepção deve ser lido a contrapelo, negativamente, isto é, de um lugar crítico, de outro lugar diferente dos lugares usuais. Os lugares usuais da percepção (e sua leitura), que Merleau-Ponty chama de “prejuízos clássicos”, isto é, a leitura corrente da percepção, dão relevo à unidade que têm em comum “empirismo” e “intelectualismo”, postos em revista ao longo de toda Introdução de *A fenomenologia da percepção*. Empirismo e intelectualismo são visadas dogmáticas em relação à percepção, pois a leem em contrário a seu texto, o texto dela. Ambos leem a percepção sempre de *fora*. Este *fora*,

²³ MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 67.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. “Partout et nulle part”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 174.

quase pedra de toque merleau-pontyana, e não só na Introdução, pode bem ser entendido como a leitura não-crítica, a leitura dogmática por excelência. O que significa esse dogmático aqui? Significa que a percepção é tomada já constituída, como não atual, sem que se deixe entender como ela se constitui. O que se chama crítico aqui não é propriamente kantiano, porém, envolve uma dimensão transcendental da ordem de um campo transcendental. A diferença não é pequena: o lugar da fenomenologia não é o lugar em que se encontra a objetividade já posta, mas a região que lhe dá origem por ser originária, logicamente anterior. Oferece, pois, um novo estatuto do atual, a chave da leitura, com o qual é possível criticar a diferença canônica entre objeto real (imediato e concreto) e objeto do conhecimento. Nesse sentido, os prejuízos clássicos podem ser entendidos como a metafísica ingênua que se pretende “objetiva” antes de ser crítica, uma má metafísica. Não parece absurdo entender o projeto de uma *Fenomenologia da Percepção* como um novo projeto crítico em que o sentido do transcendental é redefinido em função de uma noção mais fina de atualidade²⁵. A convergência do campo fenomenal ao campo transcendental, projeto da *Fenomenologia da Percepção*, significa justamente isso, uma nova atualidade ainda sim capaz de dar conta de certos pressupostos críticos herdados. Ora, atenção e juízo são as partes que cabem de dogmatismo ao intelectualismo (também), de um ponto de vista técnico. Do ponto de vista do empirismo, o índice mais evidente do dogmatismo, paradoxalmente, é a hipótese de constância. São aqueles conceitos que realizam as proezas prometidas pelo intelectualismo (de resto, uma caricatura, como o próprio Merleau-Ponty assume, que serve, porém, para dar relevo a uma exposição que começa pelo negativo). O recenseamento desses conceitos exige passagem obrigatória por Descartes. Qual o problema, de partida, dos usos ordinários desses operadores: localizar a unidade da percepção fora de sua *atualidade*. O termo não é ocasional, apesar de aparecer apenas uma ou duas vezes ao longo de todo capítulo. Ora, atualidade pode ser entendida também como modos da *facticidade* e do *concreto*, mas não queimemos etapas, ela tem uma densidade teórica específica. O problema da atenção e do juízo ajuda a resumir a falta de atualidade das melhores versões do intelectualismo em relação à percepção. O sentido do capítulo é basicamente este. Notemos que o ponto de vista da exterioridade, negativamente em relevo na exposição do capítulo, seja o do empirismo, seja o do intelectualismo, conforma-se ao modo pelo qual a unidade de sentido da percepção, aquilo que lhe dá substrato, sustenta o próprio ato perceptivo. A questão, que não se pode aceitar, é que o sentido de sua permanência, como a percepção se estende como percepção, ou é dado, pronto na mera objetividade e alçada à condição de absoluto – ideia ingênua de receptividade –, logo, a atenção recebe o dado já pronto, ou, em sentido contrário, é construído por iniciativa da atenção, tendo, assim, que ser socorrida por uma marca não-ficcional própria da hipótese de constância, cuja função é assegurar que a atenção apenas empresta sentido ao que realmente existe. Entre um e outro caso, variações do mesmo problema descritivo fatal, a não atualidade da unidade de sentido prevista à percepção afasta esta descrição da própria percepção. Ou a percepção é arrastada pela coisa extensa ou a coisa extensa, na forma de empiria, a arrasta, assumindo, de partida, a exterioridade entre a coisa extensa e a percepção atual. Essa não-atualidade, o que é igualmente importante, desloca falsamente o problema do sentido da percepção, expressão que traduz o lugar crítico a ser descrito. Ao se investigar a atenção e o juízo, as aporias se multiplicam, arranjam-se explicações complexas, e quase nada da percepção é dito. Se o sentido da percepção, estando fora da percepção condena-lhe fatalmente, fica suposto que é possível descrever a unidade atual da percepção, de outro modo, que há instrumentos teóricos capaz de encontrar criticamente essa atualidade. O diagnóstico de Merleau-Ponty é bastante claro, nesse sentido.

A tomada de consciência intelectualista não vai até esse tufo vivo da percepção porque ele busca as condições que a tornam *possíveis* ou sem as quais ela não o seria, no lugar de desvelar a operação que a torna *atual* ou pela qual ela se constitui. Na percepção efetiva, tomada em estado nascente, antes de toda palavra, o signo sensível e a significação não são idealmente separáveis (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 714)²⁶.

²⁵ MOUTINHO, L. D. S., “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, 2004.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, p. 714, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

Ora, diante desse diagnóstico, é inevitável passar pela análise da cera, tradução modernamente arquetípica do problema. Chegamos a Descartes. Num primeiro momento (pp. 707-708)²⁷, a primeira camada de leitura de Merleau-Ponty será severa: a supressão das qualidades segundas da cera, na famigerada análise, suprime a própria cera. É, em grande medida, o balanço que já fazia da atenção e do juízo. Quando mais se traduz o problema da percepção em termos de atenção e juízo, menos se trata do problema da percepção enquanto tal. O que aparece seria um objeto de uma outra ordem, não da ordem da percepção, cuja unidade suposta pela *atualidade* é a tese crítica, que acompanha a leitura dos prejuízos clássicos e faz acompanhar a leitura de Descartes. Essa é a leitura de Gassendi, para a qual Descartes já escreveu suas objeções.

Daí que Merleau-Ponty não se detenha nessa primeira camada de leitura de Descartes, sumária. Ela a completa com outra leitura que faz, como que acompanhando o texto cartesiano em uma visada de segundo grau, digamos, isto é, reconhecendo nele o que há de não resolução, compreendendo, vale dizer, os sentidos das objeções que faz Descartes a esta leitura: lá está Descartes, a pergunta chave, que rebate naturalmente no problemas da atenção e do juízo: “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Seguramente, a mesma que eu vejo, que eu toco, que imagino, e a mesma que eu conheço desde o início”²⁸. Na sequência a questão: a percepção, diz Descartes, isto é, o sentido do que permanece ao perceber esta cera, está também *nesta* cera. A coisa extensa, na economia do argumento cartesiana, dá-me a atualidade da cera, não a suprime, como quer Gassendi. Aqui, Descartes não elide o problema, repõe-no em seus termos. A atualidade cartesiana é metafísica – a leitura de Merleau-Ponty não elide a leitura de Descartes, acaba por lhe dar o relevo que lhe é próprio. Não se trata de dizer que a operação da percepção por meio da ideia suprime a própria percepção, pelo contrário – é o texto de Descartes –, a *ideia*, o que torna legível o sensível, reencontra a atualidade do percebido e me permite falar dele. No parágrafo seguinte (parágrafo 14 da Segunda Meditação (*Miror vero interim ... Cependant je ne me saurais trop étonner...*))²⁹ respondendo à questão, Descartes arremata, sem ressalvas: percebo com o juízo, mas naturalmente digo que *vejo* a cera. A oscilação da linguagem, também lugar do erro, fato que Descartes reconhece, tem um sentido profundo na leitura merleauPontyana porque lhe permite replicar em sua leitura essa mesma oscilação que Descartes toma como um resíduo que resiste ao modo pelo qual a ideia opera a inteligência do sensível, dando-lhe, porém, outra direção. Descartes reconhece que há uma unidade da percepção, na chave que interessa a Merleau-Ponty, a da atualidade, e a repõe a questão por meio do famoso exemplo dos autômatos (mesmo que sua operação não deixe de ser problemática), cujo corolário é definitivo: não são autômatos esses sobretudos e chapéus que vejo passar por minha janela, pois ao *julgar* que são homens vestindo sobretudos e chapéus, reconheço necessariamente sua realidade de homens. Esse julgar que toma Merleau-Ponty em sentido problemático, tal como Descartes, não dando, porém, o mesmo conteúdo problemático que a isso dava Descartes, é o que permite pensar a percepção como algo cujo sentido permanece e se estende sem sobrevoar o ato que a põe. O caráter obscuro da percepção pode ser clareado pela ideia, dirá Descartes. Aqui, o núcleo do problema e da leitura. A percepção é legível, mas o sentido de sua leitura pode ser outro.

Diz-nos Merleau-Ponty, relendo-se:

“É verdade que desfiguramos talvez uma segunda vez o intelectualismo”, reconhecendo os espantalhos que mobiliza. E segue, porém, ao essencial: “A análise da cera gostaria de dizer não que a razão está oculta por detrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza: a “inspeção do espírito” não seria o conceito que desce à natureza, mas

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 281.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 281. DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Edição Latim e português. Trad. e notas Fausto de Castilho, Editora Unicamp, Campinas, 2018, pp. 56-57.

a natureza que se eleva ao conceito. A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões (MERLEAU-PONTY, M., 2010, p. 717)³⁰

Ao problema da linguagem – que me leva ao erro – o próprio Descartes propõe uma solução: a razão se atualiza – do obscuro ao claro. Descartes não diz isso, mas isso também por ser *lido*: a linguagem que serve ao erro pode servir à verdade. No lugar de um *ensaio*, uma *meditação*.

Leitura que não fica distante de outro leitor de Descartes: “É porque a intelecção desse pedaço de cera não implica absolutamente um conhecimento da coisa como cera, mas da cera como coisa”³¹ A inteligência investiga o sensível para lá encontrar o inteligível que lhe é próprio, e se comunica.

Problema reposto: o juízo lido deixa de ser o juízo absoluto feito, torna-se o juízo que se faz, por meio da “inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como antes”³², diz Descartes. A diferença é que o antes de Descartes é o agora de Merleau-Ponty, o lugar de eleição do problema filosófico. Inverte-se a questão cartesiana, por causa da questão cartesiana: não saio da obscuridade do sensível para encontrar a clareza do espírito, mas parto da obscuridade da razão que, de si mesma, produz clareza a partir da obscuridade. Este é o nosso lado do mistério. Estamos no patíbulo do chamado “estado nascente”, do “irrefletido”, o que só a reflexão radical, na versão merleau-pontyana alcança.

O filósofo lido e relido oferece mais que o que ele pensou, naturalmente. Oferece o que pensar, e essa é uma chave de compreensão da história da filosofia, em relação à qual Merleau-Ponty permanece fiel: ler, ao exigir pensamento, dá, igualmente, em pensamento que poderá ser relido.

Vejamos:

Mas se a descrição do irrefletido permanece válida depois da reflexão e a VI Meditação depois da Segunda, reciprocamente esse irrefletido ele próprio não nos é conhecido senão pela reflexão e não deve ser posto fora dela como um termo incognoscível. Entre mim que analiso a percepção e o eu percipiente, há sempre uma distância. Mas no ato concreto de reflexão, eu ultrapasso essa distância, eu provo que pelo fato que eu sou capaz de *saber* o que eu *percebo*, eu domino praticamente a descontinuidade dos dois “Eus” e o *cogito* teria finalmente por sentido não o de revelar um constituinte universal ou de reconduzir a percepção à intelecção, mas de constatar esse *fato* da reflexão que domina e mantém simultaneamente a opacidade da percepção (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 717)³³

Ora, a Sexta Meditação trata, como sabemos, da existência das coisas materiais e da real distinção da alma e do corpo. Merleau-Ponty acirra a sua leitura ao passar da Segunda Meditação à Sexta Meditação. Nessa chave, atenção e juízo, objetos de análise crítica de Merleau-Ponty podem ser entendidos exemplarmente. São eles que devem se mostrar capazes de ultrapassar a reflexão do espírito sobre ele mesmo, a Segunda Meditação, e atualizar-se no tal mundo exterior, Sexta Meditação. Não sem razão a Meditação começa por uma consideração acerca da imaginação. A imaginação é a instância que me permite, digamos, descrever o mundo exterior, sem que ele se torne inteligível, necessariamente. Voltamos, em um certo sentido, à desordem da Primeira Meditação? Não parece ser mais esse o caso. Ora, digamos assim, essa primeira descrição do mundo exterior pela imaginação, sem garantida da inteligibilidade, exigirá o que Descartes chama textualmente “a atenção do espírito” para, ao submetê-la ao juízo, e por meio da atenção, oferecer, aí sim, material ao pensamento. Será esta a via do pensamento – que me oferece o juízo, já recobrindo o que a imaginação me dá dos corpos exteriores – que poderei, em tese, pensar o sensível e lhe reconhecer o estatuto. A questão, descolada, é o quanto o sensível, em seu enquadramento mais imediato, pela

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 717, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

³¹ GUENACIA, P., *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. NRF Essais, Gallimard, Paris, 1998, p. 78.

³² DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 325.

³³ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 717, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

imaginação, pode oferecer de material efetivo ao pensamento. Diferente da questão inicial da Primeira Meditação, agora a questão seria mais ou menos essa: se há percepção adequada, instituída pelo *cogito*, na Segunda Meditação, como posso, por meio dela, pensar a percepção inadequada, o mundo exterior da Sexta Meditação, de tal modo que me fosse garantida sua existência e, como corolário, a capacidade de pensá-lo por meio do juízo, atividade própria do pensamento? A existência do mundo exterior se oferece como correlato, mesmo que inadequado, do pensamento? Agudamente Descartes se dirige previamente, no curso da Meditação, ao problema da união substancial para pensar, tornar claro, diríamos à maneira cartesiana, o problema da realidade do mundo e das coisas exteriores. Assim, faz sagazmente a passagem das “paixões da alma” ao “corpo próprio”, com o perdão do anacronismo: o lugar, por excelência, da união, lugar por meio do qual investigo a união é a experiência de meu corpo. Havendo união, em sentido próprio, sendo possível pensá-la, ato contínuo, há mundo exterior, pois o sensível torna-se pensável pela alma em virtude da sua condição mesma de ser sensível – aqui o estatuto da coisa extensa é mais ambíguo do que pareceria (apesar de o argumento cartesiano ser mais complexo que o resumo que dele oferecemos).

Dirá Descartes:

E primeiramente não há absolutamente dúvida de que tudo isso que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, pela natureza, considerada em geral, agora não entendo outra coisa que o próprio Deus, ou bem a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E por minha natureza particular, eu não entendo outra coisa que a compleição ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu (DESCARTES, 1953, p. 326)³⁴

Ora, o infinito atual, que é mobilizado ao longo das *Meditações*, não só suprime a tese do Deus enganador na Sexta Meditação, ao mostrar que ela é absurda, como deve reabilitar, sob certas condições metafísicas, o sensível, pois a reflexão, o nome moderno dessa larga *meditação*, começa duvidando dos *atos* mais imediatos, o sensível, as opiniões que lhes aderem, a autoridade dos outros na Primeira Meditação, mas conclui de modo a compreender a verdade relativa de que o sensível é portador, já na Sexta Meditação: ele não pode estar apartado absolutamente da verdade sob pena de haver um lugar de direito para o erro, o engano, o nada e o mal.

Os filósofos que leram as *Meditações* reprovaram em Descartes a insuficiência dessa explicação [a análise da cera]. O que restaria da cera, objeta Gassendi, por exemplo, quando se lhe retira todas suas vestimentas? Como a substância da cera ainda poderia ser conhecida se se abstrai seus acidentes? Como a distinguir de suas “formas exteriores”? Mas do fato de que ela [a cera] se distingui (fato que a análise cartesiana constantemente pressupõe), pode-se concluir que o espírito não a apercebe pelas imagens sensíveis que ele dela tivera, imagens discordantes no caso da cera mudando de forma, imagens longínquas e incertas no caso dos homens de chapéus e sobretudo dos (GUENACIA, S/A, p.162).³⁵

E segue, Guenacia lendo Descartes:

Pois, não é se retirando do mundo sensível que o espírito descobre o que é o sensível, é, ao contrário, analisando de mais perto o conhecimento que ele crê ter e nele percebendo elementos que não podem senão lhe pertencer [ao sensível] (GUENACIA, S/A, p.162)³⁶

Por detrás da má leitura de Descartes por parte de Gassendi e que se transmite até seus epígonos atuais, há outra leitura possível: Descartes não suprime o sensível, não desconsidera o “problema da percepção [no] que [ele] consiste em que ela [a percepção] é um conhecimento originário”. Dá, porém, outro sentido a esse originário, fazendo com que ele coincida com o juízo, o único expediente capaz de o reconhecer (e o recobrir) reflexivamente.

³⁴ DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 326.

³⁵ GUENACIA, P., *Lire Descartes*, Gallimard, Paris, p. 162

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 164.



Dirá Merleau-Ponty:

A solução cartesiana não é, pois, a de tomar com fiador dele mesmo o pensamento humano em sua condição de fato, mas de se apoiar em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão da essência e da existência não é encontrada na experiência, mas na ideia de infinito (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 720)³⁷.

Aqui a inversão merleau-pontyana não da leitura de Descartes, mas do problema que a boa leitura de Descartes revela: a razão começar pelo seu fato, o que significa que ela assume sua obscuridade originária, o irrefletido que lhe torna possível. Essa leitura obriga necessariamente a uma releitura do *cogito*, pelo seu avesso, feita no capítulo homônimo.

Eu penso no *cogito* cartesiano, eu quero terminar esse trabalho, eu sinto o frescor do papel sob minha mão, eu percebo as árvores do bulevar pela janela. Minha vinha se precipita a cada momento nas coisas transcendentais, ela se passa inteiramente lá fora. O *cogito* é ou bem esse pensamento que se formou há três séculos no espírito de Descartes, ou bem o sentido dos textos que ele nos deixou, ou, enfim, uma verdade eterna que transparece por meio deles, de toda maneira é um ser cultural, em direção ao qual meu pensamento pende mais que o abarca, como meu corpo em um meio familiar se orienta e caminha entre objetos sem que tenha precisão de me os representar expressamente (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1069)³⁸

Merleau-Ponty começa lendo o *cogito*, o que, na aparência, não seria mais anti-cartesiano. Sua operação *deveria* suprimir a leitura já que ele, como que “ao lado” do texto que li, é o que torna possível a leitura, sem que seja texto a ser lido. Em princípio o *cogito*, dada sua pretensão de transparência, não se lê, em sentido próprio. Em um segundo momento, lendo-o, damos-nos conta de que ele tem uma forma escrita: a meditação. Merleau-Ponty pergunta: como posso ler o *cogito*, tributário de uma forma, quais as condições para ele ser lido? Aqui, ele inverte a ordem do problema cartesiano ao incorporá-lo a uma história da filosofia *própria*: a ordem das matérias antecede a ordem das razões, Descartes lido é anterior ao Descartes pensado, o que, em um certo sentido é reconhecer algo como isso: a transmissão histórica da autoridade de Descartes antecede o “próprio” Descartes, sem que saibamos sobre o que recai, nessa inversão, a “propriedade” de ser Descartes. Sabemos que a história da filosofia “técnica” resolve essa questão estreitando, por assim dizer, o intervalo legível do texto filosófico: o legível é exclusivamente “uma certa estrutura”.

Na abertura do capítulo, esse movimento, aparentemente retórico – o filósofo à sua mesa, à espreita do *cogito* – oferece-nos a chave que atualiza a máxima da história da filosofia merleau-pontyana: a história da filosofia exige que todo filósofo tenha sua própria história da filosofia, o sentido crítico da história da filosofia exige que ela seja da ordem da próprio (da esfera de propriedade), do mesmo modo que apenas os cartesianismos podem nos dar o próprio de Descartes. No caso específico do movimento do capítulo merleau-pontyano, não haveria um quiproquó formal da história da filosofia, leio Descartes e me deparo com a ordem das matérias, de modo o texto de Descartes pode ser interpretado para além do que leio? Ao dar um sentido filosófico à interpretação possível de Descartes, Merleau-Ponty alcança a sua questão: como ler o *cogito* hoje para que ele seja *atual*. Essa questão, a seu modo, é a síntese do duplo destino da História da Filosofia. A questão não precisa ser posta, a história da filosofia a deixa permanentemente pressuposta: a suas condições de legibilidade chama a sua atualidade. É a característica própria da história da filosofia com disciplina moderna.

Finalmente: o que significa que o cartesianismo, de fato, antecede Descartes? Significa que, primeiramente, só me é franqueado ler o que já foi lido em Descartes, sua legibilidade material é uma espécie de a priori da leitura, mas é daí que posso encontrar o que o texto ainda permite que seja lido, sua interpretação.

Se antes, em “Atenção e Juízo” o elemento inteligível, traduzamos, o sentido do sensível deveria se deslocar do juízo (ou da ideia) para o ato perceptivo enquanto tal, tornado suficientemente denso para a inteligência

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 720, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Phénoménologie de la Perception”, p. 1069, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

em função das finas categorias de análise fenomenológicas, feitos os ajustes que Merleau-Ponty antecipava desde de o Prefácio de *A fenomenologia da Percepção*, agora, a mesma questão se repõe em relação ao ato reflexivo puro por excelência, o *cogito*. Desse modo, a leitura de Descartes é o que apresenta materialmente o problema, de um duplo viés: ler Descartes suprime ou emula o *cogito* pensado como ato completamente transparente e não mundano, de si a si. Ou por outra: chegar no *cogito* prescrito não significaria prescindir do texto que o comunica? Como pode o *cogito* ser efetivo e manter a legibilidade original (filosófica) do texto que lhe é tributária? Aqui duas questões: o lugar da história da filosofia para filosofia e o lugar da filosofia para história da filosofia. Esse arranjo não é novo nem inédito: é mais uma volta transcendental-crítica que dá o gênero sobre si mesmo, conforme Merleau-Ponty. Não sem razão, Merleau-Ponty sente-se muito à vontade nesse lugar. Ele pode evocar a ordem das matérias para ler em Descartes os problemas da razão: como pensar o elemento originário que pressupõe o ato reflexivo *dito* antes de sua enunciação – eu penso, eu sou –, levando em conta que a percepção é um ato que (já) se reflexiona de modo pressuposto, sem pôr os temos dessa reflexão? Essa questão incide igualmente sobre o “eu” da reflexão – leitor e lido. É sabido que a primeira solução merleau-pontyana para esta ambivalência que descrevemos acerca da leitura de Descartes é o *cogito* tácito, que também é uma forma de ler a história da filosofia.

Vejamos: não é o caso aqui encaminhar a solução merleau-pontyana, com todas suas minúcias, para o capítulo do *Cogito*, solução que será criticada em *O visível e o invisível*, como é sabido. Nosso propósito é mais modesto. Basta que leiamos pois

a palavra é, pois, essa operação paradoxal em que tentamos religar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, fixa ela mesma em última análise o sentido das palavras pelos quais ela se traduz (Idem, *ibidem*, p. 1091).³⁹

Podemos nos encaminhar para o final, não sem antes duas observações: entre a primeira parte de *A fenomenologia da percepção* e a terceira parte, a ambição merleau-pontyana é fazer o encaixe fino entre o campo fenomenal e o campo transcendental. A descrição da percepção deve coincidir com o problema propriamente transcendental, sem o recurso ao ego transcendental nem ao noema irreal. A relação entre *cogitatio* e *cogito* não pode ser da ordem da redução fenomenológico-transcendental. Há que se pensar um dispositivo transcendental capaz de manter nele próprio uma obscuridade (ou incompletude) originária⁴⁰. Daí que a Temporalidade anteceda a Liberdade na economia do livro. A Temporalidade, na interpretação fenomenológica que Merleau-Ponty lhe dá, nas esteira das *Lições* husserianas incorporado o corte *ek-stático* do tempo de matriz heideggeriana, cumprirá, em tese, esse papel único. Fará as vezes desse dispositivo e irá garantir uma liberdade muito mais “situada” digamos, que a consagrada versão sartreana de *O ser e o nada*.

Tecnicamente, a obscuridade transcendental do tempo chamar-se-á passividade:

Porque a temporalidade é afeção de si a si, a passagem interna de um momento ao outro apresenta-se como o primeiro esboço da subjetividade. A atividade subjetiva se confunde com o campo presente pelo qual os instantes fluem e se cristalizam, mas ela não é senão a própria passagem, que jorra, por sua vez, *passivamente*. É como se o poder volitivo individual se confundisse com a forma presente do fluxo do tempo, assim como por vezes se mistura ao âmbito da respiração, como vimos. A diferença é que a forma do presente é seu “lugar natural”, e enquanto o corpo sustentar a passagem temporal, pelo próprio movimento de descentramento entre os instantes, escavar-se-á uma interioridade subjetiva, expressão do fluxo *espontâneo* do tempo (FERRAZ, 2003, p. 73)⁴¹.

Verdade que a leitura de Descartes de Merleau-Ponty não se esgota aqui, digamos, em sua fase fenomenológica. Quando do curso no Colégio de França, “Ontologia cartesiana e ontologia hoje”, sem o

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 1091.

⁴⁰ MOUTINHO, L. D. S., “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, 2004

⁴¹ FERRAZ, M. S. A., “Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty”, in *Revista Transformação*, n. 26, v. 2, São Paulo, 2003, p. 73



decoro de aula inaugural, o embate com Gueroult é muito mais direto e o problema da história da filosofia é colocado em um impasse: “Isto não é história da filosofia: passado evocado por ele próprio – mas passado evocado para compreender isso que nós pensamos – no horizonte a compreensão do presente.” E completa adiante: “Mas, então, o próprio Descartes se compreende pela ordem das razões?”⁴² A resposta vem de si. O fato, parece-nos, não torna tão problemático o que até aqui atestávamos, das potências do gênero e da leitura. A ressalva merleau-pontyana apenas insere uma nova cláusula ao problema, tornando-o ainda mais agudo: no próprio Descartes o cartesianismo o antecede. Isso não explica tudo, e também não seria essas nossa intenção. Se da leitura do filósofo à sua interpretação exige-se uma genealogia, da leitura do filósofo à filosofia exige-se um retorno ao mundo existente, a união da alma e do corpo. Como se nesse retorno começássemos pelo Sexta Meditação⁴³.

Encerramos, pois, com essa finíssima definição de história da filosofia, depois de mais uma reforma transcendental.

*

‘Pero hay outra cuestion’, dice Renzi. “Cual es le problema mayor del arte de Macedonio? Las relaciones del pensamiento com la literatura”. El pensar, diría Macedonio, es algo que se puede narrar como se narra un viaje o una historia de amor, pero no del mismo modo. Le parece possible que em una novela puedan expresarse pensamientos tan difíciles y de forma tan abstrata como en una obra filosófica, pero a condición de que parezcan falsos. ‘Esa ilusión de falsedade’, dijo Renzi, “es la literatura misma” (PIGLIA, 2017, p. 28)⁴⁴.

A ordem da história da filosofia, tomadas as medidas do nosso tempo, é a ilusão transcendental de verdade. Essa ilusão necessária, anima o gênero e mantém a produtividade do negativo. A ilusão (transcendental) da verdade é da ordem da história da filosofia.

Bibliografia

BIANCO, G. (2015). *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*. Ipseitas, São Carlos, v. 1, n. 1.

BIANCO, G. (2020). “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4.

DESCARTES, R. (1953). *Oeuvres et lettres*. Gallimard Pléiade, Paris.

DESCARTES, R. (2004). *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. & Notas Fausto de Castilho, ed. bilingüe Latim e Português, Editora Unicamp, Campinas.

FERRAZ, M. (2003). “Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty”, in *Revista Transformação*, n. 26, v. 2, São Paulo.

GUENACIA, P. (2000). *Lire Descartes*, Gallimard, Paris.

GUENACIA, P. (1998). *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Gallimard, Paris.

LEBRUN, G. (1970). *Kant et le fin de la métaphysique*. Armand Colin, Paris.

⁴² MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours*, 1959-1961. Gallimard, Paris, 1996, p. 163 e p. 166 respectivamente.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 222.

⁴⁴ PIGLIA, Ricardo, *Formas Breves*, Debolsillo, Buenos Aires, 2017, p. 28.



- LEBRUN, G. (1972). *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010). *Oeuvres*. Quarto Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961*. Gallimard, Paris.
- MOUTINHO, L. (2004). “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, Curitiba.
- MOUTINHO, L. (2017). “O labirinto Bergson-Merleau-Pontiano”, in *Revista Transformação*, v. 40, n.2, Marília.
- SAVIAN FILHO, J. (2019). “Estrutura, tema ou contexto: em que concentrar o trabalho do historiador da filosofia, especialmente o medievalista?”, in *Revista Transformação*, v. 42, Edição Especial, Marília.
- YASBEK, A. (2017). “A herança às avessas da fenomenologia de Husserl no pensamento de Michel Foucault: da epistemologia francesa e da arqueologia com contra-fenomenologias”, in *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 20, v. 1, Juiz de Fora.
- WORMS, F. (2009). *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, Paris.

Os limites da razão: Literatura e Metafísica em Merleau-Ponty

Alex de Campos Moura (USP)

Resumo: Neste artigo, buscaremos discutir o modo pelo qual a literatura pode conduzir – e, talvez, mesmo exigir – uma mudança no próprio estatuto da filosofia, especialmente no caso da fenomenologia, ao tornar explícita a existência de um outro modelo de racionalidade, distinto de sua concepção clássica. Para isso, trabalharemos a partir das descrições propostas por Merleau-Ponty sobre o tema, concentrando-nos, nesse artigo, no período de sua obra entre o final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta. Ao lado da questão da literatura, a correlata recompreensão da noção de metafísica terá papel central nessa investigação.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Merleau-Ponty; Literatura; Metafísica

Abstract: In this article, we will seek to discuss the way in which literature can lead – and, perhaps, even demand – a change in the very statute of philosophy, especially in the case of phenomenology, by making explicit the existence of another model of rationality, distinct from of its classical design. For this, we will work from the descriptions proposed by Merleau-Ponty on the subject, focusing, in this article, on the period of his work between the late forties and early fifties. Alongside the issue of literature, the related re-comprehension of the notion of metaphysics will play a central role in this investigation.

Key-words: Phenomenology; Merleau-Ponty; Literature; Metaphysics

Introdução

Refletir sobre o estatuto da fenomenologia francesa hoje é tarefa de larga escala e envergadura. Entender os desdobramentos que esse projeto filosófico – diverso e a um só tempo coeso – assumiu no período recente demanda mediações e algumas opções teóricas e históricas. Como introdução a essa reflexão de amplo escopo, proporemos nesse ensaio uma questão inicial, compreendida como primeira etapa da pesquisa.

Buscaremos discutir o modo pelo qual a literatura pode conduzir – e, talvez, mesmo exigir – uma mudança no próprio estatuto da filosofia, especialmente no caso da fenomenologia, ao explicitar a existência de um outro modelo de racionalidade, distinto de sua concepção clássica¹. Para isso, trabalharemos a partir das descrições propostas por Merleau-Ponty sobre o tema, concentrando-nos, nesse artigo, no período de sua obra entre o final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta². Presente em diversos momentos de sua reflexão, e trazendo inúmeras perspectivas de aproximação e compreensão³, a questão da literatura na obra do autor é extremamente ampla, exigindo de nós uma circunscrição cuidadosa, especialmente quando tematizada no espaço de um artigo.

Para a questão aqui proposta – o modo pelo qual a literatura pode exigir e explicitar a necessidade de uma mudança no sentido da filosofia fenomenológica –, partiremos da tentativa de compreender a conhecida afirmação do filósofo segundo a qual o romance dispõe de uma dimensão e um sentido metafísicos. Tese controversa, presente em um de seus ensaios de *Sens et Non-Sens*, cuja compreensão exigirá de nós a discussão sobre o estatuto da metafísica no interior de sua reflexão. Em seguida, recorreremos aos seus

¹ Ao abordarmos o tema da racionalidade no pensamento de Merleau-Ponty, e suas discussões sobre o racionalismo “clássico” (conforme terminologia adotada por ele próprio), cabe fazermos uma observação inicial. A leitura do autor, nos parece, pode ser dividida em duas grandes perspectivas, e será de uma delas que nos ocuparemos aqui – correspondente aos textos principais que serão mobilizados e à discussão neles realizada. Há a leitura formulada por ele do racionalismo como “paradigma” legado pela Tradição – justamente aquela que veremos no presente estudo. Trata-se de sua descrição como modelo de uma compreensão geral sobre o Ser, o conhecimento e a verdade, fortemente configurada em termos de uma lógica e uma ontologia duais – estruturadas especialmente em torno das ideais de constituição e representação – e tão amplamente criticado pelo autor no decorrer de toda sua obra. Trata-se, de certo modo, de um legado histórico que estabelece os grandes eixos do pensamento pós cartesiano. E há a leitura feita por ele sobre o racionalismo “clássico” buscando desvelar nele suas engrenagens tácitas e suas dimensões “impensadas”, aquilo que do interior mesmo de suas descrições, resiste a seus axiomas mais explícitos, sugerindo um outro modelo de razão e uma outra ontologia já nesse período histórico e em seus grandes autores. Nesse sentido, os textos sobre Descartes são particularmente significativos, como aparecem, por exemplo, em *O Olho e o Espírito* e em seus estudos sobre a noção de Natureza. No presente ensaio, conforme as proposições do próprio autor, não discutimos propriamente esse segundo aspecto de sua leitura sobre o racionalismo clássico, mas sim sua majoritariamente histórica, como um grande paradigma estabelecido e que carece de revisão. Também nessa direção, sobre essa temática em seu sentido amplo, e para uma descrição mais detida sobre o significado desse racionalismo, ver seu ensaio *Em toda e em nenhuma parte* – que permanece no horizonte de nossa presente discussão –, em que o autor se debruça sobre aquilo que ele descreve como “Grande Racionalismo”.

² Essa delimitação, como veremos, ao mesmo tempo que responde à problemática aqui em questão, permite trabalhar o tema por uma perspectiva diversa daquela mais usualmente trabalhada como referência, que se concentra em seus textos de *Signos* sobre o tema da linguagem. Como veremos a seguir, já nos ocupamos dessa perspectiva em estudos anteriores e consideramos que o presente estudo pode oferecer um viés concêntrico e complementar a esse prisma. Ao mesmo tempo, a discussão aqui formulada se insere em uma perspectiva mais geral da investigação, em que buscaremos compreender o lugar da literatura em seus textos finais, notadamente em *O Visível e o Invisível* e seus cursos sobre a Natureza, enfatizando seu vínculo com as formulações precedentes na obra, procurando acentuar o modo pelo qual as descrições da década de cinquenta contribuem para “iluminar” seus últimos textos e o sentido mais geral de seu projeto filosófico.

³ Em estudos anteriores, procuramos tematizar a questão da literatura por enfoques concêntricos ao que aqui apresentaremos. Em particular, conforme as proposições do próprio autor, procuramos trabalhar sua compreensão por meio da discussão sobre o estatuto da linguagem e da pintura e, em especial, por meio de seu vínculo com a noção de expressão – sobretudo, conforme nossa hipótese de leitura (descrita adiante), em sua dimensão ontológica. Essas questões, embora não sejam o tema do presente estudo, reaparecerão aqui, por conta da própria característica do método do filósofo, em que as descrições se envolvem e se implicam continuamente.

●
●

cursos sobre literatura ministrados na primeira metade dos anos cinquenta, buscando compreender em que sentido a literatura subverte nossa concepção de conhecimento e sua pretensão de verdade.

Acompanhando esse itinerário, e explicitando certa convergência em seu percurso, procuraremos sustentar a hipótese de que o recurso à literatura tem, como uma de suas funções principais⁴, a explicitação da necessidade de uma revisão sobre o estatuto do conhecimento e, com ele, da própria filosofia, trazendo à luz a insuficiência do modelo clássico de racionalidade e de sua correlata noção de verdade. A literatura será expressão de uma dimensão “paradoxal”, transitiva e aberta, em que se desvela um campo da experiência cuja irredutibilidade⁵ e reversibilidade⁶ apontam para a existência de um outro modelo de razão.

O Romance

Em seu ensaio “O Romance e a Metafísica”, publicado em *Sens et Non Sens*, Merleau-Ponty se dedica ao tema da literatura e, em particular, aos escritos de Simone de Beauvoir⁷. Trataremos, aqui, especialmente das premissas apresentadas por ele para essa discussão. A primeira delas, ponto de partida do ensaio, estabelece uma íntima conexão entre o romance e a metafísica, assumindo como base a proposição de que toda obra de um grande romancista é sustentada por duas ou três ideias filosóficas:

A obra de um grande romancista é sempre sustentada por duas ou três ideias filosóficas. Seja por exemplo o Eu e a Liberdade em Stendhal, em Balzac o mistério da história como aparição de um sentido no acaso dos acontecimentos, em Proust o envolvimento do passado no presente e a presença do tempo perdido (MERLEAU-PONTY, 1997, p.45, tradução nossa)⁸

Todo romance, defende ele, deixa-se sustentar por uma questão organicamente filosófica. Três autores centrais da literatura moderna são mobilizados para a explicitação dessa hipótese: Stendhal, Balzac e Proust⁹. A obra de cada um deles gravitaria em torno de uma questão filosófica principal – a relação com a alteridade, a instituição da história ou a imbricação dos tempos –, fazendo com que suas temáticas fossem, por si mesmas, filosóficas.

Afirmção contundente e, aparentemente, controversa. A suposição de que há uma tese por sob a descrição do romance, e de que é ela que pode receber a “alunha” de filosófica, parece tangenciar a possibilidade de um retorno a uma literatura de “assunto” (ou mesmo uma “literatura de tese”), que reporia a clássica distinção entre forma e conteúdo, tão distante das concepções defendidas pelo autor no decorrer de sua filosofia. De todo modo, a afirmação – que, assim formulada, dificilmente reaparecerá em outros momentos

⁴ Como descrito acima, há diversos âmbitos nos quais a questão da literatura opera e se articula no interior do pensamento de Merleau-Ponty. Essas perspectivas, segundo nossa hipótese, são concêntricas, e revelam diferentes prismas de um mesmo fenômeno central. No presente estudo, nós o abordaremos destacando o modo pelo qual a compreensão geral do autor sobre a literatura reverbera no estatuto mesmo da filosofia e do conhecimento, questão que envolve as anteriores e as complementa.

⁵ Usamos o termo em seu sentido conceitual, como aquilo que de algum modo resiste a uma “redução” fenomenológica completa, tal como formulada e compreendida pelo autor no período do final dos anos quarenta, a partir de sua leitura sobre as proposições husserlianas. A esse respeito, ver especialmente o *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, em que o autor apresenta uma apropriação própria da “redução fenomenológica”.

⁶ Noção central a qual nos referimos no decorrer do artigo e que remete – de modo explícito – aos últimos textos do autor, embora consideremos que ela já estivesse operante em momentos anteriores, como o presente estudo buscará corroborar.

⁷ No presente ensaio, dado nosso recorte temático, não abordaremos a discussão do autor a respeito da obra de Beauvoir. Dedicaremos um outro estudo ao tratamento dessa questão.

⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 45 [tradução nossa].

⁹ Os três autores são referências constantes na obra do autor. Apenas como indicação, lembremos que Stendhal será tema dos cursos que trataremos adiante; Balzac é referido em seus estudos sobre a linguagem; e Proust é tema constante no decorrer de toda a obra. Sobre esse ponto, cabe destacar os trabalhos de Carbone, especialmente seu estudo seminal sobre o tema: CARBONE, M., *Al Confinidell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire de Cézanne e de Proust*. Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1990

de sua obra – é fortemente atenuada nas linhas seguintes: “A função do romancista não é tematizar essas ideias, é fazê-las existir diante de nós à maneira das coisas.”¹⁰

A primeira aproximação, supostamente vinculada a uma conexão temática, é nuançada na medida em que as funções da literatura e da filosofia revelam-se, *a princípio*, distintas – tese que, veremos, será gradualmente desconstruída no decorrer do ensaio¹¹. A descrição da função da literatura, nesse momento bastante concisa, remete a um eixo nuclear da reflexão do filósofo, fortemente estruturado em torno da ideia – e da centralidade – da noção de expressão¹². Não cabe à literatura (como à linguagem de um modo geral¹³) “falar sobre” temas ou ideias, apontar ou designar a significação; ela não é enunciação ou *representação* de um sentido que existiria para si. Ao contrário, o que lhe cabe é fazer o sentido existir efetivamente, instituindo-o como realidade, visível que é no mundo. A dinâmica expressiva, em suas múltiplas modalidades, faz do sentido uma existência, *encarna-o* e o faz *ser* em um mundo ele próprio estruturado em termos de expressividade¹⁴. Essa compreensão, formulada sob diferentes perspectivas, atravessa a obra de Merleau-Ponty, gravitando em torno de uma concepção própria sobre a noção de expressão.

Não nos cabe, e nem poderíamos no espaço de um artigo, refazer aqui todo o itinerário que essa noção – e, com ela, a indissociabilidade entre significação e existência –, adquirem na obra do filósofo¹⁵. Para a proposta do presente ensaio, o importante é destacar que, corroborada por diversos encaminhamentos, alguns deles inclusive anteriores a sua discussão mais detida sobre a linguagem (no início dos anos cinquenta)¹⁶, a literatura é desde o início descrita por Merleau-Ponty referida ao campo da expressão e, com ele, ao da instituição e encarnação do sentido, dando-lhe forma e visibilidade em um mundo percebido.

Retornando ao ensaio de *Sens et Non-Sens*, após a proposição de que cabe ao romance fazer suas “grandes ideias” existirem “diante de nós”, o filósofo descreve uma espécie de percurso histórico relativo ao modo pelo qual a questão da literatura foi formulada pelo pensamento clássico e pelo pensamento posterior. A compreensão do romance como *expressão* de questões e temas filosóficos teria sido, segundo ele, obscurecida por uma compreensão específica sobre a metafísica, historicamente engendrada, responsável por forjar a pretensa distância entre literatura e filosofia. Do ponto de vista histórico, seria, então, possível

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 45 [tradução nossa].

¹¹ Ele o fará invertendo as proposições, isto é, explicitando a possibilidade de um outro sentido da filosofia *a partir* da compreensão da literatura, e, então, a possibilidade do reconhecimento da proximidade entre elas.

¹² Presente desde *A Estrutura do Comportamento*, central em *A Fenomenologia da Percepção*, e percorrendo toda sua reflexão até seus últimos textos, notadamente *O Visível e o Invisível* e *O Olho e o Espírito*, o tema da expressão atravessa a obra de Merleau-Ponty. Por múltiplos encaminhamentos – como a descrição do corpo, os estudos sobre a percepção, as análises sobre a linguagem e a pintura –, a questão é permanente reposta e retrabalhada por ele, sempre em posição central, constituindo um dos eixos principais de sua reflexão. A esse respeito, podemos destacar os trabalhos de Dastur (notadamente seu livro *Chair et langage - essaissurmerleau-ponty*, referência nos estudos sobre o tema da linguagem na obra do autor) e os diversos estudos de Carbone dedicados ao tema, gravitando em torno das questões relativas à expressão, à literatura e à pintura, em seus diversos desdobramentos.

¹³ Conforme especialmente *Signos* e *A Prosa do Mundo*.

¹⁴ Articulamos, aqui, descrições que retomam diversas proposições do autor, todos circunscritas em torno do tema da expressão. Sobre a questão da expressividade do mundo, destacamos especialmente *A Fenomenologia da Percepção* e seus cursos sobre o *Mundo Sensível* e o *Mundo da Expressão*.

¹⁵ Esse aspecto da linguagem é especialmente importante na obra do filósofo, remetendo a uma perspectiva que se desdobrará em toda sua reflexão, com diferentes ênfases. Seja por meio da ideia de expressão, de estrutura ou de percepção, a inseparabilidade entre o sentido e sua configuração existencial é tese privilegiada em sua filosofia. A linguagem, inclusa aí a literatura, não *diz* as coisas, não é um discurso sobre o ser; antes, ela é o próprio movimento por meio do qual um sentido adquire existência, estrutura-se no mundo: *expressão*, corpo do sentido (conforme a *Fenomenologia da Percepção*) ou sua aparição *carnal* (conforme *O Visível e o Invisível*).

¹⁶ Pensamos, aqui, especialmente em *A Estrutura do Comportamento* e *A Fenomenologia da Percepção*. Particularmente, no segundo caso, lembremos que a descrição da percepção e do corpo é inteiramente atravessada pela noção de expressão.

discernir dois momentos claramente diversos de compreensão sobre a relação entre elas. O paradigma desses momentos, e da passagem de um a outro, ecoaria distintas compreensões da noção de metafísica, bem como de seu campo de atuação e de seus pressupostos – essa a hipótese que o filósofo busca sustentar ao longo do ensaio.

Por um lado, a metafísica clássica¹⁷, que estabelece, por meio da pretensão totalizante do discurso racional, uma clara fronteira entre filosofia e literatura. Por outro, a metafísica “de seu tempo”¹⁸, que “não cessa de minar” essa suposta delimitação, reencontrando a ambiguidade da linguagem e da expressão, gravitando em torno da irredutibilidade dos paradoxos que sustentam a existência e a tornam inassimilável pela pretensão identitária da racionalidade clássica. Como veremos, de um lado, o discurso epistemológico puro; de outro, a expressão como dimensão existencial de um ser no mundo aberto e paradoxal. Nos dois casos, duas compreensões de linguagem consonantes com duas modalidades distintas de metafísica.

É surpreendente, pondera o filósofo, que o parentesco entre filosofia e literatura tenha passado despercebido, ou ao menos negligenciado, ao longo de grande parte da história. Uma das razões dessa negligência estaria precisamente nesse sentido desempenhado pela metafísica; residindo em sua mudança também a razão do posterior reconhecimento da proximidade entre elas. Até o século XIX¹⁹, a metafísica teria sido compreendida como um “discurso especializado”, frente ao qual a literatura se tornaria desnecessária. O conhecimento metafísico se correlacionaria à ideia de uma razão pura e absoluta; esfera transcendente que asseguraria a possibilidade de a experiência ser inteiramente subsumida e conceitualizada. A identidade e a positividade do conceito prescindiriam do discurso literário:

A metafísica clássica pôde se passar por uma especialidade onde a literatura nada tinha lugar, porque funcionava sobre um fundo de racionalismo incontestável e porque estava convencida de que poderia fazer compreender o mundo e a vida humana por um arranjo de conceitos. Tratava-se menos de uma explicitação do que de uma explicação da vida ou uma reflexão sobre ela (MERLEAU-PONTY, 1997, p.45, tradução nossa)²⁰

A metafísica clássica, apoiada na pretensão de uma racionalidade absoluta, sem espaço para o equívoco e a mudança, desconsiderava qualquer forma de expressão híbrida ou ambígua. Ao refletir sobre o real, ela se afirmava como discurso posicional, constituinte daquilo que lhe aparecia²¹, desdobrando-o por completo em uma objetividade pura, clara e idêntica a si. Em seu apelo representativo, esse discurso constituía as significações diante de si, *explicava* e totalizava a experiência por meio de conceitos e, assim, tornava a *expressão* literária marginal, desprovida do caráter de verdade: a identidade da explicação conceitual eliminava a dimensão paradoxal e contraditória que a caracterizava, e sua “ambiguidade” irredutível apenas confirmava seu estatuto avesso ao conhecimento. Teríamos, assim, por um lado, um discurso puro, sem ambiguidade ou equivocidade – correlato a uma racionalidade igualmente translúcida – e, por outro, a ambiguidade da literatura, conferindo-lhe papel secundário, próprio a sua incapacidade em designar as coisas de modo objetivo, estranha ao modelo da identidade.

¹⁷ Como referimos acima, trata-se da leitura que o autor propõe sobre a metafísica clássica em seu sentido canônico e paradigmático, “estilo” de reflexão que marcará a história do pensamento.

¹⁸ Como veremos, particularmente o movimento que se inicia, de modo explícito, a partir do século XIX.

¹⁹ Carbone, em seus estudos publicados em *Ver segundo o quadro. Ver segundo as telas*, discute essa questão do recorte temporal e histórico proposto pelo filósofo, desdobrando suas múltiplas implicações.

²⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997 [tradução nossa], p.45.

²¹ A esse respeito, cabe destacar as descrições feitas pelo autor, em diversos momentos de sua obra, sobre as filosofias “intelectualistas” e a compreensão do conhecimento como constituição de um objeto por uma consciência desengajada. A esse respeito, ver especialmente *A Fenomenologia da Percepção*.

É o primeiro desses eixos, argumento o filósofo, que começa a se modificar a partir do século XIX – principalmente em termos de consciência de sua própria operação. Os parâmetros e critérios reconhecidos pelo discurso filosófico, e incorporados em sua linguagem, começam a se ver profundamente alterados – o que refletiria a gradual emergência de uma compreensão nova sobre a metafísica. A linguagem filosófica deixa de operar como discurso sobre o objeto, para tornar-se explicitação dele; e a razão deixa de ser identidade, para revelar-se como tensão interna e ambiguidade, irreduzível à transparência do conceito. À inequivocidade do discurso conceitual, se contraporia a ambiguidade da explicitação da experiência e, nos termos dos cursos de que trataremos adiante, os paradoxos que lhe são constitutivos – sobre os quais a literatura centrará (e, na verdade, sempre centrou) seu trabalho.

Em especial, no ensaio dedicado à descrição do romance, um aspecto é particularmente significativo nessa mudança: o reconhecimento da metafísica como condição intrínseca à existência, dimensão própria ao *ser no mundo*. O primeiro indício dessa mudança estaria precisamente no recurso a formas de expressão ambíguas, tornando explícita a necessidade de a linguagem expressar-se por meio de múltiplas dimensões, sincrônicas e convergentes, não identitárias:

Por que um escritor, agora, precisa, para se expressar, de referências filosóficas, políticas e literárias ao mesmo tempo? (...) É porque uma nova dimensão de pesquisa se abriu. ‘Todo mundo tem uma metafísica, patente ou latente, ou então não existe (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 47, tradução nossa)’²²

Em sua primeira referência no texto à “nova” noção de metafísica, o filósofo a relaciona prontamente à dimensionalidade da linguagem e ao reconhecimento da multiplicidade de *perspectivas* frente às quais ela opera. Há uma abertura intrínseca à linguagem, dia criticidade de perspectivas ou aspectos²³, em clara oposição à suposta identidade da racionalidade clássica, reverberando a compreensão de que o mundo, em sua totalidade, dispõe ele próprio de um caráter *metafísico* (seja ele patente ou latente)²⁴. Nesse sentido, o estabelecimento de um novo campo de investigação remete à dissonância característica de seu “objeto” (a “mundanidade” do mundo) e de sua expressão (a linguagem em sentido amplo), afirmando uma dimensão “metafísica” presente em toda a experiência. Nessa direção, é importante notar que a passagem – embora de extrema brevidade – desloca o “lugar” ocupado pela racionalidade clássica (como solo metafísico) para o da dissonância do mundo percebido²⁵ – tese desdobrada na sequência e, como veremos, central para o autor. A abertura do mundo remete à metafísica: dimensionalidade e *recherche*²⁶ inscritas nele – não opostas a ele.

É essa “dimensão metafísica” do mundo que torna necessários os modos de “expressão híbrida”, não cabendo mais à linguagem conceituar a experiência, mas “tomar posição” em relação a ela, assumindo diferentes *perspectivas* e *expressões*, revelando-se, ela própria, uma certa dimensionalidade do *ser no mundo*, um modo de relação com ele:

Sempre se tratou nas obras do espírito, mas agora trata-se expressamente, de fixar uma certa posição em relação ao mundo do qual a literatura e a filosofia, como a política, não são senão diferentes expressões. Não esperamos

²² MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 47 [tradução nossa].

²³ Sobre esse tema da linguagem e de sua multidimensionalidade, ele é amplamente trabalhado pelo autor em seus diversos estudos sobre a linguagem, especialmente em *Signos* e *A Prosa do Mundo*.

²⁴ Sobre o sentido da dimensão metafísica do mundo, é interessante observar que a descrição do autor *mobiliza* o termo antes de propriamente estabelecer seu sentido – o que ocorrerá no decorrer e através da exposição (característica próprio ao seu método e à compreensão da descrição como seu operador fundamental). Seguindo esse movimento, circunscreveremos gradualmente o sentido que o termo metafísica adquire para ele, especialmente em sua compreensão “mundana”.

²⁵ Como descrito acima, importante eixo de sua obra, reafirmada por diversos prismas, e centrada no reconhecimento do que seus últimos textos descreverão como “há mundo” originário, tese fundamental.

²⁶ Noção desenvolvida em seus cursos sobre a *Instituição*.

a introdução na França da filosofia existencial para definir toda a vida como uma metafísica latente e toda a metafísica como uma explicitação da vida humana (...) Isso por si só atesta a necessidade e importância histórica dessa filosofia. Ela é a tomada de consciência de um movimento mais velho que ela, do qual ela revela o sentido e do qual acelera a cadência (MERLEAU-PONTY, 1997, p.48, tradução nossa)²⁷

Literatura e filosofia (assim como a política) se encontram originariamente enquanto *expressões* do mundo. Cada uma a seu modo torna explícita uma posição em relação a ele, responde e singulariza um certo campo aberto de experiência; isto é, cada uma delas expressa diferentes *formas* ou *estruturações* do *ser no mundo* – apontando tacitamente para a compreensão, central para o autor, de uma metafísica latente na própria vida e, correlativamente, da metafísica como explicitação da vida humana – hipótese que cabe ao ensaio, ainda, mapear e desenvolver.

É a partir desse contexto geral de compreensão, que o autor nos oferece uma definição bastante original da filosofia fenomenológica ou existencial²⁸, apresentando-a como responsável pela explicitação dessa dimensão metafísica inerente à vida, retomada de um movimento “mais antigo que ela”. Vem daí, argumenta ele, sua importância histórica, tornando consciente um campo da experiência que havia permanecido, na maior parte dos casos, ignorado. À filosofia existencial caberia “revelar o sentido” e “acelerar a cadência” da dimensão metafísica própria à experiência humana, inscrita no *ser no mundo*, em nossa relação mais originária com ele:

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial se dá como tarefa, não explicar o mundo ou descobrir suas ‘condições de possibilidade’, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo. A partir daí, o que há de metafísico no homem não pode mais ser referido a algo além de seu ser empírico – a Deus, à Consciência –, é em seu próprio ser, em seus amores, em seus ódios, em sua história individual ou coletiva que o homem é metafísico, e a metafísica não é mais, como disse Descartes, a ocupação de algumas horas por mês; ela está presente, como pensava Pascal, no menor movimento do coração (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 48, tradução nossa)²⁹

Nessa passagem, central para nossa investigação, torna-se explícita a mudança operada na noção de metafísica no interior de uma filosofia fenomenológica ou existencial. Ela não equivale mais à explicação das condições de possibilidade da experiência, e, com elas, de um transcendental puro. Ao contrário, ela responde, agora, pela “formulação” da experiência e do “contato” pré-reflexivo com o mundo, reescrevendo o conhecimento em um campo anterior ao da pura positividade do pensamento. O metafísico não remete mais a um “além mundo”, instância autônoma e separada; antes, ele se inscreve na própria existência, na medida em que esta se reconhece aberta e distendida em direção ao que não é ela. O metafísico não conduz ao “outro absoluto”, mas à *abertura*, distensão originária do serem um mundo perspectivo. Assim compreendido, ele opera no “coração” mesmo do *ser no mundo*, em seus amores, seus fantasmas, sua história singular e coletiva – sua transcendência e sua mundanidade.

Dois sentidos da filosofia distinguem-se, então, com clareza. De um lado, a pretensão de explicação do mundo ou de descoberta de suas “condições de possibilidade”, por meio da suposição de um “a priori puro”, desvinculado da experiência e de suas contradições. De outro, a proposta de explicitação da experiência do mundo, dimensão relacional e existencial anterior ao pensamento tético, fundada sobre a dissonância e a abertura intrínsecas ao *ser no mundo*. Sob esse segundo ângulo, desvela-se uma “metafísica no homem” – ou uma “metafísica no mundo” – a partir da qual a linguagem filosófica se vê constrangida a assumir as

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 48 [tradução nossa].

²⁸ Importante notar que o autor utiliza os dois termos, nesse momento, como equivalentes. Essa proposição encontra-se amparada no modo pelo qual ele compreende e incorpora o sentido da “filosofia existencial” (conforme suas discussões sobre o tema nos próprios estudos publicados em *Sens et Non-Sens*).

²⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 48 [tradução nossa].



ambiguidades da dinâmica expressiva. É, então, a partir desse segundo momento, que começa a se tornar clara a impossibilidade de uma completa separação entre filosofia e literatura:

A partir de então, a tarefa da literatura e a da filosofia não podem mais ser separadas. Quando se trata de fazer falar a experiência do mundo e de mostrar como a consciência escapa para o mundo, não podemos mais nos exaltar por termos alcançado uma perfeita transparência da expressão. A expressão filosófica assume as mesmas ambiguidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal forma que só pode ser expresso em “histórias” e como que apontado. Não veremos mais apenas aparecerem modos híbridos de expressão, mas o romance e o teatro serão metafísicos de ponta a ponta, mesmo que não usem uma única palavra do vocabulário filosófico (MERLEAU-PONTY, 1997, p.49, tradução nossa)³⁰

Inscritas no mundo, filosofia e literatura não se distinguem mais de modo completo. Nos dois casos, trata-se de “fazer falar” e tornar visível a experiência, revelando-a em sua dimensionalidade e “ambiguidade” originárias; apontando para uma experiência por princípio não totalizável. A abertura estruturante da existência sustenta o campo metafísico sobre o qual ambas operam, dando-lhes “solo” e contornos, abrindo-lhes um campo, ele próprio, aberto e transitivo. Desfaz-se, assim, a pretensão de uma racionalidade positiva que apreenderia seu objeto; ao contrário, trata-se agora de explicitar a equivocidade do ser no mundo e a multiplicidade perspectiva da experiência. A dimensionalidade da linguagem aparece, então, como correlata à transitividade do mundo; a dinâmica expressiva se confirma intrinsecamente ambígua, tensionada e não uniformizável. A essa abertura irreduzível do ser no mundo e de sua expressão, corresponde, enfim, o reconhecimento de uma metafísica “encarnada”, estruturalmente operante *no* homem *no* mundo.

A metafísica

Compreendido esse primeiro momento da questão, podemos agora caminhar para seu segundo aspecto, conforme nossa proposta mais geral de investigação: como exatamente compreender essa “metafísica no homem” a que a literatura nos remete e que cabe à filosofia existencial e à própria fenomenologia desvelar, *expressando* seu sentido mais originário?

O recurso a outro texto de Merleau-Ponty, também publicado em *Sens et Non-Sens*, pode nos ajudar a compreender esse ponto – reencontrando uma importante discussão no interior de sua obra e, de modo mais geral, da própria fenomenologia. Em seu ensaio intitulado precisamente *O metafísico no homem*, o autor se propõe a tarefa de circunscrever o sentido que o termo metafísica adquire em sua época, particularmente pelo reconhecimento de uma “vida clandestina” ou latente, que teria na literatura “lugar” privilegiado:

Ora, a metafísica, reduzida pelo kantismo ao sistema de princípios empregados pela razão na constituição da ciência ou do universo moral, radicalmente contestada, nessa função diretriz, pelo positivismo, no entanto, não cessou de levar uma espécie de vida clandestina na literatura e na poesia, onde hoje os críticos a reencontram (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 369)³¹

Retomando a tese circunscrita acima, há uma metafísica latente ou subterrânea na literatura e na poesia, cujo sentido permanece obliterado pelo pensamento clássico. O ensaio não a descreverá diretamente pela via literária, uma vez que se propõe a uma discussão sobre as ciências do homem, mas sua compreensão mantém-se válida para todos os campos da experiência. A metafísica, propõe o autor, traz consigo um sentido ontológico irreduzível:

Ela [a metafísica] reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientificismo e que as ciências pouco a pouco

³⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 49 [tradução nossa].

³¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem”, in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 369.

aprenderam a reconhecer. Nós nos propomos a circunscrever melhor essa metafísica em ato, e, inicialmente, a fazê-la aparecer no horizonte das ciências do homem (Idem, p. 369)³²

A compreensão da metafísica como inventário de um “novo tipo de Ser” reencontra um aspecto fundamental da reflexão do autor: a questão da ontologia³³. O recurso adotado por ele para descrevê-la, aqui, também faz eco a um operador nuclear e constante em sua obra: a noção de *Gestalt*, compreendida como operador ontológico central³⁴. Caberá a ela, no ensaio, articular as diferentes áreas do saber, revelando-lhes um projeto ou um eixo comum, figurado no movimento de operar (por vezes, mesmo de forma inconsciente) além, ou aquém, da antinomia entre sujeito e objeto, particular e universal, desvelando tacitamente um outro sentido do Ser³⁵. Essa ideia, formulada já a partir de 1938³⁶, é explicitamente retomada no ensaio, ocupando papel basilar em sua leitura das ciências humanas:

Se, ao contrário, quiséssemos definir sem preconceito o sentido filosófico da Psicologia da Forma, seria preciso dizer que, revelando a ‘estrutura’ ou a ‘forma’ como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da ‘existência como coisa’ e da ‘existência como consciência’, estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo (MERLEAU-PONTY, 1975, p.371)³⁷

É a explicitação da *estrutura*, sob diferentes perspectivas, o elemento central que o filósofo reconhecerá como termo de convergência entre os diferentes saberes³⁸. Por meio dela, as ciências do homem, cada uma a sua maneira, orientam-se para uma revisão das relações entre o subjetivo e o objetivo e, por isso mesmo, de sua ontologia de base³⁹: a noção de estrutura, como já era descrito na década de trinta⁴⁰, não admite a oposição entre o ser para si e o ser em si, entre a existência e a consciência, obrigando ao reconhecimento da irreduzibilidade de sua articulação e a decorrente insuficiência do dualismo clássico.

³² Idem, p. 369

³³ Segundo nossa hipótese de leitura, trabalhada em outros momentos, a ontologia é um dos eixos principais da filosofia de Merleau-Ponty, presente desde seu início até seus últimos textos. No presente estudo, conforme nossa delimitação temática, não nos ocuparemos diretamente dessa questão, mas as descrições aqui presentes permitirão entrever o modo como o campo aberto pela literatura vincula-se a uma compreensão própria a respeito do estatuto do Ser, reencontrando um horizonte ontológico mais geral que atravessa a obra do autor. Sobre a relação entre ontologia e estrutura, ver especialmente nosso estudo: *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*, São Paulo: Liberars, 2018

³⁴ Conforme nota acima.

³⁵ Como ocorria nos anos 30, a noção de *Gestalt* permite a explicitação de uma dimensão ontológica latente por sob as formulações positivistas da ciência, como modo de compreender e explicitar um sentido do ser que permanece tácito e que “transtorna” a ontologia convencional. (Conforme *A Estrutura do Comportamento*). No ensaio, essa aproximação confirma-se, agora com ênfase sobre o aspecto metafísico da investigação ontológica em curso, evidenciando o modo pelo qual ela nos obriga a retomar e reconceituar o problema sobre as condições e limites do conhecimento. Aproximando ontologia e metafísica, a explicitação do sentido do ser implica uma reformulação sobre o estatuto do próprio entendimento.

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967

³⁷ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.371

³⁸ Neste artigo, não nos cabe reconstruir as descrições do autor sobre cada um dos saberes em particular, mas – conforme nossa proposta mais geral – tornar explícito o reconhecimento desse eixo principal: a presença de uma *Gestalt* com a qual eles se defrontam e, por meio dela, a necessidade de uma nova concepção sobre a relação entre os operadores principais em torno dos quais o conhecimento se articula.

³⁹ Tese central para o autor, ela estará presente nas leituras subsequentes a respeito das ciências humanas, com especial ênfase sobre a linguística, a sociologia e a história, para as quais o ensaio imediatamente se dirige. “Entretanto, ele [o exemplo de uma escola] se tornaria significativo se se pudesse mostrar que em geral as ciências do homem, cada uma à sua maneira, orientam-se para a mesma revisão das relações do subjetivo com o objetivo.” (MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.371)

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967



Concebidas em termos de estrutura, essas relações, em cada um dos diferentes saberes, se revelam configuradas por meio de uma transitividade intrínseca existente entre as partes e o todo⁴¹; pela presença de uma certa maneira única de visar o tempo e o espaço (estilo ou esquema), que se expressa na multiplicidade de suas partes e as faz figurar como momentos de um único conjunto⁴²; por um “espírito geral” ou uma “vida operante”, *forma* que não é “(...) nem coisa nem ideia (...) só é acessível para um método de ‘compreensão’ que reencontre na multiplicidade dos fatos algumas intenções ou miras decisivas”⁴³. Ou seja, em todos os casos, pelo reconhecimento de uma evidência central, a passagem espontânea do particular ao geral, do singular ao “universal”, sem ruptura e sem necessidade de um mediador externo, ensinando a reversibilidade como elemento primário e constitutivo dos termos. É sobre ela, agora, que se redimensiona a questão sobre os objetos e as formas do conhecimento, afastando-a do paradigma clássico:

Não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas, fazendo dela, um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si (MERLEAU-PONTY, 1975, p.377) ⁴⁴

A passagem do particular ao universal se faz por uma “afinidade misteriosa” que assegura a transição espontânea entre as partes, a passagem orgânica de um termo ao outro e sua recíproca compreensão. É desse modo que a *Gestalt* conduz à modificação de nosso entendimento ontológico e, com ele, do próprio sentido da metafísica⁴⁵. A universalidade não é mais elemento alheio à facticidade e à experiência, não é o que se opõe ao particular e o absorve; antes, ela nasce nele e dele, a ele permanecendo constitutivamente relacionada, retroagindo e configurando-o. O “inventário” do ser que “transtorna” a ontologia convencional, o reconhecimento da *estrutura* de convergência e afinidade que antecede a distinção entre sujeito e objeto (e suas decorrentes antinomias), *exige* a recompreensão sobre o próprio sentido dos elementos sobre os quais o discurso metafísico e o conhecimento se constroem.

Se não há mais o puro transcendental, positividade inteiramente distinta de seu objeto, e se há – em todas as áreas das ciências humanas – a explicitação da irreducibilidade da estrutura, é preciso reconhecer um conhecimento que se mantém necessariamente consagrado a um ser “misto”, configurado segundo essa afinidade espontânea e “misteriosa” entre o particular e o universal redescoberta nos diversos campos do saber. É nessa transitividade formativa da estrutura que tem lugar, agora, a dimensão metafísica da experiência:

Em sua orientação atual, as ciências do homem são metafísicas ou transnaturais na medida em que nos fazem redescobrir, com a estrutura e a compreensão das estruturas, um tipo de conhecimento que o homem esquece na atitude que lhe é natural (MERLEAU-PONTY, 1975, p.377).⁴⁶

Inscrita no novo campo ontológico desvelado pela estrutura⁴⁷, a metafísica não trata mais de um “além” da natureza, não se retira completamente dela. Ao contrário, a metafísica, agora, se revela “transnatural”, isto

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 372.

⁴² Idem, p. 373

⁴³ Idem, p. 373. Na mesma direção, como revela o pensamento sociológico: “(...) a sociologia não conhece elementos permanentes nos diferentes todos onde se encontram integrados, fatos exteriores uns aos outros, mas, no caso de cada sociedade, uma totalidade onde os fenômenos se exprimem mutuamente e admitem um mesmo tema fundamental.”

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.377.

⁴⁵ Conforme a questão da ontologia e nossa hipótese de leitura sobre o tema, descritas acima.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.377 (pensadores)

⁴⁷ Conforme nota anterior, a respeito da relação entre a noção da estrutura e a questão da ontologia na obra do filósofo.

é, uma espécie de transcendência intrínseca à natureza⁴⁸, dimensionalidade que a atravessa, sem dualização ou oposição. Tomando distância em relação à sua concepção clássica – e da correlata suposição de uma racionalidade pura, de um observador que sobrevoa o mundo e o tempo, decompondo-o e sintetizando-o abstratamente–,

[...] as ciências do homem mostraram que todo conhecimento do homem pelo homem não é contemplação pura, mas inevitavelmente, retomada, segundo as possibilidades de cada um, dos atos do outro, reativação, a partir de signos ambíguos, de uma experiência que não é sua, apropriação de uma estrutura – a priori da espécie, esquema sublinguístico ou espírito de uma civilização [...] Aqui não há mais posição de um objeto, mas comunicação com uma maneira de ser (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 377).⁴⁹

Essa passagem, central para nosso ensaio e com amplas implicações para a reflexão do autor, aproxima estrutura, ontologia e metafísica: o conhecimento não é posição de um objeto, mas abertura e passagem a um *modo de ser*, reestruturação e incorporação da experiência e de suas articulações – reconfiguração do *ser no mundo*. Todo conhecimento “do homem pelo homem” – destituído, assim, do recurso a um “infinito positivo”⁵⁰ – é uma ação, reativação e apropriação de uma estrutura mais ampla e geral, participação em uma totalidade operante. Ele não é, portanto, representação ou contemplação, mas comunicação com uma *maneira de ser*, e é desse modo que se assegura sua universalidade. Ela não se apoia mais no “‘eu penso’ kantiano” – “(...) *a priori* como idêntico a todo ‘eu penso’ possível” –, mas nas “molas” da dinâmica estrutural, reenvio intrínseco entre o singular e o geral, “diálogo em que somos lançados por nossa experiência do outro”: é aí que “(...) se encontra o germe da universalidade ou a ‘luz natural’, sem as quais não haveria conhecimento”. Operante na estrutura ontológica aberta e transitiva da existência, o conhecimento não atua mais como abandono da experiência em favor do transcendental, mas sim como reconhecimento dessa *abertura* estrutural, distensão e passagem ao outro, germe de uma nova universalidade, inscrita na existência e não oposta a ela.

Distante da identidade e da positividade do puro transcendental, a dinâmica própria à estrutura explicita a *transitividade* inescapável da experiência, abertura e coexistência originárias do *ser no mundo*. A existência comunica-se com a totalidade, se transcende no universal, sem que para isso seja necessário abdicar de sua dimensão singular e particular, esse o “paradoxo” principal em torno do qual a metafísica deve gravitar – e que exige dela uma recompreensão sobre si mesma e sobre seu estatuto:

Há metafísica a partir do momento em que, cessando de viver na evidência do objeto – [...] apercebemos indissolivelmente nossa experiência e seu valor de verdade [...] Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser que possamos ter noção. [...] A metafísica é o propósito deliberado de descrever o paradoxo da consciência e da verdade, da troca e da comunicação [...] minha vida me aparece como absolutamente individual e absolutamente universal (MERLEAU-PONTY, 1975, p.378).⁵¹

Assim compreendida, a metafísica é experiência e explicitação dos paradoxos constitutivos da existência humana, revelação de um transcendental *no homem* – na reversibilidade que o constitui, em sua *estrutura* singular e universal, parcial e total, a um só tempo experiência e desdobramento (re-flexão) sobre si própria. Formulada desse modo, sua tarefa passa a ser não mais subsumir a experiência ao conceito, abstrai-la na forma da identidade e da positividade; mas sim tornar visível o *nexus*⁵² em que se assenta a dinâmica existencial, abertura e reversibilidade irreduzíveis: “Fazer metafísica (...) é ter experiência plena dos

⁴⁸ Partindo de um prisma diverso, essa ideia, sob múltiplos aspectos, será amplamente desenvolvida em seus Cursos sobre a noção de Natureza, ministrados na segunda metade dos anos cinquenta.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 377

⁵⁰ Conforme sua discussão a respeito do “Grande Racionalismo”, descrita na primeira nota de nosso estudo.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.378

⁵² Noção trabalhada em seus cursos sobre a Natureza.

paradoxos que indicam, é verificar sempre de novo o funcionamento discordante da intersubjetividade humana, é procurar pensar até o fim os mesmos fenômenos investidos pela ciência, restituindo-lhes somente sua transcendência e estranheza originárias.”⁵³

Vejamos, agora, como essa operação e esse “fato” fundamentais, o paradoxo da abertura ao outro como sustentação da verdade e da comunicação, confirmam-se no exercício da literatura.

Os cursos sobre literatura

É essa compreensão que reafirma o sentido e a centralidade das afirmações descritas anteriormente a respeito do sentido metafísico da literatura. Essa metafísica “clandestina”, ignorada pelo pensamento clássico, mas resistente e reconhecida a partir do século XIX, expressão da dimensão paradoxal e irreduzível da existência (transição entre os “opostos”), tem na literatura uma de suas *expressões* principais. É o que se confirma nas descrições dos cursos ministrados pelo filósofo em 1953 e dedicados especificamente à literatura. Como veremos, a discussão apresentada no ensaio sobre o romance ganha ali novos contornos, mas sem o abandono de seu eixo e sua compreensão principais.

Ministrados no início da década de cinquenta, os cursos retornam, por outro encaminhamento, à questão aqui em tela. Ali, como descrito em sua apresentação, a proposta é precisamente a descrição do eixo central em torno do qual a literatura gravita e se configura. E já aí reencontramos – em posição principal – a reafirmação do núcleo sobre o qual sua “dimensão metafísica” se institui: a explicitação dos paradoxos irreduzíveis da existência, desvelamento da dimensão ontológica em que as antinomias são dissolvidas em uma *estrutura* originariamente híbrida e transitiva.

Merleau-Ponty se refere, já no início do curso, à literatura como expressão de uma estrutura híbrida, necessariamente ambígua e incapaz de adequar-se à identidade cara ao pensamento clássico, polarizado em antinomias insolúveis. A literatura, defende ele, “vai além” do interesse que a filosofia da linguagem lhe dedica⁵⁴; há cem anos, os escritores já estariam conscientes daquilo que há de singular e mesmo de *paradoxal* em sua empreitada.

Escrever não é mais apenas (se é que jamais o foi) anunciar o que se sabe. É trabalhar com um aparelho que dá tanto mais e tanto menos que aquilo que nós [ali pusemos], e isso não é senão a consequência de uma série de paradoxos que fazem do trabalho do escritor. O paradoxo do verdadeiro e do imaginário, mais verdadeiro que a verdade – aquele das intenções e da realização, frequentemente inalcançada e sempre outra – aquele da fala e do silêncio, a expressão podendo falhar por ter sido muito deliberada e, ao contrário, ser bem sucedida na medida em que se manteve indireta – a do subjetivo e do objetivo, o que o escritor tem de mais secreto, e que nele mesmo com dificuldade se articula, se impondo de modo fulgurante a um público que sua obra se criou (...) enfim o paradoxo do autor e do homem (...) todas essas surpresas fazem com que a literatura apareça para si mesma como problema, que o escritor se pergunte: ‘o que é a literatura?’ (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 62).⁵⁵

Reafirmando explicitamente a tese central do autor, a literatura é expressão dos paradoxos irreduzíveis da condição humana, explicitação do caráter aberto e transitivo de sua existência, tensionada entre termos que não se opõem, mas também não se identificam; impossíveis de serem assimilados sob a forma do

⁵³ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 382

⁵⁴ A justificativa de sua investigação se apoia na proposta de um afastamento em relação às pretensões gerais das teorias sobre a linguagem. Estas tendem, segundo ele, a se ocupar do que consideram formas “exatas” de expressão, que seriam “anunciações” de significações inteiramente claras para si e para outrem. Ao fazê-lo, contudo, perdem o “valor heurístico” da linguagem, sua “função conquistadora”, especialmente presente no “escritor no trabalho”. O recurso à literatura, ao contrário, é apresentado por Merleau-Ponty como possibilidade de reencontrar a linguagem enquanto “(...) operação inicial que instala uma significação nova em uma máquina de linguagem construída por signos antigos, e que não pode senão indicá-la, orientar em sua direção o leitor e o próprio escritor.”

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Recherches sur l’usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses, 2013, p. 62

conceito, permanentemente transitivos no interior de uma estrutura híbrida. Também como ocorria em seu ensaio anterior, duas atitudes históricas distintas em relação a ela são claramente reconhecíveis. De um lado, a “atitude clássica”⁵⁶ – caracterizada por uma “imaginação que reorganiza o real”; compreende a literatura como “prazer e verdade”; não reconhece “problema” na comunicação, e afirma uma linguagem clara, objetiva e representativa. De outro, a “atitude moderna”⁵⁷ – caracterizada por reconhecer o vivido em “estado selvagem”, compreender uma *verdade de facetas*⁵⁸ e assumir a linguagem como um ser⁵⁹. A partir desse segundo momento, o empreendimento da literatura passa a se reconhecer como “misterioso como seu objeto”: registro de um “si” que é “monstro” e “contradição”. Seus procedimentos passam e incorporar o recurso a modos indiretos de expressão (“anedotas” e “pequenos fatos verdadeiros”, por exemplo), encarregados de figurar como acesso a um “saber do vivido” que não pode ser conceitualizado e representado objetivamente. Haveria, nesse sentido, uma espécie de “revolução moderna” da literatura, que, assim como ocorre em relação à pintura⁶⁰, traria à luz os núcleos de tensão em torno dos quais a expressão opera, desfazendo a pretensão de totalização e explicação da experiência.

Nesse horizonte, ganham ênfase as descrições subsequentes do autor sobre os “paradoxos” centrais operantes na literatura. Reencontrando nossos eixos de discussão, são três os principais mobilizados: o paradoxo da verdade, da comunicação e do outro⁶¹. Em torno deles, desdobram-se uma série de outros, concêntricos e em recíproca implicação: o paradoxo da “fala e do silêncio”; da verdade e do “objeto”; do real e do imaginário; do sujeito e do objeto; do eu e do outro; da técnica e do fundo. Em todos eles, o mesmo reconhecimento: um sistema de “trocas” ou de metamorfoses, estrutura transitiva e aberta em que os termos não se opõem, mas revertem-se, dilatam-se e interpenetram-se – unidades híbridas, não opositivas ou alternativas, frente às quais os elementos diversos figuram como momentos cambiáveis – pondo em suspenso, uma vez mais, o modelo identitário de razão: “Do mesmo modo, literatura absoluta que, não sendo fundada sobre racionalidade, mas fazendo-a, aparece como difícil e assolada por paradoxos.”⁶²

Questão central para nossa discussão, a literatura, assolada e entretecida por *paradoxos*, faz a racionalidade, sustenta um processo de articulação e de configuração do sentido que não pode ser assimilado ou fundado pelo modelo clássico de entendimento. Essa literatura “absoluta” – não voltada para um “fora” de si, não representativa – realiza uma racionalidade “difícil”, porque não redutível à identidade do conceito, operante na reversibilidade e na abertura originária dos termos: universalidade “lateral”, “indireta”, configurada pela transição das partes ao todo. A passagem do particular ao universal, a *abertura* existencial de um ao outro, confirma-se, assim, em sua dimensão estruturante e originária, operante na literatura, *formativa* dela, sustentando e exigindo uma outra compreensão sobre a razão. Reversibilidade originária, a expressão literária reencontra o *paradoxo* fundante do conhecimento e da racionalidade.

⁵⁶ Junto deles, de modo mais ou menos explícito, a série de paradoxos constitutivos da linguagem – da expressão e da experiência humana. Nesse sentido, os “absurdos” originários da existência e de sua expressão se encontrariam “em seu ponto mais alto na literatura” (p. 62). Tese que será corroborada pelo autor por meio dos estudos sobre a obra de Valéry e Stendhal, às quais dedicará a maior parte das aulas. No caso do primeiro, ele examinará aquilo que figura como “incompreensível” dentro dos paradigmas clássicos, revelando uma espécie de quiasma originário, campo de “troca” e “fusão”; no caso do segundo, a percepção de que não há rivalidade entre verdade e ficção, solidão e amor, evidenciando a necessidade de um abandono da “separação” (p. 66). Nos dois casos, a expressão de um núcleo “resistente” que escapa à redução ou à identidade, transitividade exposta e não assimilável. Em ambos, a literatura reafirmada como expressão originária e irreduzível dos paradoxos constitutivos da existência humana.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Recherches sur l’usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses, 2013, p. 70.

⁵⁸ Idem, p. 71.

⁵⁹ Idem, p. 71.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Idem, p. 71.

⁶² Idem, p. 73.



É desse modo que as descrições do autor, também em seus cursos ministrados sobre o tema no início dos anos cinquenta, reencontram, no núcleo da literatura, a abertura e a reversibilidade, reafirmando o sentido metafísico tácito e existencial com o qual já havia se deparado anteriormente – metafísica em seu sentido preciso, como experiência do paradoxo da verdade e da intersubjetividade: “Porque a comunicação não é mais fundada sobre verdade objetiva, colocar em questão a linguagem como índice de significações comuns. Ela deve portar a intersubjetividade, fazê-la, impô-la”⁶³. Articulando os eixos mobilizados ao longo de suas descrições, a literatura abandona o paradigma de uma verdade objetiva – e suas correlata compreensão sobre a comunicação e o conhecimento –, ao revelar a abertura e a passagem ao outro como dimensões irredutíveis da existência, *fazendo* ou *impondo* a intersubjetividade – *fato* metafísico fundamental. Transição entre o singular e o geral, o particular e o universal, ela confirma-se como paradoxo operante e instituinte:

O problema: o que é a literatura? [...] se põe por meio da colocação em questão de uma literatura auto evidente [...] como expressão de uma verdade objetiva [...] por uma linguagem que está nas coisas e que então se impõe a cada um, que então supõe no autor apagamento em favor do universal (Idem, p. 78).⁶⁴

Abertura que nos lança ao outro, nos distende para além do “si”, e nos revela uma universalidade e uma verdade feitas por transição e “reversão”. Metafísica inscrita na existência, a literatura opera a *passagem* do particular ao universal, sua metamorfose, sem o recurso a um solo transcendental distinto. Assim compreendida, reencontrando nossa hipótese em discussão, ela conduz à recompreensão do próprio estatuto da racionalidade – do conhecimento, de seu objeto e de suas condições. Reconhecida como expressão do paradoxo originário da existência, entrelaçamento que “embaralha” os termos e exige de nós uma redefinição de nossas próprias categorias, ela confirma e realiza a dimensão “clandestina” da metafísica, obstrui a suposição de um conhecimento puro e recoloca a questão da verdade em termos de abertura, existência e alteridade.

À questão que colocamos no início do texto, sobre o sentido da filosofia fenomenológica, podemos agora responder, em caráter preliminar, que uma compreensão atenta da literatura – assim como de outras dinâmicas expressivas, notadamente a pintura – pode ser um espaço privilegiado para uma reflexão que busque reposicionar algumas das noções centrais em torno das quais as concepções de verdade, razão e conhecimento se erigiram e, com elas, da própria racionalidade enquanto explicação ou totalização da experiência. Conduzida pela literatura, atenta a ela, a filosofia pode apontar para uma experiência do conhecimento que apenas se realiza como abertura ao outro, saída de si e reversibilidade, ensinando-nos nosso pertencimento ao mundo e a irredutibilidade de nossa dimensão intersubjetiva. Correlativamente, ela pode operar como explicitação do paradoxo de um ser que se conhecer ao abrir-se, que se universaliza ao expressar-se; de uma racionalidade que opera como transição e abertura – não posse ou identidade, mas re-flexão e expressão; e de um mundo que permanece solo e matriz dessa transitividade e desse *Logos* originário e “selvagem”.⁶⁵

Assim compreendida, ganha ênfase a concepção da fenomenologia como explicitação da dimensão metafísica da existência, salvaguardando seu caráter híbrido e aberto (sua tensão estruturante), e abdicando do modelo estático da identidade, figurando como “apelo” e promessa no interior de um projeto filosófico comprometido, desde suas origens, com a discussão sobre os limites e as possibilidades próprios ao conhecimento e à razão.

⁶³ Idem, p. 75.

⁶⁴ Idem, p. 78.

⁶⁵ Conforme os últimos textos de Merleau-Ponty.



Bibliografia

- BARBARAS, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- BARBARAS, R. (org.). (1998). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*. Paris: PUF, coll'Épiméthée.
- BIMBENET, E. (2000). *La Structure du comportement, Chap III – l'ordre humain*. Paris: Ellipses.
- CARBONE, M. (1990). *Al Confinidell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire de Cézanne e de Proust*. Milano: Edizioni Ângelo Guerini.
- CARBONE, M. (1996). *Il sensibile e l'ecedente. Mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Edizioni Ângelo Guerini.
- CARBONE, M. (2019). *Ver segundo o quadro. Ver segundo as telas*. Caxias do Sul: EDUCS.
- DASTUR, F. (2001). *Chair et langage - essais sur merleau-ponty*. Paris: Encre Marine.
- DASTUR, F. (1988). *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*. Montezillon: Aubier.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La Nature*. Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1967). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *L'Oeil et L'Esprit*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses.
- MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Sens et non Sens*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Signes*. Paris: Gallimard.
- MOURA, A. (2018). *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*. São Paulo: Liberars.
- SAINT-AUBERT, E. (2004). *Du liens dès êtres aux éléments de l'être*. Paris: Vrin.

Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia

Silvana de Souza Ramos (USP)

Resumo: No presente artigo, eu gostaria de circunscrever um campo de pesquisa, pertinente à filosofia contemporânea, que poderia ser explorado pela fenomenologia. Mais especificamente, partindo das objeções que Merleau-Ponty endereçou a Husserl, desde a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, quando o filósofo francês mostrou quais são os limites da redução transcendental, pretendo discutir em que sentido seria possível utilizar ferramentas metodológicas da fenomenologia merleau-pontiana para descrever a experiência concreta na Modernidade.

Palavras-chaves: Merleau-Ponty; fenomenologia, redução fenomenológica, situação, Modernidade.

Abstract: In this paper, I would like to circumscribe a field of phenomenological research, that would be pertinent to contemporary philosophy. More specifically, starting from the objections that Merleau-Ponty addressed to Husserl, since the publication of the *Phenomenology of Perception*, when the French philosopher showed the limits of transcendental reduction, I intend to discuss in what sense it would be possible to use methodological tools of Merleau-Pontian phenomenology to describe the concrete experience in Modernity.

Keywords: Merleau-Ponty; phenomenology; phenomenological reduction; situation; Modernity.

Quer se trate das coisas ou das situações históricas, a filosofia não tem outra função senão a de tornar a nos ensinar a vê-las bem, e é verdadeiro dizer que ela se realiza destruindo-se como filosofia separada. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 612).

Introdução

O tema desse dossiê me soa como um desafio: pensar sobre a atualidade da fenomenologia francesa num momento histórico em que parece haver pouco espaço para debates metodológicos, uma vez que o peso do real nos atinge com violência, mentira e cinismo a ponto de quase nos roubar a capacidade de reflexão. Um convite, contudo, pode ser uma abertura de horizonte. Aceitei-o, e poderia abordar a questão proposta sob diversos ângulos. É certo que hoje há na França fenomenólogos que produzem filosofia rigorosa e original, em continuidade com a tradição inaugurada por Husserl. Meu intuito, porém, não é elencar pensadores e pensadoras atuais comprometidos com esse método, tampouco escolher um deles para submeter à análise estrutural. Empresto ao termo atual outro sentido. Interessa-me circunscrever um campo de estudo que possa ser explorado pela fenomenologia de maneira pertinente para o pensamento contemporâneo. Mais especificamente, partindo das críticas que Merleau-Ponty endereçou a Husserl, desde o aparecimento da *Fenomenologia da Percepção*, quando o filósofo francês aponta para os limites da redução transcendental, esta que acaba por se perder no caminho de retorno às coisas mesmas, pretendo discutir em que sentido é possível utilizar as ferramentas metodológicas da fenomenologia merleau-pontiana de modo a apreender criticamente o sentido da experiência concreta, tal como ela se desenha na *nossa Modernidade*⁶⁶.

1. A redução fenomenológica

O leitor e a leitora da *Fenomenologia da Percepção* sabem que, segundo Merleau-Ponty, a recuperação do sentido da experiência requer o trabalho da redução fenomenológica. Entretanto, tais leitores notam também que, se o olhar do sujeito tem o poder de fazer o mundo ser, no sentido de que sua visada sustenta o *a priori* da correlação sujeito/mundo, isso não significa que a percepção possa ser identificada com qualquer tipo de síntese estritamente intelectual. O existencialismo de Merleau-Ponty defende que o retorno às coisas mesmas não é um recuo à consciência transcendental definida como poder de constituir o mundo. Pelo contrário, a filosofia só pode conceber a síntese universal como aquilo sem o que não haveria relação do sujeito com o mundo porque a reflexão, no contexto da tradição moderna ocidental, eclipsa a experiência original sobre a qual o pensamento se constrói.

Trata-se, portanto, de descrever o olhar que de certo modo sintetiza e sustenta horizontes, que os faz ser para-si, reconhecendo que há algo que subsiste ao pensamento, algo sem o que nenhum ato de conhecimento seria possível, pois “a reflexão arrebatava-se a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para alguém do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5). Neste contexto de recusa da atitude que substitui a descrição da experiência por sua reconstrução ideal, Merleau-Ponty argumenta que a redução fenomenológica não poderia ser completa, pois isso afastaria ilusoriamente a filosofia de sua origem sensível. Quer dizer, ela não poderia verdadeiramente revelar um sujeito absoluto, capaz de ter acesso à essência das coisas, e, por consequência, apto a abandonar a descrição concreta destas a partir do momento em que acesse ao seu sentido. A redução fenomenológica nos habilita a investigar o escopo transcendental da correlação sujeito/mundo ao preço de preservar entre estes o elo concreto que permite qualquer descrição da experiência. Cabe investigar, portanto, o papel desse campo a ser desvelado e protegido pela redução fenomenológica, de modo a esclarecer qual é o “tecido sólido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6) do real que, para ser, não precisa ser constituído pela consciência, uma vez que a última o encontra disponível à exploração.

⁶⁶ O problema da racionalidade moderna será discutido adiante. Porém, para uma apresentação mais ampla da noção de Modernidade na obra de Merleau-Ponty, ver: RAMOS, 2021; FLYNN, 2021.



Na obra *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty recusa a separação entre fato e essência e procura mostrar, por meio de uma apropriação filosófica da noção de *Gestalt*, que o sentido do mundo não é o resultado de uma doação da consciência às coisas, mas algo que aparece no contato que o corpo próprio entretém com os conjuntos significativos que lhe são apresentados na experiência. Uma vez que o sujeito se enraíza no mundo e mantém com este uma relação umbilical e significativa, simplesmente não é possível descrevê-lo como aquele que constituía transcendência. O movimento reflexivo pelo qual o sujeito se destaca do mundo para compreender a experiência do exterior não deve ser acompanhado pelo esquecimento dessa ligação original com o que lhe excede. Sendo assim, o verdadeiro desafio do método fenomenológico consiste em conseguir desvelar a relação que o sujeito encarnado entretém com o mundo pela descrição dos modos estruturados segundo os quais o *a priori* da relação sujeito/mundo concretamente funciona.

Na *Fenomenologia da Percepção*, para dar conta desse desafio, Merleau-Ponty argumenta que é a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), e não a intencionalidade de ato, a que originalmente anima a experiência concreta (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 16). A primeira não visa o conhecimento, tampouco a representação de objetos, pelo contrário, ela estrutura a nossa relação prática com o mundo. Ao recusar a originalidade da intencionalidade de ato, Merleau-Ponty busca resgatar o *Lebenswelt*, ou seja, o mundo vivido em que o autor de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* encontra o campo originário de experiência injustamente negligenciado pelo racionalismo clássico. Segundo Husserl, a racionalidade moderna nasce quando ocorre uma mutação no uso da matemática que possibilita almejar a conquista do infinito. O que deu origem a essa mutação foi o entendimento de que o espaço vivido não tem a perfeição das formas matemáticas. Torna-se necessário, então, submetê-lo a um ideal projetado no infinito, onde as formas percebidas atingiriam a perfeição geométrica. O objeto, concebido sob esse paradigma, é um produto dessa “idealização” (BARBARAS, 1998, p. 66), pois a ideia moderna de ciência derivada extensão do modelo geométrico à totalidade da natureza. Tal ideal atravessa essa racionalidade ao mesmo tempo em que encobre a experiência original da percepção, aquela que se dá no campo da intencionalidade prática, anterior à transformação das coisas do mundo em objetos de conhecimento. É por causa desse encobrimento que a fenomenologia precisa retornar às coisas mesmas, inserindo-se no contexto de contato do sujeito com o tecido sólido do real, o que implica recuperar pela descrição fenomenológica o mundo vivido em sua concretude, aquém dos processos modernos de idealização.

É preciso compreender, porém, o que Husserl entende por *Lebenswelt*, e em que termos o último extrapola a racionalidade moderna, de modo a pôr em questão o alcance da idealização geométrica, e a exigir o retorno à descrição do mundo vivido. Afinal, é neste ponto que a fenomenologia de Husserl parece insuficientemente radical, segundo Merleau-Ponty, pois o filósofo alemão defende que o mundo pré-científico é estruturado de acordo com o paradigma espaço-temporal, e que é precisamente essa estruturação que torna o *Lebenswelt* manipulável pela ciência. Não há, portanto, verdadeira precedência ou mesmo originalidade do mundo vivido em relação à objetividade científica. Pelo contrário, Husserl admite existir uma continuidade formal entre a experiência concreta e a sua idealização pela ciência. Assim sendo, a diferença entre a imprecisão do mundo vivido e a exatidão da forma geométrica em nenhum momento ameaça o pressuposto fundamental de que, no limite, o campo do *Lebenswelt* seja um mundo de objetos idealmente determináveis pela consciência.

Mas como essa crítica à fenomenologia de Husserl, ineficaz na tarefa de retornar às coisas mesmas, se articula com o tema da redução fenomenológica? Em que sentido Merleau-Ponty pretende descrever o mundo vivido de forma mais apropriada do que Husserl pôde fazê-lo, ou seja, respeitando a originalidade deste? Vejamos algumas passagens decisivas em que se desenham respostas a essas questões. Depois de apresentar esse problema no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty o retoma no capítulo IV da segunda parte do livro, onde escreve:

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489).

Nesta passagem, o filósofo enfatiza que a descoberta do verdadeiro transcendental não é a revelação de operações constitutivas da consciência, as quais tornariam o mundo transparente para si. Este processo não termina, portanto, com a aparição de uma relação entre um espectador imparcial e um mundo desnudado em sua essência. Ao contrário, o observador surge como uma vida situada, ambígua, aberta ao jorro da transcendência, em contato com a opacidade do mundo, e apto a conhecê-lo. Merleau-Ponty encontra aí uma contradição porque a fórmula articula dois elementos que deveriam se excluir: como a opacidade vivida poderia ser o fundo que torna o conhecimento possível?

Para esclarecer essa dificuldade, e compreender o sentido dessa contradição, vejamos os comentários que o filósofo acrescenta à passagem, algo que nos ajuda a entender melhor por que Husserl não consegue recuperar o sentido original de *Lebenswelt*:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda “redução”, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, onde todas as ambiguidades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 651, nota).

A redução fenomenológica inicial prescrita por Husserl, a que prevê um retorno à descrição do mundo vivido, é perfeitamente aceitável para Merleau-Ponty. No entanto, Husserl propõe uma segunda redução, inadmissível aos olhos do filósofo francês, por meio da qual as estruturas do mundo vivido seriam conduzidas ao fluxo transcendental da consciência, sem absorver qualquer vestígio de sua ambiguidade original. Todo o problema consiste, portanto, em entender que a segunda redução é de certo modo um passo injustificado, pois priva o mundo vivido de sua opacidade ao pretender fornecer a essência dos objetos constituída pela consciência. “Toda redução, diz Husserl, ao mesmo tempo em que é transcendental, é necessariamente eidética” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11), lembra o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, quer dizer, a segunda redução nos daria acesso à camada transcendental do conhecimento ao abandonar o contexto ambíguo e concreto de onde jorram as transcendências, estas que são arreadas à idealização, e assim alcançaria a ambição idealista de converter a obscuridade do mundo vivido em clareza objetiva.

Vejamos o problema mais de perto. A essência seria, por um lado, a estrutura sem a qual o objeto não poderia ser o que é, embora, por outro lado, ela nada diga sobre a facticidade, ou seja, ela não se refere à existência singular e concreta. De acordo com o exemplo clássico de Husserl, a redução não me ensina sobre *esta* árvore, pelo contrário, ela me fornece a essência da árvore em geral. Isso mostra que Husserl opera uma separação entre essência e existência, ou seja, o filósofo alemão não concebe a própria existência como habitada por um sentido imanente. Ora, Merleau-Ponty não concede legitimidade à segunda redução, no sentido em que ela é prescrita por Husserl em alguns momentos de sua obra, exatamente porque a determinação completa do objeto, isto é, o abandono do mundo concreto em função de sua posse ideal, implica a recusa em transitar pela via de acesso à riqueza da experiência vivida em sua complexidade própria. Segundo o filósofo francês, a cisão entre essência e existência é efeito dessa recusa moderna de permanecer no campo da experiência ingênua e selvagem, embora ela só se sustente porque a Modernidade não reconhece no mundo percebido um sentido imanente, posição que a fenomenologia de Husserl apenas reitera à sua maneira quando pretende impor às coisas um sentido meramente intelectual.



Existem aí, portanto, dois momentos que precisam ser considerados. Primeiro, a caracterização inicial do movimento de redução fenomenológica enquanto retorno ao mundo vivido em sua opacidade. Em seguida, a segunda redução, ou seja, a absorção daquele mundo ambíguo por uma consciência que o transfigura em essência alheia à facticidade. Para Merleau-Ponty, se o transcendental realmente desvela a essência do mundo vivido sem levar em conta a sua existência, se ele é simplesmente o desvelamento de essências que não descrevem a riqueza concreta dos fatos, a passagem pelo *Lebenswelt*, ou o retorno às coisas mesmas, parece injustificada. Das duas, apenas uma é possível: ou a constituição transcendental dos objetos é capaz de tornar o mundo transparente para a consciência e, nesses termos, não faz sentido prescrever um necessário retorno à ambiguidade concreta da experiência, um retorno às coisas mesmas; ou ela retém algo dessa ambiguidade e, portanto, não poderia realmente apagar a opacidade do mundo vivido, e não poderia, assim, resolver-se pela constituição de essências.

Exposta a crítica a Husserl, é preciso perguntar por que, segundo Merleau-Ponty, é necessário voltar ao mundo vivido para descrever a existência em sua riqueza. Ora, as razões deste não são as mesmas daquelas anteriormente apresentadas por Husserl. O filósofo francês adota uma perspectiva comum a todos os filósofos e filósofas existencialistas de sua geração. Como Sartre e Simone de Beauvoir, por exemplo, Merleau-Ponty não busca produzir uma filosofia idealista indiferente à experiência. Ao contrário, trata-se de desvendar as estruturas do mundo vivido, e até mesmo de poder descrever as matrizes simbólicas que historicamente fornecem suas condições de possibilidade num determinado contexto. Neste sentido, é necessário reconhecer que o existencialismo pretende ir além de Husserl ao tornar o método fenomenológico apto a descrever aquilo que estrutura o *a priori* da correlação entre a consciência encarnada e o mundo, transformando a fenomenologia num método verdadeiramente crítico, isto é, capaz de acusar processos abusivos de idealização. Nestes termos, uma fenomenologia consequente com o desafio de voltar às coisas mesmas, isto é, ao mundo vivido encoberto pela idealidade científica, deve reter algo da ambiguidade originária da experiência. Ela jamais seria indiferente ao tecido sólido do real, fundo sem o qual não haveria produção de lei, norma ou valor⁶⁷. Ora, essa retenção só se realiza à medida que a descrição fenomenológica se permite regular pela riqueza advinda da transcendência, o que a impede de recolher ilusoriamente o mundo no interior da consciência, e, ao mesmo tempo, a incita a se realizar destruindo-se como filosofia separada da experiência.

2. O esquema corporal

É chegado o momento de realizar uma pequena reflexão sobre o percurso que acabei de fazer. A discussão que empreendo aqui visa a fornecer uma perspectiva contemporânea à fenomenologia, de modo que se possa explicitar sua atualidade. Dizer que a redução fenomenológica desvela o horizonte ambíguo da experiência significa pleitear sua capacidade de descrever o sentido *desta* experiência, *neste* mundo. Tendo em vista essa ambição, e de maneira certa, a filósofa Lisa Guenther faz o seguinte diagnóstico a respeito da tradição fenomenológica:

[...] a fenomenologia clássica permanece insuficientemente crítica ao deixar de fornecer uma descrição igualmente rigorosa de como as estruturas históricas e sociais contingentes moldam nossa experiência, não apenas empiricamente ou de forma fragmentada, mas com respeito ao que podemos denominar de formas *quase transcendentais*. Essas estruturas não são *a priori* no sentido de serem absolutamente anteriores à experiência, e operarem sempre da mesma maneira, independentemente do contexto, porém, elas desempenham um papel constitutivo na formação do significado, e do modo de ser de nossa experiência. Estruturas como o patriarcado, a supremacia branca, e a heteronormatividade permeiam, organizam e reproduzem a atitude natural de maneiras que vão além da referência a qualquer objeto particular de pensamento. Não se trata de coisas para ver, mas sim de formas de ver, e mesmo

⁶⁷ Eu utilizo os conceitos de lei, norma e valor no sentido em que eles são apresentados na obra *Estrutura do Comportamento*. Nesta obra, Merleau-Ponty esclarece que a percepção de uma figura (*Gestalt*) que se destaca de um fundo permite distinguir comportamentos físicos, vitais e humanos exatamente porque cada nível de individuação destes se organiza segundo constantes funcionais estruturadas (*Aufbau*). O nível físico se organiza segundo leis, o vital, segundo normas, e o simbólico, segundo valores.

de formas de fabricar o mundo que passam despercebidas sem uma prática sustentada de reflexão crítica. Não há nada de necessário ou de permanente nessas estruturas, e elas nem mesmo operam de maneiras estáveis e consistentes em todos os contextos; mesmo dentro de um dado momento histórico, sujeitos posicionados de forma diferente tendem a ter relações divergentes com estruturas sobrepostas. E, no entanto, *essas estruturas geram as normas do mundo vivido, e a atitude natural daqueles que o habitam*. Nós as negligenciamos por nossa conta e risco (GUENTHER, 2020, p. 12, grifo meu).

A fenomenologia clássica apresenta um déficit crítico à medida que não fornece uma descrição rigorosa de estruturas que, embora possam ser consideradas meramente empíricas ou contingentes, e, portanto, fora do escopo da redução transcendental, são na verdade indispensáveis para compreender elementos decisivos que moldam a experiência num determinado contexto. Essas estruturas não são *objeto* de experiência ou análise; mais precisamente, é preciso considerar que elas organizam em certa medida o nosso *modo* de ver e de experimentar o mundo e os outros. Porque se instituem historicamente, a exemplo do patriarcado (aliás, longamente estudado por Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*), da supremacia branca (e é necessário, sim, compreender o racismo que acompanha a instituição da Modernidade⁶⁸) ou da heteronormatividade (segundo as questões levantadas, por exemplo, pelo pensamento de Judith Butler desde a publicação da obra *Problemas de Gênero*), elas são uma espécie de *a priori* histórico que acaba por localizar o ser-no-mundo em posições que são mais ou menos favoráveis ao movimento centrífugo de liberdade que o define. Em outras palavras, Lisa Guenther sustenta que essas estruturas permeiam a atitude natural, dando-lhe forma e concretude, de modo que elas não podem ser negligenciadas por uma fenomenologia rigorosa, atenta e fiel à descrição da experiência vivida, histórica e socialmente situada. Por consequência, a atitude natural deve ser descrita fenomenologicamente, tendo-se em vista as estruturas que a moldam, exercendo, assim, uma função *quase* transcendental na organização da experiência. Por negligenciar essa visada dirigida à configuração histórico-social, a fenomenologia clássica se torna incapaz de descrever criticamente diferentes configurações do *a priori* da correlação sujeito/mundo, deixando escapar de seu escopo o necessário trabalho de recuperação do *Lebenswelt*.

No caso de Merleau-Ponty, sua principal contribuição para os propósitos de uma fenomenologia crítica, tal como a apresentada por Lisa Guenther, é a descrição da experiência corporal e a subsequente demonstração de que esta localiza e organiza a relação do sujeito com os outros e com o mundo. É por isso que a recusa da originalidade da intencionalidade de ato é tão importante em sua fenomenologia da percepção: ela mostra que o sujeito tem, antes de tudo, uma relação prática com a transcendência, à qual se liga originalmente pela intencionalidade motriz, isto é, corporal. O corpo próprio é, assim, o veículo da existência, e sua intencionalidade está na origem de todo e qualquer sentido desenhado no universo humano.

Vejamos como isso se dá. O corpo próprio desfruta de uma unidade expressiva, segundo a qual cada parte deste expressa o todo, e o todo não é nada sem suas partes. Tal unidade se estrutura em dois níveis de harmonia, os quais são arrematados pela ligação do corpo com o exterior: a primeira, a harmonia entre os diferentes órgãos; a segunda, a harmonia entre os cinco sentidos; e, por fim, a harmonia do sujeito encarnado com o mundo que o cerca. Por conseguinte, os sentidos e as partes do corpo se implicam, se envolvem, invadem uns aos outros para tecer sistemas de equivalência prática que nada mais são do que respostas corporais diante do apelo exploratório do mundo. Para Merleau-Ponty, inclusive, um corpo isolado é uma massa disforme e obscura; o movimento intencional o polariza em direção ao exterior, e é isto que lhe dá forma (*Gestalt*) e estrutura (*Aufbau*), de modo que o sujeito encarnado possa expressar seu poder sinérgico de habitar o mundo.

Mas não só isso. Segundo a *Fenomenologia da Percepção*, há dois tipos de movimento que o corpo pode realizar: o concreto, que visa o mundo enquanto lugar de uma ação real, estando ligado, portanto, a tarefas

⁶⁸ Sobre o assunto, ver MBEMBE, 2018.



imediatas, tais como pegar um objeto, manejar uma ferramenta, ou, ainda, dirigir um veículo; e o abstrato, o qual visa a potência expressiva do corpo próprio, quer dizer, esse movimento desenha um mundo fictício ou irreal onde o corpo possa desfrutar livremente de seu próprio poder expressivo, como quando se põe a dançar. O movimento concreto acontece no ser ou no atual, ao passo que o movimento abstrato acontece no não-ser ou no virtual. O primeiro adere ao fundo, enquanto o segundo desdobra seu próprio fundo, embora se alimente tacitamente das estruturas que permitem explorar o mundo real. Nestes termos, o corpo próprio abre um campo para a realização de diversas tarefas e, além disso, pode jogar livremente com seu poder de irrealizar mundos.⁶⁹ É preciso salientar, contudo, que movimentos concretos e abstratos não apenas expressam a capacidade sinérgica do corpo de explorar e manejar o mundo: a (ir)realização de diferentes ações acaba por decantar hábitos corporais, espécie de memória que permite ao sujeito repetir quase que automaticamente diversas ações realizadas no passado. Por isso, Merleau-Ponty afirma que há uma dimensão anônima da experiência, aquela em que a ação habitual dá conta de certas tarefas cuja realização não exige, portanto, um comando pessoal ou consciente.

Ora, a noção de esquema corporal sintetiza as potências corporais descritas acima, e, por consequência, aponta para uma nova dimensão da existência encarnada, pois, ainda de acordo com as reflexões de Lisa Guenther:

O esquema corporal não é apenas um programa que executo para realizar tarefas; é um registro histórico de experiências, contextos, emoções, tabus e desejos. Como tal, o esquema corporal é um recurso inestimável para a fenomenologia crítica, não apenas enquanto *arquivo* da atitude natural em mundos vividos específicos, mas também enquanto lugar de um processo dinâmico através do qual hábitos e normas são reconfigurados (GUENTHER, 2020, p. 13, grifo meu).

Por um lado, o esquema corporal decanta hábitos que mantêm o corpo disposto a realizar anonimamente tarefas aprendidas anteriormente. É notável que ele execute ações que não precisam ser pensadas, ou seja, que não são comandadas pelo intelecto. Por exemplo, depois que aprendo a dirigir um carro, e tenho alguma experiência acumulada no trânsito pela cidade, não preciso mais pensar constantemente em certas ações para executá-las: meu corpo sabe engatar a marcha correta, e minha mão encontra sozinha a alavanca que aciona a seta, quando dela preciso; a sinergia chega a tal ponto que o veículo passa a funcionar como se fosse um verdadeiro prolongamento de meus poderes corporais. Por outro lado, não devemos limitar o esquema corporal a um programa que executa tarefas. A decantação de hábitos própria ao corpo acaba por transformá-lo em uma espécie de *arquivo*, onde se depositam formas de ver, sentir, desejar, temer, negar, conhecer, imaginar etc. Ora, se o corpo está na origem da produção do sentido de toda e qualquer experiência, e se ele é um registro histórico de diversos modos de ser-no-mundo, passíveis de serem ativados pelo comportamento atual, então é preciso concluir que o esquema corporal, este que expressa a maneira de o sujeito se relacionar *anonimamente* com o mundo e os outros, é um campo de pesquisa riquíssimo para a descrição fenomenológica. Ao dar atenção a esse campo, a descrição visaria o comportamento do sujeito concreto, daquele que existe segundo os modos pelos quais o *a priori* da correlação sujeito/mundo se realiza em determinado contexto histórico-social.

⁶⁹ Segundo a obra *Estrutura do Comportamento*, a conduta simbólica, ou a atitude categorial, não subsome o particular ao universal, pois conhecer não implica organizar o sensível sob categorias do entendimento. Mais precisamente, a conduta simbólica se estrutura como potência de multiplicação do olhar, e a multiplicidade perspectiva daí consequente representa o poder da ação humana de inflar os dados de sentido, para além do interesse vital de adaptação ao meio. Nestes termos, o real se vê atravessado de virtualidade, ao passo que o imaginário se alimenta das estruturas segundo as quais o sujeito encarnado explora o mundo pela percepção. Para uma apresentação detalhada do tema do imaginário em Merleau-Ponty, ver RAMOS, 2013.

3. A situação

A conclusão a que cheguei no item anterior me habilita a dar mais um passo na investigação da atualidade da fenomenologia francesa. Eu gostaria de lembrar que a filosofia merleau-pontiana não apenas reconhece a importância do corpo próprio como aquilo que situa o sujeito enquanto polo de livre exploração do mundo, como também explicita que a encarnação o torna visível e significativo para outrem. Essa dimensão passiva é constitutiva da existência, e decisiva para qualquer projeto crítico voltado para a experiência contemporânea, uma vez que o corpo, em sua acepção moderna, tornou-se sede de marcadores de raça, classe e gênero, entre outros, os quais transformam determinados sujeitos em alvos preferenciais de privilégio ou de opressão⁷⁰, ao passo que certos comportamentos aparecem como formas de resistência, e de luta pela vida, nas esferas social e política. Os movimentos antirracistas e antissextistas contemporâneos, por exemplo, expressam a ambivalência do corpo próprio: do ponto de vista da existência, ele é veículo da liberdade; nas sociedades ocidentais modernas, contudo, ele é também alvo de um olhar reificante que muitas vezes o oprime, especialmente quando o posiciona no interior de grupos sociais minoritários.

Ora, qual o conceito central capaz de encontrar no corpo próprio o caráter ambivalente da subjetividade concreta acima descrita? Para responder a essa pergunta, eu gostaria de lembrar as palavras da filósofa Toril Moi: “Para Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty, o conceito de situação é crucial, pois eles precisam dele para evitar dividir a experiência vivida na oposição tradicional entre sujeito/objeto” (MOI, 1999, p. 65). A situação é a perspectiva a partir da qual o sujeito vive a liberdade. Em outros termos, embora o sujeito seja liberdade, é preciso compreender que a existência precede a essência, isto é, que meu ser só pode se configurar a partir de um corpo decantado por hábitos, contextualizado historicamente e socialmente, frente a outras liberdades. Eu não sou antes de existir, pois preciso existir para *tornar-me* algo. É por isso que meu corpo aparece como crucial: é ele *quem* me situa no mundo, por cristalizações que se inscrevem na memória corporal, sob formas de perceber, agir, sentir e pensar disponíveis à minha ação atual; e é a partir do corpo que meus projetos se difundem no contexto social, expressando o transbordamento de um ser-no-mundo, configurado pelo passado, mas, ao mesmo tempo, aberto à virtualidade do futuro. Em outras palavras, eu não posso ser sem meu corpo, mas isso não significa que eu seja completamente determinada pela natureza ou pela cultura. Sendo assim, o corpo próprio não pode ser reduzido à objetividade ou à subjetividade, no sentido tradicional, porque *meu* corpo é a materialidade que me faz ser para mim e aparecer para os outros (eu diria que o corpo próprio é ponto a partir de onde são tecidas e sustentadas anonimamente as relações estabelecidas no campo intersubjetivo, psicossocial e político), ao passo que minha liberdade pode a qualquer momento transcender o contexto em que me encontro, o que significa, em suma, que a existência é simultaneamente situada e centrífuga.

Retomemos o fio da meada para esclarecer esse novo passo em direção ao estudo do escopo da noção de situação. Meu corpo encarna minha existência livre, e é por ele que sou visível no interior das relações que estabeleço, visibilidade esta que se estrutura anonimamente por elementos *quase* transcendentais. Meus comportamentos não estão ancorados apenas em decisões conscientes, pois se alimentam da camada anônima de minha existência onde se cristalizam hábitos corporais e mentais; são anônimos também aqueles marcadores que me são impostos à medida que me incluem estruturalmente em certos grupos de privilegiados ou de passíveis de opressão social e política. Sou livre *neste* corpo e a partir dele, e é por isso que *este* corpo é situação, mas não é destino. Assim, *devir mulher*, por exemplo, é mais do que responder passivamente a um marcador de gênero, embora carregar essa marca implique estar mais vulnerável

⁷⁰ Sobre o duplo privilégio/opressão, ver YOUNG, 2004.



socialmente a certas opressões e violências do que um homem estaria ocupando a mesma posição⁷¹. Há, contudo, uma constante tensão entre a minha liberdade centrífuga e os marcadores que me são impostos de modo centrípeto. Esse duplo movimento extrapola os parâmetros tradicionais de objetividade e de subjetividade, por contextualizarem a existência num plano ambíguo em que a liberdade dialoga com a situação. É esta ambiguidade que precisa ser descrita com rigor por uma fenomenologia interessada nas configurações histórico-sociais do ser-no-mundo.

Feito este esclarecimento sobre a posição ambígua da subjetividade encarnada, eu gostaria de retornar ao pensamento de Merleau-Ponty, para explorar mais uma vez sua atualidade, valendo-me de uma sugestão de Iris Young:

Pode ser [...] proveitoso recorrer a uma teoria do corpo vivido como a de Maurice Merleau-Ponty, mas conectá-la, mais explicitamente do que ele o fez, ao modo como o corpo vive suas posições nas estruturas sociais de divisão do trabalho, de hierarquias de poder, e de normas de sexualidade. Sob a influência de tal teoria de como os corpos vivem seu posicionamento estruturado, além disso, pode-se descobrir que uma teoria de gênero desconstrutiva, como a de Judith Butler, não aparece como uma teoria da determinação ou constituição de sujeitos generificados, mas como uma teoria de movimentos variáveis de corpos habituados que reagem, reproduzem e *modificam estruturas* (YOUNG, 2005, p. 26, grifo meu).

A noção de corpo vivido, a qual procurei explorar dentro do escopo da descrição merleau-pontiana do esquema corporal e da situação, me habilita a enxergar no autor da *Fenomenologia da Percepção* uma fonte de ferramentas metodológicas capazes de visar o campo de instituição ambígua da subjetividade encarnada, sem que isso implique a negligência de elementos estruturantes dessa experiência, próprios da Modernidade. Sendo assim, a atualidade dessa filosofia reside no fato de que a descrição da ambiguidade da posição subjetiva, aquém da distinção entre o objetivo e o subjetivo, permite dar conta de uma experiência vivida, marcada pela opressão, embora atravessada pela liberdade. Situação não é destino, de modo que o horizonte da experiência individual e coletiva pode ser reaberto à medida que novos comportamentos e valores se desenhem no tecido das relações intersubjetivas, sociais e políticas. A subjetividade encarnada não é estática, pelo contrário, seu dinamismo permite decantar comportamento e valores, mas, também, modificar estruturas.

Talvez resida nesta reflexão o gérmen para uma compreensão concreta não apenas do sujeito, mas da própria luta democrática por igualdade⁷², luta que não pode se abster de uma reflexão sobre a articulação tensa entre o corpo próprio enquanto sede de um movimento centrífugo de liberdade e o contexto histórico social que o situa por meio de marcadores de gênero, raça, classe, entre outros, pois só haverá democracia quando todo e qualquer sujeito, no contexto social em que se encontra, e a despeito dos marcadores que o atravessam, “não estiver desigualmente exposto à violência estatal, institucional e de mercado” (RODRIGUES, 2019, p. 70). O maior sinal de que há corpos mais vulneráveis que outros no interior da sociedade é o fato de que podemos localizar em quais grupos os indivíduos estão mais sujeitos a desconhecer o nome do pai, a passar por situações de fome, trabalho infantil, exploração sexual, racismo, discriminação, evasão escolar, desemprego, trabalho escravo, violência policial, e risco de morte de violenta. Descrever a vivência dessas desigualdades é um passo decisivo para a instituição de relações mais justas no interior das democracias modernas.

⁷¹ Segundo Young, a sociedade se organiza em torno de grupos generificados, os quais mantêm relações de opressão entre si segundo três vieses: o da divisão do trabalho, cujo recorte básico é separação entre o privado e o público; o da heterossexualidade, o qual privilegia esse tipo de relação, garantindo-lhe direitos que são negados a outros comportamentos afetivos, embora essa direção normativa seja sempre mais ou menos desfavorável às mulheres, mesmo quando elas conseguem nela se enquadrar; e o da hierarquia de poderes, segundo a qual valores ligados à força e ao comando masculino são encorajados como modos preferenciais de exercício do poder (Cf. YOUNG, 2005).

⁷² Sobre esse assunto, ver RAMOS, 2016.



Conclusão

Não há significado que não esteja inscrito no corpo ou que não seja desenhado pela perspectiva de uma subjetividade encarnada. Por isso, no limite, na Modernidade, não faz sentido falar de uma subjetividade transcendental que não estaria marcada, por exemplo, pelo gênero, pela classe e pela raça. Neste contexto histórico, a fenomenologia herdeira de Merleau-Ponty permite ir além de Husserl no intuito de desvelar uma ambivalência fundamental: a existência envolve tanto o movimento centrífugo de liberdade, quanto processos centrípetos de reificação, e, conseqüentemente, de violência e opressão. Numa época em que o corpo ocupa o centro do palco da cena pública, essa ambivalência não pode ser esquecida ou negligenciada pela descrição fenomenológica, pois isso acarretaria imprecisões teóricas e impotência política. E essas são duas fraquezas que a fenomenologia crítica precisa evitar para se manter ancorada na atualidade, especialmente no difícil momento histórico em que vivemos.

Bibliografia

BARBARAS, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

BEAUVOIR, S. (2016). *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BUTLER, J. (2018). *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FLYNN, B. (2021). "Merleau-Ponty, Lefort e a Modernidade como problema filosófico". Tradução de Lucas Carpinelli e Silvana de Souza Ramos. in *DISCURSO*, n. 1, v. 51, pp. 41-57. Acessível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/188274>. Acessado em 02/08/2022.

GUENTHER, L. (2020). "Critical Phenomenology". In: Weiss et. al. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.

MBEMBE, A. (2018). *A Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições.

MERLEAU-PONTY, M. (2006). *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Maria Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

MOI, T. (1999). *"What is a woman?" And other Essays*. Oxford/New York: Oxford University Press.

RAMOS, S. S. (2021). "Claude Lefort e a herança merleau-pontiana". in *DISCURSO*, n. 1, v. 51, pp. 71-82. Acessível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/188276>. Acessado em 02/08/2022.

RAMOS, S. S. (2016). "Claude Lefort: Democracia e Luta por Direitos". *Transformação*, v. 39, pp. 217-234. Acessível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/SqNy7Nv4FzKLvrtqGhX4Vsp/?lang=pt>. Acessado em 02/08/2022.



RAMOS, S. S. (2013). “Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, número 2, ano 1, pp. 28-49. Acessível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12263/10754>. Acessado em 02/08/2022.

RODRIGUES, C. (2019). “Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil”. *Em Construção*, n. 5, pp. 59-72. Acessível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/40523/29780>. Acessado em 02/03/2020.

YOUNG, I. M. (2005). *On female body experience: “Throwing like a girl” and other essays*. Oxford/New York: Oxford University Press.

YOUNG, I. M. (2004). “Five Faces of Oppression”, in: *Oppression, Privilege, & Resistance*, edited by Heldke, L. and O’Connor, P.. Boston: McGraw Hill.

Échec et succès du récit de soi selon Sartre

Pierre-Jean Renaudie (Université Jean Moulin Lyon 3)

Résumés: Les discussions entourant depuis une trentaine d'années le développement des conceptions narratives du soi ont tenté de préciser la nature du lien qui permet aux formes narratives du récit en première personne de rendre compte des articulations propres à la vie humaine. C'est très précisément ce lien que critiquait dans *La nausée* le personnage principal du roman de Jean-Paul Sartre, dans un passage où l'irréductibilité de l'expérience vécue en première personne lui sert d'argument pour décréter l'incapacité du récit à en rendre fidèlement compte. Richard Moran a récemment proposé une critique de la conception sartrienne de l'expérience vécue que met en avant ce passage, en montrant les limites de toute analyse qui reprocherait au récit son *inadéquation* à l'égard à la vie dont il prétend rendre compte. Cet article tente de répondre à cette critique en examinant les différentes modalités d'implication du narrateur dans son récit, et le traitement auquel cette question a donné lieu dans l'œuvre de Sartre. Cette analyse permet ainsi de mettre en valeur l'originalité de la critique sartrienne du récit de soi, qui, en faisant passer au premier plan le problème de la *crédibilité* du narrateur et du type de reconnaissance que le récit en première personne exige, confère un sens nouveau à son *inadéquation*.

Mots-clés: récit, récit de soi, identité narrative, théorie littéraire, narrateur, phénoménologie de la littérature, Jean-Paul Sartre, Richard Moran, Stanley Cavell

Abstract: Over the last thirty years, the narrative conceptions of the Self attempted to account for the connection that ties together human lives and the narratives thanks to which they come to expression. In a famous passage of *Nausea*, the main character of Jean-Paul Sartre's novel claims that our first-person narratives necessarily fail to account for the irreducibility of life as it is lived. Analyzing this passage, Richard Moran recently pointed out the weaknesses of Sartre's phenomenological claim about life as it is lived, which wrongly describes narratives as fundamentally *inadequate* to our lives, and thus fails to account for their relationship. This article addresses this critique by examining the different kinds of involvement of narrators within their own story, and the ways Sartre dealt with this particular issue in his analysis of the relationship between writers and readers in literature. This particular focus on Sartre's theory of literature allows us to highlight the originality of his critique of first-person narratives, which stresses the problem of the *credibility* of the narrator and must bring us to interrogate the claim for recognition that first-person narratives involve, giving a brand new meaning to their *inadequacy*.

Key-words: narrative, self-narrative, narrative identity, literary theory, narrator, phenomenology of literature, Jean-Paul Sartre, Richard Moran, Stanley Cavell



Au chant VIII de l'*Odyssée*, les péripéties du long voyage d'Ulysse le conduisent à la cour des Phéaciens, où le roi Alkinoos le reçoit en l'invitant à écouter le chant d'un aède convoqué pour l'occasion. A la surprise d'Ulysse, c'est le récit de sa propre histoire, et de la querelle qui l'opposa à Achille, qu'Ulysse entend conter de la bouche de l'aède. Celui dont Homère nous a décrit la bravoure et qui ne s'est jamais laissé aller à verser la moindre larme doit alors, pour la première fois depuis le début de l'*Illiade* "cacher entre ses mains son beau visage": en écoutant le récit de sa propre vie, lui dont le bras n'a jamais tremblé et qui a affronté son destin avec un courage sans faille se laisse émouvoir par son sort, et trahit ainsi son identité devant le roi des Phéaciens en laissant couler des larmes qui "inondent ses paupières et coulent le long de ses joues". Commentant ce passage remarquable du texte d'Homère, Hannah Arendt souligne que les pleurs d'Ulysse ne peuvent avoir lieu qu'*après* les faits que leur récit provoque pourtant: ce n'est qu'en écoutant le récit qui les ressaisit et les rassemble qu'Ulysse découvre dans ces faits l'histoire de sa vie, et qu'il prend pour la première fois pleinement conscience de leur signification (ARENDT, 1981, p. 175).

Ce sur quoi le texte de Homère met surtout l'accent, c'est sur la *rupture* que le récit introduit dans le cours des événements: Ulysse ne s'émeut pas de sa querelle avec Achille de la façon dont il s'émeut d'en entendre le récit. Arendt fait un pas de plus en analysant le sens de cette rupture, qui n'a lieu que dans la mesure où le récit permet de donner aux faits dont il rend compte un sens qu'ils ne sauraient posséder par eux-mêmes, et qui touche Ulysse bien davantage que ces faits eux-mêmes. Le récit de ses aventures révèle ainsi, selon Arendt, sa connexion intime avec l'existence d'Ulysse: il rend possible cette prise de conscience en vertu de laquelle Ulysse peut s'approprier sa vie et les événements qui en ont constitué le cours sur un mode qui faisait défaut au déploiement de cette vie-même.

La difficulté à penser à la fois cette connexion *et* cette rupture entre le récit et la vie constitue le socle des tensions qu'a suscité dans la littérature des trente dernières années la notion d'identité narrative, qui a acquis une très large notoriété à la suite des travaux de Paul Ricoeur (RICOEUR, 1984; 1990). Prolongeant l'analyse d'Arendt, les réflexions initiales de Ricoeur faisaient toutefois essentiellement porter l'accent sur la connexion remarquable qu'il est possible d'établir entre le récit et l'appropriation de la vie: c'est toujours en intégrant la vie qui est la nôtre dans un (ou plusieurs) récit(s) que nous parvenons à rendre les articulations de notre existence intelligibles. "En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur [la mienne], je m'en fais le coauteur quant au sens" (RICOEUR, 1990, p. 191). L'analyse de Ricoeur s'autorise ici des célèbres dernières pages de la *Recherche du temps perdu*, dans lesquelles le narrateur comprend enfin que c'est l'écriture de sa vie – cette vie que l'on "vit dans les ténèbres" et "qu'on fausse sans cesse", qui pourra seule lui apporter "l'éclaircissement" dont la *Recherche* constitue la quête et la ramener "au vrai de ce qu'elle était" (PROUST, 1989, pp. 609-10; RICOEUR, 1984, p. 356).

Cette conception du rôle indéniable que joue le récit dans l'appropriation de nos vies s'est assez largement imposée depuis les années 1990 dans de nombreuses disciplines des sciences humaines et dans la philosophie, où, chose plus rare, elle a contribué à réunir des auteurs appartenant aux traditions philosophiques les plus opposées, par-delà le *continental divide* établissant la rupture entre la philosophie dite "analytique" de la philosophie dite "continentale" (SCHECHTMAN, 2011; TENGELYI, 2014, ch. IV). Un consensus semble s'être établi autour de l'idée selon laquelle c'est à l'aide des formes narratives que le récit nous offre que nous donnons du sens à nos vies et rendons compte de nos raisons d'agir et de vivre comme nous le faisons.

Suffisamment souple et peu incisive pour ne plus véritablement prêter à discussion, cette idée laisse toutefois subsister un nombre important de questions relatives à la nature du rapport entre les structures narratives et les formes de l'expérience, rapport auquel est suspendue la légitimité de l'application du récit aux vies humaines dont il prétend rendre compte. Si la valeur herméneutique du récit ne fait pas véritablement question, le problème de sa légitimité phénoménologique demeure, celui de savoir ce

qui peut justifier qu'il ait suffisamment de "prise" sur notre vie pour nous offrir davantage qu'une simple représentation de notre existence, approximative car extérieure à elle, et qui en laisserait échapper l'essentiel (ou la "vérité", pour parler comme le narrateur de la *Recherche*). Pouvons-nous légitimement attendre du récit qu'il puisse rendre compte de la façon même dont la vie se manifeste à nous lorsque nous la vivons, c'est-à-dire de l'expérience ou de l'épreuve *en première personne* que nous en faisons? C'est ainsi sous l'angle de son adéquation problématique à la vie *telle qu'elle est vécue* que le récit fait d'abord question, manifestant le retour sur le devant de la scène de la *rupture* que le récit institue par rapport à la vie.

Or, cette question trouve un écho manifeste dans les débats qui, en avant-poste des théories de l'identité narrative, en ont constitué le soubassement. En amont des travaux de Ricœur, la connexion entre la vie et le récit avait en effet déjà fait l'objet d'une conceptualisation philosophique dans *After Virtue*, où Alasdair MacIntyre les articulait l'un à l'autre de façon originale en s'appuyant sur une critique virulente de la conception sartrienne de l'irréductibilité de la vie (MACINTYRE, 1981, p. 213). Ce n'est pourtant pas directement Sartre, mais Roquentin, le personnage principal de *La nausée*, qui est, sinon l'auteur, du moins le porte-voix de la thèse que rejette MacIntyre. Il énonce celle-ci au moment où il prend conscience de la déformation qu'infligent aux vies qu'elles prétendent décrire les histoires que l'on se raconte à leur sujet, en raison de laquelle il considère les récits fondamentalement inaptes à rendre compte du grain et de la texture spécifique de l'expérience que chacun fait de la vie *en la vivant*. Refusant cette conception (qu'il attribue sans plus de précaution à Sartre lui-même), MacIntyre soutient au contraire que les formes narratives qui donnent son cadre au récit définissent les conditions d'intelligibilité de toute action humaine, de telle sorte que le récit devient, chez MacIntyre, ce au moyen de quoi les hommes acquièrent une compréhension d'eux-mêmes en se rendant leurs vies intelligibles.

Le but de cet article n'est toutefois pas de statuer sur la question de savoir si le récit de soi réussit ou échoue à donner une description adéquate de nos vies, mais de revenir aux termes de ce débat pour préciser la signification de cette question, ou du moins le sens qu'il peut y avoir à se la poser. Plutôt que d'essayer de *répondre* à une telle question, il s'agira ici de se demander ce qui est susceptible d'en constituer la *pertinence*, en interrogeant les raisons qui pourraient nous justifier à la soulever. Au nom de quoi, ou sur quel fondement Roquentin s'autorise-t-il à mettre en doute la capacité du récit de soi à rendre justice à la vie qu'il prétend décrire, pour en décréter ultimement l'échec? Dans quelle mesure nous est-il même possible de poser une telle question, si tant est qu'il puisse y avoir un sens à le faire? Cette question revient à se demander ce que l'on est en droit d'attendre du récit, et la limite au-delà de laquelle nos attentes relatives à l'adéquation du récit à la vie perdent leur légitimité et cessent de faire sens.

Des doutes de cet ordre ont été récemment formulés par Richard Moran dans un texte où il interroge les raisons du désaccord entre MacIntyre et Sartre, et propose de réévaluer le sens et de corriger la teneur philosophique du propos tenu par Roquentin dans ce passage de *La nausée* (MORAN, 2015, repris dans MORAN, 2017, ch. 16). Cette relecture critique de la conception sartrienne des rapports entre la vie et le récit, opposant à Sartre une ligne argumentative inspirée de Wittgenstein et Anscombe, défend ainsi l'idée selon laquelle la nature même du récit *interdit* que ne se pose la question de son adéquation à la vie *telle qu'elle est vécue*. En faisant apparaître les lignes de force et de faiblesse de cette lecture de Sartre, cet article proposera une interprétation sensiblement différente du propos de Roquentin et du *problème* auquel il se rattache dans la pensée de Sartre – problème d'autant plus tenace qu'il semble paradoxalement résister, et survivre, à toute tentative de disqualification *philosophique* de la question de l'adéquation du récit aux vies qu'il prétend décrire. Avant même que cette question ne se pose, nous montrerons que c'est la mise en cause de la *crédibilité* du narrateur qui constitue le problème fondamental auquel est suspendue la réussite du récit de soi. Et si cette crédibilité doit être identifiée comme la première cause de son échec, elle peut aussi bien représenter la clé de son succès.



1. Les formes narratives d'intelligibilité de l'expérience vécue dans *La nausée*

Revenons d'abord au passage de *La nausée* pris pour cible par MacIntyre, devenu à sa suite une référence privilégiée des discussions critiques consacrées aux conceptions narratives du *Self* dans le monde anglophone. Ce passage intervient au moment où Roquentin prend conscience que son projet d'écrire une biographie historique du marquis de Rollebon est dépourvu de sens, comme l'est son propre espoir de vivre une vie comparable à celles que nous dépeignent les romans. Le problème que Roquentin identifie comme la cause de ce revirement brutal tient à la distorsion qui résulte inévitablement selon lui de l'application des structures narratives du récit à la vie dont nous faisons l'épreuve – et dont nous ne pouvons faire l'épreuve d'aucune autre façon qu'en la vivant. Roquentin distingue alors, dans le discours qu'il se tient à lui-même, entre l'ordre des *événements*, qui relèvent de la vie en tant qu'elle est vécue, éprouvée sur un mode qui ne saurait faire l'économie de cette épreuve en première personne du vivre, et l'ordre des *aventures*, qui relèvent moins de la vie que de sa description et de sa transposition narrative dans l'ordre du récit.

Pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le raconter. C'est ce qui dupe les gens: un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. Mais il faut choisir: vivre ou raconter (SARTRE, 2008, p. 64).

L'essence de la vie est purement et simplement de se vivre, non de se raconter, en dépit de notre désir irrépressible de substituer à la vie telle qu'elle est des récits lui donnant un sens susceptible de mieux nous convenir (ou tout simplement de satisfaire notre demande de sens). Or ces récits, selon Roquentin, ont inévitablement pour effet de substituer à la vie telle que nous la vivons des *histoires*, lesquelles en reconstituent le sens dans des termes qui ne sont précisément plus ceux de l'*expérience* de la vie elle-même: en lieu et place d'une restitution fidèle, c'est une reconstruction inévitablement trompeuse du vécu que le récit opère. Dans le roman de Sartre, cette analyse a un effet dévastateur sur Roquentin, le conduisant à un dilemme insurmontable eu égard au projet qui était le sien: si sa biographie entend faire l'*histoire* de la vie du marquis de Rollebon, de façon à en rendre intelligibles les articulations fondamentales, ce sera au prix d'une distance et d'une trahison à l'égard de l'expérience vécue du marquis; si inversement, Roquentin fait le choix de s'en tenir aux *événements* qui scandent la vie du marquis sans les interpréter comme autant d'*aventures* s'intégrant de façon plus ou moins uniforme dans une histoire, c'est alors l'intelligibilité narrative et herméneutique de la vie du marquis qui fera les frais de cette décision, et Roquentin devra renoncer à l'espoir que son récit rende la vie de son personnage *compréhensible*. Une fois de plus, "il faut choisir": soit la fidélité, soit l'intelligibilité.

La crise que suscite ce dilemme trouve sa source dans le conflit qui anime les deux revendications distinctes que le discours de Roquentin entremêle, et qu'il nous revient de démêler.

1/ En affirmant que l'essence de la vie la rend irréductible aux modes quels qu'ils soient de la narration, Roquentin soutient d'abord *une thèse phénoménologique* sur ce que c'est que vivre, défendant l'idée que la vie s'éprouve sur un mode singulier et strictement irréductible à toute autre modalité de rapport à l'expérience – le récit ou toute autre forme de restitution du vécu¹.

2/ Mais Roquentin avance aussi et en même temps *une thèse herméneutique*, qui porte non plus sur la vie, mais sur son intelligibilité, c'est-à-dire sur ce qui en conditionne la *compréhension*. La thèse de Roquentin

¹ Cette thèse sera notamment reprise par Louis Mink, théoricien du récit historique, qui constituera l'une des sources de la réflexion de Ricœur sur le récit, et sous la plume duquel on peut lire une formule manifestement inspirée de *La nausée*: "Stories are not lived but told" (MINK, 1987, p. 60 - l'article concerné date de 1979). On retrouvera une thèse similaire dans la phénoménologie de l'histoire de David Carr: "Real events simply do not hang together in a narrative way, and if we treat them as if they did we are being untrue to life" (CARR, 1986, p. 117).



à cet égard est que seul le récit est susceptible de procurer à la vie le type d'intelligibilité qui nous la rend compréhensible². C'est la raison pour laquelle Roquentin déclare qu'un homme vit "entouré" d'histoires au travers desquelles il "voit tout ce qui lui arrive".

Il existe manifestement une tension importante entre ces deux thèses, qui plongent Roquentin dans une crise qui annonce déjà ses tourments existentiels à venir: si tout homme vit sa vie non seulement en la vivant mais tout autant en (se) la racontant, et que ces deux modes de rapport à la vie sont strictement irréductibles l'un à l'autre, alors son existence sera inéluctablement marquée au sceau de cette tension entre vie vécue et vie racontée, et vouée à demeurer déchirée entre ces deux façons inconciliables de se rapporter à sa propre vie. De façon très remarquable et paradoxale, cette tension fait à la fois de Sartre – ou plutôt de Roquentin – l'un des précurseurs des thèses herméneutiques sur l'identité narrative et l'un de ses principaux adversaires. Sans doute est-ce la raison pour laquelle ces quelques lignes de *La nausée* ont constitué l'un des points d'origine des débats relatifs aux approches narratives du soi, et sans doute est-ce aussi pourquoi leur interprétation a toujours été entourée d'une certaine forme d'obscurité. Pour éclaircir ce qui se joue dans ces lignes, il nous faut donc proposer une articulation intelligible de ces deux thèses, qui semblent conduire la pensée exprimée par Roquentin dans deux directions très différentes.

2. La thèse phénoménologique de Roquentin

Laissons de côté pour l'instant la thèse herméneutique pour nous concentrer sur la thèse proprement phénoménologique avancée par Roquentin – celle qui souligne le caractère irréductible de l'expérience vécue et la déclare incompatible avec les structures narratives que le récit tente de lui appliquer. La ligne argumentative qui sous-tend cette thèse se fonde sur l'incompatibilité des modes de temporalité impliqués respectivement dans le déploiement de la vie d'un côté (c'est-à-dire dans ce que Roquentin appelle l'ordre des "événements"), et dans la construction du récit de l'autre (dans l'ordre des "aventures").

Quand on vit il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y a jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable et monotone [...]. Ça, c'est vivre. Mais quand on raconte la vie, tout change ; seulement, c'est un changement que personne ne remarque : la preuve, c'est qu'on parle d'histoires *vraies*. Comme s'il pouvait y avoir des histoires vraies ; les événements se produisent dans un sens, et nous les racontons en sens inverse (SARTRE, 2008, pp. 64-65).

Le monologue de Roquentin entremêle ici trois arguments distincts. 1/ Le premier concerne la temporalité propre au "vivre", constitutive de la dimension vivante de l'expérience vécue. Tandis que notre vie est toujours tournée vers un avenir dans lequel nous nous réalisons sans cesse mais que nous ne pouvons pas complètement anticiper, et qui reste pour cette raison fondamentalement indéterminé, le récit prend la vie à rebours en l'expliquant par et depuis sa fin (au sens chronologique). Ce faisant, le récit impose un renversement de la dynamique temporelle propre au vécu, lui procurant ainsi une intelligibilité qui lui faisait fondamentalement défaut: il décrit notre vie en lui assignant un but, un point d'achèvement, à partir duquel il devient seulement possible d'en donner une interprétation d'ensemble, mais qui fait violence au mouvement propre à la vie, lequel nous pousse toujours au contraire vers l'avant sur un mode qui interdit cette restitution *a posteriori* du vécu. 2/ L'incapacité du récit à rendre compte de l'orientation temporelle propre à la vie leur impose ainsi de la décrire depuis une perspective externe au vivre, qui ne peut lui donner la forme d'une histoire dont la fin est déjà connue que dans la mesure où elle la traite comme une totalité à l'extérieur de laquelle elle se situe. Cette totalisation accomplit une sorte de réification de la vie, que le récit décrit comme un ensemble de faits plutôt que comme un processus en cours d'actualisation restant fondamentalement ouvert à de nouvelles modifications. 3/ Ce faisant, le récit opère une altération

² Cette seconde thèse représente ainsi une version de celle sur laquelle Ricœur fondera sa conception de l'identité narrative: "En faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur [la mienne], je m'en fais le coauteur quant au sens" (RICOEUR, 1990, p. 191)

fictionnelle lui permettant de représenter la vie en la vidant du coefficient non-négociable d'indétermination que son orientation temporelle vers un futur non-encore défini engage, et de désactiver ainsi le sentiment de contingence qui se dégageait de l'expérience en première personne du "vivre".

Ces trois arguments convergent de façon à mettre en évidence l'inadéquation fondamentale du type de description de l'expérience vécue que le récit rend possible. Si cette conclusion a pour effet immédiat de rendre vain et illusoire le projet biographique de Roquentin, elle s'applique d'abord et avant tout à la façon fondamentalement erronée dont il se comprend lui-même, lui qui confesse avoir toujours voulu "que les moments de [sa] vie se suivent et s'ordonnent comme ceux d'une vie qu'on se rappelle" (SARTRE, 2008, p. 66). C'est donc en premier lieu à toute forme de tentation autobiographique que sa critique s'adresse: le récit de soi écrit à la première personne se déploie toujours subrepticement comme une description en troisième personne de sa propre vie, qui la reconstruit depuis un point de vue extérieur s'écartant de façon non négociable de la perspective immanente au vivre même. Le récit de soi ne serait donc qu'une description *faussetment* en première personne, en laquelle Roquentin voit une forme de falsification substituant une vie racontée (une "vie qu'on se rappelle") à une vie vécue, et derrière laquelle on peut déjà reconnaître une manifestation de ce à quoi Sartre donnera quelques années plus tard le nom de "mauvaise foi" (SARTRE, 2017, p. 81 sq.). Qu'est-ce que le récit de soi, sinon une façon déguisée de cacher ou de se cacher la contingence de sa propre existence, en lui donnant l'apparente et trompeuse nécessité d'une "histoire"?³

3. Moran interprète et critique des présupposés adéquationnistes de Sartre/Roquentin

C'est cette thèse phénoménologique énoncée par Roquentin qui constitue la cible des critiques que Richard Moran adresse à Sartre dans le dernier chapitre de *The philosophical imagination*. Le problème qu'engage cette thèse ne tient pas tant à ce qu'elle énonce (l'irréductibilité de l'épreuve en première personne que chacun fait de la vie) qu'à la revendication qu'elle fait implicitement valoir selon Moran, et qui génère le conflit qui trouble tant Roquentin dans ce passage: à savoir l'idée selon laquelle la dimension phénoménologique constitutive de l'expérience du vivre *doit* constituer le seul et unique critère d'évaluation de tout récit biographique. En d'autres termes, l'argumentation de Moran décèle derrière le moment descriptif de la thèse phénoménologique un moment *normatif*, qui pose et impose l'épreuve en première personne de la vie comme l'étalon ou le standard ultime à l'aune duquel doit toujours se mesurer la légitimité du récit biographique. L'insatisfaction dont fait état Roquentin à l'égard des histoires que chacune cesse de raconter et dans lesquelles il enroule sa propre vie, c'est d'abord et seulement parce qu'il exige d'elles quelque chose d'impossible, leur demandant d'épouser parfaitement une vie dont il déclare au même moment qu'elle est phénoménologiquement irréductible à toute forme de représentation. C'est donc moins la spécificité phénoménologique de l'expérience vécue qui trouble Roquentin que son attente et son exigence contradictoires d'une forme d'*adéquation* parfaite du récit ("the story as told") à l'expérience vécue ("life as lived").

Cette interprétation s'appuie essentiellement sur le second passage de *La nausée* que nous avons cité, et en particulier sur la déclaration désabusée de Roquentin affirmant qu'aucune des histoires que nous racontons à propos de nos vies ne sauraient être *vraies*. Moran accorde une importance décisive à cette déclaration, qu'il analyse comme la manifestation symptomatique de l'espoir entretenu implicitement par Roquentin de parvenir à faire entrer dans une parfaite coïncidence la vie telle qu'il la vit et telle qu'il la raconte. S'il peut interpréter ainsi la thèse *négative* de Roquentin, c'est parce qu'il la comprend à partir de sa contradictoire, dont elle envelopperait l'affirmation *positive*: si Roquentin déclare qu'il *n'existe pas*

³ On peut dès à présent noter à quel point une telle interprétation des revendications de Roquentin rend malaisée la compréhension de l'œuvre de Sartre, dans la mesure où elle entre directement en conflit avec l'écriture des *Mots*, ouvrage autobiographique que Sartre considérait pourtant comme son testament littéraire... Nous aurons à y revenir en conclusion de ce texte.



d'histoires vraies, selon cette interprétation, c'est d'abord parce qu'il pense et affirme implicitement qu'il n'existe *que* des histoires fausses, c'est-à-dire des récits qui visent sans parvenir à l'atteindre un vécu qui leur échappe nécessairement et dont ils échouent toujours à rendre compte. L'idéal de l'adéquation constituerait ainsi l'horizon implicite de l'affirmation de Roquentin: c'est, selon Moran, l'espoir illusoire et insensé de pouvoir amener le récit à coïncider pleinement avec la vie qu'il raconte qui le pousse à conclure qu'il ne saurait exister d'histoires vraies. C'est la raison pour laquelle Moran attribue à Roquentin une thèse que ce dernier ne formule jamais explicitement, mais qui est complémentaire de l'interprétation qu'il donne de cette déclaration: celle selon laquelle ce serait *en vertu de sa forme même* que le récit échouerait à rendre compte de la "vie telle qu'elle est vécue" et à épouser les articulations du vécu (MORAN, 2017, p. 310). Ce que nous avons présenté comme la "thèse phénoménologique" de Roquentin irait ainsi de pair avec l'idée "confuse" selon laquelle tout récit falsifie nécessairement la vie qu'il raconte en raison de la forme qui lui est propre: "any story of one's life must somehow be falsifying just in virtue of being in the form of a story" (MORAN, 2017, p. 313).

Cette lecture de *La nausée* permet à Moran de retrouver dans le monologue de Roquentin les coordonnées d'un problème auquel Wittgenstein avait accordé beaucoup d'attention dans son analyse de l'expression de la douleur, analyse qui va servir de guide à la réfutation de Moran. On peut en effet lire dans la section 402 des *Recherches philosophiques* la remarque suivante:

Nous sommes tentés de dire que notre mode d'expression ne décrit pas les faits tels qu'ils sont en réalité. Comme si la proposition "il a mal" pouvait être réfutée par autre chose que par le fait que la personne en question *n'a pas* mal. Comme si la forme d'expression disait quelque chose de faux, même si la phrase pouvait à la rigueur affirmer quelque chose de juste (WITTGENSTEIN, 2004, p. 178).

Le raisonnement que Wittgenstein applique ici à l'expression de la douleur et aux insatisfactions qu'elle suscite peut être étendu à la difficulté que Roquentin soulève, et à l'insatisfaction qu'il éprouve à l'égard de son propre projet littéraire: l'erreur de Roquentin consiste à se désoler que, comme tout récit biographique selon lui, sa biographie du marquis de Rollebon doive *nécessairement* échouer à saisir l'essentiel de la vie de son personnage, et ce, *quand bien même* elle réussirait à produire une description minutieusement et rigoureusement exacte des événements qui constituent cette vie. Si l'on suit le raisonnement de Wittgenstein, une telle attitude est fondamentalement inintelligible: quel sens pourrait-il y avoir à se lamenter d'échouer *là où il est par définition strictement impossible de réussir*? L'absurdité de cette attitude est symptomatique des difficultés que génère l'idéal fallacieux d'une *adéquation* du récit à la vie, et de la thèse phénoménologique qui en est le complément, celle selon laquelle c'est notre accès en première personne à l'expérience vécue qui doit constituer le critère ultime de cette adéquation et décider du succès ou de l'échec des récits. Cet idéal d'adéquation est donc doublement absurde: parce qu'il est contredit par les termes dans lesquels a été définie l'expérience vécue (celle-ci étant caractérisée par sa primauté et son irréductibilité à toute forme de *récapitulation* de la vie); et parce qu'il impose au récit, en lui demandant d'épouser la forme même du vécu, des conditions de sens exorbitantes *qu'aucun récit ne serait capable de satisfaire pleinement*. Cette critique permet très habilement à Moran de renvoyer dos à dos Sartre et MacIntyre, en montrant que la symétrie de leurs revendications pourtant opposées présuppose dans un cas comme dans l'autre que l'adéquation du récit à la vie constitue son horizon et son but ultime – l'objectif à l'aune duquel se mesure aussi bien le succès du récit (selon MacIntyre) que son échec (selon Sartre) (MORAN, 2017, p. 308). Il n'y a au contraire pour Moran aucun sens à mesurer en termes d'adéquation l'application du récit au vécu. Cette application ne saurait être ni falsificatrice, ni fidèle, si l'attente de cette adéquation est, tout simplement, *dépourvue de sens*.

4. Le sauvetage *in extremis* de Sartre par Moran

Dans un élan de charité interprétative, Moran souligne toutefois que cette dernière thèse n'invalide pas l'ensemble du raisonnement de Roquentin, qu'il se propose au contraire de réhabiliter en purgeant la critique sartrienne de l'interprétation narrative du vécu des difficultés que soulève la thèse phénoménologique. Afin de procéder à ce sauvetage *in extremis* – précédé par une destruction en règle, Moran donne la priorité à la seconde thèse enveloppée dans le monologue de Roquentin, appelée plus haut "thèse herméneutique", selon laquelle le récit est nécessaire à l'intelligibilité de la vie. Contrairement à la thèse phénoménologique, cette seconde thèse est en effet compatible avec la critique qui vient d'être présentée de l'interprétation adéquationniste des rapports entre la vie et le vécu: loin de présupposer la compatibilité des formes narratives et des structures de l'expérience vécue, elle sait parfaitement s'accommoder de leur irréductibilité et des différences non négociables qui les séparent. La stratégie de Moran dans le texte qui nous occupe consiste alors à radicaliser l'opposition entre la vie et le récit de façon à montrer que leur hétérogénéité peut et doit se comprendre d'une façon qui exclut *a priori* la possibilité d'une mise en adéquation de l'un avec l'autre. S'ils s'opposent, ce n'est justement pas sur un mode qui présupposerait qu'ils puissent s'appliquer – bien ou mal – l'un à l'autre, mais parce qu'ils relèvent de deux perspectives strictement incompatibles, dont Roquentin avait compris l'hétérogénéité sans pour autant parvenir à en tirer les conclusions justes.

Moran s'appuie à cet égard sur un argument qu'il emprunte à Louis Mink, bien qu'il l'interprète dans un sens l'amenant aussi à rejeter la conclusion que son auteur en tirait. Mink soulignait que l'irréductibilité des événements vécus aux reconstructions narratives qui permettent aux historiens de les décrire repose sur l'hétérogénéité indépassable des perspectives propres à l'agent d'un côté, à l'historien de l'autre. "La vie ne connaît pas davantage de débuts que de milieux ou de fins", peut-on lire dans un de ses essais les plus célèbres, contrairement aux histoires, qui "ne sont pas vécues, mais racontées" (MINK, 1987, p. 60). Un aspect essentiel de tout récit tient en effet à sa capacité à adopter, eu égard aux événements qu'il décrit, une perspective temporelle nécessairement plus large que celle du ou des acteurs individuels de l'histoire qu'il raconte.

"Une histoire a besoin d'un conteur, c'est-à-dire quelqu'un qui se tienne en dehors des événements eux-mêmes et dont la perspective temporelle est plus large que celle des personnages eux-mêmes" (MORAN, 2017, p. 298).

Or, et c'est là le point fondamental, cette perspective, qui s'ouvre depuis un point de vue extérieur aux agents, se situe *nécessairement* hors de leur portée. C'est ce que Roquentin exprimait à sa façon en se plaignant que les histoires ne savent raconter les événements qu'"en sens inverse", en les mettant en série et en les reconstituant depuis leur point d'arrivée plutôt que de l'intérieur du mouvement qui participe à leur actualisation et qui guide leur déploiement. Le récit engage toujours un regard réflexif sur l'histoire qu'il raconte, qui le place logiquement au-delà des limites à l'intérieur desquelles se situe la vie de ses personnages. La perspective du narrateur déborde ainsi nécessairement celle du ou des personnage(s) de son récit. En conséquence, le point depuis lequel une histoire peut être récapitulée, remémorée, ou "rappelée" (pour reprendre les termes de Roquentin), est par principe inaccessible ("*unavailable*") au sujet qui la vit (MORAN, 2017, p. 311). Si l'expérience vécue ne "fait pas histoire", c'est parce qu'elle ne saurait se projeter au-delà des limites de sa propre réalisation, comme si elle pouvait s'observer de l'extérieur au moment même où elle s'accomplissait.

C'est cet écart entre deux perspectives inconciliables qui permet à Moran de radicaliser en la justifiant l'opposition, constatée par Roquentin, de l'expérience vécue aux récits qui la restituent sous une forme narrative: la perspective depuis laquelle se raconte une histoire est strictement incompatible avec celle depuis laquelle se vit l'action de ses personnages. L'écart qui sépare ces deux perspectives ne relève pas d'une contingence qui pourrait être dépassée (comme si les points de vue qui les sous-tendent pouvaient être amenés à coïncider l'un avec l'autre) mais est *constitutif* des fonctions respectives de l'acteur et du



narrateur: le point de vue de l'acteur ou du personnage le situe à l'intérieur des limites d'une vie dont il ne saurait, par définition, observer les contours; inversement, dans la mesure où le point de vue réflexif du narrateur le met au contraire en situation d'extériorité par rapport à la vie qu'il raconte, c'est précisément toujours depuis la perception de ces contours que s'articule son récit. Ce qui constitue la condition de possibilité de l'intégration de la vie dans le récit où elle "fait histoire", ce qui permet de faire entrer une existence dans l'espace logique de la narration, c'est toujours l'adoption d'une position de surplomb qui permet de décrire de l'extérieur les limites qui en dessinent les contours. Cette position de surplomb qui place le narrateur à l'extérieur de la vie dont il entreprend le récit n'est pas fortuite: elle est la condition de son discours, qui donc le constitue à proprement parler comme narrateur, dans la mesure où elle lui permet de considérer cette vie et de la décrire comme une totalité dont les contours et les articulations lui sont connues.

C'est donc seulement dans sa conclusion que Roquentin se trompe selon Moran: on ne saurait conclure de l'irréductibilité des perspectives temporelles propres à la vie d'un côté et au récit qui s'y applique de l'autre, que le second *falsifie* nécessairement la première. S'il est *a priori* exclu que ces perspectives se recouvrent parfaitement, il n'y a aucune raison de le déplorer et d'y voir une falsification: il n'y a pas là de possibilité d'échec de la narration. Il ne peut y avoir davantage de sens à dire que le récit *échoue* ou *réussit* à s'appliquer à l'expérience vécue: il ne peut s'y appliquer que sur un mode qui interdit justement *a priori* d'évaluer cette application en termes d'échec ou de réussite, de falsification ou de fidélité, de vérité ou de fausseté. Ce qui doit être sauvé dans le monologue de Roquentin, c'est la reconnaissance de l'incompatibilité des perspectives temporelles que recouvrent la vie et le récit, mais seulement dans la mesure où il est tenu pour acquis que celle-ci exclut *a priori* l'idée d'une adéquation du récit à la vie. Cette thèse, qui constitue l'idée fondamentale de Sartre selon Moran, est donc logiquement indépendante de l'idée "confuse" avec laquelle Roquentin l'associe selon Moran, selon laquelle tout récit falsifie le vécu en raison de la forme qu'il lui impose.

La crise existentielle de Roquentin s'explique alors par le fait qu'il puisse, de l'intérieur des limites de sa propre existence, faire usage de formes d'interprétation narrative ("forms of significance") qu'il peut appliquer à d'autres existences que la sienne et que d'autres peuvent appliquer à sa propre vie (précisément parce qu'ils ne la vivent pas et s'y rapportent de l'extérieur – en troisième personne), mais qu'il lui est strictement impossible d'appliquer à lui-même (en première personne) (MORAN, 2017, p. 313). Nous sommes constamment tentés d'interpréter notre vie selon le modèle qui nous permet de comprendre et de décrire celle des autres, en voulant appliquer à nous-même des formes d'interprétation narratives qui échappent *par définition* à la perspective dans laquelle nous nous trouvons. Selon Moran, Roquentin sombre dans une telle crise parce que son intelligence lui permet de comprendre à la fois la signification existentielle et l'inaccessibilité des formes narratives qui lui permettraient de faire sens de son existence, sans qu'il soit possible de parler ici d'un échec du récit ou de la narration.

Aussi impressionnante que soit cette reconstruction de la position théorique sous-jacente au monologue de Roquentin, elle nous semble présenter deux points de fragilité préoccupants. Le premier concerne les limites à l'intérieur desquelles Moran comprend le rôle et la fonction du narrateur; le second engage l'interprétation étroite et restrictive de la pensée de Sartre sur laquelle repose son analyse. Les deux dernières sections de cet article tenteront d'esquisser une lecture plus charitable de la pensée sartrienne, aboutissant à une conclusion significativement différente et permettant une réinterprétation du problème posé par Roquentin. Nous commencerons par mettre en évidence une difficulté du traitement que Moran propose de la figure du narrateur, qui nous permettra ensuite de faire apparaître dans un second temps ce que Moran laisse de côté dans son interprétation du monologue de Roquentin.

5. L'ambiguïté de la narration selon Cavell et Shakespeare

Nous venons de voir que la thèse qui permet à Moran de “sauver” le monologue de Roquentin en y séparant le bon grain de l’ivraie affirme que les formes d’interprétation dont dispose le narrateur d’un récit ne sauraient *par définition* être appliquées en première personne par un agent⁴ à sa propre vie. Or, autant cette thèse s’avère très efficace pour rendre compte de l’*écart* entre les perspectives du narrateur et de l’agent, autant elle rend plus malaisée l’interprétation des cas où ces perspectives viennent à se superposer. Certes, l’argument de Moran n’entend bien sûr pas exclure les cas où l’agent et le narrateur sont une seule et même personne, mais il ne permet pas non plus de penser le recouvrement problématique de leurs perspectives, qu’il tient *a priori* pour distinctes sans accorder plus d’attention critique à leur entremêlement. Un narrateur est-il toujours comme Moran l’affirme “outside the events themselves”, en position de rigoureuse extériorité par rapport à la vie qu’il raconte? Il est évidemment permis d’en douter. La littérature apporterait ici de nombreux contre-exemples, au premier rang desquels peut être rangé le passage précis de *La nausée* que commente Moran. Car c’est bien ce qui est en question dans la complainte de Roquentin, qui n’a d’autre source que le désespoir auquel le conduisent ses efforts pour se faire le narrateur de sa propre vie. Il y a là une difficulté que ne prend jamais véritablement au sérieux l’argumentaire de Moran, et dont on voit mal comment il pourrait en prendre en charge le traitement, quels que soient les aménagements locaux qui pourraient être apportés à sa conception pour résoudre ce problème.

C’est dans la magnifique analyse que Stanley Cavell a consacré aux différentes modalités de la narration et au lien entre narration et action, qu’on trouve peut-être la meilleure mise en scène de ce problème. L’intérêt de l’analyse de Cavell est de mettre en évidence l’ambiguïté qui caractérise la position du narrateur et de donner toute sa mesure au lien problématique qui le rattache aux personnages qui participent à son récit. Cavell met en place cette analyse dans la lecture du *Roi Lear* de Shakespeare qu’il propose dans un chapitre de *Must we mean what we say?* (“The avoidance of love”, CAVELL, 1976; 2009), où il s’interroge sur le mécanisme de notre identification à un personnage, et effectue à cette occasion une distinction capitale entre deux types radicalement hétérogènes de narration:

1/ La première concerne un récit dont le narrateur est strictement extérieur à l’histoire racontée. C’est le cas du narrateur omniscient d’un roman, qui ne se situe pas dans le monde à l’intérieur duquel prennent place les événements qu’il décrit. Un tel procédé narratif exige un narrateur qui non seulement parle à la troisième personne pour décrire les actions des différents personnages, mais qui ne peut utiliser aucune autre personne grammaticale: n’appartenant pas au monde dans lequel il situe l’objet de son récit, il ne peut par définition user ni de la première ni de la seconde personne, ce qui reviendrait à s’inclure de façon directe ou indirecte dans son propre récit. De façon très singulière, un tel narrateur ne saurait véritablement occuper un point de vue, une perspective depuis laquelle les événements qu’il décrit lui apparaîtraient: l’omniscience que son mode de narration institue suppose qu’il parle pour ainsi dire de partout, sans être limité à une perspective particulière plutôt qu’à une autre. Cela revient aussi bien à dire que la “voix” de ce narrateur – si l’on peut encore parler de voix tant son discours est désincarné – est une voix qui ne parle à proprement parler de nulle part, puisqu’elle exclut *a priori* que le point depuis lequel elle parle puisse apparaître pour lui-même à l’intérieur de la scène (ou du monde) sur laquelle se tient l’histoire qu’elle raconte. Un narrateur de ce type est fondamentalement “privé d’autoréférence”, comme l’explique Cavell, il “n’a pas de moi” qu’il pourrait inclure dans sa propre narration (CAVELL, 2009, p. 498).

On peut d’ores et déjà noter que cet usage tout à fait remarquable mais non exceptionnel de la narration, très répandu dans la littérature romanesque, semble pleinement satisfaire les termes de l’analyse de

⁴ Dans les lignes qui suivent, nous entendrons ce terme en un sens résolument non-technique, désignant simplement le sujet du vivre, celui qui, en vivant, est (pour ainsi dire) “acteur” de sa propre vie (ce terme nous permettant ici de souligner l’entente verbale, la dimension performative du vivre).



Moran, en posant une hétérogénéité radicale entre l'espace logique de la narration et celui de l'action des personnages: le point de vue du narrateur et celui de l'agent sont ici dans une relation d'extériorité qui leur interdit *a priori* de pouvoir coïncider, dans la mesure où le discours de l'un et les actions de l'autre ne se situent pas sur le même plan (et ne sauraient appartenir à un même monde).

Mais Cavell note que ce mode de narration s'oppose structurellement à un deuxième type de narration, en relation auquel se justifient ses privilèges.

2/ Ce second type de narration est celui qui a lieu dans le cas où c'est l'un des personnages appartenant à l'histoire (ou du moins au monde dans lequel se situe l'histoire, même s'il ne prend aucune part aux événements qui en constituent le fil) qui entreprend d'en faire le récit. Un narrateur de ce type ne parlera pas nécessairement à la première personne, mais contrairement au cas précédent, il est essentiel au type de narration qui le caractérise qu'elle puisse lui permettre de le faire. Pourquoi? Parce que dans ce cas, contrairement au cas précédent, son récit le rattache au monde dans lequel il situe l'histoire qu'il raconte. Qu'il participe ou non aux événements décrits par son récit, l'*acte* de discours au moyen duquel il prend la parole l'inclut dans le monde à l'intérieur duquel son histoire se situe : cet acte constitue une action à proprement parler, qui ne peut donc avoir lieu que *dans* ce monde-là, et non "hors monde", comme dans le cas du narrateur omniscient, lequel s'excepte au contraire *a priori* du régime de contraintes ontologiques que son discours institue, et se pose ainsi comme une limite transcendante de ce monde. Le second type de narrateur décrit par Cavell n'a pas à payer le prix que coûte au narrateur du premier genre son omniscience: interdite *par définition* au narrateur omniscient, l'autoréférence reste toujours ouverte au narrateur appartenant au monde dans lequel se situe son récit.

Le problème que soulève cette distinction, et sur lequel Cavell attire notre attention, est qu'il est souvent malaisé de déterminer à laquelle de ces deux catégories appartiennent les récits auxquels nous sommes confrontés. Aussi claire cette distinction soit-elle en principe, son usage exige une certaine subtilité du lecteur ou du spectateur (si l'on parle de théâtre), que nous devons tenir pour le symptôme d'une ambiguïté essentielle à la narration. Cette ambiguïté est patente dans l'exemple que Cavell tire du *Roi Lear*, où l'un des personnages, Edgar "interrompt habilement" le déroulement de l'action pour s'avancer vers le public et lui raconter la mort de son père. Or, le point que met en avant l'analyse de Cavell est que le récit d'Edgar *ne peut justement pas être tenu pour une interruption*, mais doit être considéré comme une *extension de l'action* de la pièce de Shakespeare, dans la mesure où Edgar appartient, qu'il le veuille ou non, à l'histoire qu'il raconte. En aucune façon son récit ne peut donc avoir la valeur que prendrait celui d'un narrateur externe, qui ne participerait ni à l'action ni au monde à l'intérieur duquel elle se situe. Edgar est encore sur la scène, il fait encore partie de la pièce. "S'il raconte, écrit Cavell, alors c'est *cela* qu'il est en train de faire, c'est cela qui est devenu ce qui est en train d'arriver maintenant" (CAVELL, 2009, p. 497). Raconter la mort de son père n'est pas seulement un récit venant interrompre le déroulement de l'histoire et permettant à son narrateur, Edgar, de quitter pour ainsi dire le monde dont il constitue l'un des personnages: son récit est aussi et en même temps une *action* à l'intérieur de la pièce.

L'analyse de Cavell permet ainsi de repérer à l'intérieur même de la narration le découpage que Moran situait de façon un peu hâtive dans l'opposition du narrateur et de l'agent. Ce découpage des perspectives est rendu problématique par la capacité du narrateur à effectuer son récit sans quitter le terrain de l'action, de telle sorte que sa perspective et celle de l'agent viennent se recouvrir. Il faut donc à présent considérer, à côté du narrateur omniscient qui satisfaisait si bien les attentes de l'analyse de Moran, un narrateur-acteur qui se tient à la fois sur le terrain de l'action et sur celui de la narration, brouillant ainsi la séparation claire et bien tranchée entre la vie et le récit qui constituait le nerf de l'argument de Moran. La différence qui oppose ici l'acteur et le narrateur ne peut plus exclusivement reposer sur les perspectives temporelles qui les séparait selon Moran – la perspective de l'agent incapable de voir au-delà des limites de sa propre vie d'un

côté, et la perspective totalisante et rétrospective du narrateur de l'autre. Cet écart entre des perspectives irréductibles ne tient que pour autant que l'on maintient l'extériorité du narrateur par rapport à l'acteur (ou l'agent) de l'histoire qu'il raconte. Dès lors qu'est prise en considération la possibilité d'une narration constituant *aussi* une action du narrateur, dès lors que l'on a affaire à un récit qui fait (ou n'interdit pas l') usage du pronom de la première personne, dès lors qu'est laissée ouverte la possibilité que le narrateur se désigne lui-même dans son récit, les perspectives du narrateur et de l'acteur se brouillent de façon problématique et la distinction de Moran cesse d'être opérante. L'analyse de Moran, en d'autres termes, est incapable de prendre en compte la dimension *performative* de la narration. Or, c'est très précisément ce problème que Roquentin a en vue lorsqu'il confesse son désir de vivre sa vie comme une vie qu'on se rappelle, c'est-à-dire comme une histoire dont il serait *à la fois* l'acteur et le narrateur. Et c'est bien là le problème que le récit de soi soulève, problème qui ne peut être vu que dans la mesure où l'on renonce à traiter la perspective du narrateur comme extérieure aux limites de son récit.

6. La crédibilité du narrateur dans le récit en première personne

Ce point est absolument fondamental pour la question qui nous occupe, car il nous permet de comprendre en quoi Moran fait fausse route en interprétant le problème de Roquentin comme celui de l'incompatibilité des deux perspectives sur sa propre vie auxquelles il prétend, selon qu'il en est l'acteur ou s'en fait le narrateur. Car nous voyons ici que le problème est moins celui de l'écart et de l'étanchéité de ces deux perspectives, que le résultat de l'interférence problématique qui vient brouiller leur séparation dès lors que le récit de la vie d'un homme ou d'une femme ne représente pas seulement un point de vue externe sur cette vie mais constitue un moment de son déploiement, un événement de même nature et au même titre que chaque autre de ses actions. On est alors ici en droit – pour ne pas dire en devoir – de craindre qu'en interférant avec l'action que le récit est censé décrire, l'acte de la narration ne vienne en parasiter, ou du moins en influencer, le cours. Comment les prétentions à la véracité d'un récit dont l'initiative fait intrinsèquement partie de la vie qu'il prétend raconter pourraient-elles ne pas apparaître suspectes? N'en va-t-il pas ici exactement de même que dans la critique que Nietzsche adressait à ceux qui, comme Socrate, prétendent évaluer la vie de l'intérieur d'elle-même, tout en la vivant, et se constituant ainsi à la fois juge et partie (NIETZSCHE, 2004, p. 68)? S'il fait partie de la vie, le récit n'en est-il pas nécessairement complice? N'est-il pas toujours inévitablement suspect de n'avoir au fond d'autre but que de nous représenter cette vie conformément aux attentes qui lui sont propres et aux intérêts qui l'animent? J'ai toujours un intérêt particulier à me dépeindre comme un excellent enseignant, ou au contraire comme un pianiste médiocre, qu'il s'agisse, au choix, d'impressionner favorablement les autres, de susciter leurs encouragements ou leurs compliments, ou de m'assurer de leur mansuétude dans les situations et le contexte qui l'exigent... J'ai toujours, de l'intérieur de l'existence que je mène, plus ou moins intérêt à me représenter à moi-même et aux autres comme tel ou tel, en masquant les ressorts qui commandent cet autoportrait derrière le vernis des formes narratives et les articulations bien huilées d'un récit édifiant. En quoi un récit en première personne de ce type pourrait-il être dit "vrai", demande Roquentin? Cela ne signifie pas pour autant qu'il doive nécessairement être *faux*, comme le présuppose l'interprétation de Moran. Ce n'est pas la vérité mais la *prétention* à la vérité qui est ici en question: qu'est-ce qui pourrait bien "remplir" – si on applique les termes de l'analyse phénoménologique que Sartre connaît bien – une telle *Vermeinung*? Cette prétention à la vérité ne s'effondre-t-elle pas devant les doutes légitimes que tout récit de soi à la première personne ne peut manquer de soulever?

Or, si c'est le cas, ce n'est plus parce que la vérité échapperait au récit, qui échouerait à la saisir, mais c'est parce qu'*avant même que ne se pose la question de la vérité* du récit qu'il propose, la situation particulière dans laquelle se trouve le narrateur qui est aussi l'acteur de la vie qu'il raconte affecte inévitablement la *crédibilité* qui peut lui être accordée. Un narrateur dont la narration participe en tant qu'acte à une vie qu'il décrit pourtant comme s'il lui était extérieur, et dont le récit contribue pourtant *activement* et *de l'intérieur*



à redessiner les contours, n'est peut-être pas nécessairement animé par le désir plus ou moins assumé de la falsifier; mais il est en revanche inévitablement *suspect*, l'implication de son activité narrative à l'intérieur de la vie qu'il raconte ne pouvant éviter de mettre en cause la crédibilité de son discours. Tel est selon nous le problème qui obsède Roquentin et qui le retient de se satisfaire des histoires qu'il aimerait pouvoir se raconter à lui-même: celui de la *crédibilité* que peut revendiquer le narrateur qui fait le récit de sa vie à la première personne, et des conditions sous lesquelles celle-ci peut lui être accordée.

Pour comprendre ce qui rend cette crédibilité si délicate et problématique, du point de vue du narrateur en première personne, il faut rappeler une nouvelle fois toute la distance qui l'oppose au premier type de narrateur dont parlait Cavell. Ce qui donne au narrateur omniscient le crédit dont il jouit – crédit en vertu duquel s'opère la fameuse "suspension of disbelief" qui caractérisait la condition de l'"entrée en lecture" selon Coleridge – c'est l'impossibilité de l'autoréférence. C'est précisément dans la mesure où il renonce à la possibilité de s'inclure lui-même dans le monde au sein duquel se déroule l'histoire qu'il raconte que le narrateur omniscient peut jouir du crédit absolu que lui accorde le lecteur: sa crédibilité est conditionnée à cette impossibilité de faire référence à lui-même et de se désigner en usant du pronom de la première personne.

Quand il écrit (qui l'écrit ?): "Il était couché à plat sur le sol couvert d'aiguilles de pins marron de la forêt, le menton appuyé sur ses bras croisés, et très haut au-dessus de sa tête le vent soufflait dans les cimes des pins", il n'y a aucun doute possible sur le fait qu'il y a là une forêt, que son sol est marron et couvert d'aiguilles de pin, et qu'un homme y est couché dessus à plat (CAVELL, 2009, p. 496).

L'impossibilité de l'autoréférence garantit au lecteur la non-interférence entre l'action du narrateur (la narration) et l'action des personnages que raconte son récit. Elle empêche ainsi toute suspicion du lecteur à son égard: il n'y a aucune place pour le mensonge dans l'espace logique ouvert par ce type de récit. Ne pouvant faire référence à lui-même, le narrateur n'est à proprement parler personne; n'ayant "pas de moi" ("no self"), il n'a rien à dissimuler, ni de lieu où se dissimuler lui-même (CAVELL, 1976, p. 336; 2009, p. 498). Inversement, le crédit accordé *a priori* dans ce cas très précis ne peut plus être de mise dès lors que l'on a affaire à un narrateur qui parle (ou *peut* parler) à la première personne, et peut se désigner lui-même à l'intérieur de son récit. Son récit devient alors inévitablement ouvert au doute et à la suspicion:

Plus un récit à la première personne prend les propriétés formelles d'une narration, d'une histoire que l'on raconte (*a tale*), plus ce récit devient suspect. [...] L'homme qui a à sa disposition le mot "je" a le procédé le plus immédiat (*quickest*) pour se cacher (CAVELL, 1976, p. 336; 2009, p. 495).

L'analyse des différents modes de narration permet ainsi de mettre au jour ce qui constitue à notre sens le problème fondamental que soulève tout récit à la première personne: le problème ne tient pas tant à la mise en question de l'*adéquation* entre ce récit et l'expérience vécue qu'il prétend décrire qu'à l'*implication ambiguë de la narration et du narrateur dans la vie qu'il raconte*, dans la mesure où cette implication sape inévitablement les fondements de sa crédibilité.

7. La fabrique de l'illusion narrative: lecture et écriture selon Sartre

Or, même si l'on accepte que Moran ait raison de discréditer l'interprétation adéquationniste des rapports entre vie et récit, son analyse ne parvient toutefois pas à écarter le problème que nous venons de soulever et qui grève tout récit de soi à la première personne, en menaçant ses gages de crédibilité. Et rien, dans le monologue de Roquentin, ne permet d'exclure que ce soit précisément *ce* problème qu'il ait en vue et dont sa crise constitue la manifestation symptomatique, apparaissant au moment critique où il se rend compte qu'il ne peut plus accorder de crédit aux histoires qu'il se raconte sur lui-même. Si le texte de *La nausée* ne possède pas, en vertu de sa nature romanesque, le degré de précision conceptuelle qui nous



permettrait de trancher cette question et de valider cette seconde interprétation, force est de constater que Sartre a développé une réflexion fine et originale sur ce problème précis dans des textes contemporains de la publication de son premier roman – signe que le problème de la crédibilité du discours en première personne n'était pas étranger au cadre de sa réflexion. Et non seulement Sartre a pris en considération ce problème, mais il y a apporté en un certain sens une *réponse*, même si cette réponse n'est pas exactement, comme on va le voir, du type de celle qu'un *philosophe* pourrait en attendre. Le monologue de Roquentin est loin de constituer le dernier mot de Sartre sur la question des rapports entre la vie et le récit, qui demande à être replacée dans le cadre d'une analyse de la production littéraire de Sartre beaucoup plus large que celle de Moran. Car ce n'est ni dans les textes littéraires, ni dans les textes philosophiques de Sartre que se trouve le traitement du problème de la crédibilité du narrateur qui permet à l'auteur de *La nausée* de prolonger l'interrogation de Roquentin en y apportant une réponse sur un terrain différent: c'est dans ses textes de critique littéraire, dans la théorie du roman et la conception de la lecture qui s'y élaborent qu'il faut aller chercher cette réponse.

Dans les années qui accompagnent la parution et le succès de *La nausée*, l'intense activité de critique littéraire de Sartre lui donne l'occasion de réfléchir, sous un angle très différent mais *complémentaire* de celui sous lequel se place Roquentin, au problème de la crédibilité du narrateur dans le contexte du récit en première personne. Cette réflexion lui permet de procéder à un déplacement fondamental du problème qui nous occupe: il ne s'agit plus alors pour Sartre d'adopter la perspective de l'un de ses personnages, comme c'était le cas avec le monologue de Roquentin, mais celle de l'auteur dont le travail consiste à produire une histoire qui jouisse d'une crédibilité suffisante aux yeux de son lecteur pour permettre à ce dernier d'y adhérer pleinement. Ce déplacement est manifeste dans une étude au ton de pamphlet que Sartre publie en 1939, répondant à la demande de Paulhan de fournir à la NRF une analyse critique du roman de François Mauriac, *La fin de la nuit* ("François Mauriac et la liberté", dans SARTRE, 1947). Le point spécifique sur lequel Sartre attaque Mauriac – avec une violence que son aîné ne lui pardonnera jamais – est son incapacité à rendre compte dans son roman de l'expérience de la liberté. Mauriac échoue selon Sartre à donner vie à ses personnages, parce qu'il échoue à décrire leurs actions d'une façon qui puisse permettre au lecteur d'y reconnaître l'épaisseur d'une existence comparable à la sienne, et d'y lire la manifestation d'une liberté. Mauriac ne sait pas écrire de romans, va jusqu'à lui reprocher Sartre, car il ignore et viole constamment les règles qui lui permettraient de raconter l'histoire de son personnage, Thérèse, d'une façon qui puisse convaincre le lecteur qu'il s'agit là d'une *vie*, vie à l'intérieur de laquelle il doit pouvoir retrouver la marque de la contingence, et non la manifestation inflexible d'un destin dont la fin a *déjà* été scellée d'avance par une décision de l'auteur. Sartre fixe ici les exigences qui doivent encadrer selon lui le travail du romancier, en lui assignant la tâche de produire une histoire qui n'apparaisse justement pas au lecteur comme une histoire, afin de lui libérer l'accès à l'expérience même que les personnages font de leur liberté. Ce que Sartre tente de définir, ce sont les conditions sous lesquelles le récit peut effacer pour ainsi dire ses propres traces et se faire oublier en tant que récit, de façon à plonger le lecteur dans le monde que lui dépeint la fiction romanesque sans laisser subsister de trace de l'activité fictionnelle qui ferait apparaître cette histoire au lecteur comme un artifice de créateur, comme une simple fiction.

Ce texte offre un traitement extrêmement intéressant du problème que soulève le monologue de Roquentin en prenant le parti diamétralement inverse du romancier, c'est-à-dire de celui qui cherche à créer par la narration *l'illusion* de la vie de ses personnages. Sartre, en d'autres mots, tente de trouver dans ce texte un moyen *littéraire* - non philosophique - d'effacer la différence qui sépare le récit de la vie, en racontant une histoire qui permette à son lecteur de faire l'expérience d'une vie, celle des personnages du roman. Le texte de Sartre s'ingénie alors à montrer de quelle façon le romancier peut mettre à contribution les techniques narratives que lui offre le récit pour donner au lecteur le sentiment de voir se déployer au fil de sa lecture la vie même des personnages. Le principe de fabrication de l'illusion romanesque qui doit permettre au romancier de satisfaire à ces attentes est simple: l'illusion réussira à proportion de la capacité

de l'auteur d'effacer toute trace de son activité créatrice, en produisant un récit dans lequel le lecteur ne retrouvera aucun signe d'un point de vue extérieur au déroulement des événements constituant la vie des personnages dont il lit l'histoire.

Pour que la durée de mes impatiences, de mes ignorances, se laisse attraper, modeler et présenter enfin à moi comme la chair de ces créatures inventées, il faut que le romancier sache l'attirer dans son piège, il faut qu'il esquisse en creux dans son livre, au moyen des signes dont il dispose, un temps semblable au mien, où l'avenir n'est pas fait (SARTRE, 1947, pp. 33-34)

Dès lors que la lecture peut s'effectuer sans que le récit laisse percevoir au lecteur les procédés narratifs sur lesquels il repose, dès lors que le romancier masque la reconstruction de l'histoire depuis sa fin à laquelle a procédé l'auteur, le roman n'offre plus au lecteur une fiction faite d'artifices et de décisions créatives, mais l'illusion d'un monde à l'intérieur duquel il accède à la vie même des personnages. Cela est bien sûr possible lorsque le récit s'effectue sous la coupe d'un narrateur omniscient, qui jouit du niveau de crédibilité maximale à l'égard de son lecteur. Mais cela est tout autant possible dans le cas où le romancier fait usage du pronom de la première personne, pourvu seulement que cet usage soit entièrement cohérent tout au long du roman et associé à un narrateur situé à l'intérieur du monde que le roman décrit. Le seul cas de figure que Sartre exclut, c'est celui qui est selon lui au principe de *La fin de la nuit*: le récit perd toute crédibilité dès lors que l'auteur y fait, comme Sartre le reproche à Mauriac, un usage *ambigu* des pronoms personnels, en entremêlant de façon problématique les deux types de narration (externe et interne), c'est-à-dire en se servant du pronom de la troisième personne pour décrire des pensées, des intentions ou des regrets..., que seul son personnage pouvait connaître et nous faire connaître (SARTRE, 1947, p. 40). En procédant ainsi, Mauriac se dévoile à son lecteur et lui révèle le caractère fictionnel de l'histoire que son roman raconte, car il matérialise dans sa narration l'existence de son propre point de vue de créateur⁵.

Sartre reconnaît donc explicitement dans ce texte la possibilité de supprimer *par* la narration la distance qui sépare le récit de la vie. Toutefois, cette possibilité est suspendue au respect d'une condition fondamentale, que Sartre rendra explicite quelques années plus tard, dans *Qu'est-ce que la littérature?*: cette suppression fictionnelle de la distinction entre la vie et le récit ne peut fonctionner qu'en présence d'un *lecteur* – et d'un lecteur que Sartre définit, contre Proust (du moins contre le Proust de Ricœur⁶), comme un lecteur *externe*, qui ne saurait s'identifier à l'auteur du récit lui-même. Sartre articule en effet dans cet ouvrage deux thèses conjointes, qui s'inscrivent dans le prolongement de la conception de la lecture qui sous-tendait sa théorie du roman quelques années plus tôt : d'abord, l'acte d'écrire exige et présuppose un lecteur; ensuite, ce lecteur est nécessairement *autre* quel auteur lui-même.

L'écrivain ne peut pas lire ce qu'il écrit. [...] L'opération d'écrire implique celle de lire comme son corrélatif dialectique et ces deux actes connexes nécessitent deux agents distincts (SARTRE, 1948, pp. 91-93).

Pourquoi l'auteur ne pourrait-il pas être son propre lecteur? Parce que la lecture, selon Sartre, est une activité qui ne fonctionne que dans la mesure où elle engage la liberté créatrice d'un sujet ne connaissant pas déjà la fin de l'histoire qu'il découvre. "L'écrivain, écrit-il, en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage" (SARTRE, 1948, p. 97). C'est à lui, le lecteur, qu'il revient en dernière analyse de donner vie aux personnages de l'histoire et de les *rendre vivants* en leur prêtant et en transférant en quelque sorte sur eux sa vie propre:

⁵ Pour une analyse plus détaillée de la conception sartrienne des usages "ambigus" des pronoms personnels, voir (RENAUDIE, 2017).

⁶ On citera à ce propos les mots de Ricœur, au moment précis où il élaborait pour la première fois la notion d' "identité narrative": avec ce nouveau concept d'identité, affirmait alors Ricœur, "le sujet apparaît constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust" (RICOEUR, 1984, pp. 355-356).

La lecture est création dirigée. [...] l'objet littéraire n'a d'autre substance que la subjectivité du lecteur: l'attente de Raskolnikoff, c'est mon attente, que je lui prête; sans cette impatience du lecteur il ne demeurerait que des signes languissants; sa haine contre le juge d'instruction qui l'interroge, c'est ma haine, sollicitée, captée par les signes, et le juge d'instruction lui-même, il n'existerait pas sans la haine que je lui porte à travers Raskolnikoff; c'est elle qui l'anime, elle est sa chair (SARTRE, 1948, p. 96).

8. Conclusions

Que doit-on retenir de la lecture de ces deux textes relativement à la question qui nous occupe? Si le premier a montré que l'usage des techniques narratives n'affecte pas de façon nécessairement négative la crédibilité du récit en première personne, et qu'il peut au contraire la susciter, le second nous permet à présent d'établir que c'est toujours en dernière analyse au lecteur qu'il revient de faire fonctionner le récit et de le rendre crédible, à proportion de sa capacité à prêter sa vie aux personnages de l'histoire pour faire exister la leur. On doit alors en conclure la chose suivante: si, comme l'a mis en évidence notre lecture de Cavell, les récits en première personne sont intrinsèquement suspects et sujets à caution, ils peuvent néanmoins regagner des gages de crédibilité *pour autant* qu'ils trouvent un lecteur ou un auditeur qui leur permette de fonctionner. Cela signifie que la personne qui "reçoit" le récit est bel et bien la seule qui puisse être en mesure de lui donner ou de lui refuser la valeur d'une description de la vie, pourvu qu'il ou elle se laisse "prendre" par ce récit d'une façon similaire à celle dont le lecteur peut se laisser "prendre" par l'histoire du roman qu'il est en train de lire. On trouve peut-être ici la raison pour laquelle ni le monologue de Roquentin, ni la critique sans concession des formes de mauvaise foi associées à l'idéal de la connaissance de soi, que Sartre développera quelques années plus tard dans *L'être et le néant*, ne l'ont dissuadé d'écrire son autobiographie. Seulement, il nous faut comprendre que le propos de Sartre dans *Les mots* n'est pas tant de se révéler à lui-même au travers de l'écriture de soi ou de se convaincre lui-même de la version des faits qu'il nous y présente, que de *nous* convaincre, nous, ses lecteurs, de façon à pouvoir en retour trouver un sol suffisamment ferme pour de la solidité et de la crédibilité à son propre récit!

En conséquence, la question initiale dont nous étions partis – celle des chances de succès ou d'échec du récit de soi à la première personne – doit être reposée dans ce cadre, en relation à la question de la *reconnaissance* qu'autrui peut ou non nous accorder: loin d'être suspendu à la question de l'adéquation du récit à l'expérience vécue, l'échec ou le succès du récit de soi dépend d'abord et avant tout du crédit auquel ce type de discours nous permet de prétendre, et que d'autres sont susceptibles de lui accorder. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une question que nous ne pouvons trancher seuls, dans l'intimité de notre rapport à nous-mêmes, et à laquelle nous ne pouvons répondre qu'au travers de notre relation à un autre que nous. Car seul un autre que nous peut nous assurer du crédit que nous n'avons *a priori* aucune raison légitime de nous accorder à nous-mêmes.

Que le récit en première personne puisse ou non rendre compte *en vérité* de l'expérience vécue par un sujet n'importe donc sans doute pas autant que le monologue de Roquentin pourrait le faire croire. Ce qui compte, en revanche, c'est de savoir si et à quelles conditions ce type de récit est susceptible ou non de convaincre quiconque que notre vie est telle que nos récits l'affirment. Car c'est seulement à travers le crédit que d'autres me reconnaissent que je peux acquérir un peu de crédibilité à mes propres yeux, y compris et surtout lorsque je suis incapable de garantir que je suis celui que je dis être: il reste toujours possible de convaincre les autres de la vérité de l'histoire que je leur raconte sur moi-même, que je croie ou non à mon propre récit (ce qui n'empêche évidemment pas qu'il est sans doute souvent plus aisé de convaincre les autres d'une histoire à laquelle je crois aussi moi-même). Dieu merci, nous ne sommes pas contraints, pour pouvoir parler de nous-mêmes, de limiter notre discours à l'énoncé de ce que nous savons avec certitude être le cas et dont nous pouvons garantir la vérité. Que nos récits parviennent ou non à rendre effectivement compte du détail de nos existences, nous gardons la possibilité d'obtenir d'autrui une forme de reconnaissance qui s'avère tout aussi efficace pour nous assurer que les choses nous concernant



sont bien telles que nous les disons être, pour autant que cette reconnaissance puisse se maintenir un certain temps et instaurer une relation de confiance entre les autres et moi. Je ne suis pas bien sûr de savoir si je peux me considérer courageux, loyal, persévérant ou susceptible, je ne suis peut-être pas même assuré, comme l'écrira Sartre, "de préférer le filet de bœuf au rôti de veau", mais si je parviens à convaincre durablement autrui que tel est bien le cas, je trouve dans le crédit qu'il accorde à mon récit une garantie potentiellement suffisante pour y fonder ma crédibilité à mes propres yeux. L'exposition à autrui nous offre des ressources pour parler de nous-mêmes dont la solitude nous prive au contraire. C'est ici *en son nom propre* que Sartre se prononce:

Naturellement j'étais fort capable, quand on m'interrogeait, de faire connaître mes préférences et même de les affirmer; mais, dans la solitude, elles m'échappaient : loin de les constater, il fallait les tenir et les pousser, leur insuffler la vie; je n'étais même plus sûr de préférer le filet de bœuf au rôti de veau (SARTRE, 1964, p. 72).

Si l'on suit cette analyse jusqu'au bout, le récit de soi peut être comparé à une partie de poker: il n'est pas nécessaire d'avoir effectivement en main les cartes que nous prétendons avoir pour décider de notre mise et la mettre effectivement sur la table; miser et remporter la mise restent toujours possibles même si nous n'avons pas dans notre jeu les cartes qui auraient véritablement dû nous permettre de le faire (on peut aller jusqu'à dire qu'ils resteraient possibles même si nous n'avions pas *connaissance* des cartes que nous avons en main) - il suffit pour cela de convaincre les autres joueurs que nous les avons. Nous parions toujours au-delà de nos moyens, du moins au-delà des moyens que nous sommes *assurés* de pouvoir considérer comme les nôtres; mais cette stratégie ne nous empêche nullement de remporter la partie, tant que nous parvenons à obtenir la confiance et la reconnaissance d'autrui.

On peut dire, de façon très similaire, que même si nous devons renoncer à élaborer un récit qui raconterait notre vie exactement telle que nous la vivons, nous pouvons néanmoins très bien *réussir* à convaincre les autres que tel est bien le cas. Car ce qui est *visé* par le récit de soi n'est pas un remplissement qu'une *intuition* de notre propre existence – ou de quoi que ce soit d'autre – pourrait lui fournir; mais une sorte très différente de "remplissement" que la reconnaissance d'autrui suffit à lui apporter, et qu'elle seule peut lui donner. La seule question qui se pose à ce niveau est celle de savoir comment négocier socialement notre solvabilité auprès des autres, de façon à obtenir d'eux une forme de reconnaissance suffisamment stable pour rendre nos récits crédibles pour nous tous – pour eux comme pour nous. C'est très exactement cela qui fait défaut à Roquentin dans *La nausée*: cette forme de reconnaissance et de confiance sociale qui pourrait lui permettre d'accorder du crédit aux histoires qu'il se raconte.

Bibliographie

ARENDT, H. (1981). *La Vie de l'esprit. T. 1: la pensée*. Traduit par Lucienne Lotringer. Paris: Presses universitaires de France.

CARR, D. (1986). "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity". *History and Theory* 25 (2): pp. 117-31.

CAVELL, S. (1976). *Must we mean what we say? a book of essays*. Cambridge [Eng.] ; New York: Cambridge University Press.

CAVELL, S. (2009). *Dire et vouloir dire*. Traduit par Sandra Laugier et Christian Fournier. Paris: les Éd. du Cerf.

MACINTYRE, A. C. (1981). *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre



Dame Press.

MINK, L. O. (1987). *Historical understanding*. Édité par Brian Fay, Eugene O. Golob, et Richard T. Vann. Ithaca: Cornell University Press.

MORAN, R. (2015). *The story of my life: narrative and self-understanding*. The Aquinas lecture 2015. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

MORAN, R. (2017). *The philosophical imagination: selected essays*. New York: Oxford University Press.

NIETZSCHE, F. (2004). *Sämtliche Werke, Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

PROUST, M. (1989). *A la recherche du temps perdu. t. 4*. Édité par Jean-Yves Tadié. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.

RENAUDIE, P. (2017). "L'ambiguïté de la troisième personne Théorie du roman et philosophie de l'esprit chez Jean-Paul Sartre". *Revue Philosophique De Louvain* 115 (2): pp. 269-87.

RICOEUR, P. (1985). *Temps et récit t.3: Le temps raconté*. Paris: Éd. du Seuil.

RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

SARTRE, J. (1947). *Situations: essais critiques, t. I*. Paris: Gallimard.

SARTRE, J. (1948). *Situations. t. II, Littérature et engagement*. Paris: Gallimard.

SARTRE, J. (1964). *Les mots*. Paris: Gallimard.

SARTRE, J. (2008). *La nausée*. Paris: Gallimard.

SARTRE, J. (2017). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Édité par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard.

SCHECHTMAN, M. (2011). "The narrative self". In *The Oxford Handbook of the Self*, édité par Shaun Gallagher. Oxford University Press.

TENGELYI, L. (2014). *L'expérience de la singularité. Essais philosophiques 2*. Paris: Hermann.

WITTGENSTEIN, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Traduit par Françoise Dastur, Elisabeth Rigal, Maurice Elie, Jean-Luc Gautéro, et Dominique Janicaud. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard.

Não-determinismo e não-esquecimento: o estatuto ambíguo do corpo na filosofia de Beauvoir

Thana Mara de Souza (UFES)

Resumo: Trata-se de compreender qual é o estatuto do corpo na obra *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, mais especificamente no capítulo 1 do primeiro volume, “os dados da biologia”. Se é verdade que a descrição do corpo não é suficiente para definir o que é uma mulher - permitindo à filósofa francesa afastar-se de determinismos e essencialismos -, é verdade também que é um elemento fundamental para a compreensão das mulheres. Assim, tentar-se há demonstrar que, na moral existencialista de Beauvoir, o corpo nem determina nem é esquecido, mas se constitui como sendo, a um só tempo, uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre o mundo, facticidade e liberdade, ou seja: ambiguidade.

Palavras-chave: Beauvoir, corpo, liberdade, facticidade, ambiguidade, fenomenologia francesa.

Abstract: The aim of this article is to understand the status of the body in the work *The Second Sex*, by Simone de Beauvoir, more specifically in chapter 1 of the first volume, “the data of biology”. If it is true that the description of the body is not enough to define what a woman is - allowing the French philosopher to move away from determinism and essentialism -, it is also true that it is a fundamental element for the understanding of the women. Thus, we will try to demonstrate that, in Beauvoir’s existentialist moral, the body neither determines nor is forgotten, but constitutes itself as being, at the same time, a thing of the world and a point of view about the world, facticity and freedom.

Keywords: Beauvoir, body, freedom, facticity, ambiguity, French phenomenology.



A noção de ambiguidade é fundamental para compreender a filosofia de Beauvoir como um todo, dado que não se trata apenas de uma noção em meio às outras, mas do próprio método adotado para trabalhar as questões que propõe. Ao longo dos textos da década de 1940, podemos observar que a proposta filosófica é de manter a tensão entre os opostos, nunca optando por um determinismo que anularia o papel da subjetividade e, ao mesmo tempo, nunca optando por uma subjetividade que se construiria fora das condições concretas dadas ou retiradas.

Em *Por uma moral da ambiguidade*, contra as tentativas de refugiar-se em um dos lados, a filósofa aponta para a ambiguidade como modo mesmo do ser humano lidar de forma autêntica com o mundo, assim como, em *Idealismo Moral e Realismo Político*, ela faz a crítica aos que se refugiam, seja numa subjetividade abstrata e idealista (personificado por Antígona), seja numa objetividade determinista e cínica (personificado por Creonte):

muitos deles procuram refúgio numa destas duas atitudes opostas, mas igualmente capazes de os libertar de si mesmos: um moralismo intransigente, ou um realismo cínico; no primeiro caso, escolhem obedecer a uma necessidade interior, encerram-se na mais pura subjetividade; no segundo caso, decidem submeter-se à necessidade das coisas; perdem-se na objetividade (BEAUVOIR, 2008b, p. 43).

Contra um pensamento teórico e prático que oscila ora na tentativa de submeter-se às coisas, anulando a subjetividade, ora na tentativa de encerrar-se na subjetividade, anulando as coisas, Beauvoir mostra que a ligação necessária entre política e moral se daria justamente no reconhecimento da ambiguidade, de uma objetividade que nunca determina a subjetividade e de uma subjetividade que nunca se faz de forma descolada da concretude.

É o mesmo método que encontraremos em *O segundo sexo*: desde a Introdução, fica clara a necessidade de articular transcendência e imanência, liberdade e facticidade, subjetividade e objetividade. A partir de uma moral existencialista, que pretende pensar em termos de liberdade (e não de felicidade), Beauvoir procura verificar se a transcendência que somos é permitida de fato pelas instituições, ou se há uma opressão, que elimina as possibilidades dadas a certos grupos humanos. Nem só transcendência abstrata, nem só imanência determinada, o ser humano aparece como aquele que, sempre em situações dadas - e não escolhidas - vivencia e dá sentido ao que lhe aparece, sendo, portanto, também liberdade. A noção de ambiguidade permite compreender que todos somos situados e somos liberdade, somos vistos e vemos, sem cair nos opostos extremos, mas iguais, que ora vê o ser humano apenas como objeto em meio a outros objetos, e ora o vê como sujeito soberano isolado dos outros e do mundo.

É fundamental, pois, verificar a situação concreta que as instituições colocam para os seres humanos, pois, se é verdade que todo ser humano é transcendência e liberdade, é verdade também que as condições concretas dadas aos homens são muito diferentes das que são dadas às mulheres. É por isso que Beauvoir escreve dois volumes, tentando mostrar o modo como a mulher foi vista e o modo como ela, como subjetividade, vivencia o que lhe é dado. Não se pode ignorar que se as mulheres não conseguiam afirmar-se em profissões em meados do século XX, não é meramente porque elas não queriam ou não eram capazes, mas principalmente porque a sociedade via as mulheres como objeto e as educavam a abrirem mão de sua liberdade. Essa renúncia à transcendência, se infligida pelas instituições ou por outras pessoas, é uma opressão. E é isso que ocorria, e ainda ocorre, com as mulheres.

Essa atenção às condições concretas, ao modo como a sociedade valora e desvalora certos grupos, singulariza a fenomenologia de Beauvoir frente à fenomenologia francesa de Sartre e Merleau-Ponty, que também apontam para uma ontologia fenomenológica, mas não discutem, de fato, quais são concretamente a facticidade distinta que é dada para mulheres, negros etc. Mas, e isso é essencial, se Beauvoir insiste nas condições concretas, não é para fazer da subjetividade mera passividade determinada pelas condições.



É preciso recuperar, por um outro movimento (o segundo volume de *O segundo sexo*), o modo como essas subjetividades vivenciam a situação imposta. Por meio de relatos, de diários, de romances, a filósofa busca reconstruir essa subjetividade anulada, recuperando a necessidade de considerá-la como liberdade e transcendência.¹

Assim, é sempre por meio da manutenção da ambiguidade que Beauvoir busca compreender as questões que se coloca, seja a da relação entre política e moral em *O idealismo moral e o realismo político*, seja a relação entre a subjetividade-mulher e a sociedade francesa em meados do século XX. Mas, além de ser o método que nos permite compreender a proposta global de sua filosofia, a ambiguidade também aparece no tratamento das noções internas de suas obras. Esse é o caso da noção de corpo, que pretendemos abordar neste artigo.

O corpo, em *O segundo sexo*, aparece no primeiro capítulo do primeiro volume como algo dado, como um objeto que também constitui uma mulher, sem o qual não podemos pensar as condições com as quais uma mulher cisgênero se depara². Mas se fosse apenas esse aspecto abordado, estaríamos próximo de uma filosofia determinista, justamente do que Beauvoir pretende fugir. É por isso que, ao primeiro volume, é preciso juntar o segundo volume, no qual fica mais claro que os fatores biológicos são fatos que são valorados pela sociedade. A menstruação só se torna o símbolo da inferioridade da mulher para uma sociedade que pretende transformar a mulher em um ser subordinado e relativo. Não há nada no processo hormonal que instaure essa inferioridade. É, pois, à historicidade, aos valores dados pela sociedade, às condições dadas ou barradas pelas instituições, que é preciso olhar.

No entanto, é preciso também realizar o movimento inverso. Se o volume 1 deve ser complementado pelo volume 2, a fim de não cairmos em um essencialismo, o volume 2 não deveria levar ao esquecimento do volume 1. Em outras palavras: o fato de insistir na vivência, no modo como as subjetividades se colocam, não significa esquecer que elas se colocam sempre em situações já dadas, diante de fatos que cabe à fenomenologia descrever. É por isso que à liberdade, deve-se juntar a facticidade, mantendo a ambiguidade da subjetividade que se faz em meio à objetividade, sem que um desses aspectos desapareça no outro.

Compreender como a noção de corpo aparece em *O segundo sexo* pode nos ajudar, para além de estabelecer uma leitura que se pretende mais pertinente ao ponto de partida da filósofa, a melhor verificar a ambiguidade como método que perpassa todas as temáticas internas de seu livro. Pois é como ambiguidade que o corpo surge em sua obra: como o que é ao mesmo tempo liberdade e facticidade, transcendência e imanência, subjetividade e objetividade, ou, como é dito no primeiro capítulo sobre os dados da biologia: como “coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo” (BEAUVOIR, 2016a, p. 35). No corpo, é possível observar a ambiguidade operar: nem só um objeto que é determinado e determina, nem só uma expressão subjetiva abstrata e voluntarista, mas as duas coisas ao mesmo tempo. No corpo há elementos concretos dados (a facticidade) que não podem ser ignorados, assim como há um ponto de vista que transcende o que é dado. Coisa e ponto de vista, o corpo encarna a noção de ambiguidade beauvoiriana.

¹ Esse movimento também pode ser verificado nas duas partes de *A Velhice*, livro de 1970: em um primeiro momento, temos o modo como a velhice é vista pela biologia e foi considerada ao longo da história. Em um segundo momento, com base em relatos dos próprios idosos, há a recuperação da vivência. Os títulos dos dois volumes de *O segundo sexo* anunciam esse duplo movimento: “Fatos e Mitos” (os aspectos objetivos, o modo como a mulher é vista) e “A experiência vivida” (as narrativas, as doações de sentido ao que é ensinado e dado).

² Beauvoir tem como tema do livro o que hoje chamaríamos de mulher cisgênero. Essa delimitação não nos impede, porém, de pensarmos os modos como uma mulher transgênero vivencia seu corpo. Utilizando o mesmo método proposto por Beauvoir, é possível compreender o modo como uma mulher transgênero é colocada por nossa sociedade e por seu corpo, e o modo como ela vivencia sua situação. Seria preciso pensar como, por exemplo, na recusa a seu sexo, ela o reconhece, dado que precisa modificá-lo.



Equilibrar esses dois aspectos, sem cair apenas em um deles, é essencial para o projeto filosófico de Beauvoir. Com essa leitura, pretendemos enfatizar a ambiguidade no modo como o corpo aparece, como objeto visto e como sujeito de expressão, nunca esquecendo que ele é ambos ao mesmo tempo. Desse modo, evitaremos colocar a filósofa em um dos opostos do qual ela pretendeu fugir, mostrando que sua filosofia é coerente com o que propõe.

KAIL (2006), após uma ótima descrição de Beauvoir como filósofa existencialista, faz um debate sobre o capítulo “Os dados da biologia”, mais especificamente sobre o papel que o corpo teria. Para ele, “as afirmações de Beauvoir poderiam então entrar sem modificação em um breviário de preconceitos sobre a divisão sexual” (KAIL, 2006, p. 120). Ao fazer descrições preconceituosas sobre o corpo feminino, Beauvoir teria caído em “incoerências” ou mesmo “contradições” (KAIL, 2006, p. 123). Ou seja: embora apontando para a transcendência e a liberdade, embora sendo contrária a qualquer forma de determinismo, Beauvoir teria se contradito, ou pelo menos teria sido incoerente, ao escrever o capítulo sobre a biologia, dado que ali ela tenderia a um essencialismo que não é o tom do livro. É como se o capítulo destoasse da ideia principal e fosse numa direção oposta, dando maior importância ao corpo do que deveria ter dado.

Uma espécie de febre conscienciosa faz com que se esqueça de suas próprias recomendações metodológicas (...). Assim, ela busca, em termos atuais, o sexo por trás do gênero, como o filósofo idealista busca a essência além da aparência (KAIL, 2006, p. 126).

Diante disso, seria necessário “corrigir” Beauvoir, desconsiderando a ênfase ao aspecto objetivo do corpo. Para ser coerente com a própria proposta filosófica de Beauvoir, Kail aponta que é preciso desfazer-se do erro presente no primeiro capítulo do primeiro volume, da descrição de como o corpo de uma mulher é visto pela biologia. Mas seria de fato uma incoerência, ou pior, uma contradição?³

Outras leituras, em oposição às que veem incoerência no pensamento de Beauvoir, acabam por considerar o capítulo sobre a biologia apenas como um capítulo negativo: trata-se apenas de como a sociedade e a ciência veem negativamente a mulher. Em outras palavras, é como se os fatos descritos pela biologia aparecessem apenas para serem eliminados diante de uma subjetividade toda poderosa. “Essa imagem repugnante deve ser interpretada no contexto da sociedade patriarcal. A autora de *O Segundo Sexo* está mostrando o ponto de vista masculino e não se identificando com ele” (TIUKALO, 2012, p. 80). Essa visão masculina sobre o corpo da mulher, tal como exposta no capítulo sobre os dados da biologia, seria, em um segundo momento, destruído por Beauvoir. É o que também Heinämaa parece apontar quando diz que “a explicação biocientífica que Beauvoir apresenta no início de seu livro não é sua” (HEINÄMAA, 2003, p. 76).

Para defender Beauvoir das acusações essencialistas, alguns pesquisadores passaram a afirmar que o que está presente no capítulo sobre o corpo biológico não é a filosofia de Beauvoir, mas justamente o que ela critica. Chegamos, assim, a uma leitura de Beauvoir como construtivista social:

³ Kail não é o único pesquisador a apontar problemas no capítulo de Beauvoir sobre os dados da biologia. Há outros pesquisadores que também afirmam que Beauvoir teria sido mais essencialista e determinista do que deveria ao escrever sobre o modo como o corpo feminino aparece. Gatens aponta que “A seção do livro I intitulada ‘Os dados da biologia’ tem sido o foco de décadas de críticas estridentes ao alegado essencialismo de Beauvoir” (GATENS, 2003, p. 270). Heinämaa (2003, p. 66) também afirma que “*O segundo sexo* de Simone de Beauvoir é bem conhecido por suas descrições negativas do corpo feminino. Vários intérpretes afirmam que Beauvoir apresenta o corpo feminino como mero obstáculo: sendo dominado pelos ciclos de menstruação, gravidez e amamentação, o corpo feminino limita severamente a livre escolha e a autorrealização da mulher. Os críticos argumentam ainda que tal visão do corpo feminino é parcial e, pior, tendenciosa por um ponto de vista masculino – sartriano ou cartesiano”. Por fim, Fallaize também descreve leituras que criticam o modo como Beauvoir trabalha a noção de corpo: “Toril Moi identifica uma ‘retórica da biologia’ em *O segundo sexo*, derivada em parte da retórica masculina do existencialismo de Jean-Paul Sartre, que, em sua ‘equação falocêntrica de consciência e masculinidade’, mina os esforços feministas de Beauvoir” (FALLAIZE, 2001, p. 68) e Haddock Seigfried teria ido ainda mais longe, declarando que o capítulo todo é obsoleto (FALLAIZE, 2001, p. 68).

Os conceitos de “masculino” e “feminino” na antropologia de Beauvoir não fazem alusão a estruturas ontológicas que determinam os seres humanos de cima para baixo. São meras descrições de construções sociais sob cuja carapaça se escondem indivíduos desejosos de demonstrar a plenitude de sua humanidade. (TIUKALO, 2012, p. 84, grifo meu).

Dizer que existe apenas construção social, que não há nada de concreto a partir do qual a subjetividade se constrói, é cair no outro oposto do qual Beauvoir pretende se afastar. Ora, se é verdade que o corpo visto pela biologia não define o papel subordinado da mulher, é verdade também - e é o que queremos discutir neste artigo - que essa concretude (corpo como objeto) não pode ser simplesmente apagada da existência humana. Há uma importância positiva na descrição fenomenológica do corpo como coisa do mundo, que é o reconhecimento da concretude humana, da impossibilidade de pensar a liberdade sem a facticidade. “Sustentar, como faz Beauvoir, que as capacidades do corpo – entendidas em termos naturalistas ou biológicos – sempre requerem interpretação, não equivale a sustentar que o próprio corpo é uma interpretação ou pura construção social” (GATENS, 2003, p. 273).

Ora, o que pretendemos mostrar neste artigo é que não podemos abandonar a noção de ambiguidade para pensar a noção de corpo. Ao propor o esquecimento do primeiro capítulo de *O segundo sexo*, seja porque Beauvoir teria sido incoerente com sua própria filosofia, seja porque o que descreve é apenas o ponto de vista que quer destruir; essas leituras acabam por tender para apenas um dos lados da equação, enfatizando o aspecto da liberdade e da transcendência, esquecendo o aspecto da facticidade e da imanência.

É preciso, então, retornar ao capítulo primeiro de *O segundo sexo*, “Os dados da biologia”, e verificar como, a partir dos pressupostos filosóficos da própria autora, o corpo não é suficiente para definir o que é uma mulher, e como, ao mesmo tempo, existe o reconhecimento da especificidade de um corpo do sexo feminino, o qual coloca questões diferentes das de um corpo do sexo masculino. Nossa leitura é a de apontar que a saída de uma perspectiva determinista não nos leva a uma perspectiva oposta, de que o corpo não importaria, sendo meramente o receptáculo de nossos desejos voluntaristas.

Ao manter a noção de ambiguidade aplicada à questão do corpo, poderemos melhor compreender como Beauvoir afirma que a mulher transcende seu corpo e, ao mesmo tempo, é seu corpo, sem cairmos em um conflito natureza-cultura, tendo que optar por um dos elementos. “Perguntar se sexo e gênero são dados naturais ou construções culturais é fazer a pergunta errada. Nada humano é dado naturalmente. Nenhuma construção cultural surge *ex nihilo*” (BERGOFFEN, 2003, p. 249). Concordamos, portanto, com Bergoffen quanto à necessidade de apontar a totalidade sintética entre natureza e cultura, não podendo separar uma da outra, nem fazer uma desaparecer na outra.

O corpo, no pensamento de Beauvoir, é, como já dissemos, “uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo” (BEAUVOIR, 2016a, p. 35), e uma leitura filosófica que respeita o ponto de partida de sua filosofia não deveria abandonar essa ambiguidade. É por isso que trataremos, em um primeiro momento, a noção de liberdade para descrever a impossibilidade de uma leitura do corpo apenas como “coisa do mundo”, e, em um segundo momento, a noção de facticidade para descrever a impossibilidade de uma leitura do corpo apenas como “ponto de vista sobre o mundo”. No entanto, se apresentaremos as duas leituras de forma estanque, não é para apontar para a escolha dentre uma delas, mas sim para chegar à conclusão de que elas convivem de forma tensa, mantendo uma ambiguidade que é própria à realidade humana.

1. O corpo como ponto de vista sobre o mundo (liberdade/ transcendência/ subjetividade)

Para compreender o papel do corpo na filosofia de Beauvoir, é necessário dar conta das duas significações apresentadas. No entanto, a fim de deixar a exposição mais clara, é preciso apresentá-las inicialmente de forma separada, para depois apontar para a totalidade sintética. Nesse sentido, começar pelo corpo



como ponto de vista enfatiza o que é mais conhecido em seu pensamento: o fato de sermos liberdade e transcendência.

Na Introdução de *O segundo sexo*, a filósofa francesa assume explicitamente a perspectiva da qual partirá para realizar sua pesquisa sobre a condição das mulheres: a moral existencialista. Isso significa admitir que

todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto (BEAUVOIR, 2016a, p. 26).

O ser humano se coloca, nessa perspectiva, como transcendência, como um projetar-se que ultrapassa, mesmo que afirme, o que está dado. As noções de liberdade, transcendência e projeto são fundamentais para a moral existencialista, e são com elas que Beauvoir pensa a situação específica das mulheres: sendo liberdade tal como o homem, elas nascem em um mundo que tenta fixá-las como objeto e impedi-las de realizar a liberdade que são.

Nesse sentido, é importante ao menos indicar que em artigos escritos na década de 1940, antes, mas próximo à escrita de *O segundo sexo*, a filósofa deixa mais clara a identificação entre subjetividade e liberdade como sendo o que define o existencialismo:

Os existencialistas afirmam que o homem é transcendência; que sua vida é empenhamento no mundo, movimento para o Outro, ultrapassagem do presente em direção a um devir (...). Na verdade, quando se aponta ao existencialismo a sua subjetividade, aquilo que se lhe censura é o assimilar a subjetividade e a liberdade (BEAUVOIR, 2008a, p. 33).

Trata-se de uma liberdade sempre ancorada no real, mas que não se define, no sentido rigoroso do termo, como efeito dessa concretude. Ou, melhor dizendo, o existencialismo, ao partir do humano-no-mundo, faz do primeiro um ser distinto das coisas, um ser que se lança no mundo e nele projeta seus desejos e realiza suas ações, transcendendo o que é imediatamente dado. Sem negar a realidade do presente, da própria noção de existência, a moral existencialista aponta, no entanto, para a ação do ser humano, nunca justificada totalmente pelo próprio dado. Em outras palavras: “os fatos são os fatos, e nada mais; o que importa é a maneira como o homem ultrapassa a sua situação” (BEAUVOIR, 2008a, p. 33).

O foco da moral existencialista é na maneira como o ser humano transcende a situação que lhe é dada. Para o existencialismo, “o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo (...), ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto” (BEAUVOIR, 2005, p. 23). É, pois, a esse desvelamento, que é transcendência, que o existencialismo se volta. E é por isso que a primeira questão de *O segundo sexo* é combater a noção de mulher como sendo uma essência. Como todo ser humano, à mulher também se aplica o jargão “a existência precede a essência” e deve ser reconhecida como subjetividade, que desvela e ultrapassa as situações dadas.

Faz sentido, portanto, o posicionamento inicial de Beauvoir contra as teorias conceitualistas⁴, que impõem um “eterno feminino”, como se as mulheres reais participassem de uma Ideia platônica, como se fossem apenas a encarnação de um modelo já e para sempre dado, e um modelo que fixaria um papel inferior, dependente e relativo ao homem. Como ser humano, a mulher não é uma coisa que possa ser tomada como objeto absoluto, ela também é existência, ou seja, liberdade. Contra as teorias conceitualistas, é necessário afirmar a humanidade da mulher:

⁴ É importante anotar que Beauvoir não se difere apenas dos conceitualistas, mas também dos nominalistas - o que veremos na próxima parte do artigo.

O conceitualismo perdeu terreno: as ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas, que definiriam determinadas características como as da mulher, do judeu ou do negro; consideram o comportamento como uma reação secundária a uma *situação* (BEAUVOIR, 2016a, p. 10).

Assim, a mulher não pode ser eternamente definida por algo anterior à sua existência, nem por um fato, o qual sempre será desvelado, significado e vivido por ela. O corpo, desse modo, aparece como “ponto de vista sobre o mundo”, o que é o mesmo que dizer que esses dados não impõem a maneira como serão vividos, ou, em outras palavras, que “a função de fêmea não basta para definir a mulher” (BEAUVOIR, 2016a, p. 11). Ser mulher não é o efeito de ser do sexo feminino, sendo o corpo, portanto, insuficiente para explicar o que é pertencer a um certo grupo e como ele é valorado pela sociedade. Nas descrições sobre o que a biologia diz sobre o sexo feminino, e quais os mitos criados a partir delas, Beauvoir busca mostrar a insuficiência da biologia de explicar, por si só, a inferioridade histórica da mulher. Nada do que os estudos da biologia sobre as espécies trazem permite essa extrapolação feita historicamente sobre a hierarquização entre mulher e homem –

Mas o que recusamos é a ideia de que [os dados biológicos] constituem um destino imutável para ela [mulher]. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada (BEAUVOIR, 2016a, p. 60).

O objetivo do primeiro capítulo é justamente o de demonstrar que os dados trazidos pelas ciências biológicas não permitem supor uma inferioridade do sexo feminino, como também não condenam à perpetuação desse papel de subordinação. Se Beauvoir se debruça sobre as pesquisas biológicas, é para mostrar que não é delas que se segue o papel da mulher como Outro.

Depois de descrever o modo como o organismo do sexo feminino é objetivamente visto pela biologia, é preciso acrescentar (e não substituir) que esses dados não definem o que é ser mulher. “Uma análise mais profunda de *O Segundo Sexo* (...) constata que Beauvoir não explica a situação social das mulheres como resultado de sua biologia em nenhum momento” (TIUKALO, 2012, p. 78). É algo para o qual o final do capítulo aponta explicitamente:

Rejeitamos categoricamente a ideia de um paralelismo psicofisiológico; é uma doutrina cujos fundamentos foram de há muito e definitivamente solapados. Se a assinalo é porque, embora filosófica e cientificamente destruída, ela ainda preocupa muitos espíritos. Viu-se que ainda persistem, em alguns, sobrevivências as mais antigas. Recusamos também todo sistema de referências que subentende a exigência de uma hierarquia *natural* de valores (BEAUVOIR, 2016a, pp. 61, 62).

Mesmo que a filosofia existencialista e as ciências biológicas e sociais tenham mostrado a não fundamentação do paralelismo psicofisiológico, ainda se tenta deduzir, de um menor movimento do ovário em comparação com o espermatozoide, por exemplo, que a mulher é passiva, enquanto o homem é ativo. E o caminho que Beauvoir percorre ao longo do capítulo é o de demonstrar que essas deduções são “analogias duvidosas”, “divagações”, “prejuízos” de “pseudopensadores”⁵. Se o corpo é um dos elementos da situação que a mulher ocupa no mundo - e é isso que significa dizer que o corpo é coisa do mundo, como veremos depois – “não é ele tampouco que basta para a [mulher] definir” (BEAUVOIR, 2016a, p. 65), dado que ele é também a maneira como a mulher vivencia o mundo e a si mesma, dado que ele também é “ponto de vista sobre o mundo”. O corpo como objeto, descrito pela biologia, não é suficiente para explicar o corpo como vivência, como modo de significar as características fisiológicas que são dadas.

Nessa perspectiva existencialista, o ser humano não tem natureza fixa, nem essência, nem modo determinado de ser. Como ficará evidente, isso não significa que a biologia, a história e a cultura sejam irrelevantes para o que um ser humano pode se tornar, mas esses elementos constitutivos de sua situação geral não podem ditar quais significados e valores serão escolhidos. O sexo biológico pode ser vivenciado como uma dádiva ou um fardo, a

⁵ Todas expressões presentes no primeiro capítulo do primeiro volume de *O segundo sexo*.

cor da pele pode ser vivida com orgulho ou vergonha, e o status social pode ser vivido em aquiescência ou revolta. (GATENS, 2003, p. 268).

O “corpo como coisa” não determina o corpo como “ponto de vista”. É ao contexto que devemos nos direcionar se queremos entender quais são os significados e os valores dados a determinadas manifestações corporais (sexo, cor etc.). Nesse sentido, é interessante trazermos o primeiro capítulo da segunda parte de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”, como contraponto ao capítulo sobre a biologia, para vermos como o dado é vivido.

A pesquisa fisiológica pode nos ensinar muito sobre o funcionamento normal dos corpos de homens e mulheres, mas não pode nos dizer se um sexo específico é “mais bem-sucedido” ou “melhor” (...), porque o significado (...) não é exclusivamente empírico. Também é social (PEÑA-GUZMÁN, 2016, p. 269).

No trecho final do capítulo sobre a formação da infância à adolescência, há uma descrição sobre o início da menstruação. Conforme a própria Beauvoir aponta⁶, os processos fisiológicos já foram descritos no primeiro capítulo do primeiro volume, e agora lhe interessa o relato de como as próprias mulheres vivenciam esse processo. Com base em cartas, diários, em conversas com outras mulheres, assim como em descrições de psicólogos, entrevistas e pesquisas de cientistas, Beauvoir nos revela o significado que a primeira menstruação adquire em uma sociedade com desigualdade sexual. A menina sente seu corpo transformar-se à sua revelia, muitas vezes sem nem ter conhecimento de que essas mudanças já deveriam ser esperadas. Antes ainda da menstruação, os seios e os pelos pubianos aparecem, fazendo com que, nessa sociedade que apaga a sexualidade da mulher⁷, a menina sinta vergonha, pudor, timidez: “por baixo do suéter, da blusa, os seios se exibem e esse corpo, que a menina confundia com seu eu, aparece como carne; é um objeto que os outros olham e veem” (BEAUVOIR, 2016b, p. 54).

É sob os olhares masculinos na rua que a menina passa a apreender seu próprio corpo como vergonha e a escondê-lo, às vezes até mesmo de sua mãe, por não saber o que de errado se passa com ela: “muitas vezes, a atitude dos pais contribui para inculcar na menina a vergonha de sua aparência física” (BEAUVOIR, 2016b, p. 56). Em uma sociedade em que mães, envergonhadas de sua própria sexualidade, não explicam às suas filhas o que acontecerá, em que escolas não dão nenhuma educação sexual⁸, a menina de repente vê um sangramento que não sabe ao certo de onde vem e sobre o qual ela não tem coragem de dizer a ninguém. Beauvoir traz o relato de diversas mulheres que tentaram esconder a menstruação por vários meses, sem saber o que se passava com elas.

Não basta, no entanto, ter conhecimento do processo fisiológico para bem conviver com ele. É o que Beauvoir continua a relatar em “a experiência vivida”: mesmo as meninas que foram instruídas vivem a menstruação, na maior parte das vezes, com preocupação e vergonha, como se fosse algo sujo ou repugnante. E isso ocorre não por conta do próprio processo, mas pelo modo como é visto e valorado pelo contexto histórico em que essas meninas vivem. O mesmo período de puberdade, vivido com tanta vergonha e medo pelas meninas, é vivido com orgulho pelos meninos, porque é nesse momento em que a virilidade - bastante valorizada nas sociedades machistas - aparece. “Assim como o pênis tira do contexto social seu valor privilegiado, é o contexto social que faz da menstruação uma maldição” (BEAUVOIR, 2016b, p.

⁶ Cf. nota de rodapé 36 de *O segundo sexo*, vol. II: “descrevemos no vol. I, primeira parte, cap. 1, os processos propriamente fisiológicos dessa crise”.

⁷ Segundo Beauvoir, desde bebê o menino é incentivado a brincar com seu pênis, enquanto a menina é tratada como se fosse assexuada. Cf. BEAUVOIR. *O segundo sexo*, volume 2, cap. 1.

⁸ Beauvoir aponta, com base em pesquisas, tanto na França quanto nos EUA, que na metade do século XX, mais da metade das meninas não sabiam o que era menstruação no momento em que menstruaram pela primeira vez. Cf. BEAUVOIR. *O segundo sexo*, vol. 2, cap. 1.

63). É o contexto que transforma um processo natural em uma crise ou maldição, o que significa que o processo, em si mesmo, não determina o modo como será vivido.

Em uma outra sociedade, que valorasse o corpo da mulher como corpo a não ser objetificado, que reconhecesse e desse condições concretas para que ela projetasse seus desejos, a menstruação seria vivida como apenas mais um dos fenômenos fisiológicos com os quais temos de conviver, sem ser colocada de forma pejorativa ou vergonhosa.

Em uma sociedade sexualmente igualitária, ela só encararia a menstruação como sua maneira particular de atingir a vida adulta; o corpo humano conhece nos homens e nas mulheres muitas outras servidões mais repugnantes: eles se acomodam facilmente porque, sendo comum a todos, não representam uma tara para ninguém. As regras inspiram horror à adolescente porque a precipitam numa categoria inferior e mutilada (BEAUVOIR, 2016b, pp. 63-64).⁹

O que produz a valoração de “repugnante” à descrição do processo fisiológico da menstruação é uma sociedade que condena a mulher a não se projetar no mundo, é uma sociedade que hierarquiza os sexos e faz da menstruação a marca do destino inferior da mulher. Não é o próprio processo, tal como Beauvoir descreve no capítulo sobre a biologia, que é repugnante, mas o modo como a sociedade o significa.

Isso é o mesmo que dizer que não é o corpo como coisa que determina o corpo como ponto de vista, que o ser humano, em sua vivência, transcende o que é dado, significando-o e valorando-o conforme seus projetos e interesses, em meio a outros humanos e a instituições que também colocam seus valores. Em outras palavras, “biologia não explica *gênero*” (TIUKALO, 2012, p. 82).

2. O corpo como coisa do mundo (facticidade/ imanência/ objetividade)

Há, portanto, um limite no que a ciência biológica diz. Ela apresenta um ponto de vista externo sobre o corpo como objeto, não alcançando, assim, o corpo como ponto de vista sobre o mundo. E é para ele que é preciso olhar se queremos compreender os gêneros e também a opressão instaurada pelas instituições. No entanto, se o corpo como transcendência não é determinado pelo corpo como imanência, isso significa que este não importa? A filosofia de Beauvoir propõe um esquecimento dos dados que se apresentam às subjetividades?

A crítica de Beauvoir ao argumento “biologia é destino” deve ser tomada como um argumento para a completa maleabilidade do corpo? Ou suas palavras deveriam nos alertar para o fato de que as diferentes materialidades dos corpos humanos nos constituem como sexualmente distintos, mas as diferenças de sexo/gênero impostas pelo patriarcado são epistemologicamente insustentáveis, eticamente intoleráveis e politicamente injustas? (BERGOFFEN, 2003, p. 248).

Pensamos, junto com Bergoffen, que se trata da segunda hipótese. Compreender a ambiguidade como noção que perpassa a noção de corpo é manter, ao mesmo tempo, a não-determinação da expressão subjetiva e a concretude dessa expressão, o fato de que ela se coloca sempre a partir de facticidades que não são necessariamente escolhidas por nós. Afirmar, portanto, a importância de estudar o corpo em suas especificidades hormonais não é cair em um essencialismo, mas trazer o dado a partir do qual nos construímos. Não se trata de uma incoerência ou contradição de Beauvoir, mas de fazer a ambiguidade operar em todos os níveis: o corpo como liberdade mostra a necessidade de se colocar contra qualquer forma de determinismo e opressão; e o corpo como facticidade mostra a necessidade de pensar sempre em termos de situação, ou de concretude. É por isso que a afirmação do corpo como transcendência

⁹ É esse mesmo movimento que Beauvoir perfaz ao falar da gravidez. Ao mostrar a quase impossibilidade de uma mulher trabalhar e ser mãe ao mesmo tempo, ao mostrar que ser mãe significava ter que abandonar outras perspectivas, não há uma condenação sobre a maternidade, mas uma descrição de como, em uma sociedade que faz com que a mulher seja responsável sozinha pelos cuidados do bebê e da casa, torna-se quase impossível ser mãe e ao mesmo tempo manter os projetos anteriores.



não anula a afirmação do corpo como imanência. Não se trata de optar por uma das afirmações, mas por manter a tensão entre elas, por manter a ambiguidade: o corpo é liberdade e facticidade. E, sendo também facticidade, importa descrever as condições específicas que são colocadas por esses dados.

A filósofa deixa claro, desde a Introdução de *O segundo sexo*, que não se trata de afirmar, contra os conceitualistas, que tudo é apenas construção social. Pelo contrário - se se deve criticar a concepção essencialista, é, ao mesmo tempo, para criticar também uma concepção nominalista, que afirmaria não haver mulheres. Se ao conceitualismo é preciso mostrar que o corpo como coisa não define o corpo como ponto de vista, ao nominalismo é preciso responder que há mulheres: “recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeus, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres” (BEAUVOIR, 2016a, p. 10).

Abandonar a noção de uma essência que determinaria a existência não leva Beauvoir a declarar que não existe diferença sexual entre os seres humanos e ao não reconhecimento de que os fatores biológicos (fisiologia, morfologia, hormônios etc.) exercem um papel na constituição da subjetividade. Existe, para ela, uma estrutura fisiológica que permite a afirmação de que a humanidade se divide em dois sexos, mesmo que esses não sejam suficientes para determinar como a pessoa o viverá. Tanto mulheres quanto homens são também constituídos por dados biológicos específicos com os quais devem lidar, e esses fatos, se não determinam as existências, também não podem ser totalmente eliminados: “O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos” (BEAUVOIR, 2016a, p. 12).

O problema não é admitir que seres humanos têm corpos que se apresentam de forma distinta, mas a sociedade ter estabelecido que a mulher é apenas seu corpo como imanência, enquanto o homem é “alma”, encontra-se acima de seu corpo como coisa. No lugar de afirmar a ambiguidade, de assumir que tanto homens quanto mulheres são ao mesmo tempo liberdade e facticidade, um corpo que é coisa e expressão ao mesmo tempo, houve a instauração de uma dicotomia: homens são apenas seu corpo como expressão; e mulheres são apenas seu corpo como coisa. Tal como os homens, as mulheres também são expressão e subjetividade. E tal como as mulheres, os homens também são seu corpo como coisa.

Descrever o fato biológico será, aliás, fundamental para compreender a especificidade da relação de alteridade entre homens e mulheres: se há semelhanças entre a opressão de brancos e negros, antissemitas e judeus, a opressão de gênero não se identifica com essas outras: “o laço que a une a seus opressores não é comparável a nenhum outro. A divisão dos sexos é, com efeito, um dado biológico, e não um momento da história humana” (BEAUVOIR, 2016a, p. 16). Mais do que na relação de opressão aos negros e aos operários, que pode ser localizada a partir de um certo período, a relação entre homens e mulheres encontra um dado que não pode ser eliminado.

Há, portanto, um dado que permite a Beauvoir dizer que existem mulheres. Se do corpo como coisa do mundo não se segue uma determinação sobre o corpo como ponto de vista, isso não implica na dissolução do corpo como coisa. Pelo contrário: a concretude de nossa situação, expressa sempre no corpo, é essencial para Beauvoir. Em um texto de 1947 sobre o romance francês contemporâneo, já podemos perceber a importância dada ao corpo em seu pensamento:

Longe de apresentar personagens que são puras abstrações, ou puros espíritos, o romance metafísico, como os primeiros romances de reportagem, procura dar-lhes uma dimensão carnal. Essa importância dada ao corpo, mesmo em suas funções mais humildes, é um dos traços mais característicos do romance francês de hoje. Alguns dizem que isso indica um desejo de rebaixar a humanidade; mas na verdade todo humanismo autêntico, seja o de Sócrates ou o de Rabelais, sempre concedeu um lugar importante ao corpo, não por desprezo pelo homem, mas por respeito à sua verdadeira integridade. A condição humana é carnal, e nós aprendemos com uma evidência cega durante os terríveis anos da guerra que era em termos corporais que se desenrolaram os dramas humanos: em termos de fome, fadiga, doença e dor. Os dramas morais que hoje nos interessam tão apaixonadamente são ao mesmo tempo dramas físicos (BEAUVOIR, 2016c, p. 139).



É por isso que, no decorrer do primeiro capítulo do primeiro volume, a filósofa francesa recorre aos estudos biológicos para afirmar que em algumas espécies a reprodução ocorre por meio sexuado, pela interação de dois gametas localizados em indivíduos distintos e autônomos. Mesmo que não seja um dado universal na natureza, mesmo que existam espécies que se reproduzam de forma assexuada, ou que apresentem, em um mesmo indivíduo, os dois gametas, no caso da espécie humana a reprodução se dá por meio de gametas localizados, geralmente, em indivíduos separados. E é a descrição objetiva desse fato que permite afirmar que há estruturas distintas em organismos masculinos e em organismos femininos: “A separação dos indivíduos em machos e fêmeas surge, pois, como um fato irreduzível e contingente” (BEAUVOIR, 2016a, p. 33).

Beauvoir aponta para a necessidade de, como existencialista, descrever o fenômeno. E o fato é que, na espécie humana, encontram-se geralmente dois tipos morfológicos-hormonais distintos. Os dados, se não determinam o modo como serão significados e vividos, nem por isso são o correlato de nosso desejo:

Para ela, tal posição [construtivista] é de cegueira: afirmar que não há nada que diferencie homens e mulheres a não ser o nome que lhes é dado é entender mal a realidade da ordem social e é ignorar a existência de diferenças reais entre homem e mulher. (GARCIA, 2018, pp. 71-2).

Há uma diferença que, sem nada determinar, deve ser constatada e admitida. E se é verdade que estudos anteriores da biologia teriam permitido uma extrapolação ideológica opressiva, depois da invenção do microscópio, a própria biologia passou a apontar para uma simetria de papéis entre organismos masculinos e femininos. Como diz Le Doeuff, baseando-se na Introdução de *O segundo sexo*:

Beauvoir quer dizer que o fixismo era uma crença geral, que funcionava como um dogma, enquanto hoje as ciências biológicas literalmente ‘não acreditam mais nele’; ela não quer dizer que os trabalhos de Lamarck e Darwin teriam refutado esse dogma, mas que se trata de uma crença agora abandonada. Ela pensava que a emancipação da biologia em relação ao fixismo da espécie era algo historicamente adquirido. Se é assim, a partir disso, o trabalho do *Segundo Sexo* consiste, entre outros, em buscar a emancipação também do pensamento em relação ao fixismo dos papéis sexuais (LE DOEUFF, 2016, p. 16).

Se a ciência biológica passou a não mais adotar o discurso hierárquico, o mesmo não se pode dizer da sociedade e dos discursos filosóficos, que continuam a valorar a mulher como ser inferior ao homem: “contudo, as ideias de Aristóteles não caíram totalmente em descrédito” (BEAUVOIR, 2016a, p. 37). É principalmente contra esses discursos que Beauvoir se volta.

Esses desvaneios abandonados desde a época da alquimia estabelecem um estranho contraste com a precisão científica das descrições sobre as quais nos alicerçamos no mesmo momento: a biologia moderna acomoda-se mal ao simbolismo medieval; mas nossos sonhadores não olham de tão perto (BEAUVOIR, 2016a, p. 41).¹⁰

Enquanto a biologia moderna, ao pesquisar sobre os gametas, afirma a complementaridade entre macho e fêmea, a sociedade continua a manter os delírios que insistem na inferioridade do sexo feminino.

Meu argumento será que o capítulo não é simplesmente sobre a evidência biológica em si, mas sobre o que foi feito dos dados biológicos. Sua preocupação central não é tanto com a ciência, mas com mitos e imagens, uma preocupação que é central em todo o seu projeto em *O segundo sexo*, e sobre o qual ela insiste logo no início do capítulo sobre a biologia (FALLAIZE, 2001, p. 70).

A ciência biológica moderna traz um dos aspectos de toda e qualquer subjetividade. Embora não seja o único, e embora não seja suficiente para definir o que é uma mulher como ponto de vista sobre o mundo e sobre si mesma, o corpo como coisa também é um dos aspectos que constitui uma mulher. É por isso que Beauvoir mantém a descrição objetiva do corpo como coisa do mundo como um elemento

¹⁰ No mesmo artigo, Le Doeuff chama a atenção para o ressurgimento, dentro da biologia, do criacionismo, o que mostraria uma regressão da biologia - algo não esperado por Beauvoir.



importante para compreender a situação das subjetividades. Nesse sentido, é preciso retornar à citação dos parágrafos finais do primeiro capítulo de *O segundo sexo*. Se termina por afirmar, de forma enfática, a recusa em reduzir a mulher a seu corpo - como já citado na parte sobre que trata do corpo como ponto de vista -, o parágrafo tem início com a afirmação, tão enfática quanto, da impossibilidade de compreender o que é mulher sem estudar as especificidades que seu corpo lhe coloca:

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher (BEAUVOIR, 2016a, p. 60).

O corpo como coisa é um elemento da situação da mulher, ou seja, o corpo é uma facticidade entre outras, que, como tal, nos infesta e sem o qual não somos. Uma filosofia que se pretende concreta não pode ter como princípio a redução do real à projeção subjetiva. É por isso que, se por um lado, o corpo não basta para definir uma pessoa, porque ela sempre viverá esse corpo, dotando-o de significados e valores distintos, por outro, é sempre com esse determinado corpo não escolhido que nos fazemos, mesmo quando o negamos.

A crítica estabelecida por Beauvoir não é sobre os fatos desvelados, mas sobre como a sociedade valora esses fatos. Lendo *O segundo sexo* a partir da perspectiva da moral existencialista não é possível afirmar nem que o corpo define (o que seria ignorar o ser humano como liberdade), nem que o corpo não é um elemento importante na constituição das subjetividades (o que seria ignorar o ser humano como facticidade). A atenção para a ambiguidade dos modos como o corpo se apresenta permite a Beauvoir sair do essencialismo sem cair no outro extremo.

Afirmar os dados trazidos pela biologia é admitir que a facticidade é constituinte do ser humano, é não ignorar que somos sempre em um mundo, não definidos por ele, mas sempre situados concretamente nele. A subjetividade não paira abstrata e indiferente às condições nas quais existe. Colocar-se contra um discurso de uma existência determinada por uma essência não é pensar uma existência sem concretude, sem um contexto real a partir do qual nos construímos. Nesse sentido, o corpo como coisa é também um dos elementos fundamentais para se compreender o solo a partir do qual uma mulher se coloca.

Afirmar que o corpo do sexo feminino traz elementos diferentes de um corpo do sexo masculino, descrever os processos fisiológicos da menstruação, da gravidez e da menopausa, é justamente mostrar que não há nada no processo biológico que possa justificar o que a sociedade fez e ainda faz da mulher. Assumir o corpo como coisa e ao mesmo tempo como ponto de vista é compreender que o biológico nada define e que ele também nos constitui, assim como o fato, por exemplo, de ter nascido em uma cidade pequena em um país protestante ou ter nascido em uma capital em um país laico. Mesmo que essas cidades não determinem o que a pessoa será, não é possível afirmar que seria indiferente ter nascido em uma ou outra, pois são valores, questões e (im)possibilidades distintas que são colocadas a partir delas. Do mesmo modo, se o corpo como coisa não define a pessoa, porque ele também é ponto de vista, não dá no mesmo ter nascido em um corpo do sexo masculino ou feminino - mesmo que haja, por exemplo, diversos modos de lidar com a menstruação¹¹, é uma questão com a qual uma mulher precisará lidar.

Garantir que as respostas possam ser diferentes (e, portanto, que o ser humano nunca é determinado por nada) significa também admitir que as questões colocadas pelos dados não são indiferentes e iguais. Não há um quadro em branco dado ao nascer. O reconhecimento da importância do corpo como coisa é o posicionamento do existencialismo como uma filosofia concreta.

¹¹ Pode-se usar pílulas, aceitar menstruação, retirar o útero para não mais menstruar etc.

Por um lado, [Beauvoir] rejeita as diferenças biológicas como determinantes da diferença sexual em nome da maior importância da realidade social, mas não nega sua realidade. Por outro lado, sobretudo, não conclui que a diferença sexual não seja real ou que não seja verdadeira: contenta-se em considerá-la socialmente situada. (GARCIA, 2018, pp. 75,76).

O corpo, mesmo que sempre vivido e modificado pelas subjetividades, coloca dados que não são escolhidos por nós. Assim, ao mesmo tempo em que afirma a não-determinação pelo cenário ou contexto, Beauvoir também afirma a importância de reconhecer os fatos para a compreensão do humano. É por isso que, junto com o corpo como ponto de vista, é preciso considerar o corpo como coisa do mundo, sendo essa ambiguidade central, não apenas para a compreensão do papel dos dados biológicos, mas também para toda a filosofia de Beauvoir.

Conclusão

Trazer a noção de ambiguidade entre transcendência e imanência, liberdade e facticidade, tal como Beauvoir explora em outros textos e na Introdução de *O segundo sexo*, é fundamental para compreender melhor o estatuto do corpo em sua filosofia: afirmar que ele é ponto de vista, e, portanto, vivência, modo de lidar com o que é dado, é, ao mesmo tempo, afirmá-lo como coisa do mundo. Não se trata de escolher um dos aspectos, mas de mostrar que essas duas perspectivas convivem em tensão. “É claro que há um dado: é verdade, o sexo de um homem não é o de uma mulher, é a mulher que dá à luz, etc.: mas essa diferença poderia, em minha opinião, ser retomada em contextos que a anulariam completamente” (BEAUVOIR, 2016d, p. 266).

Se só houvesse imanência/facticidade/corpo como coisa, com a objetividade determinando tudo, caberia à humanidade apenas repetir o que seria a essência de cada sexo/gênero/raça, perpetuando a opressão existente. Se só houvesse transcendência/liberdade/corpo como ponto de vista, encerrando-se em uma pura subjetividade, bastaria desejar para que o mundo seja o que queremos, este sendo um mero correlato de nossa projeção, o que sabemos que não é. Não basta projetar um mundo igualitário sexualmente para que as instituições passem, como que num passe de mágica, a dar as mesmas condições concretas a todas as pessoas. Reconhecer o corpo também no seu aspecto de “coisa do mundo” é fundamental para a construção de uma filosofia concreta, que se coloca como objetivo pensar e propor ações concretas que levem à modificação das condições.

É, pois, com a noção de ambiguidade que a filósofa propõe pensar o papel do corpo do sexo feminino como sendo, ao mesmo tempo, coisa e ponto de vista, facticidade e liberdade, o que permitira melhor compreender os elementos factuais com os quais uma mulher se depara, sem que possa ser definida e reduzida a eles, mas também sem ser pensada como um ser etéreo, incorpóreo, que sobrevoaria o mundo.

Kail, o mesmo pesquisador que aponta para uma incoerência de Beauvoir ao tratar do corpo do ponto de vista biológico, tem uma ótima intuição ao final de *Simone de Beauvoir philosophe* ao indicar que “‘sem natureza’ não é equivalente a ‘sem-dado’” (KAIL, 2006, p. 144), mas é recorrendo a outro pensador, Paolo Virno, que pretende mostrar essa distinção. A nosso ver, a própria filosofia de Beauvoir permite afirmar que existem dados sem que a implicação seja cair em um essencialismo: a ênfase na ambiguidade nos permite justamente compreender que o dado (corpo como coisa do mundo) tem um papel que nunca é determinante, mas que nunca é esquecido. Afirmar que há um dado concreto e não escolhido do corpo (a fisiologia, os hormônios) aparece, na filosofia de Beauvoir, junto da afirmação do corpo como liberdade e transcendência, nunca sendo definido por esses dados que também o constituem. É desse modo que conseguimos manter uma filosofia que é, ao mesmo tempo, concreta e não determinista.



Não é fácil saber equilibrar os dois tipos de afirmação. A tentação, é claro, é remover a ambiguidade sendo seletivo na leitura e, assim, enfatizar um conjunto de declarações em detrimento do outro. Esta tem sido frequentemente a tendência nos estudos feministas sobre Beauvoir e biologia (GATENS, 2003, p. 272).

Para ser coerente com a perspectiva de uma moral existencialista, é preciso manter a tensão das duas afirmações: o corpo é ponto de vista sobre o mundo, e o corpo é coisa do mundo. O corpo como coisa não define o corpo como ponto de vista, mas não é apenas um fantasma que se molda adequadamente à nossa vontade. É ao assumir os aspectos reais de nossa existência que poderemos efetuar uma mudança concreta.

Às questões “transcendência ou imanência”, “liberdade ou facticidade”, “corpo como ponto de vista ou corpo como coisa”, “cultura ou natureza”, Beauvoir responde sempre com um “e”: “para ela, a situação do existente é composta por fatos e valores, natureza e cultura, biologia e consciência” (GATENS, 2003, p. 281). É preciso manter a noção de ambiguidade sempre presente, não só para compreender melhor o capítulo sobre a biologia em *O segundo sexo*, mas também para compreender melhor a filosofia de Beauvoir em sua totalidade. Assumir as especificidades que um corpo do sexo feminino coloca é mostrar, de forma mais específica, que os dados biológicos não permitem fundamentar uma hierarquia entre os sexos e, de forma mais ampla, que é preciso partir do que é dado concretamente, ancorar a luta na concretude e modificar, de fato, as condições que são dadas às mulheres.

Sem poder desenvolver uma nova questão na conclusão de um artigo, vale a pena ao menos mencionar que, em *A velhice*, Beauvoir repete o mesmo movimento efetuado em *O segundo sexo*, trazendo os fenômenos biológicos da velhice em um primeiro capítulo e afirmando a necessidade de pensá-los em interação com as dimensões existenciais e históricas, sem, no entanto, ignorar que os dados biológicos são parte da constituição da velhice, mesmo que não a definam em sua totalidade: “se a velhice, enquanto destino biológico, é uma realidade que transcende a história, não é menos verdade que esse destino é vivido de maneira variável segundo o contexto social” (BEAUVOIR, 2008c, p. 16). Nem apenas destino biológico, nem apenas contexto social, do mesmo modo que, em *O segundo sexo*, não se trata nem apenas do corpo como coisa nem apenas do corpo como ponto de vista, mas de ambos. Quase que repetindo a mesma escrita do final do primeiro capítulo do livro de 1949, o último parágrafo do primeiro capítulo de *A velhice*, Velhice e Biologia, traz:

Os resultados aos quais [a gerontologia] conduz são do maior interesse: impossível compreender a velhice sem se reportar à gerontologia. Mas esses resultados não podem bastar-se (...). A involução senil produz-se sempre no seio de uma sociedade; ela depende estreitamente da natureza dessa sociedade e do lugar que nela ocupa o indivíduo em questão (BEAUVOIR, 2008c, p. 47).

O que implica mostrar que o corpo é sempre vivido e valorado socialmente e que o modo como ele se coloca na velhice é fundamental, indicando, assim, que Beauvoir manteria, em obras posteriores, a noção de ambiguidade para pensar o papel do corpo, não agora da mulher cisgênero, mas da velhice.

Assim, se é verdade que a filosofia de Beauvoir aponta sempre para a transcendência/liberdade/corpo como ponto de vista, como boa parte das leituras bem apresenta, essa é apenas metade da verdade. É preciso apontar também o outro lado da mesma moeda: imanência/facticidade/corpo como coisa do mundo, mantendo, assim, a noção de ambiguidade. É preciso, enfim, em uma leitura que se coloca a partir do ponto de vista da filósofa francesa, trazer as seguintes frases juntas, sem ocultar nenhuma delas: “o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir” (BEAUVOIR, 2016a, p. 65).



Referências

- BEAUVOIR, S. (2010a). *Le deuxième sexe*, vol. 1. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, S. (2010b). *Le deuxième sexe*, vol. 2. Paris: Gallimard.
- BEAUVOIR, S. (2016a). *O segundo sexo*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BEAUVOIR, S. (2016b). *O segundo sexo*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BEAUVOIR, S. (2016c). “Anciens et nouveaux héros”. In: LECARME-TABONE, E.; JEANNELLE, J.L. (org.). *Beauvoir*. Paris: L’Herne.
- BEAUVOIR, S. (2016d). “Sur la différence des sexes - entretien avec Francis Jeanson”. In: LECARME-TABONE, E.; JEANNELLE, J.L. (org.). *Beauvoir*. Paris: L’Herne.
- BEAUVOIR, S. (2008a). *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Esfera do Caos.
- BEAUVOIR, S. (2008b). *Idealismo Moral e Realismo Político*. Lisboa: Esfera do Caos.
- BEAUVOIR, S. (2008c). *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BEAUVOIR, S. (2005). *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BERGOFFEN, D. (2003). “Simone de Beauvoir: (re)counting the sexual difference”. In: CARD, C. (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARD, C (org.). (2003). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FALLAIZE, E. (2001). “A Saraband of Imagery: the uses of biological science in *Le Deuxième Sexe*”. In: O’BRIEN, W; EMBREE, L. (org.). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Springer Science.
- GARCIA, M. (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris: Climats.
- GATENS, M. (2003). “Beauvoir and biology: a second look”. In: CARD, C. (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEINÄMAA, S. (2003). “The body as instrument and as expression”. In: CARD, C. (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAIL, M. (2006). *Simone de Beauvoir philosophe*. Paris: PUF.
- LECARME-TABONE, E.; JEANNELLE, J.L (org.). (2016). *Beauvoir*. Paris: L’Herne.
- LE DOEUFF, M. (2016). “Relectures”. In: LECARME-TABONE, E.; JEANNELLE, J.L. (org.). *Beauvoir*. Paris: L’Herne.
- O’BRIEN, W; EMBREE, L. (org.). (2001). *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht:



cht: Springer Science.

PEÑA-GUZMÁN, D. (2016). “Beauvoir’s Reading of Biology in *The Second Sex*”. In: *Revue de la Philosophie Française et de langue française*, vol. XXIV, n. 02, pp. 259-85.

TIUKALO, A. (2012). “The notion of the body and sex in Simone de Beauvoir’s Philosophy”. In: *Human Movement*, vol. 13 (1), pp. 78-85.

Fenomenologia e realismo: o percurso de Jocelyn Benoist

José Luiz Neves (UFABC)

Resumo: Procura-se retratar o percurso da filosofia de Jocelyn Benoist, partindo de seu primeiro projeto de um realismo fenomenológico em direção à elaboração de um realismo não-fenomenológico. Mostra-se o papel do tema dos limites da intencionalidade e por que este é abandonado. Mostra-se também de que modo a diferença gramatical entre o normativo e o real permite diagnosticar na fenomenologia uma confusão de categorias atingindo a noção de aparecer. Por fim, evidencia-se como essa diferença incide sobre o problema da percepção e leva a autora defender certa autonomia ontológica do sensível.

Palavras-chave: fenomenologia, realismo, intencionalidade, percepção, Jocelyn Benoist.

Abstract: I seek to retrace Jocelyn Benoist's philosophical trajectory, starting from his first project of a phenomenological realism towards the elaboration of a non-phenomenological realism. I show the role played by the theme of the limits of intentionality and why it is abandoned. I also show how the grammatical difference between the normative and the real makes it possible to diagnose a confusion of categories reaching the notion of appearance in phenomenology. Finally, I show how this difference affects the problem of perception and leads the author to defend an ontological autonomy of the sensible.

Keywords: phenomenology, realism, intentionality, perception, Jocelyn Benoist

I

Os primeiros livros de Jocelyn Benoist moviam-se no interior da fenomenologia. Tratava-se grosso modo de um comentário da filosofia de Husserl, mas já se notava tanto uma predileção pelos textos da primeira fase, aquela que vai até as *Investigações lógicas*, quanto um interesse particular, original na época, pelo solo comum de fenomenologia e filosofia analítica na filosofia austríaca de fins do Século XIX. Desde as duas últimas décadas, porém, como outros autores de sua geração, Benoist parece ter passado à produção de uma reflexão filosófica pessoal. Ele a apresenta como a tentativa de elaboração de uma ontologia realista: inicialmente, um realismo fenomenológico e, por fim, um realismo *tout court*, não-fenomenológico. Por vinculado que esteja aos objetos de suas primeiras pesquisas, ao primeiro Husserl e à tradição inaugurada por Frege, o projeto parece também animado por motivos polêmicos e pode-se dizer que, nesse sentido, o autor insere-se em um movimento filosófico mais amplo.

Conhece-se hoje na filosofia francesa um verdadeiro ressurgimento do realismo. O fenômeno repete, com naturais mudanças de ênfase, uma conversão similar ocorrida na filosofia anglo-saxã no fim do século passado, quando alguns autores buscaram recuperar, após o apogeu semântico do pós-guerra, realismos de diversos matizes. O fato novo é a penetração desse humor filosófico numa tradição historicamente pouco afeita a ele como a francesa. O realismo especulativo de Quentin Meillassoux, voltado contra o que chama de correlacionismo da filosofia moderna de Kant a Husserl, é talvez o caso mais eloquente. Mas no próprio campo da fenomenologia há tentativas, além da de Benoist. Etienne Bimbenet, por exemplo, propõe uma gênese antropológica da atitude natural, entendida como a crença ingênua no mundo sem o homem, no que parece um diálogo, ao gosto de Merleau-Ponty, de filosofia e investigação empírica. Recentemente, Claude Romano tem sugerido certo realismo do mundo da vida. E as referências poderiam se multiplicar, cabendo mencionar também autores italianos e alemães, como Maurizio Ferraris e Markus Gabriel, congregados em torno do autointitulado Novo Realismo.

Conforme declarações explícitas de seus protagonistas, essa volta ao realismo se pretende uma resposta ao pós-modernismo (cf. FERRARIS, 2012). Ao historiador das ideias comentar os fatos sociais-históricos de que tal reação é sintoma, aliás tardio. Resta que, nessa formulação, o alvo permanece excessivamente genérico. Para Umberto Eco, simpatizante do movimento, o objetivo do novo realismo é sobretudo afastar uma espécie de primado do sentido sobre o ser – atribuído ao *slogan* nietzscheano segundo o qual “não há fatos, só interpretações” –, com a consequente hipoteca da ontologia (cf. ECO, 2012). Até certo ponto, o diagnóstico de Benoist vai nessa linha, embora procure não jogar o bebê com a água do banho. Por um lado, ele avalia que a filosofia do século passado representou um avanço cognitivo na exploração das várias dimensões simbólicas atravessando nossa relação com o real. Todavia, ao fim dessa temporada, e como os meandros do simbólico se mostrassem infinitamente complexos, tudo se passaria “como se a realidade estivesse escondida atrás do sentido” e o resultado fosse um “sentimento de ter perdido contato com o mundo” (BENOIST, 2021, p. vii). Uma espécie de ressaca pós-hermenêutica, portanto. Seja como for, aquilo que se pretende conquistar com o novo realismo parece ser então a *meaning-independence* das coisas mesmas, subproduto de sua *mind-independence*.

A especificidade da posição de Benoist nesse movimento reside em procurar a autonomia do real sem esquecer do fato de que este apenas se apresenta dentro de condições determinadas de sentido, condições tanto discursivas quanto não-discursivas, numa exigência que pode ser considerada um prolongamento da veia antidogmática da filosofia crítica. Daí a recusa explícita que faz do realismo especulativo ou do realismo direto de seus colegas continentais e analíticos, afastando a possibilidade de a ontologia se apresentar como inventário neutro do mobiliário do ser – como se fosse possível dar conta do real sem precisar pensá-lo *de uma determinada maneira*. A trajetória de Benoist pode ser entendida como a tentativa da compatibilização dessas duas exigências: a autonomia do real e o caráter condicionado da experiência que dele temos. Num



primeiro momento, tentará fazê-lo no interior da fenomenologia: o tema dos limites da intencionalidade permitirá pôr em relevo o real como aquilo que, permanecendo aquém ou além do sentido, diferente dele, contribui ainda para seu funcionamento. Há toda uma estratégia de atestação *à rebours* da realidade, como nos casos de *misfire* dos atos de fala, por exemplo, em que o fracasso do ato revela a pregnância de um contexto não posto por ele. Todavia, a partir de *Concepts* e *Éléments de philosophie réaliste*, publicados em 2010 e 2011, essa estratégia parecerá inócua. Há sem dúvida uma mudança de método que ocorre aqui, Benoist se aproximando decididamente da análise gramatical no estilo do segundo Wittgenstein e de Austin, ocupando-se em dissolver falsos problemas filosóficos mais do que resolvê-los. Trata-se de uma “elucidação do *sentido das questões* dizendo respeito à ‘realidade’”, não de uma “doutrina da realidade” (BENOIST, 2011, p. 9). Essa dissolução de problemas se aplica à fenomenologia. Ele denunciará então na ideia fenomenológica do primado do aparecer – sem a qual nenhuma fenomenologia é pensável – uma confusão gramatical, da qual o realismo fenomenológico gostaria de se beneficiar, entre o real e o intencional. Desfeita essa confusão, é a própria fenomenologia que precisará ser abandonada para possibilitar o realismo. É esse caminho do autor para fora da fenomenologia que pretendemos aqui retratar esquematicamente.

II

Em fenomenologia, a noção de sentido é indissociável da ideia de intencionalidade, qualquer que seja a forma localmente assumida por esta. Benoist parte de sua versão mais canônica, a das *Investigações lógicas*, e enfatiza o paradigma linguístico a partir do qual é formada. Husserl realiza ali, segundo essa leitura, uma transposição da distinção fregeana entre expressão, sentido e referência (*Ausdruck, Sinn, Bedeutung*) para a estrutura da intencionalidade – estrutura triádica que terminará por generalizar, como se sabe, para a totalidade dos atos da consciência, incluso os perceptivos. Preservadas as diferenças quanto aos respectivos modos de preenchimento, resulta uma homologia fundamental entre intencionalidade perceptiva e intencionalidade linguística: a percepção visa o objeto por meio de seu perfil *assim como* a expressão nominal designa um objeto por meio de uma significação. O importante nessa distinção é a mediação semântica da estrutura intencional. Essa mediação envolve duas coisas: primeiro, que a consciência *antecipe* o objeto visado conforme um sentido determinado, recortando a cada vez o referente segundo uma propriedade distintiva particular; segundo, que o eventual preenchimento encontrado por essa visada na intuição correspondente *se meça* contra aquela antecipação, sendo adequado ou inadequado exatamente em relação ao sentido como é visado, o que confere à percepção um papel quase verificacionista, com sua consequente subordinação ao interesse teórico.¹ Essa estrutura, generalizada para todo tipo de ato intencional, confere tanto à visada vazia (antecipação conforme um sentido) quanto ao preenchimento intuitivo (adequado ou inadequado) um caráter normativo, independentemente da região ontológica a que pertence o objeto em questão, e implica que se dissociem o fenômeno (o objeto ou estado-de-coisas, na medida em que são visados) e a realidade pura e simples (o objeto ou estado-de-coisas, indiferentes ao modo como são visados). Tanto intencionalidade significativa quanto intencionalidade perceptiva são assim entendidas como atitudes normativas, absorvendo desde logo o real num campo fenomenal por elas medido, e não como modos da abertura ao real ele mesmo, em sua transcendência com relação ao sentido.

Esse ponto é crucial para Benoist. Por um lado, ele afirma, a intencionalidade é desprovida de interesse se não for uma abertura ao ser transcendente – uma transcendência real, para formulá-lo no jargão de Husserl. Entendamos: que toda consciência seja consciência de algo, que todo ato tenha seu correlato, é uma afirmação tautológica se o correlato não for de outra natureza que o ato e subsista independentemente deste. É dizer duas vezes a mesma coisa dizer que percebo “o percebido”, que vejo “o cubo visto”. Se quisermos, trata-se de uma verdade puramente gramatical, derivada da facticidade fundamental dos verbos de percepção: como Aristóteles já notara, estes supõem seu objeto. Daí a tese

¹ Ver sobre esse ponto o comentário de D. Pradelle (2020, p. 36).



intencionalista só ter relevância, especialmente no caso da intencionalidade perceptiva, quando afirma a realidade do referente para além do sentido como é visado (o que o realista Sartre, de certo modo, pensava garantir atribuindo-lhes a diferença ontológica do em-si e do para-si). Toda a questão é como conciliar a dimensão normativa da intencionalidade, que por definição envolve uma mediação semântica que absorve o objeto numa presença por ela regrada, com sua capacidade de alcançar o real em sua independência com relação a ela.

A fenomenologia enfrenta o problema ao comentar a relação entre o objeto “em seu como” e o objeto ele mesmo, o aparecer e o ser que aparece. Por um lado, é preciso que se trate de uma relação interna, sem o que o aparecer não teria o privilégio epistêmico que recebe. Isto é, se a relação entre eles fosse externa, se não formassem um todo de partes reciprocamente dependentes, o sentido não poderia guardar função de conhecimento e o aparecer degradar-se-ia em mera “aparência” sem relação necessária com aquilo que aparece – em suma, não seria aparecer *do* ser que aparece. Daí a redução do signo indicativo (e, com ele, a suspensão da causalidade e demais relações reais, sempre externas) já na primeira da *Investigações Lógicas*. Por outro lado, se a relação entre ambos for interna, não se vê como o objeto ele mesmo poderia manter sua autonomia em relação ao modo segundo o qual é dado *a um sujeito*. A alternativa parece insolúvel. Como diz Benoist, o paradoxo – patente no caso da percepção, embora não se reduza a ele – reside no fato de a intencionalidade precisar ser uma “relação interna com algo que ultrapassa constitutivamente o formato de uma tal relação, e portanto algo com o qual ela não pode ter uma relação *interna*” (BENOIST, 2010b, p. 99). A dificuldade em torno da natureza do objeto intencional no primeiro Husserl pode ser vista como resultando desse impasse: liberado da imanência real ao vivido a que Brentano o confinava, ele ainda não encontra domínio próprio para habitar – diante da consciência, e não “dentro” dela, mas sem tampouco poder residir “fora” dela, o que nessa altura da fenomenologia só poderia significar: na natureza física. Essa dificuldade, como se sabe, só encontrará solução satisfatória no interior do idealismo transcendental, quando precisamente a transcendência real for suspensa em benefício de uma transcendência na imanência, isto é, quando o objeto for apreendido como uma polaridade imanente à subjetividade transcendental (como o X vazio de uma multiplicidade noemática). Nesse momento, Husserl poderá garantir que entre o fenômeno e o objeto existe uma relação interna, e mesmo uma identidade, sem pôr a perder sua diferença (diferença *intencional*, precisamente: aquela da unidade focal de uma multiplicidade de fenômenos). O custo de tal solução, todavia, é excluir o objeto puro e simples (em sentido trivial: a realidade) das considerações fenomenológicas. Essa saída, é claro, está interdita para Benoist – não apenas devido ao realismo, mas também devido à recusa do ponto de vista transcendental. Resta a tarefa de compatibilizar as duas pontas do problema – o caráter normativo da intencionalidade e a independência do real em relação ao sentido com que a cada vez o visamos – sem seguir o roteiro da redução transcendental ao qual Husserl é no fundo obrigado.

III

Num artigo de 2014, reconstituindo sua trajetória, Benoist afirma que seu projeto de um realismo fenomenológico teria consistido, até certo momento, em encontrar o real por meio da evidênciação dos limites da intencionalidade². Tomemos esse texto por fio condutor. Duas estratégias teriam sido centrais. Primeiro, a *contextualização* da intencionalidade. As atitudes intencionais, entre as quais a expressão de pensamentos (e é notável que se preferira aqui falar de “atitude” em vez de “ato”, sugerindo desde já o viés pragmatista da análise – a atitude intencional envolvendo não apenas um sentido e uma referência, mas seu *uso* em um contexto determinado), não têm apenas o real como meta, isto é, como seu referente

² Cf. Benoist, 2014. O autor refere-se aí aos textos da primeira década deste século, especialmente aos livros *Les limites de l'intentionnalité* (2005) e *Sens et sensibilité* (2009a). Segundo a datação sugerida por ele próprio e por alguns leitores (MOATI, 2014), a segunda fase de sua obra – se não é forçar a nota falar em “fases da obra” de um autor ainda em plena produção – começa com *Concepts* (2010a) e *Éléments de philosophie réaliste* (2011).



pretendido, mas também a título de condições contextuais efetivas que contribuem para seu sentido e para a identificação de seu referente. Prova-o a noção de pertinência. Referir-se a um objeto como um paralelepípedo é algo que se mostra pertinente em alguns contextos, como naquele de uma demonstração geométrica, mas não em outros, como quando se trata de apontar um livro na biblioteca. Nesse caso, a designação simplesmente falha. Isso mostra que a intencionalidade tem não apenas condições de verdade – como atitude normativa, ela se expõe ao risco do verdadeiro e do falso –, mas também tem condições de sentido sensíveis ao contexto, podendo obter sucesso ou fracassar em função da sua pertinência, antes mesmo de poder ser verdadeira ou falsa. Como diz Benoist, “não há descrição ou, em geral, tomada normativa sobre o real, segundo a qual este apareceria como isto ou aquilo, que não suponha uma forma de engajamento definido com ele e não remeta a uma configuração determinada de realidade, configuração que não é o objeto dessa tomada, mas seu corpo mesmo” (BENOIST, 2011, p. 58). Esse corpo é sua inscrição em um contexto prático dentro do qual a norma tem ou não pertinência – e isso não em qualquer contexto, mas no exato contexto *pressuposto por esta norma* e por ela retroativamente configurado. O realismo intencional não consiste portanto em fazer do ato intencional um processo real – a intencionalidade permanece do começo ao fim uma noção normativa e, enquanto tal, puramente ideal –, mas sim em reconhecer que, enquanto norma, ela pressupõe o real a título de condições contextuais efetivas de seu exercício. Tais condições de sentido, *nota bene*, são condições tanto discursivas quanto práticas: apontam para o contexto concreto de interações mundanas em que normas são aplicadas, inserindo-se em uma forma de vida determinada.

A segunda estratégia consiste em explorar os casos de “surpresas da percepção”. Pela sua dimensão antecipadora de sentido, a intencionalidade perceptiva abre um espaço de jogo, conforme o tipo da coisa visada, dentro do qual o preenchimento pode confirmar ou infirmar os perfis presumidos e não atualmente dados. Ao ver a fachada de uma casa, presumo que ela se completa por paredes de mesma cor e material, que poderei ver se fizer a volta em torno dela; as paredes podem ser de cor ou material diferentes em relação ao que se esperava, mas isso apenas aumenta meu conhecimento da casa e não modifica seu tipo, quer dizer, o espaço de jogo aberto pela visada. É o que Husserl chamou de horizonte interno da percepção. Mas é possível conceber situações, diz Benoist, em que não é apenas o perfil parcial que acaba infirmado ou confirmado pela exploração perceptiva, mas o próprio tipo que é desautorizado, mostrando-se *impertinente*. Exemplos do autor: se vejo uma fachada de casa e, em vez de se completar por alguma parede, ela não se completa por nada, não é mais da percepção típica de casas que se trata, e sim talvez de um cenário cinematográfico, em relação ao qual a antecipação da profundidade se revela impertinente e em relação ao qual provavelmente cabem expectativas intencionais de ordem inteiramente distinta. Ou ainda, se vejo um graveto e de repente ele começa a se mover de um jeito característico, mostrando tratar-se de um sanguessuga, não é apenas um perfil qualquer que se altera, mas uma determinação essencial do tipo presumido: ele muda de ontologia regional. A mudança incide sobre o próprio tipo segundo o qual a percepção visava o objeto, abrindo-lhe um novo espaço de jogo indeterminado dentro do qual suas determinações podem concordar ou se cancelar. O ponto parece anódino mas aponta para um afastamento relevante com relação à fenomenologia. Husserl podia admitir uma espécie de ação do real sobre o intencional, desde que tacitamente recuperada a título de motivação, isto é, desde que previamente intencionalizada por obra das sínteses passivas – que não são senão, desse ponto de vista, uma tentativa de incorporar o não-intencional à vida intencional. Todavia, garante Benoist, o que define as surpresas perceptivas é que nelas a mudança de aspecto não é antecipada e rompe o tipo perceptivo até então presumido. “É um aspecto essencial da gramática da ‘surpresa’, em certo emprego do termo, que não precisamos de razões para estarmos ‘surpresos’” (BENOIST, 2013, p. 172). O ponto importante é o caráter *imotivado* da surpresa. Ele mostra o momento em que o real irrompe enquanto tal, em sua diferença categorial com relação ao intencional, e sem ser secretamente transformado em um estrato passivo deste último. Não havia, na percepção do graveto, expectativa intencional que pudesse antecipar o movimento característico segundo o qual o objeto se anima e vai então ser identificado – como sanguessuga. Atesta-se dessa forma não apenas a independência do real em relação ao intencional, mas também sua capacidade



de “fazer diferença”, quer dizer, de se impor às atitudes normativas que tomamos a seu respeito. E isso, que afasta Benoist daquilo que seria um realismo indiferentista – como se todo o ponto do realismo fosse apenas reconhecer que “há algo” para além do sentido, sem que seu peso se fizesse sentir “no” sentido –, é fundamental: dado que não temos acesso a um real independente de um ponto de vista, isto é, independente de um modo contextualmente condicionado de lidar com ele, a maneira privilegiada de esse real se atestar é por essa resistência que ele oferece às tomadas normativas que temos sobre ele, ou melhor, por essas mudanças de normação que eventualmente se impõem em contato com ele.

A contextualização da intencionalidade e as surpresas da percepção desempenham assim um papel preciso dentro do realismo fenomenológico de Benoist. Primeiro, mostram a existência de condições contextuais de sentido não captadas pela atitude intencional e que decidem de sua pertinência; segundo, mostram a capacidade do real, que permanece o que é, de incidir sobre o intencional, não tanto para confirmá-lo ou infirmá-lo – resultar verdadeiro ou falso em função do conceito que lhe aplica, dimensão verificacionista que não é o importante aqui –, mas sobretudo para descobri-lo como resistente, irreduzível ao sentido da visada, e capaz de forçar uma modificação deste último. Em ambos os casos, a estratégia consiste em pôr a nu os limites externos, não-intencionais, que incidem sobre a estrutura intencional. Explica-se o privilégio dado a esses casos em que as atitudes intencionais derrapam, as normações impostas ao real revelando-se impertinentes em certos contextos; como se tais casos mais bem mostrassem, à contraluz, esse limite que constrange seu funcionamento e que seria o real ele próprio: “o fato de que, sob certas condições, uma intencionalidade fosse impossível constituía a meus olhos uma espécie de prova da pregnância da realidade, aquém – na fonte (*enamont*) – da estrutura intencional” (BENOIST, 2014, p. 196). Vê-se o motivo subjacente ao tema dos limites da intencionalidade: este operava como uma espécie de prova pelos efeitos, uma demonstração negativa da aseidade do real, obrigado que se está em não ter um doutrina positiva sobre ele – doutrina que, pretendendo descrevê-lo de maneira neutra e desimplicada, só poderia significar um salto para fora das condições contextuais em que o discurso a seu respeito é dotado de sentido. Com isso, atende-se aos dados iniciais do problema: dar conta de como o real permanece transcendente em relação ao sentido – categorialmente distinto dele –, ao mesmo tempo em que se lhe proíbe um desvelamento incondicionado e contextualmente neutro, isto é, fora de uma atitude normativa qualquer, da qual a intencionalidade é um exemplo entre outros.

IV

A partir de *Concepts et Éléments de philosophie réaliste*, que marcam o abandono do realismo fenomenológico, a estratégia de buscar o real como aquilo que limita a intencionalidade parece inócua. Formular o problema dessa maneira, pensa agora Benoist, era de certo modo buscar o outro da intencionalidade permanecendo em seu interior, e assim reiteradamente encontrar, ao invés do ser *simpliciter*, outras figuras da intencionalidade ditas mais fundamentais, à maneira de tantas fenomenologias pós-husserianas. Veja-se o testemunho do autor:

Por muito tempo busquei assim o *Anstoßfichteano*, que poderia, do exterior, exercer uma coerção sobre a intencionalidade. Uma tal investigação, evidentemente, estava por princípio destinada ao fracasso. Com efeito, uma tal “coerção” só poderia revestir a forma de uma alteração da estrutura intencional, e, portanto, de uma intencionalidade. O fracasso ou a inversão da intencionalidade não são senão figuras dela própria (...). O que eu buscava era bem diferente: algo de radicalmente exterior à intencionalidade, isto é, algo que, em seu sentido de ser o que é (e não de ser representado como isto ou aquilo, seja constitutivamente mal representado ou representado de modo irreduzível e positivamente equívoco), não dependa dela. Ora, como tocá-lo enquanto se lhe pede provas? (BENOIST, 2014, p. 198).

O real não é algo que carece de provas ou estratégias de atestação, como se estivesse inapelavelmente “para além” de nossas tomadas em relação a ele. Essa necessidade de prova vai agora ser vista como uma

das tantas falsas necessidades que a filosofia tem por hábito inventar – esta, em particular, nasce a partir do momento em que se subentende um ponto de vista de fora do real de onde se precisaria começar por garantir a possibilidade de um acesso a ele, como se não estivéssemos de partida já nele, ou melhor, como se nossas atitudes normativas em relação ao real não se desdobrassem nele mesmo. Em parte, trata-se recusar o problema do acesso do sujeito ao objeto, com a ideia de representação que é seu subproduto. Mas essa recusa, que é rotineira na fenomenologia francesa, faz-se aqui na linha do segundo Wittgenstein e de Austin. Não se trata de estabelecer a possibilidade da experiência do real, o que só é uma questão pertinente sob o pano de fundo da hipótese cética – uma hipótese certamente válida em contextos anômalos, mas não na maior parte dos contextos –, mas sim de analisar a gramática desse conceito, isto é, a maneira como o utilizamos na linguagem ordinária³. O real não está “para além” do intencional – ou de qualquer outra normação, trate-se de conceitos, ações, pedidos, ordens etc. –, e isso é uma verdade gramatical: as normas o pressupõem analiticamente como aquilo a que se aplicam e como contexto dessa aplicação.

Esse caráter de pressuposição do real será elaborado por Benoist por meio da ideia de que a realidade é aquilo que “temos” invariavelmente. Essa expressão, frequente nos textos dessa época, caracteriza o real como aquilo com o que temos contato imediato – sem nenhuma mediação hermenêutica – e com o qual sempre fazemos alguma coisa, aplicando-lhe normas de todas as ordens, discursivas e não-discursivas. “A ‘intencionalidade’, ou todo dispositivo representativo que a colocaria em jogo, longe de constituir a condição de um ‘acesso’ ao real (...), supõe, ao contrário, muito fundamentalmente, o *contato* com ele e não se desdobra senão sobre a base desse contato e, por assim dizer, nele mesmo” (BENOIST, 2011, p. 89). O que se deve sublinhar aqui é o fato de não haver, nesse nível, distância psicológica ou transcendental entre nossos conceitos e o real que pudesse repor o problema do acesso. Nesse sentido, a metáfora do contato não é inteiramente precisa: ela ainda sugere a ideia de uma relação de grau zero com a realidade – tudo somado, uma ideia sem muito sentido, como mostra sua negação. O que seria, com efeito, uma “ausência” de relação com o real? Uma relação falsa ou ilusória? Ora, assim como o verdadeiro, o falso apenas o é a respeito de um fato. O real, ao contrário, não pode ser verdadeiro nem falso: ele é aquilo que temos *até para podermos nos enganar a seu respeito*. “Não há representação mental, no sentido de representações mentais que *representam alguma coisa*, que não repouse sobre um fundo de realidade que está lá, fundo sobre o qual e no qual é possível representar alguma coisa” (BENOIST, 2011, p. 31).

Como se vê, a definição é funcional e não substantiva: real é aquilo que faz fundo sob a norma, ou ainda, aquilo que se aceita como adquirido em cada normação que se lhe aplica. Ele é, se quisermos, exatamente aquilo que *não* está em questão nas questões mesmas que lhe propomos. Comentando o artigo de Elizabeth Anscombe “On brute facts”, Benoist escreve: a realidade

é uma noção essencialmente lógica, mais que ontológica: ela remete *àquilo que desempenha o papel do adquirido lá onde há contextualização* – e portanto *àquilo que, na mesma operação de contextualização, não é contextualizado, mas é o contexto*. Essa realidade não é aquilo que é *interpretado* como realidade – interpretação que suporia ela mesma o pano de fundo de um outro contexto – mas é aquilo que é *aceito* como tal, lá onde é aplicada uma estrutura normativa que, como tal, tem necessidade de um contexto (BENOIST, 2011, pp. 86-7).

Como contexto, o real é aquilo que está implicado em todo uso que fazemos dos símbolos e que, como tal, não é representado por eles. Por isso mesmo, não pode ser verdadeiro nem falso: ele aponta para o conjunto de condições contextuais que permanecem não tematizadas e apenas pressupostas na aplicação de uma norma, como “solo” por assim dizer de sua aplicação. “O contexto ele mesmo, em seu sentido originário (quer dizer, enquanto aquilo que, nessas atitudes mesmas, é *repelido como origem*), é o que resta em silêncio, e remetido a um contato que é de outra ordem que a norma” (BENOIST, 2011, p. 88) – contato que, para conservar o termo, deve ser entendido como sendo uma *acquaintance* imediata com aquilo que é. É nessa acepção portanto que sempre já estamos no real, como aquilo que “temos de todos os modos”

³ Para a ideia de análise gramatical praticada por Benoist, ver Narboux (2020).



nos diferentes usos que fazemos dele: não se trata aqui da estrutura intencional do ser-no-mundo, menos ainda de um *coping* do organismo com o ambiente, como alguns já pensaram ter o *realism retrieved*. O real é aqui tão-somente aquilo que é pressuposto, a título de contexto, pela aplicação da norma e só faz sentido dentro desse jogo de linguagem, jamais fora dele.

No centro de todas essas análises, está a exigência de preservar a diferença gramatical entre o normativo e o real, cuja formulação Benoist retoma do neofregeano Charles Travis. Trata-se jamais perder de vista, ele afirma, o abismo categorial entre normas e realidade:

nunca é o caso que norma e realidade são a mesma coisa. Realidade apenas é o que é. Enquanto tal, pode se conformar (ou não) a uma dada norma. Por outro lado, uma norma, enquanto tal, não é um ser: é o que adequada ou inadequadamente captura uma dada classe de seres (BENOIST, 2021, p. 186).

E isso se aplica à noção de intencionalidade. O intencional envolve uma dimensão de generalidade e é uma atitude normativa: “ele identifica-se estritamente com a possibilidade de se representar uma coisa dada de certo modo ou de outro” (BENOIST, 2011, p. 71). Quanto ao sentido, ele é a *maneira como identificamos* a coisa visada: “reportar-se a alguma coisa segundo um certo sentido é reportar-se a essa coisa *como tal ou tal*” (BENOIST, 2011, p. 48). Não há pergunta sobre “o que há” cuja resposta não o *identifique* sob tal ou tal conceito, as coisas sendo sempre dadas *como* isto ou aquilo; porém – e esse o ponto que a análise deve ressaltar –, isso não significa que a coisa seja ela mesma *como* isto ou aquilo: ela apenas é o que é. Segue-se uma relação unilateral entre verdade e realidade: a coisa não pode ser verdadeira nem falsa, embora torne verdadeira ou falsa a aplicação do conceito, segundo as regras de aplicação próprias a cada contexto. Reencontra-se a definição de verdade nuclear do realismo, inaugurada por Aristóteles: “não é porque pensamos que tu és branco que tu és branco; é porque com efeito tu és branco que, dizendo que tu o és, nós dizemos a verdade”⁴. A verdade funda-se na realidade, mas a realidade não depende da verdade.

Essa diferença gramatical entre o normativo e o real permite a Benoist dissolver ao menos três problemas filosóficos dos quais a fenomenologia era vítima. Dizer que a coisa real *é o que é* não significa dizer que ela seria *outra coisa* ao lado de seu ser *como isto ou aquilo*: é a mesma coisa, considerada sob gramáticas ou pontos de vista distintos. A intencionalidade é apenas a forma de uma determinação, e não produz nenhuma modificação no ser da coisa ao dá-la a ver a alguém. Se espero a visita de um amigo, é a sua efetiva visita que satisfaz a espera e não a “visita esperada”. Se vejo uma árvore, é a árvore mesma que satura a visão e não a “árvore vista”. Há uma transparência fundamental dos verbos de percepção, como diz Benoist: ver é ver a coisa mesma, e não a coisa “enquanto vista”⁵. Da mesma forma, o “cubo percebido” não é outra coisa diferente do “cubo, que é percebido”; é o próprio cubo, quando a intenção perceptiva é verdadeira. A expectativa intencional apenas fornece um padrão para o que ocorre ou deixa de ocorrer; o fato, aquilo que satura a expectativa, é o que é, e não um ser que dependeria dessa expectativa. Está desfeita a ideia de que a percepção apenas alcançaria o “objeto intencional”, diferente do “objeto puro e simples”, este último permanecendo fora de jogo na correlação intencional.

O equívoco fenomenológico em torno da noção de “aparecer” é outro sintoma dessa confusão de gramáticas. Como se viu, a fenomenologia dependia de afirmar a relação interna entre o aparecer e o ser que aparece, sem poder fazê-lo senão ao custo de perder este último enquanto independente em relação ao sentido subjetivo como é visado. A raiz do imbróglio reside no fato de o ser que aparece precisar ser ele mesmo, transcendente, sem o que a intencionalidade é uma tautologia, e por outro lado só poder ser

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1051b 6-9. Citado e comentado por BENOIST, 2017, p. 36.

⁵ “A especificação ‘enquanto vista’ não acrescenta nada *propriamente falando* à coisa, e em todo caso certamente não cria ‘outra coisa’ – que, como tal, sob o nome de ‘aparecer’ por exemplo, constituiria o objeto próprio da fenomenologia (...) Essa ‘coisa’ que estaria em um estado de dependência *recíproca* com a atitude perceptual é portanto uma ilusão. A percepção, se ela é a percepção, nos abre diretamente àquilo que não depende dela, e não a um ser que, como tal, dependeria dela” (BENOIST, 2010b, p. 101).



dado enquanto correlativo de uma intenção, isto é, já dentro de um horizonte normativo, *como* isto ou aquilo. Com isso, é toda a ideia de presença e de doação fenomenológica que se mostra um anátema: ela faz duplo jogo, pretende ser da ordem das coisas mesmas a que se promete retornar, em que o ser é coextensivo ao aparecer (*sovielSchein, sovielSein*, diziam as *Meditações cartesianas*), ao mesmo tempo em que é do começo ao fim uma noção normativa, isto é, *medida* por uma regra. Se contém uma polaridade objetiva, se é aparecer *de algo*, então obedece a uma estrutura de preenchimento segundo a qual satisfaz ou não satisfaz uma intenção: é algo sendo dado *como* algo, e não algo que pura e simplesmente *é o que é*. Apenas nesse ponto, Benoist dá razão a Derrida:

essa normatividade que ele invoca não é nada de exterior ou extrínseco ao fenômeno. A noção mesma de fenômeno não se compreende senão segundo uma estrutura normativa, pois dizer, de algo, que aparece, é em certo sentido sempre tratá-lo como se *devesse* aparecer, e portanto segundo uma estrutura de preenchimento – do contrário, contentar-nos-íamos em dizer, da coisa, que ela *é*. Se por ‘fenômeno’ entendemos aparecer *de algo*, como a expressão indica, então não há fenômeno que não tenha uma estrutura de preenchimento (BENOIST, 2014, p. 189, segundo grifo meu).

A análise mostra que a barafunda em torno do aparecer repousa em uma confusão entre as gramáticas da norma e o real. Inversamente, entendido que é da gramática da norma aplicar-se a algo que é da ordem do real, que pura e simplesmente é o que é, o problema é dissolvido: o objeto ao qual a visão se dirige é a coisa mesma, na imperfeição constitutiva desse direcionamento, e ela não se torna correlativa da visão. Em verdade, é todo o problema epistemológico do acesso à transcendência, para cuja solução a intencionalidade havia sido forjada, que se mostra mitológico: o conceito não é algo a respeito do que se deve perguntar *se* alcança o real, pois “ele é feito para isso”, como diz uma fórmula recorrente do autor, quer dizer, ele o inclui em sua definição na medida em conceito nada é fora de sua aplicação – aplicação correta ou incorreta, pouco importa. A intencionalidade não está confinada ao território do aparecer subjetivo.

Por fim, a diferença gramatical entre a norma e a realidade mostra ser desprovido de sentido esperar que a intencionalidade venha a ser limitada pelo real. As normas não são um setor da realidade e é um erro categorial atribuir-lhe propriedades reais: elas não são um ser, mas o que captura adequada ou inadequadamente uma classe de seres. Da mesma forma, a intencionalidade não é um misterioso processo, uma região do ser, oposta a outra região do ser, diferente dela. Trata-se de *algo que se faz* com o real, uma forma entre outras de normação. A diferença em questão é da ordem daquela entre o *ser* e o *lógos*, não entre dois tipos de ser. O tema dos limites da intencionalidade se apaga no momento em que se percebe que o intencional e o real não podem se limitar justamente por não pertencerem à mesma gramática:

a questão da ultrapassagem da estrutura intencional em direção a um ser que não seria intencional se mostra essencialmente um falso problema. A intencionalidade não precisa se chocar com qualquer obstáculo que seja ou escorregar no tapete de suas condições para reencontrar o ser real. *Ela não pode fazê-lo* porque, no sentido em questão, ela não é precisamente um ser real – mas uma norma sobre o real (BENOIST, 2014, p. 201).

V

Com a diferença gramatical entre o normativo e o real, Benoist vai dar ao problema da intencionalidade perceptiva uma reinterpretação precisa. O tema é clássico na fenomenologia e Benoist volta repetidas vezes a isso. Num artigo de *Sens et sensibilité*, comentando um texto pouco conhecido de Husserl anterior às *Investigações lógicas*, ele notava como o fenomenólogo parecia insatisfeito com a descrição da intencionalidade perceptiva com base no modelo da consciência de signo. A intenção perceptiva visaria o não-dado por meio do dado, o branco da coisa por meio da animação intencional imposta à sensação de branco, de maneira análoga a como se passa do pano tricolor à bandeira da França. Mas há toda uma experiência da presença irrecusável do percebido, diz ali Benoist, que parece sufocada pelo o acento posto exclusivamente no *Meinen*. Pelo menos em uma das acepções do termo, o percebido não se dá como aquilo que excede

o dado, mas como aquilo de que não podemos nos subtrair – dimensão a que ali se reservava o termo *Haben* (cf. BENOIST, 2009a, p. 17 e segs.). Tudo se passa como se apenas agora, fora da fenomenologia, Benoist estivesse em condições de dar a esse *Habenseu* pleno direito de cidadania.

A percepção sensível é apresentada como sendo um dos traços fundamentais do conceito de realidade: ela é

uma forma de experiência irreduzível de nosso pertencimento a essa realidade, *irreduzível a tal ponto que parece difícil dar um sentido a esse pertencimento independentemente desse fato massivo da percepção* (BENOIST, 2011, p. 99).

O central é aqui a dimensão de facticidade da percepção: o fato de não podermos nos subtrair do sensível em momento algum revelaria de maneira paradigmática o real como aquilo que temos de maneira invariável, pressuposto em todos os usos que fazemos dele, independentemente de atender ou não a nossas expectativas. O sensível pertence à gramática da realidade e deve ser distinguido dos usos normativos que podemos fazer dele, entre os quais as identificações e reconhecimento de objeto que a fenomenologia costumou atribuir à *intencionalidade* perceptiva. Cabe distinguir, portanto, intencionalidade perceptiva e percepção sensível. A primeira é da ordem da norma e submete o percebido à régua da adequação. É uma das coisas que se pode fazer com o sensível. Ela visa seu objeto segundo um sentido e o inscreve num espaço lógico de razões: percepções são comparáveis entre si, possuem uma estrutura de preenchimento e servem de justificativa para inferências. A segunda, a matéria sensível a que a norma é aplicada, é da ordem da realidade e nos abre para a coisa *simpliciter*. Diferentemente da primeira, não introduz a distância lógica do preenchimento adequado ou inadequado, do verdadeiro e do falso: segundo essa análise, as ilusões perceptivas continuam sendo percepções, a bivalência dizendo respeito às *descrições* que se podem fazer dela, não a ela própria. Não há que falar de percepções falsas ou verdadeiras, mas de percepção de realidade. Implica dizer que, embora só possa ser descrito e utilizado por meio de uma normação específica, contextualmente condicionada, há uma autonomia ontológica do sensível. Nele mesmo, o sensível não é intencional nem dotado de sentido, por antepredicativo que seja: nos termos de Charles Travis que Benoist retoma nesse ponto, o sensível é silencioso.

O alvo aqui parece duplo. Em primeiro lugar, trata-se de uma crítica direta à ideia de “conteúdo conceitual” da percepção defendida por John McDowell. Para esse autor, ter um “conteúdo conceitual” é condição para que experiências perceptivas possam desempenhar algum papel no conhecimento. Pensar o contrário é ser vítima do Mito do Dado. O pano de fundo do problema é kantiano: a sensibilidade apenas pode oferecer objetos para o conhecimento porque conceitos e intuições são reportados a uma única função do entendimento. Kant, como se sabe, precisará emprestar ao esquematismo e à imaginação o papel de mediar sensibilidade e entendimento para dar uma resposta satisfatória ao problema – posição da qual não está inteiramente distante a fenomenologia do pré-predicativo, aí incluso o Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção*. A saída de McDowell, ao contrário, é para Benoist de estilo hegeliano: a percepção comporta desde a base um conteúdo conceitual que a integra à ordem do conhecimento. “A visão de McDowell é não apenas a de que conceitos são eminentemente *aplicáveis* à percepção, mas que eles são *sempre já* aplicados a ela” (BENOIST, 2021, p. 81)⁶. Resta saber se essa alternativa não vem ao custo de intelectualizar o sensível, pondo a perder de algum modo o golfo entre o normativo e o real. Haveria aí, novamente, um erro de categoria: assim como a hermenêutica, McDowell entenderia todo o ver como um “ver como”, e este último como sendo da ordem do conceitual. Para Benoist, ao contrário, é preciso recusar toda perspectiva de *mediação* entre o conceitual e o sensível. O problema em questão, que é o da aplicação dos conceitos ao sensível, vai ser resolvido por meio daquilo que Benoist chama de “conceitos perceptuais”, isto é, conceitos cujo “conteúdo é intrinsecamente determinado por um certo tipo de experiência perceptual” (BENOIST, 2013, p. 121). Um conceito como o de cor, diz ele, é formado

⁶ Para a crítica de Benoist a McDowell, ver especialmente os textos “De la réalité du vu à la vérité du sensible” (BENOIST, 2013) e “(Perceptual) things being what they are” (BENOIST, 2021).

tomando por paradigma certo jeito determinado de seu objeto se apresentar na experiência sensível. Tal referência perceptiva é incorporada ao conceito, o que faz com que a “permeabilidade do espaço conceitual à percepção” se deva não a alguma arte escondida da imaginação, mas à gramática de alguns conceitos: “alguns de nossos conceitos são puras e simples tipificações; muitos outros, *no uso efetivo que fazemos deles*, mesmo não sendo tipificações, se calibram por elas” (BENOIST, 2013, p. 121). Essa noção de “conceitos perceptuais”, que não cabe aqui esmiuçar, se desdobra numa releitura notável acerca do estatuto dos exemplos na variação fenomenológica bem como em todo um campo da ontologia a ser explorado.

Mas a ideia do silêncio do sensível atinge também a fenomenologia, incluso aquela de Merleau-Ponty. A avaliação que Benoist faz do fenomenólogo francês é dupla. Por um lado, o último Merleau-Ponty teria sido um dos que mais avançou na investigação do ser sensível em sua autonomia em relação ao objeto percebido – autonomia, portanto, em relação ao normativo, posto que a noção de objeto, como se viu acima, apenas tem direito de cidadania no campo já regrado de uma identificação⁷. Nesse sentido, a ideia de uma textura onírica do sensível, de que falam as notas de trabalho do *Visível e o invisível*, bem como algumas passagens em que a Gestalt recebe uma interpretação ontológica (se não realista), são dignas de nota. Merleau-Ponty teria assim corretamente notado a necessidade de passar de uma fenomenologia da *percepção* – noção vinculada ao problema epistemológico do acesso ao objeto – a uma ontologia do *sensível*. Por outro lado, sabe-se que há textos – mesmo tardios – em que o filósofo continua a falar em uma intencionalidade interior ao ser, bem como em um sentido não-positivo presente no “mundo do silêncio”, prefigurando o sentido linguístico do “mundo da expressão” – como se o único modo de evitar a intelectualização do sensível fosse fazer dele palco de uma *outra figura do sentido*, embora mais originária. Testemunho disso é a maneira como Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, dá conta do modo de ser da Gestalt. A psicologia da forma demonstraria, contra a hipótese de constância, que o aparelho corporal responde não a estímulos objetivos mas ao *sentido* desses estímulos numa situação. Tratava-se, assim, de subtrair o comportamento da causalidade natural e inscrevê-lo na rede de motivações – vale lembrar: intencionais – que permeiam o mundo vivido. Nessa mesma linha, a parte final do livro remetia à temporalidade a possibilidade da estruturação das sensações, tomando as intencionalidades de retenção e protensão como responsáveis por orquestrar a unificação das qualidades sensíveis no seio do presente vivo. Onde todas as passagens em que a *Fenomenologia* criticava o dualismo matéria/forma da intencionalidade de ato, apenas em benefício de uma intencionalidade operante funcionando de modo anônimo na *hylé*. Ora, para Benoist, essa fenomenologização da *Gestalt* deve ser vista como uma última tentativa de intencionalizar o não-intencional, quando seria necessário, antes, abandonar pura e simplesmente a ideia de fazer o sensível algo de intencional. Parte do projeto merleau-pontiano de conciliar inerência vital e intenção racional parece repousar assim sobre uma confusão de categorias, como se a descoberta de um sentido silencioso preparando-se no sensível pudesse servir de elo entre as duas gramáticas, a do normativo e a do real. É querer as duas coisas ao mesmo tempo: o espaço de razões e a realidade natural, imaginando que as sínteses passivas poderiam servir de mediação a essas gramáticas distintas – algo sem sentido, posto se tratar não de duas regiões do ser, faculdades subjetivas ou de estratos da constituição da experiência, e sim de duas gramáticas.

Para Benoist, em vez de uma fenomenologização da Gestalt, deve-se acentuar ao contrário as passagens em que Köhler a apresenta como uma teoria das leis naturais da percepção:

A Gestalt-Theorie, em mais de um sentido, apresenta-se como uma *física da percepção*: uma teoria do *material sensível ele mesmo*. Ela trata das estruturas da organização sensível ela mesma, independentemente de qualquer significação que seja, como a física o faz a respeito da natureza material – portanto independentemente do fato de esta ser percebida. Assim, o ponto de vista da Gestalt-Theorie é profundamente naturalista – e causalista (BENOIST, 2017, p. 285).

⁷ “É o caráter *normativo* de toda referência ao *objeto* da percepção que faz *ipso facto* da percepção um conhecimento e o determina como satisfação de uma norma” (BENOIST, 2013, p. 147).



Segundo essa leitura, a tese de Köhler a respeito do caráter estruturado das sensações não diz respeito a um sentido latente ou a uma intencionalidade operante permeando a vida passiva da consciência: é uma tese sobre a *realidade* da percepção. Isso quer dizer que ela descreve *leis* e não *regras*, e há tanto sentido em afirmar que a percepção segue as “regras” da boa forma quanto afirmar que a natureza segue as “regras” da gravidade. Não se deve portanto confundir tendência natural para o equilíbrio perceptivo, de que fala a lei de pregnância, com a satisfação de alguma norma intencional, como se a resolução de uma tensão sensível fosse condição necessária e suficiente para haver adequação a uma norma. Não; as propriedades gestaltistas dizem respeito à matéria sensível da percepção, ao real sobre o qual a forma de objeto se aplica ao identificá-lo *como* isto ou aquilo, e não são elas próprias da ordem do normativo e do intencional. A Gestalt não é, em suma, um “sentido”. Um conjunto de descrições serve para mostrar o desnível que existe, na percepção, entre o intencional e o real. Uma superfície *intencionalmente* percebida como verdadeiramente branca em diferentes contextos de iluminação (e podendo ser falsa se, à noite, eu atribuir-lhe a qualidade de azul), é diferente da constância gestaltista, que assume essas variações *reais* sem se tornar verdadeira ou falsa:

uma superfície branca percebida como uniformemente branca – e portanto *verdadeiramente* branca – é *realmente* muitas coisas diferentes. A irisação desse branco que eu vejo faz parte dela. De fato, conforme as circunstâncias, é um caleidoscópio de *sensibilia* muito diferentes que serão requeridas para que eu seja levado a chamar algo de ‘branco’. Em um certo sentido, não é verdade que vejamos *realmente* a mesma coisa lá onde vemos *verdadeiramente* a mesma coisa (BENOIST, 2013, p. 222).

Cabe frisar que essa oposição introduzida por Benoist entre matéria e forma, sensível e objeto, não é uma oposição substancial: a matéria sensível da percepção não é um dado sensorial psíquico, nem tampouco é *outra coisa* mais originária do que o objeto percebido. Eles são um e o mesmo, considerados de pontos de vista distintos. É dizer que a distinção entre ambos, como aquela entre o real e o normativo, é relativa e funcional. Não é *porque* se trata de uma sensação que ela desempenha papel de matéria, e sim que, *porque* desempenha papel de matéria, opera como o real nesta ou naquela norma específica. A arte contemporânea, que fará desse caleidoscópio sensível seu tema, é prova da possibilidade de se variar a perspectiva entre matéria e forma: torna visível o próprio caleidoscópio visível, em vez de utilizá-lo como meio para dar a ver outra coisa. Por isso mesmo, não há que falar numa reposição do dualismo entre matéria e forma criticado por Merleau-Ponty, que tinha ali em vista sobretudo a concepção empirista do sensível como mosaico de qualidades simples – tese que pode ser contraposta, sem apelar a qualquer mistura de gramáticas entre o real e o normativo, pela afirmação gestaltista acerca da natureza holista das sensações. Entendamos: uma tese sua natureza, não sua significação.

VI

Que figura pode assumir a interrogação do sensível em sua autonomia com relação ao objeto, isto é, como realidade? Se toda forma abordá-los e dá dentro de condições contextuais e segundo certas técnicas de objetivação que lhe são próprias – próprias à abordagem e não próprias *ao real*, bem entendido –, o único ponto de vista capaz de lidar com ele é aquele que, distanciando-se do modelo da representação ou da expressão, se põe a *fazer algo* com ele, utilizá-lo como recurso e não como texto original. A interrogação do sensível é assim realizada privilegiadamente pela experiência artística e toma a forma de uma poética:

A evidenciação e a exploração do sensível como tal supõem a adoção de uma outra gramática que não aquela do objeto. A questão não é mais aquela, definidora da percepção, *daquilo que é visto*, mas *daquilo de que é feito o visto*, de seu “material sensível”. Ora, o melhor ângulo de ataque para tornar visível aquilo de que é feita alguma coisa é buscar *fazer alguma coisa dele*. O ponto de vista adequado sobre o sensível é então o ponto de vista *poiético*: este o percebe como aquilo que ele é, quer dizer, como recurso, e não como “objeto” (BENOIST, 2013, p. 225).

Essa subversão da gramática do objeto, Benoist a encontra diagnosticada por Baudelaire nos grandes coloristas da primeira metade do Século XIX. Com Delacroix, a cor não é mais subordinada ao desenho



e empregada para dar forma ao objeto, mas utilizada por ela mesma: “não é mais o que é visto que conta, ou em todo caso não é apenas isso, mas também e sobretudo o *tecido visível* no qual ele é dado a ver, *como ele é feito* enquanto visível” (BENOIST, 2013, p. 228-9). Muito da pintura moderna teria assim buscado não utilizar o visível para fazer ver o objeto, mas antes *fazer ver o visível por ele mesmo*, liberado de qualquer função representativa. O que também ocorre na música contemporânea quando, segundo análise de Kenneth Noland, ela se libera do modelo retórico que comandava a sequência dos movimentos e toma o meio sonoro como seu próprio objeto, em vez de apenas se valer deste para obter uma expressividade cujo paradigma permaneceria discursivo, insonoro. Donde a analogia, sugerida pelo crítico, entre *painting without subject matter* e *music without words*, “fazendo do caráter não discursivo da música o paradigma de uma pictórica liberada do discurso do objeto” (BENOIST, 2013, p. 225).

O erro seria crer que, para tornar visível o tecido de que é feito o que é visto, a arte precisasse entender essa operação no registro da expressão pura. A arte é “algo que se faz” com o sensível, não “manifestação” dele: cria novos códigos e regras de emprego, que podem ser de variados tipos, e que não estão contidos no sensível ele mesmo. Pensar o contrário seria supor que o sensível pudesse de algum modo dizer a si próprio, como se ele mesmo contivesse os parâmetros de sua expressão e como se houvesse uma maneira “mais adequada” de descrevê-lo – o que é atribuir ao real aquilo que é da ordem do sentido. Não se dá a ver o sensível em sua suposta ipseidade originária, o visível nele mesmo ou o audível nele mesmo, como se houvesse uma maneira não-normativa de fazê-lo: o que a arte faz é antes dar a ver a *diferença* entre ele e as normas que lhe são a cada vez propostas.

Merleau-Ponty chegou a dizer, no *Visível e o invisível*, que a “música atonal [é] o equivalente da filosofia do Ser de indivisão” (apud BENOIST, 2013, p. 234). Na interpretação de Benoist, o importante na música atonal não é seu pretensão privilégio em exprimir o sensível por ele mesmo – não há um único modo de fazê-lo –, e sim o fato de que, em sua diferença com relação à música tonal, “ele colocou em relevo o dispositivo normatizado dessa última. Ele por assim dizer desnaturalizou a nota” (BENOIST, 2013, p. 234). Da mesma forma, a liberação das cores por elas mesmas na pintura moderna não significa uma pintura sem normas, mas apenas uma desestabilização das normas representativas da pintura clássica – desestabilização que justamente evidencia seu caráter de norma, e não de restituição fiel do mundo visível, como alguns já pensaram entender essa operação. Noutras palavras, para o sensível, há uma miríade de regimes de objetividade possível, nenhum sendo correto ou incorreto, verdadeiro ou falso – noções que já supõem estabelecido um desses regimes em particular. A interrogação do sensível conduzida pela arte contemporânea, que é da ordem da *poiésis* e não da *mímesis*, não é portanto coincidência com o ser sensível ele mesmo, mas “criação de normas” (BENOIST, 2017, p. 299).

Evidentemente, a adoção do ponto de vista poiético não significa o abandono de toda norma, bem ao contrário. Por outro lado, ele implica um tornar-se problemático da norma, implica que esta apareça como tal – a saber, como *aquilo segundo o que operamos e configuramos algo que não é da ordem da norma* – e, finalmente, que a questão de uma possível mudança de norma – outros modos de fazer algo com essa coisa que não é da ordem da norma – seja posta (BENOIST, 2013, p. 233).

O sensível apenas transparece na transição de normas, e não em alguma forma de manifestação privilegiada em que ele se daria ele mesmo como ele é, segundo uma norma que lhe fosse a norma justa. Supor essa possibilidade de adequação é precisamente supor que a medida de sua expressão já esteja contida nele mesmo, o que o perde como realidade e já o inscreve sob o domínio da norma. Era o erro da fenomenologia e de sua fixação com o tema da expressão pura. Desse ponto de vista, a ideia merleau-pontiana de um sentido silencioso prefigurando o sentido linguístico, um *lógos endiáthetos* do qual a linguagem seria a proferição, não é senão a reposição do mito segundo o qual experiência sensível conteria a régua da sua descrição – o que nada mais é senão sintoma da obsessão fenomenológica em conjurar o hiato entre o ver e o dizer, como observou Jean-Philippe Narboux (2020, p. 151). Seria preciso reconhecer, ao contrário,



que várias descrições igualmente adequadas são possíveis para a mesma experiência: não há descrição privilegiada do sensível, um conceitual mais ou menos apropriado a capturá-lo, o que torna sem chão a meta de uma expressão pura de seu sentido – sentido que, de resto, não há.

Nota-se que a ideia segundo a qual o sensível só se mostra na transição de aspectos, na desestabilização de normas que ocorre simultaneamente à proposição de novas normas, parece uma tese que não concerne apenas a arte, mas algo com o que o realismo não-fenomenológico de Benoist está mais profundamente comprometido. Em certa medida, ela é a consequência de ao mesmo tempo se sustentar a diferença gramatical entre o normativo e o real e recusar a possibilidade de uma manifestação não-normativa do segundo, ou ainda, uma manifestação sua que não se faça dentro de condições de sentido que não são as suas, e sim as das práticas que o tematizam – e isso sem qualquer garantia de harmonia preestabelecida, isto é, mantido o hiato, que a fenomenologia queria extirpar, entre ver e dizer. O sensível é revelado em sua diferença em relação à norma, mas apenas quando uma norma em particular se desestabiliza pelo surgimento de outra.

Há nisso tudo certo eco das análises de Wittgenstein acerca da visão de aspecto. Benoist comenta esse tema em ao menos dois artigos (2009b, 2010b). O ponto de partida é afastar a ideia de que todo ver seria um “ver como”: ver algo não é ver um aspecto. Na maior parte das situações, é desprovido de sentido dizer “Vejo esta figura *como* um pato”. Diz-se simplesmente: “Vejo um pato”. Isso não significa que não haja aí um aspecto, mas sim que tal aspectualidade não se denuncia enquanto tal na visão simples. É apenas em situações excepcionais que isso ocorre: quando se trata de um discurso em terceira pessoa (“Ele vê esta figura como pato”), quando se trata de uma disputa (“Você vê esta figura como um pato? Eu a vejo como uma lebre”), ou ainda quando há mudança de aspecto (a visão da figura como pato torna-se a visão da figura como lebre). Nesses casos, o aspecto aponta para a referência essencial do que é visto a um ponto de vista, que sempre recorta a coisa de um modo determinado – e que indica portanto a perspectiva singular a partir da qual é vista. Mas via de regra o aspecto – que está lá – não é notado. A perspectivação apenas vem à luz na mudança de aspecto entre visões simples: o aspecto da primeira visão apenas se revela à contraluz da segunda, na “transição de fases do ver” (BENOIST, 2010b, p. 102)⁸. Essas análises implicam, em primeiro lugar, afastar a ideia de que o ver seja essencialmente interpretativo: não é porque há um aspecto sob o qual vejo algo que esse ver é um ver conceitual – não há dois sentidos da palavra “ver”. Recusa-se assim a hermeneutização do sensível operada por certa fenomenologia. Mas, em segundo lugar, isso não implica dizer que o ver se faça *sem* nenhum aspecto, isto é, fora de uma perspectiva precisa, fora de um ponto de vista determinado que faz parte do próprio real e de onde se lhe propõe uma questão. A noção de aspecto visa justamente sublinhar esse fato. O sensível não é o que se manifesta sem nenhum aspecto nem aquilo que seria o foco comum de todos os aspectos: é aquilo que se revela na transição entre aspectos, na desestabilização de uma norma produzida pela instauração de uma outra, sem jamais doar-se ele mesmo em pessoa. O aspecto não é o aparecer fenomenológico. Ou ainda: o real é lógica e não metafisicamente distinto das várias figuras que assume em nosso trato com ele.

⁸ “...há circunstâncias em que se desvela que aquilo que nós vemos, nós o vemos de um certo ponto de vista e ‘sob um aspecto’ – notadamente e essencialmente no que se poderia chamar de *transições de fases* do ver, ou antes, dos comportamentos e das práticas, dos modos de ser-no-mundo que acompanham o ver e lhe oferecem a cada vez um solo, uma ancoragem fenomenológica: todo ver é *ver-em-situação*, e é isso que se revela na passagem de uma situação a outra, em que intervém o efeito de ‘aspecto’” (Benoist, 2010b, p. 102).



Referências Bibliográficas

- BENOIST, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Vrin.
- BENOIST, J. (2009a). *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*. Paris: Cerf.
- BENOIST, J. (2009b). "Voir comme quoi?" In: LAUGIER, S. e CHAUVIRÉ, Ch. (org.) *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*. Paris: Vrin.
- BENOIST, J. (2010a). *Concepts. Une introduction à la philosophie*. Paris: Cerf.
- BENOIST, J. (2010b). "Les vestiges du donné (Apparaître, apparences, aspects)." *Symposium. Revue canadienne de philosophie continentale*, Ontario, vol. 14, no. 1, pp. 85-103.
- BENOIST, J. (2011). *Éléments de philosophieréaliste*. Paris: Vrin.
- BENOIST, J. (2013). *Le bruit du sensible*. Paris: Cerf.
- BENOIST, J. (2014). "De l'autre côté de la limite". In: SOMMER, C. (org.) *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.
- BENOIST, J. (2017). *L'adresse du réel*. Paris: Vrin.
- BENOIST, J. (2021). *Toward a contextual realism*. Cambridge, MA: Harvard U.P.
- ECO, U. (2012). "Di um realismo negativo". In: DE CARO, M. e FERRARIS, M. (org.) *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. Torino: Einaudi.
- FERRARIS, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Bari: Editori Laterza.
- MOATI, R. (2014). "Faut-il défendre la phénoménologie? Le parcours de Jocelyn Benoist". In: SOMMER, C. (org.) *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.
- NARBOUX, J. P. (2020). "La grammaire comme antidote. Wittgenstein, Benoist et l'invocation de la grammaire". In: COHEN-LEVINAS, D. e MOATI, R. *Du bruit e du sensible. Autour de Jocelyn Benoist*. Herman: Paris.
- PRADELLE, D. (2020). "Autonomie du sensible et récusation du primat du sens". In: COHEN-LEVINAS, D. e MOATI, R. *Du bruit e du sensible. Autour de Jocelyn Benoist*. Herman: Paris.

La phénoménologie transcendantale comme “phénoménologie générative”

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Résumé: Dans cette contribution, l’auteur expose une refondation de la phénoménologie transcendantale en termes de “phénoménologie générative”. Quatre perspectives pour entrer dans cette “phénoménologie générative” sont exposées – respectivement par une considération relative à l’être en phénoménologie, à la créativité, à l’ontogenèse et à une réinterprétation du concept même du “transcendental” moyennant une descente en deçà du phénoménal. Cette dernière perspective est développée plus en détail et met en œuvre une voie méthodologique, une voie par la logique transcendantale et une voie par les structures de la transcendantalité (qui s’explicitent dans la “matrice générative de la *Sinnbildung*”).

Key-words: Créativité, être, matrice générative, ontogenèse, sens, transcendantal

Abstract: In this contribution, the author presents a refoundation of transcendental phenomenology in terms of “generative phenomenology”. Four perspectives for entering this “generative phenomenology” are outlined – respectively through a consideration of being in phenomenology, creativity, ontogenesis and a reinterpretation of the very concept of the “transcendental” through a descent beneath the phenomenal sphere. This last perspective is developed in more detail and implements a methodological way, a way through the transcendental logic and a way through the structures of transcendentality (which are made explicit in the “generative matrix of the meaning-formation” [*Sinnbildung*]).

Key-words: Being, creativity, generative matrix, meaning, ontogenesis, transcendental



Est-ce que la phénoménologie transcendante est encore d'actualité aujourd'hui? Il semblerait que non, si l'on considère la plus grande partie de la production phénoménologique contemporaine. L'objectif de la "phénoménologie générative" est de faire entendre une autre voix. Dans ce qui suit, il s'agira de développer différentes perspectives qui permettent d'en saisir les enjeux et les objectifs. Au centre de ces considérations est le projet d'une "phénoménologie générative" telle qu'elle a été développée dans *Le clignotement de l'être* (SCHNELL, 2021).

1) La perspective déployée dans *Le clignotement de l'être* fait suite à *La déhiscence du sens* (SCHNELL, 2015) et poursuit dans une perspective *ontologique* ce qui a d'abord été amorcé dans une visée *transcendante*. Cette perspective transcendante se caractérise en premier lieu par le fait qu'elle ouvre, au sein du "nouveau monde" de la transcendantalité, la distinction essentielle entre "immanence" et "préimmanence" ou entre "phénoménalité" et "préphénoménalité".

Mais qu'entend-on ici par "perspective ontologique"? Il ne s'agit ni d'une ontologisation de l'approche transcendante, ni de la transformation de la philosophie transcendante dans une ontologie, mais de la double question de savoir comment rendre compte de l'"être" en général, tout en maintenant l'*epochè* et la réduction phénoménologiques (ce qui revient à se demander comment la "réalité" se conçoit dans ce cadre-là), et comment comprendre le statut ontologique des opérations transcendantales elles-mêmes, à la fois au niveau de la sphère "immanente" et de la sphère "préimmanente".

2) La "phénoménologie générative" cherche à rendre compte de ce qui rend possible la "créativité". Elle se rattache – comme déjà dans *La déhiscence du sens* – à la "phénoménologie constructive" qui a été élaborée antérieurement (SCHNELL, 2007). Une réorientation importante a été cependant effectuée par rapport à l'idée d'une "phénoménologie constructive". Elle vise à saisir de manière conceptuelle et performative l'idée d'une opération d'engendrement et de création, non seulement de la phénoménologie, mais encore de la philosophie en général. Or, il faut voir que les idées qui y sont développées, par exemple à propos de la "matrice transcendante du sens se faisant", ne constituent pas une *doctrine* déployant un *contenu*, mais tentent d'une certaine manière de fournir une *image* de l'acte performatif des opérations intellectuelles créatrices et génératives, sachant que, ce faisant, ce caractère d'image se réfléchit lui-même et en tire des conséquences décisives.

3) Si l'on croise la question de l'être et celle de la créativité, une troisième perspectives'ouvre qui est au cœur des travaux de Grégori Jean. L'auteur de l'excellent ouvrage *Les puissances de l'apparaître* constate que la phénoménologie récente (et il faut ajouter: la phénoménologie *française*) semble ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire de la phénoménologie qu'il hésite à appeler un "tournant" (lui préférant "renversement" ou le terme barbarassien de "rotation"), nouveau chapitre qui donnerait lieu à une "phénoménologie de la nature" (JEAN, 2021, p. 15). L'idée fondamentale étant que cette "nature" ne relève pas elle-même du sens, mais est censée constituer la *source* du sens. Il s'ensuit, premièrement, que tous les phénoménologues se revendiquant de la corrélation apparaître/apparaissant seraient "impuissants" à produire l'être; et, deuxièmement, que l'être mis en avant par Heidegger et ses disciples se revendiquant de la "différence ontologique" serait à son tour "impuissant".

Jean, quant à lui, plaide pour un apparaître "compris dans sa capacité à *faire être l'apparaissant* et ainsi dans sa *puissance ontogénétique*" (JEAN, 2021, p. 14) et se propose d'élaborer une "phénoménologie de la nature' comme *puissance* [...] de l'apparaître" (JEAN, 2021, p. 15). Or, d'après Jean, la phénoménologie comprise comme phénoménologie transcendante aurait épuisé toutes les voies possibles et ferait dès lors preuve de cette même "impuissance".

Si nous suivons Jean sans réserve dans son diagnostic de l'impuissance de la phénoménologie transcendante *passée* à engendrer l'être, nous prenons en revanche l'exact contre-pied de ses conclusions:



tout le projet de *La déhiscence du sens* et du *Clignotement de l'être* consiste à établir que cela ne témoigne pas d'une quelconque impuissance de la phénoménologie transcendantale, mais qu'il est possible de répondre à ces questions dans le cadre d'un renouvellement de la phénoménologie transcendantale se présentant comme "phénoménologie générative".

4) "Qui nous sauve d'une réalisation de la conscience; celui-là serait le sauveur de la philosophie, voire même le créateur de la philosophie". Ce mot d'ordre de Husserl qui figure dans le Manuscrit (inédit) A I 36 datant de 1920 commande la quatrième perspective qui sera maintenant présentée d'une façon plus approfondie – et qui a trait, comme nous l'avons évoqué, au rapport de l'immanence à la préimmanence dans une perspective ontologique. Il affirme que *la conscience n'est en rien "real"*. Cette idée servira de fil directeur à cette quatrième perspective qui aborde à nouveaux frais le statut du "transcendantal" dans la phénoménologie.

Qu'est-ce qui est au centre d'une telle reconsidération du transcendantal? La phénoménologie transcendantale ne questionne pas seulement la donation objective, mais elle *étend* l'interrogation phénoménologique vers la "*phénoménalité*" du *phénomène*. Et cela peut aboutir – si cela s'avère nécessaire – à la *déconnexion* de la phénoménalité et de l'objectité; le phénomène sera alors considéré comme *pur* phénomène. C'est le cas par exemple des "objets-temps [*Zeitobjekte*]" husserliens, du pur "‘apparaître’ en tant qu'apparaître" chez Fink ou encore des "phénomènes comme rien que phénomènes" chez Richir.

Or, depuis des décennies, l'idée d'une phénoménologie transcendantale s'est considérablement complexifiée. Il s'agit de montrer pourquoi l'élaboration d'une phénoménologie transcendantale *ne saurait être déconnectée d'une descente dans l'"en-deçà du phénoménal"*. Nous revenons ainsi sur la question, déjà souvent débattue, du lien en phénoménologie entre l'apparent et l'inapparent. Cette descente dans l'en-deçà du phénoménal se décline à son tour en trois voies différentes.

Classiquement, on comprend le "champ phénoménologique" à partir de l'affirmation husserlienne d'après laquelle, avec l'*epochè* et la réduction, s'ouvre un "monde nouveau", celui de la subjectivité transcendantale. Ces outils méthodologiques permettent, en se servant du fil conducteur d'objectités constituées, de mettre en évidence les structures ou processus constitutifs de ces dernières. Selon Husserl, cela concerne les différents types d'intentionnalité qui correspondent aux types d'objets mis en évidence au préalable par le phénoménologue. Ces intentionnalités ne sont pas "conscientes" dans l'attitude naturelle. Leur mise en évidence exige un changement de regard. Ce qui s'y manifeste est toujours sous le règne d'une évidence intuitive. Et l'ensemble de ces structures ou processus constitue précisément le "monde nouveau" indiqué à l'instant.

Or, il se trouve qu'il y a des problèmes phénoménologiques qui ne sont pas solubles au niveau de la sphère immanente. L'exemple le plus connu relève de la phénoménologie du temps et plus particulièrement de la constitution de la temporalité immanente elle-même. Si la temporalité des objets apparaissants (certes mis entre parenthèses par l'*epochè*) est constituée par les modes "subjectifs" de l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle, qu'en est-il de la temporalité de ces modes eux-mêmes? Est-elle constituée à son tour par des modes "subjectifs" plus enfouis ou requiert-elle une constitution dans la temporalité objective? Dans le premier cas, la même question se poserait de nouveau eu égard à la temporalité de ces nouveaux modes – exige-t-elle à son tour une telle constitution "subjective"? – et on risquerait de tomber dans une régression à l'infini. Dans le second cas, on tomberait dans une pétition de principe, car ce dont il s'agissait de rendre compte dès le départ, c'étaient précisément les modes objectifs de la temporalité. Husserl envisage une perspective pour résoudre ce problème en ouvrant la sphère de ce qu'il appelle dans le § 39 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* une temporalité "préphénoménale" ou "préimmanente". Cette notion d'une "préphénoménalité" a déjà été introduite dès 1907 dans *Chose et*



espace. Mais la phénoménologie du temps et de l'espace n'est pas le seul cas de la "préphénoménalité" en phénoménologie. On peut renvoyer par exemple à la phénoménologie de l'intersubjectivité, de la "hylè originaire (*Urhylè*)", etc.

Or, qu'est-ce que l'on "trouve" exactement dans cette sphère préphénoménale ou préimmanente? Les textes de Husserl, même ses manuscrits de travail, ne nous renseignent pas à ce propos. Et on constate, d'une manière plus générale, que la littérature phénoménologique ne s'est pratiquement jamais penchée sur cette problématique. La raison en est qu'il s'agit là d'une démarche "opératoire" (au sens où Fink a pu parler de "concepts opératoires"). La phénoménologie "générationnelle" tente de contribuer à combler cette lacune.

Pour pouvoir dire ce que l'on "trouve" dans la sphère préimmanente, il faudrait d'abord faire des considérations d'ordre méthodologique. *La déhiscence du sens* et *Le clignotement de l'être* ont précisé quelles extensions étaient nécessaires, sur le plan de la méthode, pour rendre compte de ce qui est ici en jeu. Cela concerne en particulier les outils de la "construction phénoménologique" (en deçà de la description), de l'"*epochè* hypophysique" (une sorte d'"*epochè* dans l'*epochè*") et de l'"induction phénoménologique" (conduisant *dans* la préimmanence), "pendants" – relevant donc de la sphère *préimmanente* – de la description phénoménologique, de l'*epochè* et de la réduction au niveau de la sphère immanente.

La nécessité, pour la phénoménologie, de prendre au sérieux des enjeux *théoriques* – touchant à ce que classiquement on a appelé des enjeux relevant de la connaissance (on verra dans quel sens nous entendons ce terme) – est tributaire de ces reconfigurations sur le plan de la méthode phénoménologique. Il a été question, récemment, de toutes sortes de "tournants" en phénoménologie. Or, il semblerait que ces "tournants" aient en réalité pour objectif essentiel de se *détourner* des enjeux théoriques initiaux de la phénoménologie. Nous voudrions engager une *autre voie* qui se propose de réhabiliter la question de la "connaissance" en phénoménologie (en tenant compte, évidemment, des critiques de la gnoséologie husserlienne ce qui exige de prendre en considération des éléments "spéculatifs").

Revenons donc à la question initiale: qu'est-ce que l'on "trouve" dans la sphère préimmanente? Si l'on considère cette interrogation du strict point de vue théorique, on peut y déceler trois démarches opératoires fondamentales, trois opérations synthétiques ou "synthèses" (auxquelles correspondent trois genres de "constructions phénoménologiques"). Depuis la première déduction des catégories dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'idée qu'il y a "trois synthèses" aura eu un avenir important dans la philosophie transcendantale: nous ne renvoyons qu'aux trois synthèses de l'entendement de la première "déduction transcendantale des catégories" chez Kant, aux trois synthèses passives du temps dans *Différence et répétition* de Deleuze ou encore aux synthèses passives de premier, deuxième et troisième degré dans les *Méditations phénoménologiques* de Richir. Le premier type de synthèse est une "synthèse *post factum*"; le deuxième est une "synthèse radicale", visant une *unité ultime*; le troisième une "synthèse génétique".

La première synthèse cherche toujours (c'est le cas entre autres chez Husserl ou Merleau-Ponty) un fondement pour une opposition antithétique (mais à la manière d'une synthèse *post factum* parfaitement assumée) – par exemple: un terme synthétique pour l'opposition entre la temporalité objective et la temporalité subjective ou pour celle entre la dimension égologique et la dimension intersubjective de la subjectivité transcendantale. La deuxième synthèse se dirige radicalement vers un principe unitaire – on pourrait évoquer ici la vie auto-affective chez Michel Henry ou le sublime phénoménologique chez Richir (qui porte chez lui des noms différents mais vise toujours le même principe). La troisième synthèse *rejette* l'idée d'une synthèse *post factum* et élabore, moyennant une synthèse générative, une conception quasi dialectique de la légitimation de la connaissance (ou du "rendre-compréhensible transcendantal", pour utiliser les termes de Husserl dans la *Krisis*). Une telle conception n'a pas été développée dans l'histoire de



la phénoménologie; elle constitue une autre tentative de contribuer à l'élucidation de la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal.

La deuxième voie d'accès à l'en-deçà du phénoménal est celle par la "logique transcendantale". Qu'est-ce que la "logique transcendantale"? Elle vise deux choses. Elle cherche à établir le bien-fondé d'un possible rapport *a priori* à l'objet; et elle ambitionne une auto-fondation du savoir. En quel sens faut-il entendre ici le "savoir"? Cela rejoint la question des enjeux théoriques ainsi que celle du statut de la connaissance que nous avons évoquées à l'instant. Il ne s'agit pas d'une perspective gnoséologique classique, mais d'un type de compréhension qui rend la compréhension auto-transparente. C'est en prenant le savoir en ce sens-là que la philosophie se dévoile en son sens éminent (cela n'est pas exprimé ainsi chez Kant qui a pourtant été le premier à fonder la logique transcendantale; en revanche, c'est l'idée gouvernant le projet de Fichte et, dans un autre sens, celui de Husserl). Et ce sont effectivement Kant, Fichte et Husserl qui ont conçu les trois programmes fondamentaux et décisifs d'une "logique transcendantale".

Selon Kant, la logique transcendantale traite du rapport de la pensée à l'objet en tant que ce rapport est pensé de façon "*pure*" (moyennant les catégories et leur déduction) et que ce rapport est gouverné par les principes de l'entendement pur.

Pour Fichte, la logique transcendantale a pour objet de génétiser ce qui, pour Kant, sont des données: à savoir le *factum* des facultés de connaître (sensibilité et entendement) et le "point suprême" qu'est l'aperception transcendantale. Son point de départ est ainsi le "savoir" (dans le sens indiqué à l'instant) en tant que coïncidence et inséparabilité de la pensée et de l'intuition. Le concept transcendantal-logique moyennant lequel Fichte déploie la structure du savoir est le concept d'*image*. Celle-ci représente la teneur du savoir. Et elle s'auto-réfléchit, elle se rend évidente à elle-même. Fichte la nomme aussi "apparition" (*Erscheinung*). La tâche de la logique transcendantale est ainsi la *construction génétique de l'apparition* en tant que *construction génétique de la structure réflexive et auto-évidente du savoir*. La logique transcendantale en tant que lieu d'une genèse pure du savoir déduit chez Fichte la forme imaginale de la teneur de ce savoir (tandis que la teneur elle-même sera l'objet de la doctrine de la science proprement dite).

Husserl, quant à lui, ne défend pas l'idée d'une séparation entre forme et teneur du savoir, dissociant, comme c'est le cas chez Fichte, la logique transcendantale de la doctrine de la science. Pour pouvoir préciser comment cela se présente chez Husserl, il faut rappeler sa distinction entre les différentes sciences eidétiques (*eidetische Wissenschaften*).

Husserl différencie la science eidétique *formelle* de la science eidétique *matérielle*. La première est la logique formelle qui se scinde à son tour en une apophantique formelle (= doctrine des formes du jugement) et une ontologie formelle (= doctrine des formes des objets en général). C'est la science eidétique *matérielle* qui correspond à la logique transcendantale. Celle-ci étudie la conscience pure qui, prise dans sa radicalité, est à l'origine de la "teneur" ou "matière" des objets – et non pas des formes qui, encore une fois, relèvent de la logique formelle. Les concepts méthodologiques centraux de la logique transcendantale husserlienne sont ceux de l'évidence intuitive et de la description. Sa logique transcendantale en tant que phénoménologie descriptive traite alors du rapport à l'objet compris dans sa dimension eidético-matérielle.

Or, la thèse ici défendue est que cette manière de situer la logique transcendantale (en phénoménologie) entièrement du côté de l'eidético-matériel *ne tient pas compte du fait qu'il y a des aspects relevant de la dite genèse de la structure réflexive du savoir* qui ne sont ni purement formels (et ne relèvent donc pas de la logique formelle), ni "matériels" au sens de Husserl. Husserl a laissé une place libre dans la logique transcendantale – là où on s'attendrait à la *légitimation* du rapport à l'objet et de tout ce qui est établi dans la partie "matérielle". La genèse de la structure réflexive du savoir se doit d'être *intégrée* dans le champ phénoménologique, il faut en faire un phénomène phénoménologique *au sein même de la logique transcendantale*. Et les trois synthèses



(ou “opérations synthétiques”) susmentionnées constituent précisément l’objet de cette partie *inédite* de la logique transcendantale phénoménologique (que nous appellerions une “logique transcendantale *générative*”). L’objectif ici visé consiste ainsi non seulement à mettre en évidence une lacune au sein de l’architectonique des sciences eidétiques husserliennes, mais encore à élaborer un dispositif permettant de combler cette lacune.

Nous en venons enfin à la troisième voie d’accès possible à l’en-deçà du phénoménal. À la suite de Husserl, László Tengelyi a développé le concept d’une “métaphysique des faits originaux (*Urtatsachen*)”, qui est soutenue par un “transcendentalisme méthodologique”. Ces faits primordiaux sont d’abord: le “Moi”, le “monde”, l’“intersubjectivité” et l’“histoire” (ou la “téléologie historique”). Si ces faits prennent la place du Moi, du Monde et de Dieu, hérités de la “*metaphysica specialis*” classique, Tengelyi procède également à une transformation de la “*metaphysica generalis*”, dans la mesure où un cinquième fait, à savoir le “fait de l’apparaître” lui-même, est pris en compte dans cette élaboration. À la suite de Fink et de Richir, “l’apparaître en tant qu’apparaître” devient donc aussi chez Tengelyi un concept de base de la phénoménologie (pour autant qu’elle s’inscrit dans une certaine continuité avec la métaphysique traditionnelle).

Or, il convient de souligner que ce qui est ici en jeu relève de ce que Tengelyi a appelé dans *Welt und Unendlichkeit* les “structures de la facticité” caractéristiques de la sphère immanente. La question se pose alors de savoir s’il y a un pendant ou un parallèle de ces structures au niveau de la sphère *préimmanente*. Peut-on y parler de “structures de la transcendantalité”? Ce qui constitue cette troisième voie d’accès possible à l’en-deçà du phénoménal, c’est qu’il y a deux sortes de “structures préphénoménales” ou “transcendantales” qui se présentent à ce niveau: les trois synthèses introduites plus haut et également trois concepts fondamentaux que sont la corrélation, le sens et la réflexion. Pour ce point, sur lequel nous reviendrons, nous renvoyons au § 48 de la *Krisis*, aux §§ 55 et 129 des *Ideen I* ainsi qu’au § 77 de ces mêmes *Ideen I*.

Nous venons de voir que la dimension spéculative dans cette considération de l’en-deçà du phénoménal est atteinte par la descente dans la sphère “préimmanente” et par une considération d’une logique transcendantale non-matérielle (en phénoménologie). Celle-ci met effectivement en évidence et développe les “structures de la transcendantalité”. Comment procéder à partir de là?

Ce qui commande le passage du transcendantal kantien au transcendantal fichtéen et husserlien (du moins au niveau de la sphère immanente), c’est la nécessité de rendre le transcendantal *intuitif*. Mais cette voie n’est pas possible ici, car le passage à la préimmanence consiste très précisément en un *dépassement* de la sphère de l’intuition ou de l’évidence. Ce dont nous disposons ici, nous l’avons vu, ce sont des structures de la transcendantalité. Or, ce qui permet d’aller plus loin, c’est la *processualité autoréflexive* de ces structures. Fink disait déjà à ce propos dans la *Sixième Méditation cartésienne*: le phénoménaliser, dans ses couches les plus profondes, ne constitue pas une “attitude humaine”, mais un “advenir [*Geschehen*] transcendantal [...] en tant qu’advenir de l’*auto-mouvement transcendantal de la vie constituante*” (FINK, 1988, p. 124). Voyons à présent quels sont ces processus autoréflexifs qui se réalisent dans cet “auto-mouvement”.

C’est la fonction de la “matrice générative de la *Sinnbildung* ou du sens se faisant”, à partir des trois concepts fondamentaux de la corrélation, du sens et de la réflexion, que de saisir cet “advenir transcendantal autoréflexif”. Cette matrice apparaît déjà sous diverses formes dans la littérature phénoménologique, cf. par exemple ce que Heidegger a nommé, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, le “*Grundgeschehen* [advenir fondamental]” de sa “métaphysique du monde” (HEIDEGGER, 1983, pp. 507-12) ou encore ce que Richir a appelé, dans le premier volume de *Phénomènes, temps et êtres*, la “matrice transcendantale” de sa propre refondation de la phénoménologie transcendantale. Or ici, la “matrice générative de la *Sinnbildung*” correspond à la troisième synthèse présentée plus haut. On pourrait montrer qu’elle est une synthèse des



deux premières (c'est-à-dire de la "synthèse *post factum*" et de la synthèse de l'unité ultime), une "synthèse de synthèses" au cœur d'une phénoménologie "générationnelle" ou "constructive".

Il y a donc trois concepts fondamentaux de la phénoménologie – la corrélation, le sens et la réflexion. L'objectif est d'en faire un phénomène proprement phénoménologique, ce qui va combler la lacune de la partie non-matérielle de la logique transcendantale phénoménologique. Mais, encore une fois, et telle est la spécificité se dégageant des considérations précédentes sur la préimmanence, cela s'opère dans une *processualité autoréflexive*. Celle-ci se concrétise, nous insistons, dans la "matrice générative du sens se faisant". Revenons encore une fois sur ses trois éléments ou motifs.

Le premier motif fondamental dans l'élaboration d'une telle "matrice générative" consiste à faire de la *corrélation transcendantale-phénoménologique* elle-même le thème de la réflexion. Quelle est la quintessence du rapport de corrélation phénoménologique? De cette question s'ensuit le deuxième motif qui doit une fois pour toutes ériger en phénomène phénoménologique le principe non plus de la *connaissance*, mais du "*rendre-compréhensible*" de la connaissance phénoménologique et partant l'essence de la *Sinnbildung*. Enfin (et ce sera le troisième motif), il s'agira de clarifier la nature de la *réflexion phénoménologique* elle-même.

La corrélativité (la corrélation), la significativité (le sens) et la réflexivité (la réflexion) – tels sont donc les trois concepts fondamentaux qui traversent en leur coappartenance et en leurs rapports mutuels la matrice générative du sens se faisant.

Voici comment se développe, dans un processus autoréflexif, la teneur des trois concepts de la "matrice générative". Le premier concept est la *corrélation* phénoménologique. Ce qui la sous-tend, c'est, comme on sait, l'"intentionnalité". Si celle-ci ne doit pas simplement revenir à un *redoublement* du donné dans une modalité de la conscience, ni non plus au fait que quelque chose de donné soit *actuellement* conscient, et s'il s'agit d'expliquer comment la *Sinnbildung*, c'est-à-dire la configuration constitutive du sens de l'apparaissant, est possible, alors il faut mettre en évidence la caractéristique fondamentale assurant à chaque fois le *rapport à l'objet*. Une telle propriété fondamentale peut être appelée – en renvoyant à l'approfondissement heideggerien du concept husserlien d'intentionnalité qui place cette élaboration à un niveau en deçà de la séparation du gnoséologique et de l'ontologique – une "pré-saisie ouvrant l'horizontalité". La corrélation phénoménologique ne désigne jamais un rapport simplement statique ou mécanique, elle exprime plutôt l'idée que toute donation de "quelque chose" est inscrite dans le cadre horizontal de la compréhensibilité. Celle-ci n'est pas nécessairement "transparente" – loin de là. Elle peut être inconsciente ou "non actuellement consciente" de n'importe quelle autre façon. Ce qui importe seulement, c'est que l'on oppose à l'être-en-soi une perspective qui révèle l'être comme ouvert à la con-science, à l'être-conscient.

Or, qu'est-ce qui est "horizontalement présaisi" dans la corrélation? La présaisie est toujours, Fink l'a souligné à son tour, une présaisie de l'*apparition* du sens et de l'*ordre* du sens. Le sens désigne à chaque fois la *significativité* en tant que "sens de" quelque chose d'apparaissant. L'apparaissant apparaît toujours "en tant que" quelque chose, et cela en constitue le sens. Autrement dit, si le "quelque chose" s'inscrit dans la corrélation, l'objet n'est pas compris dans son existence empirique, mais précisément en tant que sens.

Quant à la modalité de la "*réflexion*" spécifiquement phénoménologique (qui est toujours en même temps une *autoréflexion*), elle suppose l'"induction transcendantale" désignant l'opérativité ou la performativité spécifique de la forme de réflexion proprement phénoménologique. L'(auto-)réflexion phénoménologique de ces trois concepts (dévoilant leur interrelation) s'accomplit en trois temps ou à trois niveaux.

La *corrélation* est sous-tendue par l'intentionnalité qui projette – ou se projette dans – le rapport sujet/objet. Si celui-ci – en tant que scission originaire de la conscience – se saisit comme conscience *de* la conscience, alors c'est la conscience de soi qui éclot. Cela veut dire que la conscience suppose la conscience

de soi – mais si celle-ci s'autoréfléchit à son tour, elle s'avère sous-tendue par un champ préphénoménal et préréflexif (la sphère préimmanente ou préphénoménale dont il a déjà été question à plusieurs reprises).

Le *sens* se projette dans une autre dualité – celle du *sens projeté* et du *sens qui se donne* (car au projet du sens “répond” à chaque fois une “donation” du sens au niveau de laquelle peut être vérifiée de manière progressive et moyennant des “corrections” sans cesse renouvelées l’“adéquation” de ce projet). Quand cette dualité s'auto-réfléchit, il apparaît que l'échelle de *vérité* est à chaque fois déplacée et ne se laisse pas appliquer de façon définitive. Il en va ici d'une “vérité herméneutique” qui ne débouche pas sur des “vérités ultimes”, mais qui tire les conséquences de l'idée herméneutique que la vérité relève à chaque fois seulement de l'*accomplissement* d'une vérité toujours à réaliser à nouveaux frais. L'autoréflexion intériorisante de cette “vérité herméneutique” ne constitue pas un nouveau “projet de signification” ou une nouvelle “interprétation” qui pourrait encore être dépassé(e) dans d'autres projets ou interprétations, mais elle revient au concept d'une “construction” phénoménologique, génésique. Ce construire dans l'ouvert de la sphère préphénoménale ne révèle son “adéquation” et sa “légalité” nécessaire que dans la construction elle-même (celle-ci pouvant relever soit d'une synthèse *postfactum*, soit d'une synthèse visant une unité radicale). À cette sphère de la constructivité phénoménologique et génésique correspond le concept de “générativité” ou de “vérité générative” proprement dite.

Enfin, le sens de la *réflexion* se dévoile à travers la clarification du principe du “rendre-compréhensible transcendantal” dont il a également déjà été question. Celui-ci se projette dans la dualité entre un simple concept de ce principe et ce principe lui-même. L'autoréflexion de cette dualité fait apparaître que ce “simple concept” ne saurait être la source originale de l'élucidation du principe du “rendre-compréhensible transcendantal”, mais qu'il n'en est justement que le concept qui lui fait face. Celui-ci “se conçoit” dans cette (auto)réflexion *en tant que* simple concept. Afin de pouvoir parvenir à la source, ce concept doit en quelque sorte – pour autant précisément qu'il n'est qu'un tel concept – être anéanti. Éclot alors un *projeter-et-anéantir* simultané. Celui-ci peut être nommé “*plasticité*” (plus exactement: “*plasticité réflexive*”) parce que ce terme exprime justement cette double signification d'un anéantir projetant ou d'un projeter anéantissant. L'autoréflexion intériorisante de la plasticité réflexive, enfin, ne se conçoit pas seulement comme réfléchissante, mais comme ouvrant le réfléchir *en sa légalité réflexive* (donc en dévoilant les lois de la réflexion elles-mêmes relevant du “savoir” et de sa légitimation). Celle-ci consiste dans le “possibiliser”, c'est-à-dire dans un redoublement spécifique, qui détermine originairement le transcendantal et qui rend transparent, de manière réflexive, le rendre-possible en tant que rendre-possible du rendre-possible *lui-même* – dans le cas présent: la plasticité dont l'autoréflexion fait justement apparaître la possibilisation. Cette légalité de la réflexion exprime par ailleurs – avec la possibilisation du comprendre – une possibilisation de l'*être* qui s'y rapporte directement. Pourquoi celle-ci apparaît-elle “à travers” la possibilisation du comprendre? Parce que la possibilisation est située en deçà de la scission entre la théorie de la connaissance et l'ontologie et qu'elle la rend d'abord possible. Le redoublement possibilisant donne ainsi lieu à une plasticité d'ordre supérieur que l'on pourrait appeler une “plasticité réflexible” (au-delà de la “plasticité réflexive”¹ qui se situait au deuxième niveau de réflexion): cette “plasticité réflexible” est en effet à son tour un anéantissement productif et engendrant – *anéantissement* de toute positivité expérimentable d'un conditionnant et *engendrement* de ce conditionnant lui-même se donnant comme “excès” ontologique qui livre le fondement là encore ontologique à ce qui est engendré par là (à savoir au fondement recherché de l'élucidation de la compréhension ainsi que, *indissociablement* [mais ce serait à approfondir], à la “réalité” de tout apparaissant).

¹ La différence entre la “réflexivité” et la “réflexibilité” consiste dans le fait que celle-ci fait précisément apparaître la *loi de la réflexion* de celle-là.



Ce processus autoréflexif donne ainsi lieu au concept de l’“être” de la phénoménologie générative en tant qu’“excès apriorique et fondant [*vorgängige, gründende Überschüssigkeit*]”. Il est muni d’un “double mouvement phénoménologisant” opérant la fondation ontologique de l’étant phénoménal entre deux polarités: celle d’un excès (constituant un “au-delà réflexible”) et celle d’un “pré-être (*Vor-Sein*)” (constituant un “en-deçà apriorique”). La fondation ontologique se tient ainsi dans la tension mobile entre l’excès et la préimmanence (ou le pré-être) apriorique. Et c’est ce qui assure ultimement le rapport *a priori* à l’objet. Par là, il s’agit de contribuer à répondre à la question de savoir comment il faut concevoir le rapport entre la préimmanence husserlienne et la transcendance objective.

Rassemblons encore une fois les thèses principales qui se sont dégagées de cette quatrième perspective.

Nous avons essayé de montrer, dans la spécification de l’essence et de la nature du champ phénoménologique, qu’il s’impose de tenir compte de la dimension *préphénoménale* ou *préimmanente* de ce champ. Cette dimension ou cette sphère préphénoménale n’est pas vide, mais elle fait apparaître des “structures de la transcendantalité”, à savoir: trois types de synthèses et trois concepts fondamentaux de la phénoménologie. Le prochain pas consistait dans la mise en évidence de ces concepts fondamentaux de la phénoménologie en tant qu’ils s’articulent dans une “matrice générative de la *Sinnbildung*”. Le déploiement de ces concepts au sein de cette “matrice” revenait à assumer une “processualité autoréflexive”. Cela débouche sur trois résultats fondamentaux: premièrement, cela permet de combler une lacune dans l’architectonique de la phénoménologie transcendantale – à savoir celle de la nécessité d’intégrer et d’accorder la place qui lui est due à la structure génétique et autoréflexive du savoir au sein de la partie non-matérielle de la logique transcendantale phénoménologique, afin de clarifier ce qui sous-tend l’idée du “comprendre” en phénoménologie; deuxièmement, cela donne lieu à l’élaboration d’une phénoménologie de l’inapparence qui se présente comme une phénoménologie *spéculative* de l’inapparence; et, troisièmement, cela répond à la question du sens de l’“être” dans la phénoménologie générative.

Concluons. Les quatre perspectives ici esquissées – à savoir la question de l’être, celle de la créativité, celle de l’ontogenèse et la réinterprétation du transcendantal en termes de “descente dans l’en-deçà du phénoménal” à travers les voies par la méthode, par la logique transcendantale et par les “structures de la transcendantalité” – sont autant de tentatives de donner voix à la concrétude du transcendantal en phénoménologie. La “phénoménologie générative” se propose de dévoiler les différents aspects de la dimension spéculative de la phénoménologie transcendantale. Cela a trait à divers aspects de la genèse et de la créativité, à des considérations de méthode et à l’enchevêtrement de perspectives ontologiques et gnoséologiques.



Bibliographie

FINK, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

HEIDEGGER, M. (1983). *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

JEAN, G. (2021). *Les puissances de l'apparaître: Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*. Dixmont/Wuppertal: Association internationale de phénoménologie.

SCHNELL, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: J. Millon.

SCHNELL, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.

SCHNELL, A. (2021). *Le clignotement de l'être*. Paris: Hermann.

L'impuissance de l'apparaître

Grégori Jean (Université Côte d'Azur)

Résumé: En lieu et place du “retour aux choses mêmes” prôné par Husserl, la phénoménologie française oscille aujourd’hui, dans un paysage philosophique surdéterminé par la question du “réalisme”, entre une description “traumatologique” de l’événement et une herméneutique infinie destinée à l’y rendre “résiliente”. La présente étude tente de comprendre, de manière critique, un tel état de chose, en le reconduisant à ce qui apparaît rétrospectivement, chez Husserl lui-même mais, finalement, dans l’ensemble de la philosophie transcendantale, comme un présupposé voire un dogme qui exige d’être analysé comme tel: celui d’une impuissance de l’apparaître.

Mots-clés: Apparaître, réalisme, événement, trauma, herméneutique, arrière-monde.

Abstract: Instead of the “return to the things themselves” advocated by Husserl, French phenomenology today oscillates, in a philosophical landscape overdetermined by the question of “realism”, between a “traumatological” description of the event and an infinite hermeneutic intended to make it “resilient”. The present study attempts to understand, in a critical way, such a state of affairs, by bringing it back to what appears retrospectively, in Husserl himself but, ultimately, in the whole of transcendental philosophy, as a presupposition or even a dogma that requires to be analysed as such: that of an powerlessness of the appearing.

Keywords: Appearing, realism, event, trauma, hermeneutics, backworld

Introduction

Au § 62 des *Méditations cartésiennes*, Husserl indique que la phénoménologie “ne fait rien d’autre [...] que d’élucider le sens qu’a ce monde pour nous tous avant la moindre réflexion philosophique”, “un sens que l’on peut dévoiler philosophiquement, mais qui jamais ne peut être modifié” (HUSSERL, 1994, p. 202) — un sens, dira-t-il un peu plus tard en évoquant notre “réalisme naturel” spontané, que la tâche de la phénoménologie serait même de *sauvegarder* contre toute modification (HUSSERL, 1993, p. 85-86). Pourtant, à près d’un siècle de distance, et à la lumière de ce qu’est devenue la phénoménologie française, de tels énoncés rendent indéniablement un son étrange: comme le soulignait il y a déjà plus de vingt ans J. Benoit, tout se passe comme si elle avait été prise d’une telle “frénésie de la limite” et nous avait habitués “à travailler dans des conditions” si “extrêmes” qu’elle semble désormais indissociable d’une *húbris* philosophique, laquelle suscite en retour le déploiement d’une myriade de structures herméneutiques destinées à tenir à distance un réel devenu par principe traumatique (BENOIST, 2001, p. 24). La question se pose par conséquent: que nous est-il arrivé, à nous autres phénoménologues, et qu’est-il arrivé à la phénoménologie pour qu’elle en soit venue à considérer comme allant de soi une telle inversion de sa tâche et de ses prérogatives?

C’est à cette question nous voudrions ici tenter de répondre, mais en prenant pour fil conducteur *une question en apparence tout autre* — et qu’avait su formuler M. Henry au § 4 d’*Incarnation*: celle de savoir si le traitement traditionnel de l’apparaître — qu’il nomme “apparaître du monde” — ne remettrait pas tout simplement en cause ce qu’il nomme alors “le principe fondamental de la phénoménologie”.

L’apparaître du monde n’est pas seulement indifférent à tout ce qu’il dévoile, il est incapable de lui conférer l’existence. [...] Le dévoilement dévoile, découvre, “ouvre”, mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*). L’étant, ce qui est, se donne dans son dévoilement même comme indépendant du pouvoir qui le dévoile, comme antérieur à lui. Le “il y a”, le “il est” ne peut dire ce qui “est”, ce que “il y a”, et cela parce qu’il n’est jamais en mesure de le poser dans l’existence. Comment ne pas apercevoir qu’une telle situation met gravement en cause le principe fondamental de la phénoménologie? Selon celui-ci, en effet, c’est la phénoménalité qui délivre l’être. C’est d’apparaître et pour autant seulement que l’apparaître apparaît que quoi que ce soit est susceptible d’être. En cela consiste la préséance de la phénoménologie sur l’ontologie. Cette préséance est rompue dans le cas de l’apparaître du monde, s’il est vrai que celui-ci est impuissant à poser dans l’être ce à quoi il donne d’apparaître. [...] Ici le principe “autant d’apparaître, autant d’être” n’est pas seulement mis en cause, il est proprement renversé. C’est cet extraordinaire paradoxe qu’il faut regarder en face (HENRY, 2000, p. 60-61).

Commençons donc par prendre acte de l’objection adressée ici par Henry à ce qu’il nomme la “phénoménologie historique”: son tort serait de s’être érigée en doctrine d’un apparaître qui ne “crée pas” (*macht nicht*) ce qu’il “dévoile” (*öffnet*) — et ce faisant, de s’être condamnée à n’envisager l’apparaître que comme une instance grevée par ce qu’il nomme un peu plus loin une “indigence ontologique” fondamentale, comme un champ *ontologiquement stérile* par conséquent ou, comme nous le dirons ici, “impuissant” — impuissant à “faire être ce qu’il dévoile”. Là donc où, traditionnellement, nous serions enclins à considérer que la phénoménologie ne s’institue comme telle que pour autant que l’apparaître qu’elle prend en charge ni ne “cause” ni ne “produit” l’apparaissant mais se contente de lui fixer des conditions qui sont celles de ses “possibilités”, Henry avance qu’il y aurait là un manquement auquel, *en tant que phénoménologues*, nous devrions trouver à redire — parce qu’un tel dispositif mettrait “gravement en cause le principe fondamental de la phénoménologie”.

Bien entendu, nous ne souhaitons gommer ni la brutalité ni même, peut-être, la naïveté d’un tel reproche; mais notre hypothèse est qu’en dépit de cette naïveté — qui n’est sans doute pas tout à fait feinte —, et de cette évidente brutalité — qui appartient au *style* même de Henry —, une telle déclaration, *pour autant qu’on la déplie et qu’on la laisse résonner*, est seule susceptible de projeter sur ce qu’aura finalement été la phénoménologie, sur ce qu’elle est devenue mais aussi sur ce qu’elle doit, à nos yeux, *devenir*, une lumière suffisamment directe pour nous le rendre intelligible.

1. L'improductivité de l'apparaître dans la philosophie transcendantale — un premier dogme de la phénoménologie

Admettons-le d'emblée: si l'expression henryenne de "phénoménologie historique" est parfois agaçante — comme s'il n'avait pas historiquement existé des phénoménologies fort différentes —, cet agacement s'aiguise davantage encore dès lors que l'on comprend que Henry ne désigne pas seulement par là l'ensemble de la *phénoménologie*, mais aussi la tradition philosophique dont la phénoménologie revendique l'héritage — à savoir la *philosophie transcendantale elle-même*. Et de fait, si le § 4 d'*Incarnation* met directement en cause la stérilité ontologique de la phénoménalité propre au "monde" heideggérien, c'est bien à la *Critique de la raison pure* qu'il en fait remonter le principe:

La thèse réitérée de la *Critique*, c'est que la formation phénoménologique du monde [...] est à jamais incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde (HENRY, 2000, pp. 68-9).

Ce qu'avance donc Henry ici, c'est que la stérilité ou l'improductivité de l'apparaître plus haut dénoncée est ce que la phénoménologie hériterait de Kant, et constituerait le tribut qu'elle continuerait de payer à sa fidélité délétère au kantisme — et ceci en dépit de ses tentatives, dès lors infructueuses, de rompre avec lui et de se situer *au-delà* ou *par-delà* la révolution copernicienne.

Cette fausse rupture, nous en connaissons le principe, et la résumerons en un mot. De manière générale en effet, le geste inaugural de la phénoménologie — enveloppé dans le concept phénoménologiquement axiomatique d'"*a priori* corrélationnel" — aura finalement consisté à assumer par rapport au kantisme une double posture. D'une part, hériter de la révolution kantienne opérée dans la conception philosophique du phénomène — le phénomène ne sera plus considéré comme une *apparence* (*Schein*) voilant ou exprimant une *essence* qui, située au fondement de sa propre apparition, se tiendrait au-delà d'elle et d'une manière telle que le sujet devrait tenter de s'y ménager un accès non phénoménal, mais comme une *apparition* (*Erscheinung*) rapportée à des *conditions* portées par la subjectivité, dès lors transcendantale, à laquelle il apparaît. Mais d'autre part, neutraliser l'ensemble des duplicités que cette conception nouvelle du phénomène impliquait pour Kant et les dénoncer, comme le fait Husserl au § 43 d'*Ideen I*, comme "une erreur principielle" et une "manière de voir" totalement "absurde" (HUSSERL, 2018, p. 128): neutralisation, d'abord, de la duplicité du sens d'être de l'apparaissant — on n'opposera plus la "chose dans le phénomène" à la "chose en elle-même" mais on se donnera pour tâche de vivre le phénomène comme celui de la chose même; neutralisation ensuite, aussi et surtout de la *duplicité de l'apparaître lui-même* — distribuant de part et d'autre du caractère fini ou infini de la subjectivité un apparaître relativisant et un apparaître absolu.

La première tâche que dessine donc Henry, en reconduisant l'impuissance de l'apparaître, à ses yeux constitutive de l'idée de la phénoménologie historique, à l'indigence ontologique que Kant lui reconnaissait dans le mouvement même par lequel il instituait la philosophie transcendantale, serait ainsi d'évaluer cette transgression "standard" du kantisme, serait de montrer combien, en dépit de cette fausse rupture, la phénoménologie sera demeurée fidèle à l'un de ses dogmes fondamentaux: celui, justement, de l'improductivité de l'apparaître. Et en effet: quand bien même l'apparaître que prend en charge la phénoménologie est par principe supposé échapper à la duplicité du fini et de l'infini, quand bien même ce à quoi il permet d'apparaître échappe lui-même à la supposée opposition de la chose dans le phénomène et de la chose en soi, son œuvre se trouve toujours conçu comme une opération consistant à *dévoiler*, à *rendre manifeste* et *ce faisant* susceptible d'être *reçu* ou *intuïtionné* ce qui se trouve alors identifié comme un apparaissant — *et non, quoique cela puisse vouloir dire pour le moment, de le faire être*. Or la difficulté est qu'une telleréceptivité, loin de pouvoir constituer le lieu d'une neutralisation de ces duplicités, est au contraire ce qui, chez Kant, *marque la finitude de notre intuition par opposition à ce que nous pouvons penser de ce que serait une intuition infinie*. De ce point de vue, la soumission de la phénoménologie à ce premier dogme — celui de la *finitude de l'intuition* ou de la *réceptivité de l'apparaître*, au sens subjectif du génitif

— la condamne donc à demeurer, dans son traitement de l'apparaître, dans une ambiguïté constitutive: *neutraliser, au nom de son "retour" épistémique aux "choses mêmes", la finitude de l'apparaître qui conduisait Kant à distinguer la chose pour nous et la chose en soi, tout en reconnaissant à l'apparaître qu'elle se donne alors pour tâche de décrire une propriété qui chez Kant constituait néanmoins la marque fondamentale de sa finitude — à savoir sa dimension réceptive ou intuitive, par opposition à la "productivité" ou à la "puissance" qu'aurait à ses yeux impliquée son infinité.* En ce sens, le propre de la "phénoménologie historique" aura été de n'être une théorie de l'apparaître qu'en assumant, au sens fixé par Kant au § 8 de l'"Esthétique transcendentale", son caractère "dérivé" et "non originaire" — *et de s'être ainsi conçue comme une doctrine de l'impuissance de l'apparaître*, d'un apparaître qui ne se rapporte à l'étant qu'en tant qu'il ne le cause pas, ne l'engendre pas, ne le produit pas, mais se trouve seulement capable de lerecevoir pour ainsi dire *d'ailleurs*.

2. Réalisme, traumatisme, et herméneutique — un deuxième dogme de la phénoménologie

Cette idée de la phénoménologie comprise comme "doctrine de l'impuissance de l'apparaître", il s'agirait bien entendu de l'éprouver en retraçant l'histoire — et nous n'en évoquerons brièvement, et très schématiquement, que deux moments qui nous permettront d'en préciser le sens et d'en mesurer l'étendue ou l'emprise.

Soit ce que Husserl dit de l'usage du concept de "constitution" au moment des *Recherches logiques*, dans une lettre adressée à Hocking le 25 janvier 1903 — lettre assez fameuse sur laquelle W. Biemel avait jadis attiré l'attention dans son article de 1957 sur "Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl": "L'expression qui revient tant de fois, que des "objets" se "constituent" dans un acte, signifie toujours la propriété que possède l'acte de *rendre représentable l'objet*; il ne s'agit pas de constituer au sens propre." (BIEMEL, 1959, p. 46). Que la conscience "constitue" ses objets ou, pour le dire autrement, que l'apparaissant soit "constitué" dans et par l'apparaître ne signifie donc pas qu'il lui doive *d'être* — qu'il s'y trouve produit ou engendré, "constitué au sens propre" — mais seulement qu'il y trouve les conditions de sa "présentabilité" pour un destinataire dont on pourra dès lors dire en effet qu'il se les "représente" — mais qu'il se les représente en tant qu'il se contente de les *recevoir*. Et c'est ce qu'avancera à son tour Heidegger en héritant du concept kantien d'"imagination productrice" et en soulignant, dans le *Kantbuch*, qu'elle n'est "aucunement 'créatrice' dans l'ordre ontique" — comprenons: qu'elle n'engendre par l'étant —, mais se contente de *former ou de configurer le rapport que le Dasein entretient avec ce que, justement, il ne produit pas "au sens propre"* (HEIDEGGER, 1953, p. 190-191). Bien entendu, l'on pourra toujours discuter pour déterminer s'il s'agit là d'une phase de la pensée de Husserl antérieure au tournant transcendantal, ou se demander si cette improductivité de la structure transcendentale vaut à l'identique pour tout type d'étant — et par exemple pour les idéalités mathématiques (PRADELLE, 2020); il n'en reste pas moins que — telle est du moins la thèse de Henry, à laquelle nous nous rangerons ici —, qu'avant comme après le tournant transcendantal, "constituer" ne se dit jamais, en phénoménologie, "au sens propre", quel que soit le type d'étant que l'on considérera par ailleurs. Qu'il s'agisse, comme le dit assez poétiquement Henry au § 4 d'*Incarnation*, "du ciel qui se couvre ou de l'égalité des rayons du cercle, d'une chèvre ou d'un hydravion, d'une image, d'une chose réelle, ou encore de la formule qui contiendrait le secret de l'univers" (HENRY, 2000, p. 60), l'apparaître dévoile mais ne fait pas être, et la préséance de la phénoménologie sur l'ontologie n'est en ce sens jamais qu'épistémique, et non ontologique. Or, qu'on le déplore ou non, cette simple thèse suffit à expliquer pourquoi sont finalement si lassants les débats qui, ces dernières années, ont occupé la phénoménologie contemporaine relativement à la question du *réalisme* en phénoménologie: on fait souvent comme si le problème était de déterminer si l'étant manifeste ou non un excès ontologique sur la manière dont nous le recevons, comme si être réaliste en phénoménologie consistait, pour employer les termes de J-F. Lavigne, à reconnaître son appartenance à un "être si absolument extérieur à l'univers du sens constitué" qu'il se montre en lui-même, dans sa "transcendance effective", comme "*antérieur au sens*" (LAVIGNE, 2009, p. 36, p. 68, p. 71). Mais toutes ces thèses — qu'on trouverait déjà, du reste,

explicitement formulée par Sartre ou Merleau-Ponty — *ne sont que de peu de poids dès lors qu'elles ne se trouvent avancées que sous la condition du caractère définitivement stérile ou improductif de l'apparaître*: que l'apparaissant se révèle ou non réductible à ce que nous en intuitionnons, cette intuition ne consistera jamais qu'à en opérer un *dévoilement* (à le saisir dans son *sens* et non à l'engendrer dans son *être*), et de telle sorte que la "puissance" de configuration qu'on sera ou non enclin à reconnaître à la subjectivité (la puissance, donc, de lui "donner un sens"), ne sera jamais que *l'envers de son impuissance à l'engendrer ou à le "produire"*. Une première conclusion s'imposerait alors: qu'elle revendique ou non l'étiquette d'idéalisme, *toute la phénoménologie historique demeure de toute façon réaliste* — non pas en raison des caractères de "transcendance" effective que tel ou tel phénoménologue reconnaît avec plus ou moins d'emphase à l'étant qu'il reçoit ou intuitionne mais, de manière beaucoup plus sobre et profonde, parce que tel est le seul sens que la phénoménologie, comme doctrine de l'impuissance de l'apparaître, se donne le droit de reconnaître à la corrélation.

Mais notre hypothèse est que ce qui vaut ici pour Husserl et pour Heidegger vaut également et, à vrai dire, *a fortiori* pour leurs continuateurs. Que les phénoménologies post-heideggériennes prennent en effet la forme de ce que nous appellerons très simplement "phénoménologies du 'monde'" — lesquelles subordonnent la réception de l'étant à l'ouverture d'un infini horizontal — ou des "phénoménologies de l'événement" — qui appréhendent l'infini comme ce qui excède l'horizon lui-même et n'y entre que par effraction —, c'est toujours sous la condition de cette même impuissance de l'apparaître — et d'une manière telle que, loin de la relativiser, elles auront bien plutôt consisté à l'accentuer. Nous nous contenterons ici de nous arrêter un instant sur un bref passage d'*Êtant donné*, dans lequel J.-L. Marion ressaisi parfaitement ce motif et son sens "kantien":

Kant pose [...] l'horizon en général comme la condition d'apparaître [des] phénomènes, qu'il accueille et restreint à la fois. Ce qui signifie qu'avant toute percée phénoménale vers la visibilité, d'avance l'horizon attend, le premier; et que chaque phénomène, en apparaissant, se borne en fait à actualiser une portion de l'horizon, autrement resté transparent ou vide. Quand surgit parfois ici une question, elle porte sur l'identité de cet horizon (MARION, 2005, p. 292).

On perçoit bien, à la lecture de ce passage, où situer le point de bascule: alors que l'horizon — comme infinité horizontale — excédait *a priori* tout étant qui se manifestait sous sa condition tout en n'ayant pour prérogative que de rendre possible la manifestation de ce qu'il ne faisait pas être, il s'agirait désormais d'excéder cette condition horizontale elle-même en direction d'une instance infinie qui, rendue à sa positivité — un infini non plus horizontal mais actuel —, l'excéderait à son tour et, ce faisant, la déborderait dans la mesure même où elle commencerait par le *saturer*. Mais le point important est que, de nouveau, cet "infini positif" qui fait *effraction* et vient trouer, dans un "excès événementiel", l'infinité potentielle de l'horizon, *n'est justement tel qu'à la lumière de sa réception*: c'est pour autant que l'apparaître lui-même n'est plus à la mesure de l'apparaissant, c'est pour autant par conséquent que quelque chose survient en se soustrayant "à tout horizon de sens" préétabli que *l'événement se trouve reçu comme tel*, et que le "sujet" lui-même, en une passivité "plus passive que toute passivité" ou une "trans-passivité", s'y "reçoit" (ROMANO, 1998, p. 56; LEVINAS, 1990, p. 31) — et ceci quel que soit par ailleurs l'événement considéré (Dieu, autrui, l'œuvre d'art, et finalement le réel lui-même comme "impossible"). Loin donc de rompre avec le premier dogme kantien, les "phénoménologies de l'événement" le renforcent bien plutôt et vont à vrai dire jusqu'à *redoubler l'impuissance dont l'apparaître s'y trouvait affublé*: ce qui s'y atteste en effet, ce n'est plus seulement son impuissance à faire être ce qui apparaît, mais c'est jusqu'à *son impuissance à recevoir l'apparaissant lui-même* dès lors qu'il excède "infiniment" les conditions ordinaires de sa manifestation et les "limites" qu'elles lui imposent. D'où la possibilité d'identifier, dans le prolongement du premier, quelque chose comme un *second dogme de la phénoménologie*: parce que le premier dogme la condamnait à maintenir une finitude ontologique de l'apparaître en lieu et place de la neutralisation, à laquelle elle se destinait, de toute duplicité phénoménologique du fini et de l'infini, il devenait impossible pour elle, afin de rétablir



pour ainsi dire l'équilibre, de ne pas tenter d'y réinjecter de l'infinité; mais tout type de réinjection de l'infinité dans l'apparaître — comme horizon ou comme événement — n'aura alors consisté, dans la phénoménologie historique, qu'à en *infiniter la réceptivité* qui, chez Kant, signalait justement sa finitude et, ce faisant, à redoubler son impuissance.

Or c'est ce second dogme qui, à nos yeux, aura conduit la phénoménologie contemporaine à osciller en permanence entre deux pôles qui, finalement, ne cessent de renvoyer l'un à l'autre: celui du *trauma* d'abord puisque, sur le fond de cette impuissance redoublée, tout ce qui nous apparaît "vraiment" ne le peut que dans la violence d'une "effraction" qui excède et finalement sidère notre subjectivité — telle est la "frénésie de la limite" dont parlait J. Benoist; celui de *l'herméneutique* ensuite, puisque la tâche qui nous est alors assignée est, selon la "voie longue" dont parlait Ricoeur, de "métaboliser" phénoménologiquement un tel trauma — de *recoudre* patiemment la déchirure originelle de la phénoménalité du monde. Ce que dit alors d'autrui J-L. Marion dans *De surcroît* vaudrait pour tout phénomène saturé — ou pour tout événement: c'est parce que "tout ce que j'en percevrai [...]" en termes de significations et d'intention restera toujours et par définition en retrait et en déficit par rapport à son visage", que "je ne pourrai supporter le paradoxe et lui rendre justice qu'en me consacrant à son herméneutique infinie" (MARION, 2001, p. 155). Mais si trauma et herméneutique renvoient ainsi l'un à l'autre, c'est justement sous la condition du dogme fondamental de l'impuissance de l'apparaître et de son redoublement dans la thèse selon laquelle il n'y aurait jamais d'infini, en phénoménologie, que de la *réceptivité*.

Ces quelques analyses, évidemment sommaires, nous permettent d'ores et déjà de tirer une première conclusion: en dépit de la volonté phénoménologique affichée de "dépasser la révolution copernicienne" en opérant un "recouvrement" des deux termes de la duplicité kantienne de l'apparaître, et en y dénonçant une "erreur principielle" et une "manière de voir" totalement "absurde", c'est toujours et exclusivement depuis son premier versant que ce "dépassement" s'est opéré: la seule prérogative de l'apparaître serait en effet de rendre possible la réception ou l'intuition de ce qui apparaît, jamais de le produire ou de l'engendrer. De sorte que les différentes phénoménologies, depuis la théorie husserlienne de la "constitution" jusqu'aux diverses promotions phénoménologiques du monde et de l'événement, ne furent jamais que *différentes manières de reconnaître puis d'infiniter* son impuissance ou sa stérilité ontologique — jusqu'à devoir osciller entre la promotion phénoménologique d'une traumatologie universelle et les tentatives herméneutiques de nous en préserver ou de nous en guérir.

Admettons le bien-fondé d'un tel diagnostic, admettons que cette situation soit suffisamment insatisfaisante pour que nous souhaitions en sortir, admettons donc qu'il nous faille entreprendre un renversement des dogmes fondamentaux de la phénoménologie et ainsi nous saisir d'une manière *proprement phénoménologique* d'une certaine *puissance de l'apparaître*, et posons-nous la question simplement: à quoi pourrait bien *ressembler* une telle phénoménologie?

De fait, il faudrait commencer par indiquer ce qui, dans le champ phénoménologique contemporain, en constitue *déjà* des incarnations concrètes. Chez Michel Henry par exemple, cette critique des deux dogmes donne positivement lieu, en marge de toute phénoménologie horizontale, événementielle ou herméneutique, à l'exhibition d'un certain type de phénoménalité ("la vie") dont le propre serait justement de ne plus dévoiler mais bien d'*engendrer* ou de *générer* l'apparaissant vivant dans sa propre capacité à être l'origine réel de l'agir réel (HENRY, 1996). De la même manière, seul un diagnostic quant à la stérilité ontologique de l'apparaître traditionnel permet d'expliquer et de fonder la légitimité du tournant "cosmologique" que R. Barbaras tâche aujourd'hui d'imprimer à la phénoménologie — non pas toutefois en direction d'une phénoménologie de l'agir d'un vivant arraché à l'inertie du monde, mais d'une phénoménologie de l'agir du monde lui-même en tant qu'il est vivant — en tant donc, pour ne citer qu'un passage de *Dynamique de la manifestation*, que "la puissance du monde [est] surpuissance, c'est-à-dire

puissance de faire être”, “puissance ontogénétique” opposée à notre *désir* impuissant à engendrer ce qu’il vise (BARBARAS, 2013, pp. 246-7; JEAN, 2021). Mais si cette opposition entre une phénoménologie de la vie *du sujet* et une phénoménologie de la vie *du monde*, ou, pour le dire dans des termes kantien qui ne sont nullement anecdotiques, entre une phénoménologie de la *liberté* et une phénoménologie de la *nature*, s’avère structurante dans un certain pan du champ phénoménologique contemporain, elle ne se présente jamais que comme deux solutions possibles à un problème qui leur préexiste et qui peut, et doit recevoir un traitement qui en est indépendant.

3. Renverser les dogmes? La phénoménologie et le problème des “arrière-mondes”

Posons donc la question frontalement: pourquoi, au nom de quoi et dans quel but renverser les deux dogmes de la phénoménologie et rompre avec l’impuissance à laquelle Kant l’avait pour ainsi dire *a priori* assignée?

Un tel rappel sonnera sans doute un peu étrange à des oreilles averties par D. Janicaud, mais il nous faut plus que jamais y revenir: la phénoménologie se présente dès l’origine comme une mise en cause philosophique radicale de ce que nous avons pris l’habitude de nommer, parfois un peu à la légère, des “arrière-mondes” (JANICAUD, 1990). Husserl comme Heidegger, à tout le moins, en étaient convaincus, et c’est sur cette même conviction que s’ouvre explicitement *L’être et le néant* (SARTRE, 1943). Or si cette mise en cause phénoménologique des arrière-mondes se présente comme radicale, c’est justement parce qu’elle ne se fonde fort heureusement pas sur une critique psychologique ou culturelle de la croyance, mais sur la transgression épistémique du kantisme plus haut analysée et, ce faisant, sur la refonte en profondeur du concept kantien de phénomène qu’elle suppose: si le phénomène n’est pas la conversion subjective-transcendante de l’être en soi en être pour nous, mais l’accès à l’étant tel qu’il est en lui-même, s’il n’est pas d’autre *lieu pour* ou d’autre *accès à* l’être que son apparaître. Nous avons plus haut rappelé les déclarations fameuses de Husserl au § 43 d’*Ideen I*, où la duplicité kantienne de l’apparaître se trouve déclarée “totalement absurde”; et en ce sens, les énoncés vertigineux selon lesquels “dieu ne peut rien changer” au fait, par exemple, que la chose ne se donne jamais que “par esquisses”, pas plus qu’il ne peut changer quoi que ce soit “au fait que $1+2=3$, ou au fait que subsiste n’importe quelle vérité d’essence” (HUSSERL, 2018, p. 131), n’expriment nulle *Schwärmerei* phénoménologique, nulle transgression de l’assignation kantienne à un point de vue humain en direction d’un point de vue divin — laquelle supposerait d’accepter le principe de cette duplicité avant d’orchestrer le franchissement de la limite qui en sépare les termes —, mais la nécessaire remise en cause de cette duplicité elle-même et de la légitimité d’un tel désir de transgression. Voilà pourquoi, selon l’excellente formule du § 79 d’*Ideen I*, le propre de la phénoménologie est de neutraliser *a priori* la possibilité de se trouver “impliquée dans un conflit antinomique avec l’idéal de la connaissance parfaite” (HUSSERL, 2018, p. 239), et voilà pourquoi, en neutralisant cette antinomie, elle opère la clôture de notre expérience d’une manière telle que, ne la reconnaissant justement plus comme “la nôtre”, elle établit son caractère pour ainsi dire “incomparable”. Aussi, loin de nous ménager un accès à Dieu comme idéal de connaissance, elle rend seule possible de cesser d’évaluer notre rapport au réel à l’aune de cet idéal (JEAN, 2020, p. 123), et c’est précisément à la lumière d’un tel geste — et conformément à ce que nous nommerons ici, et sans doute faute de mieux, un “principe d’immanence” —, que devrait être relue l’histoire même de la phénoménologie, et éprouvée la pertinence de ses prétendues “avancées”.

Mais précisément, comment ne pas voir que les phénoménologies du monde comme de l’événement, jusque dans l’aller-retour permanent entre l’une et l’autre auxquelles nous condamnons leurs versions traumatologique et herméneutique, n’auront cessé de s’éloigner de cet esprit initial de l’eidétique phénoménologique? Comment ne pas reconnaître, comme Sartre l’avait bien vu dès 1943, qu’elles n’auront cessé de réinjecter dans l’apparaître de telles duplicités ou, plus techniquement, qu’elles n’auront cessé d’intérioriser dans un apparaître supposé univoque la grande duplicité du fini et de l’infini, et d’en dialectiser

les termes d'une manière telle que les choses et le monde n'auront cessé d'en recevoir une doublure qui les rend méconnaissables (SARTRE, 1943, p. 11)? En admettant que cette histoire se tienne tout entière sous le joug d'une impuissance de l'apparaître, une dernière question nous est alors livrée, à laquelle il nous faut pour finir tenter de répondre: en quoi cette impuissance de l'apparaître fut-elle — à vrai dire dès le départ, et en dépit de la transgression épistémique du kantisme qu'elle accomplissait —, une manière pour la phénoménologie de ne *pas* assumer le principe de clôture immanente de l'expérience et d'abandonner *a priori* la mise en cause des arrière-mondes qu'elle entendait incarner? Ou pour le dire positivement: en quoi seule une phénoménologie se déployant sous la condition de la reconnaissance d'une puissance ou d'une fécondité ontologique de l'apparaître pourrait seule, à supposer bien entendu qu'on en accepte le projet, se déployer conformément à ce que nous nommions plus haut un "principe d'immanence"?

Ce principe d'immanence, nous avons tenté plus haut de montrer en quoi il guidait déjà, dans son intention, le dépassement épistémique du kantisme. Seulement, au § 8 de l'Esthétique transcendantale, dans lequel cristallisent de manière très condensée les décisions kantienne, ce n'est pas seulement la question de savoir si la chose que nous intuitionnons est la "chose même" ou sa "représentation" qui conduit Kant à reconnaître une *duplicité de l'apparaître* — mais d'abord et avant tout celle de déterminer si l'apparaître possède ou non une dimension *ontologiquement productive*:

Notre mode d'intuition [...] est appelé sensible parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'objet de l'intuition soit donné par lui (mode qui, pour autant que nous pouvons en juger, ne peut convenir qu'à l'Être suprême), mais il dépend de l'existence de l'objet, et par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet est affectée par l'objet. Ce mode d'intuition ne cesse pas d'appartenir à la sensibilité parce qu'il est dérivé (*intuitus derivatus*) et non originaire (*intuitus originarius*), et (...) par conséquent il n'est pas intuition intellectuelle comme celle qui, d'après la raison que nous venons d'exposer, semble n'appartenir qu'à l'être suprême (KANT, 1980, p. 810).

Or si nous comparons la transgression phénoménologique de la révolution copernicienne à cette seconde lecture du § 8 de l' "Esthétique transcendantale", nous ne pouvons que revenir à notre constat initial: la thèse de l'*a priori* corrélationnel — selon laquelle le phénomène est le phénomène de la chose en soi —, aura bien consisté à neutraliser la duplicité kantienne de l'apparaître *sur un plan épistémique* — l'étant que nous intuitionnons est l'étant tel qu'il est en lui-même, non pas l'étant tel qu'il ne serait que "pour nous" —, mais elle n'en aura pas moins conduit la phénoménologie à conserver à l'apparaître lui-même ce qui, chez Kant, en marquait *ontologiquement* l'irréductible finitude — à savoir sa réceptivité ou son *improductivité*. D'où la justesse du diagnostic henryen selon lequel, tout en rompant avec Kant, la phénoménologie serait restée tributaire de ce dogme fondamental: l'apparaître ne consiste jamais qu'à opérer un *dévoilement* de l'étant, et la "puissance" de configuration qu'on est ou non enclin à lui reconnaître, et qui fait sans doute toute la saveur et la complexité des phénoménologies du monde, de l'événement, et de leur clignotement traumatico-herméneutique, n'est jamais que *l'envers de son impuissance ontologique à l'engendrer ou à le "produire"* — à le faire non pas seulement *apparaître* (éventuellement tel qu'il était avant même qu'il lui soit donné de se montrer), mais bien *être, tout simplement être*.

Or n'est-ce pas cette impuissance ontologique qui, immanquablement, conduit la phénoménologie à dessiner en creux la place vide d'une transcendance absolue avec laquelle, épistémologiquement, elle avait pourtant rompu en déclarant justement toute transcendance relative au phénomène? Aussi nous serait-il possible de répondre à notre dernière question: ce qu'il est légitime de reprocher à une phénoménologie construite sur le dogme d'une impuissance de l'apparaître, c'est de s'engager sur un chemin qui, tôt ou tard, la conduira inévitablement à comparer notre expérience, à l'évaluer ou à la mesurer à l'aune de ce qu'elle n'est pas. Alors de nouveau elle reçoit des limites, de nouveau elle reçoit un dehors, de nouveau elle se trouve confrontée au danger d'une *Schwärmerei* que l'*a priori* corrélationnel avait pour vertu de neutraliser — et de nouveau, pour le dire dans les termes du § 79 d'*Ideen I*, la phénoménologie se trouve "impliquée dans un conflit antinomique"; non certes dans un conflit antinomique avec "l'idéal de la connaissance



parfaite” — car c’est précisément ce conflit qu’est supposé régler le dépassement épistémique du kantisme — mais dans un *conflit antinomique avec l’idéal de la productivité de l’apparaître* — qu’une bonne partie de la phénoménologie contemporaine s’évertue alors à réintégrer dans l’apparaître improductif en évoquant des expériences extrêmes que, pour le dire brutalement, *nous* ne faisons tout simplement *pas*.

D’où la conclusion programmatique qu’il nous est peut-être possible de formuler ici: une phénoménologie se donnant pour tâche de déployer rigoureusement toutes les conséquences de l’axiome de l’a priori corrélationnel et de la critique des arrière-mondes qu’il suppose et implique, une phénoménologie qui, se faisant, se donne pour tâche de respecter le principe d’immanence dont cet axiome est porteur — une telle phénoménologie, donc, se doit de transgresser le kantisme non pas seulement d’un point de vue épistémique, mais aussi d’un point de vue “ontologique” ou, pour le dire autrement, non pas seulement relativement à la connaissance — ce qu’a toujours tenté d’accomplir la tradition phénoménologique — mais également à la puissance — ce qu’elle n’aura justement jamais tenté. À la déconstruction de la pertinence, dans une philosophie de l’apparaître, de la distinction épistémique de l’infini et du fini — déconstruction dont le caractère inabouti aura condamné la phénoménologie contemporaine à la réintérieuriser de mille manière dans l’apparaître lui-même —, il s’agirait par conséquent — avec la conviction que cela seul permettra d’éviter ces dérives — d’adjoindre la déconstruction de la pertinence ontologique de cette opposition — en cessant cette fois de considérer comme valable la distinction du caractère productif et improductif de l’apparaître. Ainsi la phénoménologie pourrait-elle se donner les moyens, non pas seulement, comme le dit Henry, de préserver son “principe fondamental”, mais aussi et surtout de ne pas trahir ce qui en constitue l’esprit — et qui, à nos yeux, se trouve enveloppé dans ce que nous avons nommé son “principe d’immanence”.

Bibliographie

BARBARAS, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.

BENOIST, J. (2001). *L’idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne.

BIEMEL, W. (1959). “Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl”, In: BÉRA M., *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957)*. Paris: Minuit.

HEIDEGGER, M. (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*. trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard.

HENRY, M. (1996). *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.

HENRY, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.

HUSSERL, E. (1993) *Notes sur Heidegger*. trad. fr. D. Franck. Paris: Minuit.

HUSSERL, E. (1994) *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. trad. fr. M-B. de Launay. Paris: PUF, “Épiméthée”.

HUSSERL, E. (2018) *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. trad. fr. J-F. Lavigne. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de philosophie”.

JANICAUD, D. (1990) *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L’éclat.



JEAN, G. (2020) *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*. Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie.

JEAN, G. (2021) *Les puissances de l'apparaître. Étude sur Michel Henry, Renaud Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*. Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie.

KANT, I. (1980) *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J-L. Delamarre et F. Marty In : *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, "La Pléiade", t. I.

LAVIGNE, J-F. (2009) *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*. Paris: Vrin, "Problèmes et Controverses".

LEVINAS, E. (1990) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche, "Biblio-Essais".

PRADELLE, D. (2020) *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*. Paris: PUF, "Épiméthée".

MARION, J-L. (2001) *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France.

MARION, J-L. (2005) *Étant donné*. Paris: PUF, "Quadrige".

ROMANO, C. (1998) *L'événement et le monde*. Paris: PUF, "Épiméthée".

SARTRE, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Y a-t-il une intentionnalité de la perception? Pour un réalisme phénoménologique

Claude Romano (Sorbonne Université / Australian Catholic University)

Résumé: Dans cet article, l'auteur met en question l'une des thèses les plus répandues au sein de l'école phénoménologique, celle du caractère intentionnel de la perception. Sans nier que la perception puisse avoir des aspects intentionnels (elle est liée à l'attention, elle inclut parfois des croyances qui sont des attitudes intentionnelles), il soutient que la perception ne consiste pas en une relation intentionnelle au monde. En effet, l'intentionnalité est une caractéristique de l'esprit qui n'est pas intelligible en dehors d'une forme de représentationnalisme. Or, comme Heidegger l'a suggéré à travers son concept d'être-au-monde, et comme y ont insisté aussi Merleau-Ponty et Erwin Straus, la perception est plutôt une relation intrinsèquement corporelle au monde, et au monde lui-même, c'est-à-dire au monde tel qu'il existe indépendamment de l'esprit et par-delà toute représentation que je pourrais m'en former. Seule une telle approche peut rendre justice à nos intuitions à la fois ordinaires et philosophiques au sujet du monde perçu, et elle nous conduit à adopter une variété de réalisme phénoménologique.

Mots-clé: intentionnalité, représentation, réalisme phénoménologique, phénoménologie, perception.

Abstract: In this article, the author challenges one of the more widespread assumptions in the phenomenological school, that of the intentional character of perception. Not denying that perception can have some aspects that are intentional (it is linked to attention, it encapsulates sometimes beliefs that are intentional attitudes), he claims that perception is not an intentional relation to the world. Indeed, intentionality is a basic feature of the mind that remains connected to a form of representationalism. Now, as Heidegger has suggested with his concept of In-der-Welt-sein, and as Erwin Straus and Maurice Merleau-Ponty emphasized, perception is rather an inherently bodily relation to world itself, that is, to the world as it exists independently of the mind and beyond all representations. Only such an approach can do justice to our ordinary and philosophical intuitions about the perceived world and leads us to a genuine variety of phenomenological realism.

Keywords: intentionality, representation, phenomenological realism, phenomenology, perception.

On a pu soutenir que toute la philosophie européenne n'était qu'une suite de notes de bas de page aux dialogues de Platon¹. Une bonne partie de la phénoménologie pourrait bien se réduire à une succession d'apostilles à l'œuvre de Husserl. L'histoire de la phénoménologie est la suite des infidélités plus ou moins consenties faites au fondateur de la phénoménologie par ses disciples, une suite d'hétérodoxies à ce qui, aux yeux de Husserl, constituait un programme de recherche unique: la description de la conscience transcendante dans son œuvre constituante de toute objectivité. Parmi ces dérogations à l'orthodoxie husserlienne, nul doute que l'une des principales est la remise en cause, très tôt, en réalité dès *Sein und Zeit*, de la centralité du concept d'intentionnalité pour comprendre notre ouverture première au monde. Mais Heidegger a-t-il eu raison de substituer l'*In-der-Welt-sein* à l'intentionnalité perceptive husserlienne? Cette question n'est rien moins qu'historique. Sans prétendre revenir à cet épisode bien connu de l'histoire du mouvement phénoménologique, les présentes réflexions entendent reconsidérer le problème à sa source. Il s'agit de déterminer, en d'autres termes, si le concept d'intentionnalité est taillé à la mesure des phénomènes lorsqu'il s'agit de décrire l'expérience perceptive. Non que cette expérience, remarquons-le d'emblée, ne pourrait abriter en elle des *éléments* ou des *aspects* dont il serait légitime de rendre compte en termes intentionnels. Par exemple, la perception est solidaire de l'attention, et celle-ci est probablement à penser comme une relation intentionnelle aux objets qu'elle rend thématiques. En outre, la perception peut être modifiée par des attitudes intentionnelles, comme les croyances du sujet ou ses interprétations de ce qui se présente à lui perceptivement. Mais rien de tout cela ne suffit à faire de la perception *en tant que telle* une relation intentionnelle à des objets, quand bien même elle inclurait des composantes intentionnelles.

La thèse que nous avancerons est qu'il n'y a pas d'intentionnalité de la perception au sens où il existe une intentionnalité du souvenir ou de l'imagination. Cette affirmation ne rompt pas seulement avec la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne, elle prend le contre-pied d'une grande partie de la philosophie de la perception des vingt dernières années dans le champ de la philosophie dite analytique. En effet, pour un philosophe tel que John Searle, lui aussi, dont l'analyse de l'intentionnalité diffère à maints égards de celle de Husserl, la perception est une relation intentionnelle à des objets. Or cette thèse intentionnaliste, croyons-nous, contrevient à un réalisme de la perception, ou, à tout le moins, à un réalisme *radical* qui veut que la perception soit une relation *immédiate* et *corporelle* au monde en laquelle celui-ci nous est présenté *sans représentation d'aucune sorte*.

La variété de réalisme que nous défendrons ici est un réalisme *phénoménologique*, différent d'un réalisme métaphysique (ou, comme certains le désignent aujourd'hui, "spéculatif"), en premier lieu parce qu'il ne repose que sur des arguments découlant d'une description *purement immanente* de notre expérience, et n'a besoin de postuler aucun accès cognitif à un "en soi" des choses, à un "absolu" sous quelque forme que ce soit.

Bien qu'il existe à n'en pas douter de nombreuses variétés de réalisme, ils partagent tous une thèse ontologique fondamentale: ce que nous connaissons, et en l'occurrence, plus spécifiquement, ce que nous *percevons*, est le monde lui-même tel qu'il existe indépendamment de notre esprit ou de notre conscience. Cette thèse d'indépendance ontologique – le monde perçu existe *indépendamment de nous* et de la perception que nous en avons – conduit dès lors à l'affirmation selon laquelle toute perception dépend par essence de l'existence du monde et ne saurait en être séparée. Qui plus est – et ce corollaire ne découle pas de cette première thèse mais vient éventuellement la renforcer –, l'objet de la perception n'est pas situé à l'intérieur de notre corps-cerveau, ni à l'intérieur de notre esprit (à supposer que l'on accepte cette image d'une intériorité pour caractériser la sphère du mental), mais "dehors", dans le monde lui-même. Le réalisme de la perception ouvre ainsi sur un externalisme. Et cette extériorité de l'objet perçu, à son tour, renforce la

¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York-Londres, The Free Press, 1978, p. 39 ; trad. f.r. de D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 98.

thèse d'indépendance ontologique; car seul ce qui est réellement extérieur à nous-mêmes peut posséder une véritable *indépendance ontologique* à notre égard.

A cette thèse d'indépendance ontologique s'oppose la thèse idéaliste de dépendance du monde vis-à-vis de la conscience, qui peut être formulée de différentes manières en fonction de la variété de réalisme considérée. Du point de vue de l'idéalisme transcendantal husserlien, par exemple, comme y insistent les *Ideen...I*, la conscience n'a pas besoin du monde pour être, son être est un être "absolu", comme dit le phénoménologue, un être tel qu'il confère à cette conscience l'aséité de la substance cartésienne: *nulla re indiget ad existendum*. Le monde, de son côté, a besoin de la conscience pour être, son être est un être relatif, en sorte que son effondrement dans le néant reste toujours au moins *concevable*, selon la fameuse hypothèse du §49 de l'ouvrage. Or c'est cette dépendance asymétrique que nie le réaliste: il ne peut y avoir de *perception* que d'un monde *existant*, et existant *indépendamment du sujet*. En ce sens, la perception diffère *toto caelo* d'attitudes mentales que l'on pourrait qualifier de représentatives, telles imaginer, croire ou se souvenir. N'en découle-t-il pas alors qu'une phénoménologie de la perception authentiquement réaliste doit aller jusqu'à abandonner l'idée même d'une intentionnalité de cette dernière?

Intentionnalité et représentation mentale

Il ne faut pas oublier, en effet, que la théorie scolastique de l'intentionnalité est une théorie de la représentation mentale et qu'elle le reste dans sa reprise brentanienne: Brentano continue, pour l'essentiel, à concevoir l'objet intentionnel comme un objet *immanent* à l'esprit, qui n'a d'être que dans la conscience. Il le caractérise par ce qu'il appelle son "inexistence intentionnelle", ce qui est à entendre en un double sens: 1) au sens d'une intériorité à l'esprit ("in-existence" s'entend alors comme *existentia in...*); 2) au sens où cet objet peut toujours se révéler inexistant ("inexistence" s'entend alors comme *non existentia*). L'intentionnalité, le fait que "toute conscience soit conscience de quelque chose", reste encore, pour Brentano, une caractéristique *intrinsèque* des phénomènes mentaux qui demeure ce qu'elle est *que l'objet existe ou qu'il n'existe pas*. Don Quichotte aime Dulcinée, mais il se trouve que Dulcinée *n'existe pas*; cette inexistence n'entraîne pas, pourtant, que son amour ne possède aucun objet. C'est de ce paradoxe que découle le critère brentanien de l'intentionnalité: des vécus intentionnels sont ceux *qui possèdent nécessairement un objet même lorsque celui-ci n'existe pas*.

Il est vrai que Husserl et certains de ses héritiers ont prétendu échapper à cette conséquence. Husserl se démarque en effet de Brentano en ce qu'il conçoit l'intentionnalité comme une (quasi)-relation à des objets *transcendants*, c'est-à-dire extérieurs à la conscience, rejetant par là toute approche purement psychologique des phénomènes mentaux. Le phénoménologue fait ainsi de l'intentionnalité le levier d'une critique de la notion même de représentation mentale; il prend ses distances vis-à-vis de la métaphysique de l'esprit de l'internalisme. Toutefois, sa position reste frappée d'ambiguïtés dans la mesure où il ne parvient pas, quoi qu'il en dise, à se libérer de la métaphysique de l'internalisme.

Qu'on en juge plutôt: dans les *Ideen...I*, il est dit que toute perception est perception de quelque chose et que cette chose est *la chose transcendante*, par exemple l'arbre existant dehors, dans le jardin; pourtant, dans la mesure où Husserl continue d'adhérer au critère brentanien de l'intentionnalité, l'"inexistence intentionnelle", c'est-à-dire la possibilité, pour l'objet, de ne pas exister, y compris dans le cas d'une perception, il se croit tenu d'ajouter que cet arbre perçu *peut toujours se révéler illusoire*. Dans le cas où cet arbre n'existe pas, affirme-t-il, on ne peut parler de sa perception comme d'un *rapport* à quelque chose, puisqu'il n'y a plus ici qu'un seul terme, la conscience en tant qu'intentionnelle, et que le second terme, son objet, fait défaut. C'est précisément ce qui faisait dire à Brentano que l'intentionnalité n'est pas une authentique relation, qu'elle est seulement *analogue* à une relation ou une "quasi-relation". Avec la perception

nous avons affaire, écrit-il dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, “à une sorte de rapport analogue à une relation et que l’on pourrait donc qualifier de quasi relatif (*relativlich*)”².

Ainsi, tout en affirmant que l’intentionnalité perceptive porte sur la chose en dehors de l’esprit, Husserl, parce qu’il continue d’adhérer au critère brentanien de l’intentionnalité, conçoit encore cette intentionnalité perceptive comme une caractéristique intrinsèque de la conscience, et il doit soutenir que la perception n’est qu’apparemment relationnelle. Ce que je perçois est l’arbre dans le jardin, déclare-t-il, *même dans la situation où un tel arbre n’existe pas*. Mais comment ne pas voir que cette affirmation est contradictoire? Comment l’arbre peut-il être extérieur à la conscience *s’il n’existe pas*? Un objet inexistant ne peut être ni intérieur ni extérieur à autre chose. Telle est l’aporie qui s’installe au cœur de l’intentionnalité perceptive malgré la tentative husserlienne pour la “dé-psychologiser”, pour en faire l’instrument d’une critique des théories représentatives de l’esprit. S’il fallait décrire la position du fondateur de la phénoménologie, il faudrait dire qu’elle ressemble davantage à ce qu’on pourrait appeler un “internalisme élargi” qu’à un externalisme véritable, puisque selon ce dernier l’objet de la perception c’est la chose même *telle qu’elle existe à l’extérieur de l’esprit*.

Deux conséquences s’ensuivent du point de vue de la phénoménologie husserlienne. Tout d’abord, la perception reste évaluable en termes de vérité et de fausseté: lorsque l’objet intentionnel existe (et possède effectivement les propriétés qu’il semble posséder), la perception est véridique; dans le cas contraire, elle doit être tenue pour fausse ou illusoire. Ensuite, la conception husserlienne continue à faire fond sur la prémisse empruntée au scepticisme selon laquelle l’objet de la perception peut toujours se révéler inexistant, et la perception s’effondrer dans l’illusion. Parce qu’immanentes, nos sensations (rebaptisées par Husserl “données hylétiques”) sont absolument certaines, même si Husserl déclare à présent, à l’encontre des théoriciens des *sense data*, qu’elles sont “vécues” mais *ne sont pas perçues*, qu’elles ne constituent en aucun cas les objets immédiats sur lesquels porte la conscience perceptive, laquelle se rapporte, à travers ces données, aux objets eux-mêmes, et n’est consciente que de tels objets³. Tandis que ces données hylétiques sont absolument certaines et ne laissent place à aucun doute possible, les objets transcendants ne possèdent, de leur côté, qu’une “certitude présomptive”: ils se tiennent comme en suspens au bord du non-être. Leur évidence peut certes croître ou diminuer, mais elle n’équivaut jamais à une pleine et entière certitude. Par exemple, il est toujours possible que, lorsque je porte mon regard sur le Taj Mahal qui se dresse en face de moi à une faible distance, élevant son dôme d’albâtre éclatant dans la lumière, l’objet de ma perception *n’existe pas*. Mais que veut dire au juste que le Taj Mahal *est perçu* s’il n’existe pas?

Husserl continue donc à défendre une variété subtile d’internalisme – un internalisme “élargi” au moyen du concept d’intentionnalité –, mais il ne parvient pas réellement à se passer de toute idée de représentation mentale. C’est pourquoi il défend aussi ce qu’on pourrait appeler, dans des termes désormais courants dans les débats autour de ces questions, une “théorie conjonctive” de la perception. Cette théorie affirme que perception et hallucination possèdent un élément commun, un “commun dénominateur”, et que cet élément commun est une représentation mentale; cette représentation est neutre par rapport à la distinction perception/hallucination.

² Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hambourg, Felix Meiner, 1974 p. 134 ; trad. de M. de Gandillac revue par J.-Fr. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 286.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, §11, Hua XIX/1, p. 387 ; trad. de H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1972, tome II, 2, p. 176 : “Si ce qu’on appelle les contenus immanents sont bien plutôt de simples contenus intentionnels (intentionnés), alors, par contre, les contenus véritablement immanents, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* [...]. Je ne vois pas les sensations de couleur mais des objets colorés, je n’entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc.”

Selon la conception husserlienne, en effet, la perception vise un objet à travers des modes de présentation, des *Abschattungen*, qui sont analysés comme des contenus phénoménaux *réellement immanents à la conscience* – et, par conséquent, soustraits à tout doute possible – qui sont *communs* à la perception et à l’illusion. La perception ne diffère de l’illusion (il faudrait dire plus précisément de l’hallucination, bien que Husserl ne fasse pas de distinction tranchée dans son usage de ces notions) qu’en tant que ces profils ou silhouettes de l’objet s’enchaînent *de manière concordante*, donnant lieu à une expérience constamment confirmée et corroborée, tandis que, dans le cas de l’hallucination, ils entrent en conflit, faisant “éclater” l’objet. Ces *Abschattungen* sont donc conçues comme des vécus de conscience (*Erlebnisse*), par principe *distincts* de l’objet existant hors de la conscience et de ses propriétés. Dans la perception d’un objet spatial, précise Husserl, “l’esquisse (*Abschattung*) est un vécu. Or le vécu n’est possible que comme vécu et non comme quelque chose de spatial”⁴. Seul l’objet – et non l’*Abschattung* – possède une spatialité; ce qui nous oblige à conclure que *ces silhouettes sont numériquement distinctes de propriétés de l’objet lui-même* qui se profile à travers elles. Husserl préserve ainsi le fondement de tout internalisme. Il ne s’est défait qu’en apparence d’une théorie de la représentation mentale. D’un côté, il soutient que, dans la perception, la chose est donnée *originaliter*, “en personne” (*selbst gegeben*) et non par procuration: lorsque je perçois le pommier en fleurs dans le jardin, ce que je perçois est l’arbre lui-même tel qu’il s’élève en son lieu, ce n’est pas son double dans la conscience. D’un autre côté, pourtant, en souscrivant à la thèse idéaliste de la dépendance asymétrique du monde vis-à-vis de la conscience, Husserl recule devant les exigences d’un réalisme authentiquement *direct*, il rejette l’idée selon laquelle l’objet de la perception est l’objet existant dans son indépendance à l’esprit. Pour lui, lorsque je perçois le pommier dans l’encadrement de la fenêtre, je ne le perçois pas *dans son autarcie existentielle* vis-à-vis de moi-même; je ne perçois, à la rigueur, qu’un arbre “pour moi”, un arbre relatif à ma propre perception, c’est-à-dire un noème *distinct de l’objet lui-même*. Cela le conduit à des formulations pour le moins paradoxales: d’un côté, ce serait “une erreur principielle de croire que la perception [...] n’atteint pas la chose elle-même”⁵; de l’autre, cette “chose” n’est pas l’arbre dans son indépendance à la conscience, c’est un “noème” qui diffère de cet arbre, puisque, comme le précise le §89 des *Ideen...I*, le pommier extérieur, la chose physique, peut brûler, alors que son noème, le pur *perceptum* d’un *percipere*, ne le peut pas. En somme, “l’arbre tout court, la chose dans la nature, ne s’identifie nullement [nous soulignons] à ce perçu d’arbre comme tel, qui, comme sens de la perception, appartient à la perception, et en est inséparable”⁶. Ici, le paradoxe devient contradiction pure et simple: nous percevons l’arbre “lui-même”, et donc un arbre *identique* à celui qui se trouve dans le jardin, et en même temps, cet arbre diffère entièrement par ses propriétés de l’arbre dans le jardin, il ne peut pas brûler alors que celui-ci le peut – en un mot, il *n’est pas* identique à cet arbre⁷. Ce que nous percevons est l’arbre lui-même et ce n’est pas cet arbre. Non seulement la perception, en dépit de ce qu’affirme Husserl, ne peut plus porter sur la “chose même”, puisqu’un arbre *est* par définition quelque chose qui peut brûler, mais voici que la chose physique et le noème, l’arbre qui peut brûler et celui qui ne le peut pas, se révèlent à présent séparés par “des abîmes (*Abgründe*)”⁸!

Il est frappant qu’au sein du mouvement phénoménologique, même un auteur comme Merleau-Ponty qui a cherché à penser le sujet de la perception comme un sujet nécessairement *corporel*, et s’est affranchi

⁴ E. Husserl, *Ideen...I*, §41, Hua III,1, p. 86 ; trad. J.-Fr. Lavigne (modifiée), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 124.

⁵ *Ideen...I*, §43, Hua III,1, p. 89 ; trad. citée (modifiée), p. 128. Voir déjà les *Recherches logiques*: “l’objet ‘immanent’, ‘mental’ n’appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu; il n’est donc à vrai dire en aucune façon immanent ni mental” (L.U. V, §11, Hua XIX/1, pP. 386-7 ; trad. citée, tome II, 2, p. 175).

⁶ *Ideen...I*, §89, Hua III,1, p. 205; trad. citée (modifiée), p. 273.

⁷ En vertu de la “loi de Leibniz” ou du principe de l’indiscernabilité des identiques qui veut que deux choses identiques partagent nécessairement toutes leurs propriétés.

⁸ *Ibid.*, §89, Hua III,1, p. 205; trad. citée (modifiée), p. 274.



sur ce point de la perspective transcendantale, a adopté en définitive une conception intentionnaliste de la perception. Certes, il a soutenu l'existence d'une "intentionnalité motrice" qui vient redoubler l'intentionnalité perceptive, mais il n'a pas remis en cause cette dernière. Il a cherché à penser le corps propre comme le véritable sujet de la perception et, pour cela, à unir la dimension expérientielle et la dimension pratique ou motrice de l'intentionnalité, le mouvement du sujet dans le monde et la manière dont celui-ci s'annonce au sujet moteur. Mais cette tentative pour souder le théorique et le pratique, la conscience et le corps, l'expérience et le mouvement vivant, demeure entachée d'ambiguïtés. En reprenant à son compte le concept scolastique d'intentionnalité, Brentano séparait d'emblée la notion d'intentionnalité de celle, ordinaire, d'intention: l'intention d'accomplir une action, disait-il, n'est qu'un *cas particulier* de l'intentionnalité et non le modèle pour penser cette dernière. Brentano séparait ainsi l'intentionnalité en tant que structure générale de la conscience de l'intention au sens usuel, ou de l'intentionnalité au sens *pratique*. C'était la condition de l'extension du modèle intentionnel à l'ensemble des vécus de conscience. L'originalité de Merleau-Ponty consiste à effectuer en quelque sorte l'opération inverse, à nouer étroitement ce que la théorie brentanienne avait dissocié: la dimension pratique de l'intention-de... et la dimension cognitive de la conscience d'objets en général. Mais c'est alors au risque de plonger le concept d'intentionnalité dans l'équivoque; car l'intentionnalité pratique ou motrice ne peut être une intentionnalité *au même sens* que l'intentionnalité de la conscience.

Par conséquent, si l'on veut redonner au corps toute sa place dans l'opération de perception, si l'on veut comprendre celle-ci comme une activité de part en part corporelle qui se rapporte au monde dans son altérité à nous-mêmes, c'est-à-dire au monde tel qu'il existe *indépendamment de nous* et par-delà toute représentation que nous pourrions en former, ne convient-il pas d'abandonner l'idée même d'une intentionnalité *perceptive*?

Arguments contre la théorie intentionnelle (représentationnelle) de la perception

Il nous semble qu'on pourrait avancer au moins quatre arguments principaux à l'encontre de "l'internalisme élargi", c'est-à-dire de la théorie intentionnelle de la perception: 1) un argument que l'on pourrait appeler épistémologique; 2) un argument fondé sur le caractère nécessairement corporel de la perception; 3) un argument fondé sur la conception disjonctive de la perception; 4) enfin, un argument tiré du caractère nécessairement holistique de l'expérience perceptive.

Au risque d'être un peu schématique, on peut présenter ces arguments de la manière suivante.

1. L'argument épistémologique: la préséance de la manifestation sur la représentation

L'argument épistémologique a été formulé de manière concordante par Husserl, Heidegger, Erwin Straus, Merleau-Ponty et, plus récemment, par John Campbell. Sa forme est au demeurant très simple: si nous ne disposons pas, grâce à la perception, d'un rapport *direct* au monde, si celui-ci ne nous était *présenté* sans intermédiaires d'aucune sorte, lorsque nous le percevons, nous ne pourrions pas non plus entretenir avec ce monde un rapport *plus médiat*, par le biais d'attitudes intentionnelles ou propositionnelles (croyances, désirs, etc.) qui *sont* effectivement des représentations. En un mot, toute représentation du monde présuppose, du point de vue de sa possibilité, une présentation du monde en l'absence de tout intermédiaire mental ou épistémique, et elle serait inintelligible sans elle.

Ce type d'argument est déjà avancé par Husserl dans ses *Recherches logiques* pour établir que la perception est une présentation (*Gegenwärtigung*) de la chose "en personne" ou en original, et de surcroît une présentation "en chair et en os (*leibhaft*)", s'opposant ainsi aux théories issues de l'école brentanienne, en particulier celle de Twardowski, qui veulent que notre rapport perceptif aux choses soit nécessairement

médié par des “images-copies (*Abbilde*)”⁹, des doubles mentaux de la réalité. Cette notion d’image-copie (*Abbild*) ou de représentation (*Vergegenwärtigung*), remarque Husserl, n’a de sens que si l’on suppose la possibilité de viser la chose même à travers son image, et par conséquent, s’il est possible d’entretenir avec cette chose une relation *plus directe* que celle de simple représentation. “L’image ne devient véritablement image, écrit-il, que grâce à la faculté qu’a un moi doué de représentation d’utiliser le semblable comme représentant en image ce qui lui est semblable, de l’avoir présent à l’intuition et de *viser* cependant l’autre à sa place”¹⁰. Mais cela n’empêche pas, bien entendu, que la position de Husserl demeure ambiguë pour les raisons exposées précédemment.

La même argumentation se retrouve sous une forme encore radicalisée chez Erwin Straus et Merleau-Ponty. Le propre de la perception, affirment-ils, est de constituer une relation au monde *plus primordiale* que celle de simple connaissance, exprimable par des propositions. Il faut penser la perception comme “une certaine possession du monde par mon corps (Merleau-Ponty)”¹¹, “un mode prélogique de communication dans lequel la réalité est éprouvée immédiatement (Straus)”¹², une relation qui, dans cette mesure même, exige que le sujet, à son tour, soit logé corporellement dans ce monde. Toute relation épistémique au monde – toute connaissance propositionnelle, mais aussi tout doute à propos du monde – présuppose un ancrage corporel en lui qui est un trait essentiel de la perception. C’est ce qui explique que Straus, comme du reste Merleau-Ponty, rejette l’affirmation husserlienne selon laquelle l’objet perçu ne serait que “probable”¹³, car toujours susceptible de s’effondrer dans l’illusion. La relation corporelle au monde en laquelle consiste la perception est située en deçà de tout doute et de toute démonstration; elle met en jeu un type de certitude qui n’a rien à voir avec celles de nos croyances, c’est-à-dire avec une simple certitude *intellectuelle*. “Le sentir est un vivre-avec immédiat, non conceptuel, écrit Straus. Toute croyance commence avec ou après le doute. Même le jugement apodictique qui exclut tout doute prend encore appui sur celui-ci en l’excluant. L’expérience sensorielle, par contre, ne connaît aucun doute. C’est pourquoi elle ne se laisse pas atteindre par des raisons”¹⁴. Merleau-Ponty écrit de son côté que “la perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu’on ne saurait séparer de la perception la conscience qu’elle a ou plutôt qu’elle est d’atteindre la chose même”¹⁵.

On retrouve dans *Être et temps* une argumentation semblable, formulée dans un lexique différent. “Le connaître, écrit Heidegger, se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l’être du *Dasein*”¹⁶, étant donné que seul un étant qui est déjà auprès des choses peut aussi se rapporter à elles au moyen d’un savoir de forme propositionnelle. La perception (bien que, comme on le sait, l’auteur de *Sein und Zeit* refuse d’employer ce terme) est ce qui nous place au voisinage des choses et nous ancre dès l’abord en elles. Ainsi, tout rapport représentatif au monde se fonde nécessairement sur un rapport non représentatif: le monde ne nous est aucunement représenté, il nous est *présenté* sur le mode du dévoilement (*Unverborgenheit*). Parler de dévoilement implique ici que ce soit *la chose même* qui se dévoile, se soustraie à sa propre occultation, pour entrer dans le règne du manifeste, et

⁹ E. Husserl, “Objets intentionnels (1894)”, in Edmund Husserl-Kasimir Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1894-1901)*, trad. de J. English, Paris, Vrin, 1993, p. 282.

¹⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, V, Appendice aux § 11 et 20, Hua XIX/1, p. 436 ; trad. citée, t. II, 2, p. 229.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, rééd. “Tel”, 2017, p. 298.

¹² Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 2^e éd. 1956, p. 377 ; trad. de G. Thines et J.-P. Legrand, *Du sens des sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 571.

¹³ “Il ne faut pas en conclure que le perçu n’est que possible ou probable” (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 401).

¹⁴ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, op. cit., p. 379 ; trad. citée, p. 574. Voir aussi *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 401: “Le perçu est et demeure, en dépit de toute éducation critique, en deçà du doute et de la démonstration”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 429.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 61 ; trad. d’E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 66.

par conséquent que cette chose ne s'annonce plus par le truchement d'autre chose: un vécu de conscience ou une re-présentation. Lorsqu'un objet est re-présenté, nous devons encore parcourir, ne fût-ce qu'en pensée, la distance qui sépare la représentation de son modèle; lorsqu'une chose se dévoile, un tel écart *n'existe plus*. Ce primat du dévoilement sur la représentation – ou, comme on pourrait aussi l'appeler dans l'idiome heideggérien, d'une vérité-dévoilement sur une vérité-adéquation – entraîne que notre relation première au monde n'est pas d'ordreprésentatif. Nous sommes originellement "au monde", ce qui veut dire que le monde se dévoile originellement à nous *sans intermédiaires d'aucune sorte*.

En dehors du courant phénoménologique, on retrouve plus récemment un argument comparable chez John Campbell, dans son ouvrage *Reference and Consciousness*. Le point de départ de cet argument est fourni par les indexicaux ("ceci", "ici", "maintenant", "je", etc.), qui, affirme Campbell, ne peuvent avoir une référence singulière que si nous sommes en position de percevoir *directement* les objets ou les situations auxquels ils renvoient. Seule une conception qui analyse la perception comme une "relation simple qui s'établit entre le sujet percevant et l'objet" permet de comprendre le statut de ces déictiques, et ainsi d'ancrer la pensée dans le monde; seule une telle conception permet de comprendre "le genre de familiarité (*acquaintance*) avec les objets qui fournit des objets à la référence"¹⁷. On peut inversement conclure de ce que le langage a prise sur le monde au moyen de la référence indexicale, que la perception est nécessairement une relation directe, non médiée, aux choses. "Le caractère phénoménal de l'expérience [perceptive], écrit Campbell, est constitué par l'agencement effectif (*actual layout*) et les caractéristiques des objets extérieurs eux-mêmes"¹⁸. On pourrait en tirer la conséquence – même si cet auteur ne le fait pas – que la perception n'est pas à concevoir comme une modalité de la *pensée*, selon une équivalence qui remonte à Descartes¹⁹; elle forme un rapport au monde plus originaire, de nature essentiellement *corporelle*. Cette centralité du corps dans l'expérience perceptive nous conduit à un second argument en faveur du réalisme phénoménologique.

2. L'argument de la corporéité

Ce second argument revêt, lui aussi, une forme simple. Il part de l'idée que la relation perceptive est une relation nécessairement *corporelle* au monde; la perception, en d'autres termes, est indissociable de la motricité du sujet incarné – ce que Merleau-Ponty, Straus et d'autres ont bien établi: c'est seulement parce que je peux *explorer tactilement* un objet, effleurer la peau d'une pêche par exemple, que le fruit pourra se présenter à moi avec une texture veloutée à sa surface. C'est seulement parce que je peux *parcourir du regard* l'espace environnant que quelque chose comme un paysage peut se dévoiler à moi: voir est *essentiellement* une opération motrice. Or, pour être possibles, mes mouvements corporels doivent prendre place à leur tour *dans le monde même*: pas de motricité sans un espace dans lequel elle se déploie. Dès lors, le couplage sensori-moteur, qui repose à la base de toute perception, présuppose non seulement que le sujet percevant possède de toute nécessité un corps, mais encore que ce corps *soit situé dans le monde* et, par voie de conséquence, que le monde soit. La perception, en tant qu'opération *corporelle* et *motrice*, présuppose l'existence du monde comme sa condition de possibilité; elle conduit dès lors naturellement à un réalisme affirmant cette existence comme indépendante de notre esprit. À partir du moment où la perception est de nature corporelle, est une présence au monde lui-même *par l'entremise de notre corps* et une exploration motrice continue de notre environnement, elle *présuppose l'existence de cet environnement*

¹⁷ John Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 115.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 9, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, tome IX,2, p. 28: "Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser". Voir aussi la lettre à*** de mars 1638, AT II 36.

pour pouvoir se déployer en tant que telle, et rend injustifié et superflu tout doute à ce sujet. C'est pourquoi, comme le concluait déjà Merleau-Ponty, la perception et son objet "ont la même modalité existentielle": "je perçois le monde" et "le monde existe" constituent deux affirmations inséparables.

De nombreux philosophes semblent avoir pourtant éprouvé les plus vives difficultés à admettre ce caractère nécessairement corporel et moteur de la perception, sans doute parce qu'ils demeureraient sous l'emprise de la dichotomie stricte, cartésienne, du physique et du mental. Conformément au modèle cartésien de l'esprit, ils ont fait de la perception une opération avant tout intellectuelle; ils ont conçu le sujet percevant comme un pur spectateur dans la salle de projection de la conscience, qui ne prend pas part au spectacle ni n'a à "mettre en scène" le flux des images. Or ce qui fait de la perception un phénomène unique en son genre parmi ceux de l'esprit est justement le rôle *irréductible* qu'y remplit notre corporéité vivante. La perception n'est pas de l'ordre d'une projection privée pour un spectateur impartial; elle exige au contraire la présence corporelle de celui qui perçoit *auprès de ce qu'il perçoit* (ou parfois dans un rayon qui s'étend à des années-lumière), mais aussi l'existence de la chose perçue en tant que chose *non psychique, non mentale*. La perception, en sa possibilité même, ne cesse de remettre en question une subdivision trop stricte entre le psychique et le physique; elle enjambe constamment cette dualité et ne cesse d'empiéter sur le monde dans la mesure où le corps y remplit un rôle essentiel.

3. L'argument de la nature disjonctive de la perception

Les arguments sceptiques dont la conclusion est que ce que nous percevons ne peut pas être le monde même reposent généralement sur la prémisse d'après laquelle il est possible à une hallucination d'être qualitativement indiscernable d'une perception; étant indiscernables, ces deux expériences doivent être de même nature; et puisque l'objet de l'hallucination *n'existe pas*, il est faux de soutenir que l'existence d'un objet indépendant de l'esprit est *constitutive* de la perception. Le réalisme non représentatif se révèle par conséquent intenable.

Le partisan de ce réalisme doit donc être en mesure de préciser le sens qu'il entend donner à l'idée selon laquelle c'est le monde lui-même – et pas seulement une représentation de ce monde – qui est présent à la conscience perceptive; et pour cela, il doit préciser la différence qui existe à ses yeux entre perception et hallucination. Il doit nier que la perception et l'hallucination soient des expériences *de même nature*, et par suite qu'elles relèvent d'un sens neutre d'"expérience" (ou d'"idée", de "*sense datum*", de "représentation", etc.) qui serait *commun* aux deux phénomènes. Il doit avancer une analyse disjonctive du couple perception/hallucination, et nier qu'une perception et une hallucination qui seraient subjectivement indiscernables – à supposer qu'un tel cas de figure fût pensable – soient des phénomènes objectivement de même nature. Même si une perception et une hallucination indiscernables sont possibles, cela n'entraîne pas pour autant qu'il existe un élément commun à ces deux expériences, un "commun dénominateur" entre elles. Par conséquent, une disjonction de la forme: "Ou bien j'ai vu un éclair zébrer le ciel ou bien j'ai eu l'hallucination d'un tel éclair" ne peut pas être analysée comme la conjonction entre un élément identique aux deux expériences – disons, une représentation de l'éclair – et des facteurs additionnels. Cette disjonction demeure irréductible: l'expérience de voir un éclair diffère *en sa nature même* de celle d'avoir l'hallucination d'un éclair, et il n'existe aucun "vécu" ou "phénomène" qui soit commun aux deux expériences²⁰. Leur différence, notons-le bien, ne réside pas exclusivement dans leur histoire causale: l'hallucination n'est pas du tout une expérience *dans le même sens* d'"expérience" qu'une perception; il s'agit tout au plus, pourrait-on dire, d'une *quasi*-expérience ou d'une *pseudo*-expérience.

²⁰ John Michael Hinton, *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Voir aussi du même auteur "Experiences", *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n°66, 1967, pp. 1-13.



Le partisan de l'approche disjonctive n'a pas besoin, pour défendre sa cause, de nier que *la moindre description vraie* s'applique à la fois à la perception et à l'hallucination. Après tout, il s'agit dans les deux cas d'épisodes mentaux, d'expériences, de phénomènes, d'états éventuellement indiscernables l'un de l'autre, et ainsi de suite. Ce qu'il doit nier est que la possibilité de décrire de manière vraie ces deux phénomènes *dans les mêmes termes* repose sur la présence en eux d'états mentaux ou d'expériences *du même type*. Dans le cas d'une perception, ce qui rend vraie la description "j'ai vu un éclair" est qu'il s'est produit un éclair et que je l'ai vu; dans celui de l'hallucination, c'est que j'ai eu *l'impression* de voir un éclair. Ces deux expériences demeurent hétérogènes l'une à l'autre et il n'est pas possible d'en fournir une caractérisation qui ne soit pas de forme disjonctive. En d'autres termes, même s'il est possible d'avancer une *description* qui soit commune à ces états mentaux (on pourrait dire par exemple qu'il s'agit dans les deux cas d'expériences qui sont indiscernables de celle de voir un éclair), il ne s'ensuit pas que ces *phénomènes* possèdent quelque chose en commun. Tandis que percevoir est une authentique relation, exigeant l'existence de ses deux *relata*, halluciner n'en est pas une, étant donné que l'objet ici fait nécessairement défaut.

On aperçoit le lien étroit qui unit la conception disjonctive de la perception à un réalisme non représentatif. Affirmer que la perception ouvre sur le monde même, et non sur d'hypothétiques représentations mentales de ce monde, n'est possible que si l'on soutient que la perception est une authentique relation; et puisqu'une hallucination ne peut consister en une relation de ce type, cela suppose de maintenir que perception et hallucination diffèrent l'une de l'autre en leur essence.

Certains phénoménologues se sont parfois approchés d'une telle conception affirmant l'existence d'une différence intrinsèque entre perception et hallucination. Par exemple, Merleau-Ponty:

Entre l'illusion et la perception, écrit-il, la différence est intrinsèque, et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même. Si, dans un chemin creux, je crois voir au loin une large pierre plate au sol, qui est en réalité une tache de soleil, je ne peux pas dire que je vois jamais la pierre plate au sens où je verrai en approchant la tache de soleil²¹.

La différence entre percevoir et être illusionné est qualifiée ici d'"intrinsèque", ce qui implique que le verbe "voir" ne s'entend pas dans le même sens ici et là. Mais hélas, comme on le sait, Merleau-Ponty a également souscrit dans de nombreux autres textes à la théorie husserlienne des *Abschattungen*. À cet égard, sa position n'est pas cohérente.

La conception disjonctive de la perception va de pair avec une relative défiance à l'égard des pouvoirs de l'introspection, avec la répudiation de toute la métaphysique cartésienne de l'esprit fondée sur l'évidence indubitable, pour le sujet, de ses propres pensées: ce n'est pas parce que perception et hallucination *semblent* en première personne impossibles à distinguer qu'elles sont des expériences *de même type*. On peut toutefois se demander si l'approche disjonctive de la perception suffit à mettre hors jeu le scepticisme, base implicite de tout représentationnalisme. En effet, la théorie disjonctive porte sur la nature de la perception, mais elle ne semble pas suffisante pour écarter l'hypothèse sceptique d'une illusion généralisée. Même si la perception est d'une *nature* totalement différente de l'hallucination (thèse portant sur l'essence de la perception), qu'est-ce qui nous garantit que, dans ce qui se présente à nous comme des perceptions, nous ne soyons pas *en fait* en proie à l'erreur? La théorie disjonctive soutient que nous ne pouvons comprendre ce qu'est une apparence de perception (ou une hallucination) qu'en référence à la perception véridique, dont la nature est totalement différente: elle met ainsi en évidence une priorité d'ordre conceptuel ou essentiel de la perception sur l'hallucination. Mais cette thèse, qui vaut pour l'essence de la perception, est sans conséquence du point de vue de l'état présent dans lequel je me trouve: cette priorité conceptuelle ou essentielle ne permet pas de trancher la question de savoir si ce que j'expérimente en fait à un moment donné est une perception ou une hallucination. Comme le remarque Jonathan Lowe,

²¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 349.

le concept de perception véridique pourrait remplir son rôle (putatif) de donner un sens à celui de perception seulement apparente même s'il n'y avait *en fait* aucun cas de perception véridique, c'est-à-dire même si nous étions victimes d'une erreur perceptive globale. (LOWE, 2008, p. 106)

En conséquence, même dans l'hypothèse où la distinction d'essence entre perception et hallucination qu'avance le partisan de la théorie disjonctive serait vraie, nous pourrions tout à fait continuer à vivre dans une illusion généralisée. Si Jonathan Lowe a raison, les arguments en faveur d'un réalisme non représentatif fournis par l'approche disjonctive ne suffisent pas à bloquer l'inférence sceptique – et cette inférence repose à la base du succès historique remporté par les théories représentationnelles de l'expérience perceptive.

C'est pourquoi les arguments avancés par le disjonctiviste, l'idée d'une différence d'essence entre perception et hallucination excluant tout élément commun (idée, vécu, représentation, etc.) qui soit présent dans les deux cas, doivent être complétés par ce que nous avons désigné, dans *Au cœur de la raison*, comme un holisme de la perception.

4. Le holisme de la perception

La réponse traditionnelle au scepticisme, dans la philosophie cartésienne et postcartésienne, consistait à isoler des vérités entièrement soustraites au doute et évaluables indépendamment les unes des autres, susceptibles de procurer aux sciences un fondement inébranlable. Dans le cas de la perception, cela signifie repérer des “données absolues” à propos desquelles le doute est impossible: des idées cartésiennes données dans l'intériorité de l'*ego*, des *sense data*, voire des noèmes pourvus d'une certitude apodictique. Cette démarche propre aux épistémologies fondationnelles conduit à concevoir la perception sur un modèle atomiste: notre expérience perceptive serait composée d'éléments toujours en droit séparables et évaluables indépendamment les uns des autres, car intrinsèquement évidents, et seul l'*enchaînement* entre ces éléments serait susceptible de laisser place au doute et à l'erreur. On a là l'analyse husserlienne classique de la perception comme un processus de confirmation indéfini. Or c'est ce présupposé qu'il convient de mettre en question en partant d'un constat simple: l'idée de perceptions en droit isolables n'est au mieux qu'une abstraction. La perception n'est pas constituée d'une succession d'états mentaux dont on pourrait se demander de quelle manière ils s'enchaînent les uns aux autres; l'idée d'une perception isolée, en vérité, *ne fait pas sens*. La perception est toujours par essence une appréhension globale du monde, lequel se présente en elle comme une totalité indivisible. Si l'on voulait être fidèle à la phénoménologie de l'expérience perceptive, il faudrait éviter d'employer “perception” au pluriel: comme le souligne Merleau-Ponty (sans malheureusement en tirer toutes les conséquences) “chaque acte perceptif s'apparaît comme prélevé sur une adhésion globale au monde”²². Et c'est précisément cette adhésion, toujours totale, à notre environnement perçu qui met en échec l'inférence sceptique, c'est-à-dire le passage de “Toute perception peut toujours se révéler comme une illusion” à “la perception comme tout peut toujours se révéler illusoire”. La perception peut toujours être fausse dans le détail, jamais en totalité. Comme Merleau-Ponty l'écrit, “il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier”²³.

La perception n'est pas seulement de nature relationnelle, impliquant l'existence de son objet; elle n'est pas non plus seulement de nature corporelle, et donc liée à notre motricité dans le monde; elle est en outre une totalité indécomposable en éléments, pour laquelle le tout est davantage que la somme de ses parties. Tout accès au monde selon une perspective déterminée en présuppose l'existence totale. En somme, il n'y a jamais de “pures données” dans la perception – ni évidentes, ni incorrigibles, ni indubitables. Ce qui est soustrait à tout doute et revêtu d'une certitude *sui generis*, c'est toujours la perception comme tout et le monde qui en forme le corrélat. La perception n'est pas bâtie sur le roc de certitudes isolées, comme autant

²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 289,

²³ *Ibid.*, p. 344.



de connaissances infaillibles; elle s'édifie sur les sables mouvants d'une "certitude" en un autre sens, celle d'une *appartenance au monde antérieure à toute question*, qui ne cesse de se transformer et fait cercle avec elle-même. "Certitude" comme inhérence corporelle aux choses dans leur indivisible totalité.

On peut soutenir à cet égard que le phénomène de la perception est plus fortement holistique que d'autres phénomènes souvent invoqués en philosophie pour défendre un holisme, comme ceux de croyance ou de signification. Une croyance, en effet, peut toujours entrer en conflit avec d'autres croyances au sein du système des croyances d'un individu, sans cesser pour autant d'être ce qu'elle est: un système de croyances peut toujours se révéler en partie incohérent. Mais une perception ne peut pas entrer en conflit avec d'autres perceptions, déroger à la cohésion structurelle du monde et demeurer, malgré tout, une *perception*. *La propriété d'être une perception échoit en premier lieu au Tout pour pouvoir être attribuée à ses parties*. Pour qu'une expérience puisse être une perception, non seulement il est nécessaire qu'il y ait d'autres perceptions du même monde, mais il est en outre indispensable qu'il existe un *système* de perceptions régi par une cohésion structurelle, en sorte que la perception est d'abord une propriété du système lui-même et seulement en second lieu de l'un de ses constituants. Une expérience ne peut être une expérience *perceptive* que si elle s'intègre sans hiatus au tout de l'expérience perceptive, et donc si elle présente une cohésion structurelle avec l'expérience perceptive en totalité. Et ce qui vaut ici de l'expérience perceptive vaut aussi de ce dont elle est l'expérience: le monde. On peut en effet formuler le même principe holistique *a parte objecti*: la propriété d'être perçu dépend de la cohésion de l'objet de la perception avec la totalité du perçu, en sorte que cette cohésion doit être une propriété du Tout pour pouvoir être aussi une propriété de ses parties. Le monde est ce qui se tient sans cesse à l'orée de notre regard, ce dont la présence tacite est toujours présumée. Seul un Tout pourvu de cohésion structurelle (un monde) peut être perçu, et seul ce qui s'intègre sans hiatus à ce monde peut recevoir, par dérivation, le statut de perception.

Ces différents arguments insistant sur la primauté épistémologique de la perception, sur le rôle nécessaire que le corps y joue, sur la différence de nature entre perception et hallucination, enfin, sur le caractère toujours et nécessairement global de la perception qui ne peut se monnayer en atomes évaluables indépendamment les uns des autres aboutissent à la formulation d'un réalisme phénoménologique selon lequel la perception est une authentique relation qui nous met au contact du monde lui-même situé à l'extérieur des limites de notre corps (externalisme) et dans son indépendance existentielle à l'égard de nous-mêmes.

Nous ne chercherons pas ici à développer toute la phénoménologie de la perception qui pourrait en découler. Le lecteur pourra se reporter à ce sujet à *Au cœur de la raison* et à un ouvrage à paraître. Nous voudrions plutôt examiner une objection que le lecteur pourrait nous faire. Nous nous sommes borné à considérer les conceptions intentionnalistes de la perception qui sont *de facture idéaliste*. Mais n'y en a-t-il pas qui soient compatibles avec un réalisme direct et non représentatif du type de celui qui est avancé ici?

Une théorie intentionnaliste et réaliste de la perception?

On pourrait montrer que certaines des conséquences indésirables de la théorie husserlienne de la perception menacent en réalité, à des degrés divers, toute théorie intentionnaliste de l'expérience perceptive. Par exemple, celle avancée par John Searle dans *Intentionality* et, plus récemment, dans *Seeing Things as They Are*, adopte, comme ce fut déjà le cas de celle de Husserl, un modèle sémantique pour penser l'intentionnalité perceptive et repousser aussi loin que possible toute idée d'intermédiaires mentaux qui seraient les objets immédiats de la conscience percevante. Elle affirme que cette dernière se rapporte aux états de choses dans le monde dans leur indépendance à l'esprit. Elle défend donc un réalisme direct et applique à la perception le même modèle d'analyse qu'aux croyances et à d'autres états intentionnels du sujet, en la définissant par ses "conditions de satisfaction".

L'expérience visuelle, écrit Searle, est tout autant *dirigée vers* des objets ou à *propos* d'objets ou d'états de choses dans le monde que tout autre état intentionnel paradigmatique [...] tel que la croyance, la crainte ou le désir. Et cette conclusion est simplement étayée par l'argument selon lequel l'expérience visuelle a des conditions de satisfaction exactement dans le même sens que les croyances et les désirs. (SEARLE, 1985, p. 58)

Ainsi, de même que la croyance que *p* a pour conditions de satisfaction l'état de choses qui rend vrai son contenu, *p*, auquel se réfère la proposition qui l'exprime, une perception a pour conditions de satisfaction l'état de choses qui la vérifie. Mais cette affirmation a pour contrepartie inévitable qu'une perception *représente* ses conditions de satisfaction, qu'elle est évaluable en termes de satisfaction et de non-satisfaction, et donc que son contenu *diffère de l'état de choses qui la satisfait*. La théorie intentionnaliste de la perception demeure à l'intérieur des limites d'une philosophie de la représentation, à l'instar de ce qui se passait chez Husserl. Certes, ce qui médiatise la relation de la conscience au monde, comme pour Husserl, n'est plus de nature iconique, mais sémantique: c'est un ensemble de conditions de satisfaction. Ces conditions *ne sont pas elles-mêmes perçues*, la seule chose qui le soit est l'état de choses qui les satisfait et qui engendre causalement la perception. Il n'en demeure pas moins que le lien entre la conscience perceptive et le monde reste un lien *indirect*, celui qui s'établit entre un contenu intentionnel doté de conditions de satisfaction et l'efficace causale de l'objet qui satisfait ces conditions. L'intentionnaliste semble se rapprocher asymptotiquement de l'idée d'une perception ouvrant sur le monde même, mais on ne voit pas comment il pourrait l'atteindre. Searle est d'ailleurs tout à fait explicite sur le caractère au fond encore représentatif de sa théorie, puisque, tout en insistant sur le fait que la perception doit être pensée comme une présentation et non comme une représentation du monde, du fait de cet écart instauré par l'idée de conditions de satisfaction, il finit par reconnaître que ce qu'il entend par "présentation" *est bel et bien une sorte de représentation*. Il précise par exemple que "l'intentionnalité visuelle présentationnelle est une sous-espèce de représentation"²⁴, ou encore que "d'un point de vue technique, si nous définissons la "représentation" comme quelque chose qui a des conditions de satisfaction, alors les présentations [perceptives] sont des espèces de représentations"²⁵.

Comment pourrait-il en être autrement à partir du moment où Searle conserve différents traits de l'internalisme classique? D'abord, la possibilité de principe de subdiviser toute perception en une composante "ontologiquement subjective", l'expérience consciente avec son contenu, et une composante "ontologiquement objective", les objets ou les états de choses du monde qui satisfont ce contenu²⁶. En deuxième lieu, la description de l'expérience perceptive comme quelque chose "d'ontologiquement privé, un ensemble d'expériences en première personne qui se déroulent entièrement dans la tête"²⁷ et qui contrastent avec l'objet qui fournit à leur contenu ses conditions de satisfaction et qui appartient au monde. "L'expérience est dans ma tête. L'objet est dans le monde hors de ma tête"²⁸: comment notre expérience perceptive pourrait-elle dès lors combler ce gouffre ontologique et se rapporter intentionnellement à un objet *public* dans son indépendance à l'esprit? Enfin, Searle rejette la conception disjonctive de la différence perception/hallucination et maintient au moins au titre de simple stipulation la possibilité d'hallucinations objectivement indiscernables de perceptions. Il défend la légitimité d'expériences de pensée ayant leur origine dans la tradition sceptique, comme celle du cerveau dans la cuve. Non content d'affirmer que l'expérience de pensée imaginée par Putnam est cohérente et, qui plus est, informative, il

²⁴ John Searle, *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 110.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.*, p. 78. Ce principe internaliste se formule comme suit: "Pour toute expérience consciente donnée, il est possible de séparer l'ontologie objective que l'on perçoit, ou que l'on expérimente autrement, de l'ontologie subjective de nos propres expériences conscientes".

²⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

prétend même qu'elle est littéralement *vraie*, puisque, affirme-t-il, "nous sommes en fait des cerveaux dans des cuves"²⁹ – celles de nos boîtes crâniennes.

Certes, la conception intentionnaliste de Searle repose sur une critique des théories représentationnelles classiques, cartésienne et empiriste, qui ne sont que des réalismes *indirects* alors qu'elle se prétend un réalisme direct. Elle distingue la perception de représentations telles que les croyances ou les jugements dont le contenu (propositionnel) diffère par principe de l'objet qui le satisfait dans la mesure où ce contenu repose sur des conventions linguistiques. Dans la perception, au contraire, les conditions de satisfaction n'ont rien de conventionnel: il s'agit d'objets et d'états de choses qui causent l'expérience que nous avons d'eux. Mais la notion de conditions de satisfaction, pour avoir un sens, exige que l'on maintienne un écart, même minimal, entre le contenu intentionnel de la perception, avec ses conditions de satisfaction, et le monde qui peut ou non le satisfaire et qui est la cause de notre expérience. Ce lien de causalité fait partie du contenu même de la perception: "l'objet perçu cause la perception même que nous en avons"³⁰. Mais alors, il faut reconnaître que l'objet comparait ici en réalité deux fois: en tant qu'objet perçu (présenté) et en tant que cause de sa présentation. Ces deux objets ne sauraient coïncider sous tous rapports, puisqu'une cause diffère logiquement de son effet et est susceptible d'exister sans lui. Comment un seul et même objet intentionnel pourrait-il être à la fois l'objet *présenté* et la *cause* de sa présentation? Et même si l'on rejette la thèse de l'indépendance de la cause et de l'effet, comme Searle semble le faire dans certains passages en récusant la conception humienne de la causalité traditionnellement dominante dans la philosophie analytique³¹, il reste que l'objet-cause et l'objet intentionnel appartiennent à deux *règnes ontologiques distincts*, étant donné que l'expérience de cet objet est "un état mental dans ma tête qui est pourvu d'intentionnalité"³², alors que l'objet qui engendre causalement cette expérience relève de la nature.

Si donc le réalisme de Searle peut être qualifié, en un certain sens, de réalisme direct, il ne va pas jusqu'au bout de l'idée réaliste, jusqu'à *identifier* l'objet de la perception avec le monde même tel qu'il existe à l'extérieur de l'esprit. Il est bien difficile, dans ces conditions, de donner un sens à l'idée que la perception est une prise corporelle sur le monde exigeant l'existence de celui-ci et se rapportant toujours, en outre, à des objets *publics*, identiques pour quiconque les perçoit. La notion de conditions de satisfaction a beau être redoublée par celle de causalité pour amener Searle à définir la perception comme une expérience dont les conditions de satisfaction requièrent qu'elle soit causée de manière appropriée par le monde, cette notion de causalité, loin de permettre de penser la perception comme un accès au monde *lui-même* (c'est-à-dire à un objet qui soit *identique* au monde) semble au contraire faire reculer celui-ci toujours davantage, à l'instar de ce qui se passait dans les *Ideen...I*, avec la différenciation indéfiniment répétée, à chaque étape de l'analyse, entre le noème et l'objet. L'expérience perceptive reste pour Searle une expérience essentiellement (car ontologiquement) privée, "une expérience existant entièrement comme une entité 'privée' dans la tête de l'agent percevant"³³, comme il l'écrit, et il est bien difficile de voir par quel subterfuge elle pourrait surmonter ce caractère privé pour nous mettre en contact avec les choses publiques elles-mêmes. Ou plutôt, la seule manière de fournir une explication de ce mystère consiste à

²⁹ *Ibid.*, p. 77. Voir aussi p. 156.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

³¹ *Ibid.*, pp. 158-160. Searle distingue en réalité deux sortes de causalité: la "causalité neurobiologique" qui est indispensable à toute perception consciente mais n'est pas elle-même l'objet d'une expérience et qui exhibe les structures classiques de la causalité "humienne", et ce qu'il appelle la "causalité intentionnelle (*intentional causation*)" qui ne repose pas sur l'indépendance de la cause et de l'effet et qui directement expérimentée lorsque nous percevons quelque chose (*ibid.*, pp. 159-160). L'analyse de cette causalité intentionnelle est la pièce maîtresse de sa conception intentionnaliste de la perception. Nous ne nous y arrêtons pas ici, d'une part parce que sa théorie est d'une particulière complexité – et parfois obscurité –, d'autre part parce qu'elle ne modifie pas le fait que ce qu'il appelle aussi la "causalité intentionnelle présentationnelle" reste, de son propre aveu, une forme de représentation.

³² *Ibid.* p. 64.

³³ *Ibid.*, p. 59.

revêtir l'intentionnalité de pouvoirs véritablement *exorbitants* – une tentation qui n'était pas absente de la pensée de Husserl lorsqu'elle tentait de soustraire ce concept aux théories représentatives de l'esprit pour le retourner contre elles –, puisque l'intentionnalité est supposée mettre en relation deux domaines ontologiques totalement hétérogènes et clos sur eux-mêmes, nous permettre d'excéder les contenus encore *privés* de nos expériences, relevant d'un domaine ontologique privé, en direction des objets physiques eux-mêmes relevant d'une toute autre ontologie. Or il n'est pas du tout évident que l'intentionnalité perceptive, comprise comme une relation interne à un contenu doté de conditions de satisfaction, même redoublée par une relation externe de ce contenu à un objet qui est cause de notre expérience, puisse remplir cette tâche. Comment en effet le monde pourrait-il être directement présenté à la conscience s'il est visé à travers un contenu dont il fournit certes les "conditions de satisfaction", mais dont *il diffère par essence*, et qu'il engendre en outre causalement? Comment ce qui est deux (le contenu de la perception et l'objet qui satisfait ce contenu) peut-il ne constituer en réalité qu'une seule et même chose?

L'approche intentionnelle de Searle présente en outre le désavantage, par rapport à celle de Husserl, d'aligner au moins en partie la perception sur la croyance et le jugement, et donc de lui accorder un contenu nécessairement *propositionnel*, en l'intellectualisant à outrance. Certes, Searle refuse de dire qu'une attitude propositionnelle serait une attitude *à l'égard* d'une proposition³⁴; mais, même si la perception est une relation non à un contenu propositionnel, mais à l'objet ou à l'état de choses qui satisfont ce contenu, il reste que l'idée de conditions de satisfaction interdit de penser la perception comme un accès à la chose même dans son indépendance à l'esprit, et donc aussi *dans son indépendance à l'égard de toutes les conditions sémantiques* que l'on pourra imaginer. Il est vrai, comme le remarquait déjà Husserl, que je peux, par la perception, me rapporter à des états de choses complexes ou à des événements, que je peux voir que le vase est posé sur la table ou voir le vent balayer les feuilles mortes. Mais lorsque je perçois cela, ce que j'expérimente, ce ne sont ni des contenus propositionnels ni leurs conditions de satisfaction, et pas davantage ces mêmes conditions de satisfaction pour autant qu'elles sont la cause de mon expérience. Par la perception, je suis mis en présence des feuilles mortes elles-mêmes et de leur ballet, je suis présent corporellement au vase et au bouquet. En ce sens, la théorie de Searle ne semble même plus réellement parvenir à rendre compte du caractère *leibhaft* des choses sur lesquels porte la perception, et donc du rôle qu'y remplit nécessairement le corps, comme le suggère l'absence à peu près totale de toute référence à celui-ci dans *Seeing Things as They Are*. La perception y demeure un acte intellectuel et une forme – certes subtile – de représentation. À l'instar de Husserl, Searle semble croire qu'en raffinant à l'extrême la notion de représentation, il est possible d'ouvrir cette représentation sur autre chose qu'elle-même et de lui permettre de s'assimiler en quelque sorte la réalité extérieure, pour atteindre à un réalisme authentiquement direct. Mais une représentation, même raffinée et complexifiée, ne permettra jamais à la perception de déboucher sur le monde même.

Si ces remarques sont justes, nous comprenons à présent la nécessité d'abandonner une conception intentionnaliste de la perception en vue de défendre un réalisme authentiquement *direct* ou *non représentatif*. C'est bien cette idée qui se tient, en un sens, à l'arrière-plan de la substitution heideggerienne de l'*In-der-Welt-sein* à l'intentionnalité perceptive; à ceci près que Heidegger a continué d'adhérer, y compris dans *Sein und Zeit*, à une forme subtile d'idéalisme³⁵, et qu'il n'est pas parvenu, pour cette raison, à l'idée selon laquelle c'est bien le monde *indépendant de nous* auquel nous ouvre la perception. À cet égard, il est lui-même demeuré captif de l'internalisme postcartésien qu'il dénonçait dans son Séminaire de Zähringen à propos de Husserl:

³⁴ *Ibid.*, p. 7.

³⁵ *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 208; trad. citée, pp. 156-157: "si le titre d'idéalisme signifie autant que la compréhension de ceci que l'être n'est jamais explicable par de l'étant, mais est à chaque fois déjà le 'transcendantal' pour tout étant, alors l'idéalisme contient la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique".

Malgré l'intentionnalité, Husserl reste bloqué dans l'immanence – et la conscience de cette position, ce sont les *Méditations cartésiennes*. Assurément, la position de Husserl est-elle un progrès par rapport au néo-kantisme, dans lequel l'objet n'est plus qu'une multiplicité sensible organisée par les concepts de l'entendement. Avec Husserl, l'objet retrouve sa consistance propre ; Husserl sauve l'objet – mais en l'installant dans l'immanence à la conscience. (HEIDEGGER, 1976, pp. 320-1)

À ce qui demeure chez Husserl un internalisme, certes “élargi”, Heidegger opposait dès lors ce qui constitue la position de *Sein und Zeit* correctement entendue: “Dans *Être et temps*, [...] l'‘objet’ a sa place non plus dans la conscience, mais *dans le monde* (qui lui-même n'est pas immanent à la conscience)”³⁶. Si Heidegger énonce dans ce texte ce qui constitue à ses yeux le *telos* de toute l'entreprise phénoménologique – retrouver le monde lui-même par-delà toute représentation, défendre donc un véritable externalisme –, on peut douter toutefois que *Sein und Zeit* ait permis réellement de l'atteindre. Seul le permettrait un réalisme phénoménologique.

Bibliographie

BRENTANO, F. (1974). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hambourg: Felix Meiner.

BRENTANO, F. (2008). *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. de M. de Gandillac revue par J.-Fr. Courtine. Paris: Vrin.

CAMPBELL, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.

DESCARTES, D. (1996). “Principes de la philosophie”, in: *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, tome IX, 2. Paris: Vrin.

HEIDEGGER, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Verlag Tübingen.

HEIDEGGER, M. (1985) *Être et temps*. Trad. d'E. Martineau. Paris: Authentica.

HEIDEGGER, M. (1973). “Séminaire de Zähringen”, in: *Gesamtausgabe*, tome 15, Seminare.

HEIDEGGER, M. (1976). *Questions*, IV. Trad. revue par J. Beaufret et J. Roëls. Paris: Gallimard.

HINTON, J. M. (1973) *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.

HINTON, J. M. “Experiences”, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n°66, 1967, pp. 1-13.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*, V, §11, Hua XIX/1.

HUSSERL, E. (1972) *Recherches logiques*. Trad. de H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer Paris: PUF.

HUSSERL, E. *Ideen...*I, §41, Hua III,1.

³⁶ Ibid., p. 382 ; trad. citée, p. 320.



- HUSSERL, E. (1985). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Trad. J.-Fr. Lavigne Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1993). “Objets intentionnels (1894)”, in *Edmund Husserl-Kasimir Twardowski, Sur les objets intentionnels (1894-1901)*. Trad. de J. English, Paris: Vrin.
- LOWE, E. J. (2008) “Against Disjunctivism”, in Adrian Haddock et Fiona Macpherson (éd.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (2017) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, rééd. “Tel”.
- SEARLE, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, J. (1985) *L'intentionnalité*. Trad. de Cl. Pichevin. Paris: Minuit.
- SEARLE, J. (2015). *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- STRAUS, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne. Berlin-Göttingen-Heidelberg*. Springer: Verlag, 2e éd.
- STRAUS, E. (1989). *Du sens des sens*. Trad. de G. Thines et J.-P. Legrand. Grenoble: Jérôme Millon.
- WHITEHEAD, A. N. (1978). *Process and Reality*. New York-Londres: The Free Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1995). *Procès et réalité*. Trad. f r. de D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani. Paris: Gallimard.

Le texte de la phénoménologie

Inga Römer (Université Grenoble Alpes)

Résumé: Les approches divergentes qui sont aujourd'hui réunies sous le nom de "phénoménologie" pourraient nous faire penser que ce mouvement est surtout et peut-être seulement unifié par une commune référence à certains textes, par une tradition partagée. Mais si tel est le cas, l'interprétation des textes ne représenterait-elle pas, pour la phénoménologie, un détournement de sa démarche originelle et une aliénation de son objet, elle qui avait commencé comme une recherche des "choses mêmes"? L'article défend l'idée que l'interprétation des textes appartient à la phénoménologie en tant que telle, et qu'elle lui est même nécessaire si elle veut être à même de réaliser son ambition critique.

Mots-clés: phénoménologie, herméneutique, texte, interprétation, différence, Ricœur, Derrida, Heidegger, Levinas

Abstract: The diverging approaches that are nowadays united under the name "phenomenology" might make us think that this movement is mostly and maybe only unified by the reference to a shared tradition of certain texts. But if this is so, is the interpretation of texts not an alienation of the very object of phenomenology, a phenomenology that started out as the search for the "things themselves"? The article argues for the idea that the interpretation of texts belongs to the very core of phenomenology as such, to a phenomenology that truly fulfills its critical ambition.

Key words: phenomenology, hermeneutics, text, interpretation, difference, Ricœur, Derrida, Heidegger, Levinas



Qu'est-ce que la phénoménologie? Plus de cent ans après la parution des *Recherches logiques* de Husserl, les réponses à cette question sont tellement diverses que l'on ne trouvera guère une seule thèse que tous les phénoménologues soutiendraient à l'unanimité. La désignation 'phénoménologie' ne serait-elle aujourd'hui davantage qu'une simple homonymie, une simple égalité de nom? Certes, cette désignation est apparemment fort plurivoque, mais elle semble néanmoins se dire "relativement à une unité", selon la célèbre formule aristotélicienne au début du livre IV de la *Métaphysique* (1003a). Dans le cas de la phénoménologie, cette unité est le rapport de tous les phénoménologues à un héritage commun: une certaine histoire intellectuelle qui nous est accessible par des textes, les textes de Husserl, de Heidegger, des phénoménologues francophones ainsi que d'autres phénoménologues à travers le monde. Si la plurivocité de la phénoménologie ne se dissout pas en simple homonymie, c'est manifestement en raison de ce rapport commun à des auteurs qui appartiennent à une histoire intellectuelle commune, documentée dans des textes et accessible par ces textes.

Or il semble que l'on tombe ici sur un paradoxe, qu'on peut formuler de la manière suivante: comment comprendre qu'une phénoménologue qui cherche à aborder les 'choses mêmes', se tourne pourtant vers des textes dans lesquels il est question de ces 'choses mêmes'? Ne passe-t-elle pas d'ores et déjà à côté de son propos si elle lit des textes au lieu de regarder, d'écouter et de toucher les choses mêmes? Plus généralement, la phénoménologie contemporaine ne tombe-t-elle pas, au moins en partie, dans l'oubli d'elle-même lorsqu'elle se convertit tacitement en herméneutique des textes¹?

Notre propos ici sera de montrer que cela n'est pas le cas. Notre hypothèse est la suivante: l'herméneutique des textes est un moment nécessaire d'une phénoménologie qui serait véritablement à la hauteur de sa propre prétention critique.

Une première partie mettra au jour les deux écueils entre lesquels la phénoménologie doit s'affirmer. Une seconde partie esquisse l'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique, dans laquelle l'herméneutique des textes occupe une place centrale. La conclusion indiquera trois implications de cette idée d'une phénoménologie par rapport à sa compréhension de la 'chose même'.

1. La phénoménologie entre Charybde et Scylla

La phénoménologie se trouve confrontée au défi de naviguer entre Charybde et Scylla: elle s'exposerait d'un côté à l'objection de la naïveté, si elle se limitait à la simple visée de la chose même; mais d'un autre côté elle serait menacée de dissolution si elle admettait que la phénoménalité de la chose même aurait en réalité toujours déjà un caractère de langage, de signe, d'écriture et, en fin de compte, de textualité. D'où le dilemme suivant: ou bien la phénoménologie est naïve ou bien elle n'est plus la phénoménologie, mais une philosophie analytique du langage, une herméneutique ou une déconstruction. Ce premier mouvement de notre réflexion sera consacré à la mise au jour de ces deux écueils. Ce ne sera que dans la seconde partie que nous proposerons une troisième voie.

L'acte de naissance de la phénoménologie est porté par le mot de Husserl, 'Aux choses mêmes!' La voie pour atteindre les choses mêmes est la réduction phénoménologique: en mettant entre parenthèses tous les préjugés sur l'existence et la nature des choses qui apparaissent, le phénoménologue pourrait atteindre une "visée pure (*reine[s] Schauen*)", qui aurait comme fin "la saisie du sens de la donation absolue (*das*

¹ Le propos du dernier congrès de la "*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*" ("Société allemande pour la recherche phénoménologique") peut être compris comme une expression de ce soupçon. Le thème, qui réunissait les phénoménologues du 27 au 29 septembre 2022 à la Friedrich-Schiller-Universität Jéna, était "*Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie*" ("Retour aux choses mêmes. La pratique de la phénoménologie"). L'organisateur Lambert Wiesing avait incité tous les intervenants à se consacrer aux choses mêmes et à s'abstenir d'intervenir sur des auteurs et des textes.

Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit)” (Husserl 1950, 9). On ne compte plus les critiques mobilisant l’objection de la naïveté contre la réduction phénoménologique ainsi comprise. L’essence de ces critiques peut être exprimée de la manière suivante: une visée prétendument pure du sens de la chose même est confrontée au risque d’appliquer, au sein même de la réduction, un certain nombre de concepts et de préjugés irréflechis. Presque toute l’Ecole de Francfort, d’Adorno jusqu’à Habermas, de plus en plus influencée par la philosophie analytique du langage, a adressé cette objection à la phénoménologie husserlienne: une visée prétendument pure du sens de la chose même court le risque de comprendre cette chose précisément depuis le langage et les concepts qui dominent dans la société actuelle². Il est bien connu que Heidegger n’a pas échappé à cette objection: certes, Heidegger aurait vu que les phénomènes sont d’abord et le plus souvent déguisés par ce qu’il appelle dans *Être et temps* le ‘On’ et le ‘bavardage du On’; mais on a pu stigmatiser le fait que les idées d’angoisse, d’être pour la mort’ et de ‘vouloir avoir conscience’ n’étaient guère à même d’atteindre la perspective critique qu’ils avaient cherché en vain chez Husserl³. D’une certaine manière, la conversion heideggérienne à l’authenticité serait même encore moins critique que la réduction phénoménologique husserlienne, car une telle conception suggérerait une critique des modes de pensée dominants, alors même qu’elle reproduirait en réalité des préjugés irréflechis, des préjugés venus seulement d’ailleurs que du ‘On’. En somme la phénoménologie, à travers la réduction au sens de la donation absolue, ou la conversion existentielle à l’authenticité, reste naïve tant qu’elle se limite à une pure visée du sens ou à une compréhension authentique de la chose même. Ces deux voies, husserlienne et heideggérienne, ne permettent pas d’atteindre les choses mêmes en tant qu’elles se montrent à partir d’elles-mêmes; elles s’empêchent tout au contraire dans le réseau des concepts transmis, irréflechis et socialement dominants. Ainsi va le verdict à l’encontre de la phénoménologie. C’est Scylla qui menace d’avaler les phénoménologues en raison de leur naïveté.

Le pôle opposé à cette objection de naïveté s’annonce déjà dans ce que nous venons d’esquisser: il se trouve dans une réponse à cette objection, une réponse qui transforme pourtant la phénoménologie en autre chose qu’elle-même. Elle deviendrait alors une philosophie analytique du langage, une herméneutique philosophique de la forme que l’on pouvait trouver notamment chez Gianni Vattimo et Richard Rorty, ou bien une déconstruction de type derridien. Parmi ces différents projets de transcender la phénoménologie vers autre chose qu’elle-même, nous allons nous concentrer sur Derrida. L’explication derridienne avec la phénoménologie de Husserl semble être la plus approfondie, en ce qu’elle aborde d’une façon détaillée ce que Husserl avait jadis appelé “un absolu ultime et véritable (*letzte[...] und wahrhaft Absolute[...]*)” (Husserl, 1976, p. 182 [163], trad. Lavigne, 2018, p. 246): la conscience du temps. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida cherche à montrer qu’il ne peut y avoir de phénoménologie pure, mais que toute prétendue phénoménalité a toujours déjà un caractère d’écriture et de texte. Husserl décrit la conscience originaire du temps de la manière suivante: une impression originaire me frappe, je la retiens dans un souvenir immédiat, une rétention; et l’impression originaire et la rétention appartiennent pour Husserl à une perception qui a lieu dans un présent élargi. Cet événement vécu de perception pourrait ensuite être exprimé dans le langage, une expression qui serait pourtant secondaire vis-à-vis de la perception vécue. Or Derrida pense que les analyses phénoménologiques minutieuses de Husserl devraient en réalité l’amener à un autre résultat. Le présent de l’impression originaire ne serait accessible *que* dans la rétention. Elle ne

² Il suffira ici de rappeler la critique d’Adorno, formulée notamment dans *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*: “Le monde entre guillemets est une tautologie du monde existant: l’époque phénoménologique est une fiction. – L’époque suppose la solitude absolue mais, dans tous ses actes, elle se réfère explicitement au monde – en tant que ‘sens’ de ces actes – qu’elle enjoint de faire disparaître. On peut y déceler le reflet d’une contradiction fondamentale de l’état de la société dont la phénoménologie dresse une carte avec autant de fidélité que d’inconscience. L’individu y est devenu un récepteur impuissant, complètement dépendant d’une réalité prédéfinie, qui ne cherche qu’à s’adapter.” (Adorno, 1997, p. 200 sq. (trad. p. 230 sq., légèrement modifiée))

³ On pensera notamment aux écrits classiques d’Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno, 2003), et de Günther Anders, *On the Pseudo-concreteness of Heidegger’s Philosophy* (Anders, 2006).



serait pour ainsi dire phénomène que dans la rétention. Une telle rétention ne serait pourtant plus une perception, et son objet ne serait pas un phénomène présent mais plutôt une absence, l'absence de quelque chose qui nous a déjà échappé, qui a déjà glissé des mains. La présence du présent de l'*Augenblick* serait en réalité un clin d'œil, littéralement un clin d'œil différé dans le temps, dans lequel la rétention constitue le présent visé comme un présent toujours déjà absent. Et cette constitution toujours déjà rétrospective se fait nécessairement par des signes, des signes encastrés dans l'écriture transmise ainsi que dans ses déterminations différentielles. Dans la terminologie de Derrida, cela veut dire que la "différance est toujours plus vieille que la présence" (Derrida, 1967, p. 76). Là où Husserl pense avoir affaire à un phénomène pur devant les yeux de l'intuition, il n'y aurait en réalité qu'une absence, une absence remplie par le mouvement de la *différance* et ainsi par une forme originaire d'écriture et de texte. Des signes ne renverraient qu'à des signes, et jamais à un phénomène donné en lui-même. Le bateau de la phénoménologie s'écrase sur l'écueil de Charybde; ses éclats se sont dispersés ou plutôt disséminés dans le mouvement de la *différance* et de sa textualité dynamique, une textualité qui peut être déconstruite sans fin.

Ulysse avait perdu quelques hommes avec Scylla lorsqu'il naviguait au sein du détroit, mais il avait fini par traverser ce trou d'aiguille. La phénoménologie partagera-t-elle ce sort? Sera-t-elle capable de mener son bateau entre ces deux écueils de la naïveté, d'un côté, et de la dissolution de la phénoménalité en textualité, de l'autre?

2. L'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique

Dans l'histoire de la phénoménologie, les spécifications de l'approche phénoménologique se sont souvent décidées à partir d'une interprétation de la description husserlienne du temps. C'est ce que nous venons de voir avec Derrida, que son interprétation emmena pourtant en dehors de la phénoménologie. Si nous nous mettons à la recherche d'une troisième voie entre les deux écueils esquissés dessus, il est question du point de départ. Où pouvons-nous trouver des repères?

Même si nous ne la suivons pas à la lettre, c'est l'œuvre de Paul Ricœur qui nous servira ici de point d'appui. Son interprétation des analyses husserliennes du temps développées dans le troisième tome de *Temps et récit*, mais également ses réflexions sur le rapport entre phénoménologie et herméneutique dans *Du texte à l'action*, nous permettront d'amorcer notre réflexion. Nous pensons que c'est précisément le rapport entre ces deux versants de la pensée ricœurienne qui pourrait nous orienter, même si Ricœur lui-même ne semble pas les avoir liés explicitement. La phénoménologie husserlienne du sens de l'expérience ainsi que la phénoménologie du langage chez le dernier Merleau-Ponty nous serviront ensuite à préciser cette perspective d'une phénoménologie critico-herméneutique, conçue comme une troisième voie entre les deux écueils mis au jour. En quoi alors, Ricœur peut-il nous orienter dans notre recherche?

Selon Ricœur, nous sommes toujours déjà portés par un fondement obscur de facticité qu'il appelle l'"appartenance", un terme inspiré par la notion de *Zugehörigkeit* chez Gadamer. Cette appartenance précède la distinction entre un pôle subjectif et un pôle objectif⁴. Nous sommes situés d'une manière temporelle, historique, spatiale et corporelle, et nous existons à partir d'un fond de traditions transmises auxquelles nous appartenons de façon confuse. Tandis que Ricœur se contente plutôt de désigner cette appartenance à travers les termes de "relation d'inclusion" ou encore de "condition ontologique" (Ricœur, 1986, pp. 49-50), on pourrait dire d'une façon phénoménologique que celle-ci est vécue dans des *Stimmungen*, des

⁴ "Celui-ci [le concept d'appartenance, I.R.] désigne directement la condition indépassable de toute entreprise de justification et de fondation, à savoir qu'elle est depuis toujours précédée par une relation qui la porte. Disons-nous une relation à l'objet? Précisément non. [...] [L]a problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance." (Ricœur, 1986, p. 49)

tonalités affectives ou des ambiances. Même si cette notion est issue notamment de l'œuvre de Heidegger, on la trouve également parfois chez Husserl. Dans les manuscrits du groupe C, Husserl évoque une notion de *Stimmung* qui serait liée aux couches les plus profondes de la conscience du temps⁵. Nous avons proposé ailleurs une interprétation de ces passages (Römer, 2010, p. 98). Husserl semble s'y approcher d'une idée de la *Stimmung* qui serait le fond affectif diffus, en dessous de toute distinction entre le vécu et son objet, et duquel surgit toute impression originale spécifique qui passerait ensuite à la rétention. La *Stimmung* serait ainsi la description phénoménologique de la manière dont ce fond diffus est vécu, ce fond diffus que Ricœur appelle 'appartenance'.

Lorsqu'une impression originale m'affecte, elle est vécue comme surgissant de ce fond diffus de l'appartenance, vécu comme *Stimmung*. D'après l'analyse husserlienne, ce qui m'affecte dans une impression originale est retenu dans une rétention, une mémoire immédiate. À l'encontre de Derrida, qui comprend la rétention comme une différence semblable au ressouvenir, Ricœur interprète cette rétention dans les termes d'une modification de ce qui est donné dans l'impression originale, d'un écoulement temporel vécu au sein duquel surgit pour la première fois le sens de quelque chose⁶. Pour notre propos, il conviendra de souligner trois moments.

Il s'agit tout d'abord de quelque chose qui se produit d'une façon *passive*, sans aucun apport actif de notre part. Surgit ensuite, dans cette modification passive, une première différence que Ricœur comprend comme une "distanciation" encore passive et inséparable de l'appartenance⁷: on peut comprendre cette distanciation première comme la différence entre l'impression originale, qui surgit du fond vécu dans la *Stimmung*, et la rétention de quelque chose 'en tant que cela'. Ce sens du retenu, enfin, n'est pas encore un sens qui aurait son lieu déterminé dans le système différentiel du langage et de l'écriture. Tout dépend du fait que l'on distingue ce sens de l'expérience, avec Husserl, d'une signification langagière qui aurait son lieu dans un tel système différentiel du langage et de l'écriture. Le sens phénoménologique de l'expérience, qui surgit pour la première fois dans la rétention, est d'abord, comme l'écrit Husserl d'une façon générale à propos du "commencement radical" de "la théorie descriptive de la conscience", une "expérience pure et, pour ainsi dire, encore muette dont il s'agit d'abord d'exprimer de manière pure le sens spécifique (*reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist*)". (Husserl, 1973, p. 77, trad. De Launay, 1994, p. 83 sq.) Le retenu de la rétention est un 'quelque chose' d'identique, tandis que le sens de ce 'quelque chose' est un sens propre à l'expérience encore muette. Ce dernier appelle son expression au sein du système des déterminations différentielles du langage et de l'écriture, dont il se distingue tout en étant inséparable de lui⁸. C'est ici qu'intervient une deuxième distanciation, une distanciation explicite que Ricœur lui-même distingue de la première distanciation au sein de l'appartenance. Cette deuxième distanciation est une distanciation active et explicite qui vise à exprimer, dans le langage, le sens de l'expérience encore muette. Or, à quel langage et à quels concepts cette distanciation active peut-elle recourir?

⁵ Husserl écrit: "Die hierhergehörige Frage der Abhebung und der Bedeutung der Gefühle und das Gefühl in der Einheit der Urimpression (der totalen) als Stimmung, aber in der Weise der strömenden Konstitution mit ihren Gestalten der Unveränderung und Veränderung". (Husserl, 2006, p. 351)

⁶ Nous résumons ici et dans la suite quelques éléments de notre interprétation de Ricœur proposée ailleurs. Le texte de Ricœur auquel nous nous référons est Ricœur, 1985, pp. 43-82. Notre interprétation circonstanciée se trouve dans Römer, 2010, pp. 254-264.

⁷ "Parce que la distanciation est un moment de l'appartenance [...]". (Ricœur, 1986, p. 57)

⁸ Cette distinction entre un sens de l'expérience encore muette et le système établi du langage et de l'écriture peut être comprise comme une distinction diacritique phénoménologique de deux moments inséparables et pourtant distincts. Nous nous appuyons ici sur la méthode diacritique employée par László Tengelyi qui s'appuie lui-même sur une idée de Merleau-Ponty (cf. Tengelyi, 2014, p. 300 sq.).



La tentative spontanée de dire ce sens de l'expérience mobilisera d'abord des concepts qui me sont les plus familiers. Ce sont les concepts qui sont les plus répandus et les plus dominants à mon époque et dans mon milieu. Comment le phénoménologue peut-il éviter la naïveté de se laisser déterminer par les concepts les plus dominants de son entourage? Il semble qu'il y ait aux moins deux exigences méthodologiques à même de contrer cette naïveté.

La tâche spécifique du phénoménologue est d'abord de consacrer une attention particulière à la *résistance* du sens de l'expérience vis-à-vis des concepts employés. Il n'est pas question ici du projet impossible de comparer le concept à la chose même et d'en mesurer la pertinence, mais plutôt de l'attention à des expériences qui s'attestent dans des phrases comme 'ce n'est pas ceci', 'ce n'est pas tout à fait ceci', prononcées lorsque nous cherchons les mots adaptés à notre expérience. De telles expériences nous signalent que les concepts et les figures de pensées qui nous sont familiers ne sont pas tout à fait pertinents pour exprimer le sens de l'expérience. Mais une fois repéré, comment éviter ce risque de se livrer entièrement à des concepts de notre époque, qui nous sont familiers, comme à notre milieu?

Ici le phénoménologue peut avoir recours à une deuxième exigence méthodologique: il peut avoir recours à un *détour critique par des textes et leurs interprétations*. Les concepts de notre époque se présentent d'abord tout naturellement comme les seuls possibles, une évidence trompeuse que nous pouvons mettre en question si nous nous tournons vers l'interprétation des textes. Ce peuvent être des textes de l'histoire, de la littérature, des lettres, de la théologie ou de la psychanalyse, genres de textes que Ricœur a privilégiés dans son travail herméneutique. *A priori*, aucun type de texte ne serait exclu. Le critère de pertinence serait seulement la question de savoir si un texte, par son interprétation, peut nous ouvrir à des figures de pensée capables de mettre en question les figures dominantes à notre époque et dans notre environnement proche. En ceci le mode d'emploi d'un appareil technique serait moins pertinent à étudier qu'un texte relevant des disciplines évoquées, sans que l'on puisse pour autant exclure *a priori* certains genres de textes. Or le critère pour décider si un texte peut exercer cette fonction critique serait la question de savoir s'il ouvre ou non sur d'autres constellations de concepts et d'autres figures de pensée à même de nous aider à exprimer mieux et autrement le sens de l'expérience. C'est ainsi que les textes de l'histoire de la philosophie, comme de l'histoire de la métaphysique et de sa critique, semblent avoir une importance toute particulière pour une phénoménologie critico-herméneutique: leurs interprétations introduisent à des constellations de concepts et à des figures de pensée distinctes de celles qui dominent à notre époque, et elles le font avec une portée fondamentale qui dépasse la réinterprétation de tel ou tel moment particulier.

Résumons les quatre moments que nous venons de mettre au jour. Le premier moment est le fond de l'appartenance qui est vécu dans une *Stimmung*. Deuxième moment: à partir de cette *Stimmung* je suis affecté par une impression originaire. Troisièmement, cette impression originaire est retenue passivement 'en tant que quelque chose', sachant que ce 'en tant que quelque chose' de la rétention est le sens d'une expérience encore muette qui appelle son expression. En nous appuyant sur Ricœur, nous avons parlé à cet égard d'une première distanciation, encore passive et inséparable de l'appartenance vécue elle-même. Le quatrième moment est représenté par une deuxième distanciation, active celle-ci, qui cherche dans le langage, les écrits ainsi que dans les interprétations des textes, des constellations de concepts et des figures de pensées à même d'exprimer mieux et autrement le sens de l'expérience.

Or contrairement à ce que notre présentation a pu suggérer pour des raisons didactiques, ces quatre moments ne se trouvent nullement dans une relation purement linéaire. Nous avons plutôt affaire à une relation réciproque complexe, dans laquelle les moments évoqués ultérieurement imprègnent ceux mentionnés auparavant. La *Stimmung*, par laquelle est vécu le fond d'appartenance, dépendra déjà des concepts et des figures de pensées qui me sont familiers; le sens de l'expérience qui surgit dans la rétention de 'quelque chose' dépend de la *Stimmung* diffuse ainsi que des concepts et des figures de pensées que je



connais déjà, sans qu'il se réduise pour autant à eux; et les concepts ainsi que les figures de pensée avec lesquels j'opère se voient transformés par le défi du sens de l'expérience qui requiert leur modification pour les rendre plus pertinents. Ce ne sont là guère plus que de simples indications, qui demanderaient des analyses phénoménologiques approfondies.

Dans le cadre d'une réflexion qui ne vise qu'à introduire l'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique, revenons maintenant à la question principale: comment cette conception peut-elle contourner les deux écueils mis au jour dans la première section?

D'un côté, l'approche esquissée ne dissout pas l'expérience dans la textualité de la *différance*. Il y a quelque chose en-deçà de cette textualité qui n'est pas seulement une absence et une place vide, mais qui est sens de l'expérience encore muette qui appelle son expression. D'un autre côté, cette phénoménologie critico-herméneutique ne tombe pas dans la naïveté d'une visée pure ou d'une compréhension authentique. La résistance du sens de l'expérience vis-à-vis de son expression langagière est une des deux instances critiques, l'autre est représentée par les interprétations des textes qui nous permettent de confronter le sens de l'expérience avec d'autres constellations de concepts et d'autres figures de pensée que celles qui nous sont les plus familières, à notre époque et dans notre milieu.

Or la phénoménologie critico-herméneutique est-elle suffisamment critique? Le phénoménologue ainsi compris n'a-t-il pas, comme Ulysse, échappé à de redoutables écueils que pour arriver finalement, même si c'est après un long détour par l'étranger, chez lui-même? N'est-il pas condamné à retrouver toujours et seulement son Ithaque, même si cette *Heimat* lui apparaît désormais à la lumière de l'étranger qu'il a traversé à travers le long détour de l'interprétation des textes? Il n'est pas impossible que la tradition phénoménologique connaisse cet Ulysse, voyageur magistral à l'étranger, et pourtant revenant toujours à son Ithaque. Rappelons ce que Hans-Georg Gadamer écrivit sur son maître Martin Heidegger:

La relation pensante que Heidegger entretient avec l'histoire de la philosophie est caractérisée par la violence d'un penseur qui est poussé par ses propres questions, et qui cherche à se retrouver partout lui-même (*Heideggers denkendem Umgang mit der Geschichte der Philosophie haftet die Gewaltsamkeit eines Denkers an, der von seinen eigenen Fragen getrieben wird und überall sich selbst wiederzuerkennen sucht*). (Gadamer, 1987, p. 307)

C'est Levinas qui peut nous fournir le moyen de répondre à ces doutes. Il nous rappelle que nous ne sommes pas seulement marqués par une tradition et ses textes, mais que notre existence même consiste à répondre à autrui, autrui qui nous a toujours déjà appelé à lui répondre par un discours sensé au lieu de le combattre avec des gestes de pouvoir et de manipulation. Dans sa phénoménologie du langage, Levinas parvient à une idée qui peut être féconde pour notre réflexion⁹. Il s'agit de la proposition, et du double sens qu'elle peut avoir. La proposition est pour Levinas quelque chose de profondément ambigu. Si je me rends attentif à la résistance du sens de l'expérience vis-à-vis de mes concepts, et si je mesure l'écart entre ce sens et les concepts non seulement courants, mais relevant également de l'interprétation des textes, je peux tenter d'exprimer ce sens de l'expérience dans une proposition. Or cette proposition, dans laquelle je comprends 'quelque chose en tant que quelque chose', est profondément ambiguë. Elle peut en effet être un acte de pouvoir, par lequel je déclare et pose 'ceci en tant que cela'. La proposition dans ce sens serait une identification "kérygmatisque" qui "proclame et consacre ceci en tant que cela" (Levinas, 1978, p. 62), comme dans la proclamation chrétienne. Mais la proposition peut également être une proposition au sens d'une suggestion. Dans ce second sens de la proposition, je propose à autrui une interprétation de quelque chose. Mon interprétation, que j'ai mise à l'épreuve de la résistance de l'expérience ainsi que des textes de diverses disciplines et de l'histoire de la philosophie, n'est pas encore suffisamment critique si je ne l'ai pas formulée comme une proposition à autrui. Une telle proposition est une contribution au

⁹ Nous avons proposé une interprétation plus approfondie de la phénoménologie du langage de Levinas dans Römer, 2022.



discours que je suggère à autrui, une contribution en attente de sa réponse et prête en retour à lui répondre par une réponse sensée et non par un geste de pouvoir. Une phénoménologie herméneutique qui serait véritablement critique ne se contenterait pas du long détour par les interprétations, mais concevrait toute compréhension comme provisoire, et comme une proposition de compréhension des choses et du monde faite à autrui. Le phénoménologue ne rentre pas chez lui; il s'ouvre à jamais à la réponse d'autrui. Au mythe d'Ulysse Levinas substitue le récit d'Abraham:

Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. (Levinas, 1994, p. 191)

3. En guise de conclusion: Qu'est-ce-que 'la chose même' de la phénoménologie?

Pour finir, retournons d'abord à notre question initiale: la phénoménologie ne tombe-t-elle pas dans une contradiction lorsqu'elle vise une confirmation de la chose même par l'intuition, tout en s'appuyant sur des interprétations de textes? Nous espérons avoir montré qu'il n'en est rien. Tout au contraire, l'interprétation des textes est plutôt un moment nécessaire pour une phénoménologie qui se voudrait véritablement critique. En ce sens il n'est nullement contradictoire non plus pour le phénoménologue d'interpréter les textes de l'histoire de la phénoménologie elle-même, car ces interprétations font partie de cette même exigence critique que nous avons tenté de mettre au jour. Nous sommes maintenant en mesure d'apercevoir le double sens de notre titre "Le texte de la phénoménologie": si elle suit jusqu'au bout son propos critique, la phénoménologie a également – mais pas seulement – des textes comme *objets* de sa propre interrogation, au sens d'un *genitivus objectivus*; mais, plus de cent-vingt ans après sa naissance elle *est* également elle-même un texte, ce qui pourtant ne pose aucun problème à son identité, si bien que la formule implique aussi un *genitivus subjectivus*.

Or que pouvons-nous dire concrètement sur la célèbre 'chose même' de la phénoménologie, si on l'interroge depuis une phénoménologie critico-herméneutique comme celle que nous venons d'esquisser? Nous nous contenterons d'évoquer trois éléments de réponse à cette question, qui ne serviront qu'à indiquer la voie vers une réflexion plus approfondie.

Tout d'abord, les analyses qui précèdent sur la nature d'une phénoménologie critico-herméneutique exigent qu'on s'abstienne d'un mot fondamental, d'un *Grundwort*, pour désigner la chose de la phénoménologie. Ni la conscience, ni l'être, ni la vie, ni le *verbum interius*, ni la réalité ne peuvent être considérés comme la chose de la phénoménologie. La 'chose' de la phénoménologie, et il faut entendre ce mot au sens le plus large possible, n'est que ce qui se montre à travers la compréhension du sens et les interprétations, à travers ce qui leur résiste et qui demande toujours à être à nouveau exprimé dans le discours qui se tient entre l'appel et la réponse à autrui.

Cela veut dire ensuite qu'en principe, *toute* chose peut être un objet de la recherche phénoménologique. L'analyse critique de l'expérience d'une chose qui résiste aux concepts employés, et la confrontation de cette expérience à des figures de pensée relevant de l'interprétation des textes, peut être appliquée à toute chose dès lors qu'elle attire notre attention. Il y a là une ouverture thématique qui contribue sans doute en partie au succès effectif de la tradition phénoménologique, surtout à notre époque.

Néanmoins, et c'est le troisième point, la phénoménologie en tant que philosophie amène enfin à des questions de métaphysique, même s'il n'est pas sûr qu'elle puisse, et jusqu'à quel point, y apporter des réponses. Peut-on dégager les déterminations de certains types de choses, ainsi que de la chose en tant que chose, de la chose tout court, dans son universalité? Comment aborder les questions de la totalité des choses, ainsi que de leur ordre éventuel? La phénoménologie est aux prises avec de telles questions

qui font partie des plus anciennes de l'histoire de la philosophie – et aujourd'hui ces problèmes de la métaphysique connaissent justement une renaissance importante.

Une phénoménologie critico-herméneutique ne se contente pas d'un simple regard naïf. Mais elle ne se laisse pas non plus tacitement déterminer par les questions, les concepts et les figures de pensée de son époque; elle ne dissout pas la chose même dans le langage et la textualité. En évitant les deux écueils que nous avons mis au jour, elle se confronte au défi des textes de diverses disciplines, de l'histoire de la phénoménologie et, plus généralement, de la philosophie tout court, mais en maintenant son exigence de viser la chose même et non pas un signe ou le moment d'un texte. La 'chose même' de la phénoménologie se révèle dans l'écart qu'elle maintient entre le sens de l'expérience encore muette, et son expression dans un langage qui vise ce sens sans tomber dans l'illusion d'une adéquation parfaite. C'est par cette voie que la phénoménologie peut répondre à sa propre exigence critique.

Bibliographie

ADORNO, T. (1997). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften t. 5, Francfort sur le Main, Suhrkamp. (*Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance. Etudes sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, traduit par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011).

ADORNO, T. (2003) *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften t. 6, Francfort sur le Main, Suhrkamp. (*Jargon de l'authenticité : De l'idéologie allemande*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989).

ANDERS, G. (2006). *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger. On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy*, traduit de l'anglais par Luc Mercier. Paris: Sens & Tonka.

ARISTOTE. (1989/2008) *Aristoteles' Metaphysik. Bücher I(A) – VI(E). Griechisch-Deutsch*, traduction révisée de Hermann Bonitz, texte grec de l'édition par Wilhelm Christ, Hamburg, Felix Meiner Verlag. (*Métaphysique*, présenté et traduit par Marie-Paule Dumnil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion).

DERRIDA, J. (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Puf.

GADAMER, H.G. (1987) "Die Geschichte der Philosophie (1981)", in *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke t. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 297-307.

HUSSERL, E. (1950/2000) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana t. II, éd. par Walter Biemel, La Hague, Martinus Nijhoff (*L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit par Alexandre Lowit, Paris, Puf, "Epiméthée"; cette traduction ne contient pas l'esquisse du cours rédigée par Husserl que nous avons citée).

HUSSERL, E. (1976/ 2018). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, Husserliana t. III/1, éd. par Karl Schuhmann, La Hague, Martinus Nijhoff (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique pures*, traduit par Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, "nrf").



HUSSERL, E. (1973/1994). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana t. I, éd. par Stephan Strasser, La Hague, Martinus Nijhoff (*Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, traduit par Marc De Launay. Paris: Puf).

HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana. Materialien t. VIII, éd. par Dieter Lohmar. Dordrecht : Springer.

LEVINAS, E. (1967) “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, pp. 187-202.

LEVINAS, E. (1978). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Hague, Martinus Nijhoff., Kluwer Academic, Le Livre de Poche “biblio essais”.

RICOEUR, P. (1986) “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Editions du Seuil, pp. 43-81.

RICOEUR, P. (1985). *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

RÖMER, I. (2010). “Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur”. In: *Phaenomenologica*, vol. 196. Dordrecht et. al.: Springer.

RÖMER, I. (2022) “Qu’est-ce qu’une signification éthique ? Le ‘chiasme’ entre Derrida et Levinas”, in *Temps – éthique – métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques*. Dixmont: Mémoires des Annales de phénoménologie, pp. 113-137.

TENGELYI, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg im Breisgau/München: Alber.

Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie

Christian Sommer (Archives Husserl de Paris)

Résumé: Notre travail dont cet article est un bilan partiel entend explorer les débats historiques et actuels, réels ou virtuels, entre l'anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) et les phénoménologies husserliennes et post-husserliennes au XXe siècle en France et en Allemagne et au-delà. L'un de nos fils conducteurs pour traverser cet héritage théorique complexe est l'hypothèse de Blumenberg qui dans la *Description de l'homme* situe le germe d'un "tournant anthropologique" de la phénoménologie en 1913, tournant que l'anthropologie philosophique et "empirique" de Gehlen viendra radicaliser et parachever en 1940 dans *L'Homme*. Ce tournant est associé à un déplacement paradigmatique (de l'ontologie et de la métaphysique vers l'anthropologie) qui permet d'envisager la condition anthropologique de la phénoménologie, c'est-à-dire du phénoménologue.

Mots-clés: Blumenberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger, Husserl, anthropologie philosophique, phénoménologie française.

Abstract: Our work, of which this article is a partial assessment, intends to explore the historical and current debates, real or virtual, between Philosophical Anthropology (Scheler, Plessner, Gehlen) and Husserlian and post-Husserlian phenomenologies in the twentieth century in France and Germany and beyond. One of our guiding threads to cross this complex theoretical heritage is the hypothesis of Blumenberg who, in his *Description of Man*, situates the germ of an "anthropological turn" of phenomenology in 1913, a turn that Gehlen's philosophical and "empirical" anthropology will radicalize and finalize in 1940 in *Man. His place and Nature in the World*. This turn is associated with a paradigmatic shift (from ontology and metaphysics to anthropology) that allows to consider the anthropological condition of phenomenology, that is to say of the phenomenologist.

Keywords: Blumenberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger, Husserl, Philosophical Anthropology, French Phenomenology.

1. Le tournant anthropologique et le problème du vivant

L'année même où Husserl publie l'édition remaniée des *Recherches logiques* (HUSSERL, 1913a) et ses *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (HUSSERL, 1913b), censées écarter tout naturalisme, psychologisme et anthropologisme, Scheler publie son *Formalisme en éthique* (SCHELER, 1913a) et son opuscule sur la *Sympathie* (SCHELER, 1913b). Scheler, formé à la phénoménologie husserlienne dont il revendique la méthode, mais en lui imprimant une inflexion "théo-anthropologique" (SOMMER, 2022), contribue par ce biais à la constitution du paradigme théorique de l'anthropologie philosophique (FISCHER, 2008), en sollicitant quelques références qui deviendront décisives: la référence à J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (UEXKÜLL, 1909), pour expliciter le lien entre l'organisme et le milieu (*Umwelt*), d'autre part la référence à Bergson, *L'évolution créatrice* (BERGSON, 1907), interprétée comme réponse philosophique à Darwin, *On the Origin of Species* (DARWIN, 1859) et, plus généralement, la référence aux "philosophies de la vie" de Dilthey et de Nietzsche (SCHELER, 1915). Mais c'est surtout l'opuscule sur la *Sympathie* et son appendice sur l'intersubjectivité (SCHELER, 1913b) qui, par l'introduction d'une "dimension émotionnelle préalable à toute différenciation entre sujet et objet", inaugure, pour ainsi dire en contre-bande, "le tournant anthropologique de la méthode phénoménologique" (BLUMENBERG, 2006, p. 23). C'est dès l'année 1913, "scène primitive" du conflit entre phénoménologie et anthropologie, que Husserl aurait donc pu repérer, au sein de son école et de son *Jahrbuch*, les germes de ce conflit sous la forme d'une contestation anthropologique de ses thèses principales.

Husserl critiquera explicitement ce tournant dans sa postface aux *Ideen* (HUSSERL, 1930) et dans sa conférence de 1931, "Phénoménologie et anthropologie" (HUSSERL, 1931), prenant acte d'une crise majeure de la discipline dans sa confrontation avec l'anthropologie philosophique émergente dont les deux ouvrages fondateurs, *Les degrés de l'organique* (PLESSNER, 1928) et la *Situation de l'homme dans l'univers* (SCHELER, 1928) venaient de paraître, juste après *Etre et temps* (HEIDEGGER, 1927).

Le diagnostic blumenbergien d'une genèse de l'anthropologie philosophique et/ou phénoménologique par le mouvement critique même qui vise le transcendantalisme de Husserl (BLUMENBERG, 2006, pp. 9-47), un mouvement qui réintroduit les problèmes de l'affectivité, du corps vivant, de la "vie" humaine voire animale au cœur de la phénoménologie, rejoint partiellement certaines analyses de Plessner (PLESSNER, 1959, pp. 364-5; 1966, p. 16). Dans le prolongement de cette problématique, nous avons reconstruit le débat indirect sur le statut du vivant entre Plessner et Heidegger à la fin des années 1920, non seulement pour inscrire la pensée heideggerienne du vivant dans ce contexte d'émergence de l'anthropologie philosophique, mais aussi pour mettre en perspective les critiques biophilosopiques plessnériennes dans ses convergences avec certaines critiques phénoménologiques "françaises" de Heidegger (SOMMER, 2012; 2017).

La méthode privative de *Sein und Zeit*, selon laquelle la vie n'est accessible que sur un mode indirect et privatif depuis le *Dasein* humain, est lue par Plessner comme le signe le plus manifeste d'une *dénégation du vivant*. Si Heidegger peut faire abstraction des "conditions physiques de l'existence" pour thématiser l'être, cette abstraction devient "fatale", selon la seconde préface de 1966 aux *Degrés*, "lorsqu'elle est associée à la thèse, censée la justifier, que le mode d'être de la vie, de la vie liée au corps, n'est accessible que de façon privative, à partir du *Dasein* existant" (PLESSNER 1966, p. 20). L'oubli supposé de la vie ainsi oblitérée par l'existence procède de l'indifférence à la *différence biologique*, indifférence que Plessner attribue tant à Heidegger qu'à Scheler. Heidegger comme Scheler oublient les spécificités biologiques de l'être humain et les conditions évolutives d'émergence de l'organisme végétal, animal et humain, ou ne leur accordent aucune valeur décisive, quand bien même ils prendraient en compte (comme Scheler dans la *Stellung*) la figure corporelle (*Körpergestalt*) spécifique de l'hominidé (station debout, libération de la main, cérébralisation, etc.)



Plessner, renversant la rapport de subordination entre la vie et l'existence établi dans *Sein und Zeit*, entend pratiquer une ontologie de la vie qui doit précéder et fonder l'"ontologie existentielle"; il affirme ainsi la priorité de la "vie" sur l'"existence", car c'est "la vie qui abrite l'existence" (PLESSNER 1973, p. 390), l'exister (*Existieren*), n'étant qu'une possibilité du vivre (*Leben*). Selon Plessner, la question de l'être à laquelle se subordonne artificiellement l'analytique du *Dasein* doit donc être écartée au profit des questions directrices suivantes: "qu'est-ce qui permet à un corps vivant de faire existence?", ou encore: "quelles sont les conditions à remplir pour que la dimension de l'existence soit fondée par la dimension de la vie?". La question "qu'est-ce que l'homme?" doit être passée au crible de la question "qu'est-ce que la vie?", laquelle est seule à même de préparer à la question "qu'est-ce que la *vie humaine*?", ou mieux: "qu'est-ce que le *vivant humain*?".

Il nous semble cependant difficile de parler d'une dichotomie abyssale entre "vie" et "existence" chez Heidegger, comme on l'a trop souvent affirmé, tant du côté de Plessner que d'une certaine phénoménologie française (SOMMER, 2012; 2017). Nous avons relevé le fait remarquable que les critiques plessnériennes se trouvent pour ainsi dire réitérées dans le cadre de la phénoménologie française à partir de la fin des années 1980. L'obstacle Heidegger, telle qu'il est dessiné et approché dans une certaine réception de sa pensée et de son corpus, prend forme sous la thèse, récurrente, d'un discrédit jeté sur la vie au profit de l'existence selon une méthode privative que Heidegger appliquerait à la vie dès *Sein und Zeit*.

Ce modèle critique de l'"interprétation privative" de la "vie" se cristallise dans la réception française du cours heideggérien de 1929/30 *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, publié en 1983, et dont la traduction française paraît en 1992 (HEIDEGGER, 1929/30), un cours qui prolonge cette interprétation privative par sa thèse de l'animal pauvre en monde, c'est-à-dire privé de monde. A examiner cette réception française depuis 1987 (Derrida, Franck, Haar, Barbaras, Henry, Richir...), on ne peut qu'être frappé par une certaine homogénéité des critiques: la réduction heideggérienne de l'animal à un être privé de monde indiquerait l'incapacité de Heidegger, radicalement discontinuiste, à penser l'animal et surtout la vie, en raison d'un hyper-humanisme anthropocentrique. Cette incapacité à penser la vie marquerait aussi son échec à refonder au début des années 1920 la phénoménologie comme science originaire de la vie (*Ursprungswissenschaft des Lebens*). Dans le même mouvement, ce sont les préoccupations d'une certaine phénoménologie française que la réception de ce cours révèle: le cours de 1929/30 apparaît, dans les faits, presque comme un passage obligé, voire une épreuve, ou une pierre de touche, pour toute phénoménologie post-heideggérienne qui voudrait se donner comme tâche de penser l'animal, la chair, l'espace, le genre sexuel et surtout la "vie" et le "vivant". Or la vie n'est pas un objet comme un autre; c'est peut-être la chose même de la phénoménologie, qui engage l'idée même de phénoménologie.

Mais le cours de 1929/30, dans le prolongement de *Sein und Zeit* et de l'ontologie "privative" de la vie qui s'y trouvait esquissée, peut aussi se lire, surtout si l'on réactive sa matrice aristotélicienne qu'est l'"ontologie de la vie" du *De anima*, comme une potentielle réplique aux critiques tant plessnériennes que phénoménologiques (SOMMER, 2012; 2013). Le débat, dans une lecture rétrospective, prend toute son ampleur et se complexifie si l'on confronte les *Degrés de l'organique* de Plessner au cours de 1929/30 à la lumière de la "répétition" heideggérienne d'Aristote, notamment sa lecture du *De anima* qui se présente dès lors comme une ontologie des degrés du vivant (*Stufen des Lebendigen*) que sont les degrés végétal, animal et humain, le livre III du *De anima* portant sur le vivant humain dans le monde et de son λόγος.

2. Par-delà Husserl et Heidegger

Sur un autre versant, complémentaire, nous avons voulu examiner la possibilité d'une "réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie" par-delà Husserl et Heidegger, en reprenant et développant la perspective blumenbergienne, en convergence partielle avec les analyses de Plessner (SOMMER 2011;



2015; 2017; BIMBENET / SOMMER 2014). Cette réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie coïncide jusqu'à un certain point avec le projet d'une "anthropologie phénoménologique", esquissé par Blumenberg dans les années 1970-1980 (BLUMENBERG, 2002; 2006).

Accéder à une problématisation anthropologique de la phénoménologie, conjointement à une problématisation phénoménologique de l'anthropologie, implique de renverser l'"interdit d'anthropologie" (*Anthropologieverbot*) édicté tant par Husserl que par Heidegger, c'est-à-dire d'annuler "l'exclusion de l'anthropologie de la phénoménologie" (BLUMENBERG, 2002, p. 132; 2006, pp. 60, 91; PLESSNER 1973, p. 381; MONOD 2009). Dans la *Description de l'homme*, Blumenberg souligne que pour Husserl comme pour Heidegger l'être humain s'efface au moment même où sa figure s'impose à eux, cet effacement apparaissant alors comme la condition de déploiement du geste phénoménologique: chez l'un, la conscience *humaine* n'est que le fil paradigmatique censé conduire à la conscience pure dans son essence; chez l'autre, le *Dasein* humain n'est que le passage préparatoire ouvrant à la question universelle de l'être (BLUMENBERG, 2006, pp. 9-10).

Pour lever l'"interdit d'anthropologie", il n'est pas question de rompre avec Husserl, "le fondateur de la phénoménologie", ni avec Heidegger, "son déformateur le plus marquant" (BLUMENBERG 1987, p. 220), puisqu'il s'agit au contraire de lire leurs corpus selon la *possibilité* d'une anthropologie phénoménologique qu'ils contiennent en creux. La neutralisation de l'interdit anthropologique husserlien, d'une part, suppose alors d'opérer un retour à Husserl par-delà l'"histoire doctrinale factuelle" du corpus pour le reformuler selon la possibilité d'une anthropologie phénoménologique. Cette reformulation anthropologique des ressources de la phénoménologie husserlienne vise deux grands complexes thématiques: celui de la *Lebenswelt*, axé autour du concept central d'intentionnalité, et celui de l'intersubjectivité et de la *Fremderfahrung*. Or comme Husserl, Heidegger doit lui aussi être soumis à une lecture anthropologique qui considère son "chemin de pensée" factuel à rebours:

Le passage, exigé par Heidegger, de l'analytique du *Dasein* à l'ontologie fondamentale est une exigence arbitraire qui ne résulte que de la contingence factuelle de son propre itinéraire philosophique. Le rejet du rôle principal pour l'anthropologie relève de cette contingence, car c'est précisément dans l'évitement d'une transcendance eidétique ultime de la conscience, à la différence de Husserl, qu'aurait pu résider la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie (BLUMENBERG 2006, p. 211).

Le geste méthodologique de Blumenberg s'accomplit en chiasme: le retour à Husserl se soutient d'un retour à Heidegger, c'est-à-dire d'une *réanthropologisation* de l'analytique existentielle désolidarisée de la question de l'être et husserliennement corrigée (SOMMER 2015). Nous avons souligné que ce double geste tendu entre Husserl et Heidegger, avec l'ambition d'aller au-delà de Husserl et Heidegger selon le projet d'une anthropologie phénoménologique, converge avec un schème opératoire fondamental qu'on trouve aussi par exemple chez Fink ou Patocka, mais surtout dans la tradition phénoménologique française, tant dans sa première vague (Sartre et Merleau-Ponty) que dans ses pratiques récentes à partir des années 1980. Ce double geste tendu entre Husserl et Heidegger, révélant et dissimulant à la fois la possibilité anthropologique, configure de larges séquences de la tradition germano-française de la phénoménologie.

Pour cerner ce schème opératoire, nous nous sommes intéressé au renouveau de la phénoménologie française ou à ce que L. Tengelyi et H.-D. Gondek ont pu appeler la "nouvelle phénoménologie française" dans leur ouvrage qui proposait une vaste synthèse des évolutions, des thèmes et des débats de la phénoménologie en France, du début des années 1980 à la génération actuelle (GONDEK / TENGELYI 2011; SOMMER 2014). La "nouvelle phénoménologie française" comprend des auteurs aussi divers que Chrétien, Henry et Marion d'une part ("la famille théologique"), ou Barbaras, Maldiney et Richir d'autre part ("la famille merleau-pontienne"), ainsi que Ricoeur et Derrida, quelque part entre ces deux familles, et bien sûr Levinas dont l'impact ne devient réellement perceptible que dans les années 1980, à la faveur des effets retardés de *Totalité et Infini* (LEVINAS 1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (LEVINAS



1974). L'une des spécificités de cette génération, au sens théorique plus que chronologique, impliquée dans ce renouveau, c'est, pour en déterminer un trait purement formel, de penser, sur des modes divers, certains phénomènes de l'"excès", de l'"événement" ou de la "limite" ou, plus généralement, certains phénomènes de l'"autrement qu'être": autant de phénomènes qui ne se laisseraient plus décrire en termes d'objectivité ou d'étantité, tels les phénomènes ou quasi-phénomènes du visage, de l'écriture, de la différence, de la vie, de l'invisible ou de l'inapparent, de la chair, de l'auto-affection, de l'érotique, etc.

La réhabilitation de ces phénomènes de l'"autrement qu'être" peut être lue, en partie, surtout chez Levinas, Derrida ou Marion, comme une réaction chronologiquement déphasée à l'infléchissement ontologique de la phénoménologie accomplie par Heidegger dans les années 1920, et plus généralement comme une contestation, d'origine nettement lévinassienne, du primat de la métaphysique de l'être. Or, cette réaction s'articule, vers le milieu des années 1980 en France, à un certain retour à Husserl. Le retour à Husserl marginalisé par les structuralismes dans les années 1960, fut préparé par les premières lectures sartrienne et merleau-pontienne, mais surtout, autre signe distinctif, il fut fortement filtrée par Heidegger.

D'une part ce retour à Husserl influe sur la réception française de Heidegger, laquelle réception, après être passée par une phase orthodoxe plutôt rigide, privilégie alors la phénoménologie du monde et l'analytique du *Dasein*, élaborés dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire par le premier Heidegger. Mais si Husserl est sollicité pour critiquer certains éléments de l'analytique du *Dasein*, ou en résoudre les apories supposées, l'analytique existentielle sert en retour à critiquer l'*ego* transcendantal husserlien. Ce schème opératoire en chiasme est censé réaliser une "percée" vers des contrées ignorées par Husserl et Heidegger, tout en jouant l'un contre l'autre.

Or cette opération entrelacée, chiasmatique, pour approcher, précisément, les phénomènes de l'"autrement qu'être", qui touchent, principalement, à l'"existence humaine", telle qu'on la trouve décrite dans *Sein und Zeit*, ouvre, implicitement ou explicitement, non obstant l'"interdit d'anthropologie", la possibilité d'une anthropologie philosophique ou phénoménologique, comme l'a suggéré, mais pour en critiquer l'évolution, J. Benoist:

L'intérêt pour Heidegger, dans l'espace francophone, s'est souvent d'abord réduit à la recherche d'une "métaphysique du *Dasein*", suivant la formule employée passagèrement par Heidegger lui-même, ou, pour parler plus clairement, d'une *anthropologie philosophique*. (BENOIST 1998, p. 16)

Par où cette "anthropologie philosophique" para-heideggérienne revient donc à Husserl par une analytique ou une "phénoménologie du sujet", bien que ce sujet ne soit plus guère husserlien, au sens orthodoxe, puisqu'il s'agit d'un sujet "altéré", c'est-à-dire mis en perspective à partir de certains acquis de l'analytique heideggérienne du *Dasein*.

Les phénomènes de l'"autrement qu'être", dégagés par une analytique du "sujet" (fût-il altéré et décentré) opérant entre Husserl et Heidegger, voire au-delà, impliquent ou précipitent l'émergence de thèmes anthropologiques. Tout comme les phénomènes décrits par l'analytique de l'existant *humain* dans *Sein und Zeit*, dont ils étaient supposés corriger ou dépasser les lacunes et les apories, les phénomènes de l'"autrement qu'être" ressortissent eux aussi, à les considérer sous un certain angle, à une "anthropologie", pourtant volontiers récusée par les disciples et successeurs de Husserl et Heidegger, parfois en dépit de leur pratique réelle. Or, loin de voir dans cette proximité avec l'anthropologie un déficit, on pourrait y trouver l'occasion d'un possible retour à "l'animal humain", "en chair et en os", mis entre parenthèses par la phénoménologie transcendantale de Husserl comme par l'ontologie fondamentale de Heidegger.



3. De la métaphysique à l'anthropologie

Au-delà de ce double geste par-delà Husserl et Heidegger, nous avons voulu mettre en évidence, avec Blumenberg, “le caractère anthropologique des présuppositions (*Voraussetzungen*) du phénoménologue” (BLUMENBERG, 2006, p. 167; 2002, p. 44), c’est-à-dire, formulé abruptement, la condition anthropologique de l’*homo sapiens* lorsqu’il pratique la phénoménologie. Blumenberg en effet interroge explicitement l’être humain vivant comme *homo sapiens* tel qu’il a été écarté par l’ontologie fondamentale heideggerienne, et suspendu par la phénoménologie husserlienne pour atteindre au Je de la conscience transcendante pure de tout *Faktum* de la contingence biologique qu’est l’émergence parfaitement improbable et contingente de l’organisme humain au cours de l’évolution, et *a fortiori* l’émergence d’un organisme vivant susceptible de philosopher.

Selon Blumenberg (BLUMENBERG 1989, pp. 811-2), ce sont les concepts bio-anthropologiques de Gehlen élaborés dans *L’Homme* (GEHLEN 1993; SOMMER 2021), phénoménologiquement corrigés, qui sont les plus performants pour décrire dans toute sa complexité le “processus anthropogénétique fondamental” de l’*homo sapiens*. La question centrale formulée par Gehlen procède de cette perplexité face à ce que Plessner appelait “l’événement de l’anthropogenèse” (PLESSNER 1967, p. 326): comment l’homme, cet être inadapté et déficient, est-il possible, c’est-à-dire comment le système organique fragile et inadapté qu’est l’*homo sapiens* a-t-il pu survivre et s’imposer il y a environ 40000 ans, alors que toutes les espèces concurrentes du genre *Homo* se sont éteintes ou ont été absorbées par lui?

L’apport décisif de Gehlen, qui met pleinement en oeuvre le tournant anthropologique amorcé en 1913, consiste à “détruire” la question substantialiste (“qu’est-ce que l’homme?”), pour lui substituer une question fonctionnelle: “comment l’homme peut-il exister?” (BLUMENBERG 2006, pp. 260-1). Ce questionnement anthropologique gehlenien, de type “transcendantal”, entend interroger les conditions d’émergence et de possibilité de cette question - questionner la question -, et plus précisément, dans le même mouvement, reconduire le besoin même de poser cette question à un “besoin anthropologique” et en dévoiler la condition organique et biologique.

Cette radicalisation du tournant anthropologique de la philosophie et/ou de la phénoménologie opérée par le nouveau questionnement de Gehlen est associée à un changement de paradigme que Blumenberg a formulé dans le dernier ouvrage publié de son vivant, à savoir le “déplacement du centre de gravité, de l’ontologie et de la métaphysique, vers l’anthropologie” (BLUMENBERG 1989, p. 811). C’est dans la perspective de ce déplacement paradigmatique que s’inscrivent certains de nos travaux en cours, notamment sur l’anthropologie philosophique des archéo-institutions et de l’imagination paléolithique à partir de Gehlen (SOMMER 2022a) ou l’anthropologie philosophique des processus élémentaires de la conscience à l’oeuvre dans les scénarios anthropogénétiques de Blumenberg (SOMMER 2023).

Bibliographie

BENOIST, J. (1998). “Sur l’état présent de la phénoménologie”, in: *L’idée de phénoménologie*, Paris: Beauchesne, 2001.

BERGSON, H. (1907). *L’évolution créatrice*, Paris: Alcan.

BIMBENET, E.; SOMMER, C. (2014). “Les métaphores de l’humain. L’anthropologie de Hans Blumenberg”, in: *Le Débat*, 180, pp. 89-97.

- BLUMENBERG, H. (1987). *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (1989). *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2002). *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DARWIN, C. (1859). *On the Origin of Species*, London: Murray.
- FISCHER, J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau: Alber.
- GEHLEN, A. (1993). *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* [1940], in: *Gesamtausgabe*, Bd. 3.1-2, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*, I, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, VIII; Halle: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1929/30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. fr. D. Panis, Paris: Gallimard, 1992.
- HUSSERL, E. (1913a). *Logische Untersuchungen*, I, 2. Aufl., Halle: Niemeyer [Hua XVIII].
- HUSSERL, E. (1913b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle: Niemeyer [Hua III].
- HUSSERL, E. (1930). "Nachwort", in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, III, in: Hua V, pp. 138-162.
- HUSSERL, E. (1931). "Phänomenologie und Anthropologie", in: Hua XXVII, p. 164-181.
- LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff.
- GONDEK, H.-D.; TENGELYI, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp.
- MONOD, J.-C. (2009). "L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg", in: *Revue germanique internationale*, 10, pp. 221-236.
- PLESSNER, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PLESSNER, H. (1959). "Husserl in Göttingen", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PLESSNER, H. (1966). "Vorwort zur zweiten Auflage", in: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

PLESSNER, H. (1967). “Der Mensch als Lebewesen”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Francfort/M.: Suhrkamp.

PLESSNER, H. (1973). “Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Francfort/M.: Suhrkamp.

SCHELER, M. (1913a). “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”, in : *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, I/II (1913), pp. 405-565 ; *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern, 1966.

SCHELER, M. (1913b). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Anahme der Existenz des fremden Ich*, Halle: Niemeyer, 1913; *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern, 1973, pp. 7-258.

SCHELER, M. (1915). “Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson”, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 1955, p. 311-339.

SCHELER, M., (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1995, pp. 11-71.

SOMMER, C. (2011). “Le sujet sans subjectivité. Après le “tournant théologique” de la phénoménologie française”, in: *Revue germanique internationale*, 13 (2011), pp. 149-162.

SOMMER, C. (2012). “Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger”, in: *Philosophie*, n° 116 (2012), pp. 48-77.

SOMMER, C. (2012). “La question du corps vivant (*Leib*) chez Heidegger, des *Zollikoner Seminare* à *Sein und Zeit* et retour”, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 21 (2013), p. 205-220.

SOMMER, C. (2014). “Transformations de la phénoménologie”, in: C. Sommer (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris: Hermann, p. 7-21.

SOMMER, C. (2015). “Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d’une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg”, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 23 (2015), p. 64-74.

SOMMER, C. (2017). “Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie”, in: T. Ebke, C. Zanfi (éd.), *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam: Universitätsverlag, p. 59-76.

SOMMER, C. (2021). “Présentation”, in: Gehlen, *L’Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris: Gallimard, p. 7-27.

SOMMER, C. (2022a). “Rite, représentation, institution. Gehlen à Lascaux (I)” et “Extase, ivresse, ascèse. Gehlen à Lascaux (II)” in: “Anthropologie et philosophie après 1945”, séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2022.

SOMMER, C. (2022b). “‘Logique du cœur’. Le tournant théo-anthropologique de la réduction phénoménologique selon Scheler (1913-1928)” [2011], in: *Les Études philosophiques*, 2022/4.

SOMMER, C. (2023). “Main, pied, oeil. Blumenberg dans la Vallée du Rift” et “*Australopithecus afaren-*



sis et 'l'être hésitant'. Blumenberg lecteur de Leakey”, in: “Anthropologie et philosophie après 1945 (II)”, séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2023.

UEXKÜLL, J. v. (1909). *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, Berlin: Springer.

Portances de la reconnaissance

Emmanuel de Saint Aubert (Archives Husserl de Paris)

Résumé: Ce texte prend place dans un travail en cours sur la phénoménologie de la portance, notion au croisement de l'anthropologie et de l'ontologie, aux enjeux cliniques et éthiques nombreux. Les principales formes de portance associées à la reconnaissance sont ici envisagées, à travers les liens profonds qui nouent reconnaître et être porté, reconnaître et porter, mais aussi reconnaître et être reconnu. Accomplissement de la dimension perceptive de l'intelligence, la reconnaissance s'ouvre conjointement à l'existence et au style de l'être perçu, discerne et atteste son unicité, éprouvant ainsi l'une des trois grandes qualités ontologiques de la portance.

Mots-clés: Portance, reconnaissance, unicité, importance, vulnérabilité, naissance

Abstract: This text is part of a work in progress on the phenomenology of up-holding (portance), a notion at the crossroads of anthropology and ontology, with numerous clinical and ethical stakes. The main forms of up-holding associated with recognition are considered here, through the deep links between recognizing and being born(e), recognizing and carrying, but also recognizing and being recognized. As a fulfillment of the perceptive dimension of intelligence, recognition is open jointly to the existence and style of the perceived being, discerns and attests its uniqueness, thus experiencing one of the three great ontological qualities of up-holding.

Keywords: Up-holding, recognition, uniqueness, importance, vulnerability, birth



Cet article prend place dans un travail en cours sur la phénoménologie de la portance, notion au croisement de l'anthropologie et de l'ontologie, aux enjeux cliniques et éthiques nombreux. Mes textes déjà publiés sur ce sujet mettent l'accent sur la sortie du vertige. Ils associent la portance à une solidité qui nous est prêtée, à la consistance et constance de ce qui tient bon, à ce sur quoi on peut s'appuyer pour trouver une assise – et ainsi pouvoir se relever, s'orienter et avancer (cf. SAINT AUBERT, 2015, 2016, 2017a, 2017b, 2021, 2022). La portance n'est pas que contenance, elle joue dans une dialectique d'enveloppement et de développement, de prégnance protectrice et de naissance libératrice. Il ne s'agit pas seulement de trouver des repères, encore moins de s'y cramponner; il ne s'agit pas uniquement de sortir de l'indétermination, encore moins de s'enfermer dans le déterminé. Car si la portance nous protège de ce qu'il peut y avoir de destructeur dans l'indétermination, elle nous libère aussi des déterminations qui nous étouffent. C'est aussi en nous espaçant, en nous dilatant et en nous mettant au large, qu'elle nous affranchit du vertige. En nous ouvrant à un horizon et en nous invitant à marcher dans une relative et bonne indétermination. Pour le dire autrement, la portance ne fait pas que nous sortir du vertige: elle nous apprend à l'apprivoiser.

Que nous le voulions ou non, nous sommes plongés dans ce qui nous dépasse, à commencer par l'espace et le temps. Et il nous faut bien naître, et cheminer. L'être humain est un funambule, qui s'appuie pour se verticaliser, mais ne tient debout qu'en s'orientant et en avançant. Pour s'orienter, il lui faut percevoir – voir et toucher, écouter et goûter, sentir. Jusqu'à discerner: jusqu'à *reconnaître*. On n'apprivoise pas le vertige sans un minimum de reconnaissance. Mais parvenir à reconnaître suppose d'être suffisamment porté... et suppose aussi, sans doute, d'avoir été reconnu. Il y a en effet des liens cachés entre reconnaître et être porté, mais aussi entre naître, reconnaître et être reconnu. Notre capacité à reconnaître dépend en partie d'une reconnaissance reçue, qui est elle-même une modalité fondamentale de la portance qui nous est donnée.

Les langues du passé sont souvent riches d'une anthropologie du geste qui mérite d'y ressourcer nos concepts. Il en va ainsi du latin "*suscipere*". Ce verbe a l'art de signifier tour à tour ou tout à la fois "prendre par dessous et soutenir, soulever, élever" et "reconnaître, accueillir, adopter"; ou encore, "engendrer, mettre au monde" et, au passif, "venir au monde, naître". Souvent avec l'idée que ce qu'il y a à soutenir et étayer est fragile, mais aussi nouveau (comme le nouveau-né), et que ce que l'on fait ainsi va dans le sens de (re)donner une solidité, une cohésion, voire une identité (reconnaître un enfant), dans un accueil et une reconnaissance qui contribuent à l'engendrement. Avec un geste en particulier, et c'est un sommet de l'emploi de ce verbe: *soulever* l'enfant qui vient de naître pour attester qu'on le *reconnaît* comme son fils ou sa fille et qu'on s'engage à l'élever, à le prendre en charge, jusqu'à prendre sur soi. Ce simple geste noue ensemble porter et reconnaître, reconnaître et continuer à engendrer, mais aussi, en retour, être reconnu et naître.

1. La reconnaissance

Mais qu'est-ce que *reconnaître*? Je ne vais pas procéder ici à un "Parcours de la reconnaissance", pour reprendre le titre de Ricœur, qui explore tous les sens possibles de ce terme (RICŒUR, 2004). Je vais même écarter l'un des sens les plus courants aujourd'hui: la "reconnaissance sociale" – être reconnu dans son métier, par son groupe social, la reconnaissance comme considération, et l'estime de soi qui s'ensuit. Non pas que ce soit sans importance (c'est le cas de le dire, et je reviendrai sur l'"importance"), mais parce que cela ne me semble pas premier. Nous connaissons tous des "adultes" taraudés par un insatiable besoin de reconnaissance sociale. Chez certains universitaires, par exemple, qu'ils soient parvenus ou non à devenir mandarins. Alors qu'ils se croient au plus loin de l'*infans*, tant ils pensent tout maîtriser dans le langage, il y a pourtant un enfant qui crie en eux, et qu'ils ignorent activement. Un besoin insatiable, parce que ce qui pourrait combler ce manque n'est justement pas ce type de reconnaissance... mais une autre, moins "bourgeoise", plus existentielle. Celle dont je vais tenter de parler.



a) L'accueil de l'unique

Reconnaissance: le “re-” semble indiquer la répétition, et renvoyer au passé, au déjà vu, au déjà connu: on reconnaîtrait ce que l'on a déjà rencontré. Ce que j'entends par “reconnaissance” ne relève pourtant pas d'une attitude rétrospective, ni de la répétition du même. Mais plutôt de la découverte et l'attestation de la singularité, dès l'inaugural et l'inchoatif, notamment lors d'une première rencontre, comme celle du nouveau-né à la naissance. Ce qui est reconnu, c'est d'abord la nouveauté et l'unicité de cet être, ou encore le caractère unique de notre lien avec lui, ou du lien (unique) de ces êtres (uniques). L'identification et l'attestation de l'unique, irréductible à ce que je connais déjà.

Reconnaître entre mille un être incomparable, insubstituable, sans pour autant faire de lui un étranger abandonné à un ailleurs inaccessible. Car la reconnaissance lui donne une place dans mon champ de perception, consent à une situation commune, et ouvre la possibilité d'un lien. Ce qui fait qu'elle initie déjà un geste d'accueil, sinon d'intégration, contribuant à libérer autrui de la solitude et de la honte. Ces premières directions de sens sont déjà riches d'une tension caractéristique du lien interhumain, tension dialectique entre différenciation et intégration, qui protège de la fusion (c'est toi, c'est bien toi et non pas un autre, toi et non pas moi) comme de l'exclusion (tu es des nôtres).

b) Intelligence transcognitive, gratitude transaffective

Reconnaître est une attitude typiquement intelligente, adaptative, faite d'accommodation (pour pouvoir différencier) et d'assimilation (pour pouvoir intégrer). L'intelligence ne s'exerce pas ici comme raison (la reconnaissance ne nécessite pas de raisonnement), ni comme abstraction (reconnaître l'unique est même aux antipodes de la catégorisation universalisante), mais comme jugement ou discernement, qui s'ouvre conjointement à l'existence et au style de l'autre. L'intelligence est ainsi repuisée dans ses fondements perceptifs. “Expérience d'une existence”, “la perception s'ouvre sur un ‘autre’” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 212); elle débouche sur la reconnaissance d'une “expression individuelle”, d'une “manière unique de varier l'accent de l'être” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 84), et non pas sur la connaissance d'une essence universelle. Accomplissant la puissance de décentration de la perception, la reconnaissance s'ouvre à la surprise de l'être, à sa radicale nouveauté et son style inimitable. L'intelligence doit d'ailleurs pour cela se débarrasser de ses représentations, qui peuvent induire une fausse reconnaissance.

La reconnaissance a aussi un autre sens dans la langue française : la gratitude. Non plus seulement ni même d'abord la reconnaissance *de* ton existence, mais la reconnaissance *pour* ton existence. “Merci d'exister”, comme aiment le dire les suédois. Cette attitude, où l'intelligence se redouble du cœur, opère elle aussi une décentration. Elle peut certes être chargée d'émotion mais n'est pas centrée sur l'affect. Elle rend ce qu'elle reçoit, célèbre l'existence de l'autre au-delà de ce que je peux ressentir de lui ou de ce qu'il peut ressentir lui-même. Cette reconnaissance-gratitude pour l'existence d'autrui n'est pas une modalité de l'empathie. Elle devrait en revanche être à son fondement, la protégeant de ses illusions et dérives possibles, notamment de son empâtement psychologique dans des projections ou réparations de soi.

c) Autoriser à être

Ces deux significations – reconnaissance de ton existence, reconnaissance pour ton existence – sont plus solidaires qu'on pourrait le croire, celle-ci supposant celle-là, et celle-là induisant souvent celle-ci. Elles peuvent être étroitement articulées *in vivo*, comme dans la rencontre de l'être aimé, ou encore dans celle du nouveau-né. L'une comme l'autre ont une dynamique transcognitive et transaffective qui permet qu'autrui soit perçu au-delà de mes représentations et de mes affects, dans l'effectivité de ce qu'il est. La reconnaissance met ainsi autrui à l'abri de mes états psychologiques et de leur caractère projectif. Elle



contribue aussi à mettre autrui à l'écart (voire à le libérer) des affects et représentations (de lui-même) qui pèsent sur lui.

La reconnaissance, en deçà de tout souci, est une attention à l'être, portée par une intentionnalité fondamentale, perceptive, pré-occupation qui dé-psychologise toutes nos préoccupations. Qui permet de les déposer. Et qui aide autrui à le faire à son tour. Nous avons besoin de déposer tout souci. Nous avons besoin de déposer tout *ceci*: toutes nos déterminations. Nous avons besoin de les abandonner, d'en être déchargés. D'être autorisés à être, tout simplement, sans avoir à faire, avoir, savoir, pouvoir, ni même à être ceci ou cela. La reconnaissance autorise autrui à être, et peut l'aider en retour à s'autoriser à être, en deçà et au-delà de toutes les essences qui l'encombrent, de tous les faux impératifs qui pèsent sur lui.

2. La rencontre de l'être unique

La naissance se conclut souvent dans un geste radical de portance : l'enfant humain est moins mis bas que porté haut, soulevé, élevé. Présenté, nommé et célébré... dans son unicité. Pour ceux qui sont présents, c'est d'ailleurs l'occasion d'une expérience paradigmatique de la rencontre et de la reconnaissance de l'être unique. Cette même expérience est peut-être aussi le paradigme de toute joie. La joie de la naissance, l'exultation de la portance. La joie est souvent le marqueur d'une bonne portance. Elle est aussi le signe que la portance ainsi donnée se redouble d'une portance reçue. Car encore faut-il que ceux qui nous reconnaissent vivent la radicale surprise de l'être, et en reçoivent une portance. La reconnaissance reçue (être reconnu comme unique) est une portance donnée (par ceux qui nous reconnaissent), mais qui ne peut être donnée que dans la mesure où elle est aussi portance reçue par ceux qui, nous reconnaissant, reçoivent une portance de l'être unique.

a) Portance de l'être unique

L'unique, tel que je le conçois ici, dépasse le fait d'être différent de tous les autres. Sa reconnaissance va plus loin qu'une simple opération de différenciation ; elle n'est pas une opération négative ("A n'est pas comme B"), mais une attestation. Car l'unique se manifeste comme tel avec la force et la positivité d'une forme prégnante, au sens gestaltiste. Et sa reconnaissance est le fruit d'un discernement qui se passe de calculs ou de comparaisons: nous laissons advenir une figure qui se détache du fond indéterminé qui la porte, et en vient à s'imposer entre toutes, comme une évidence. C'est clair, et cette clarté se passe des distinctions.

Cette prégnance de l'unique est d'autant plus forte que l'on a dû préalablement endurer l'indétermination ou l'absence, traverser la nuit des sens voire la nuit du sens. On pourrait multiplier les exemples. Marcher plusieurs jours dans un désert aride et y rencontrer un arbre verdoyant. Préparer et travailler la terre durant de longs mois, dans l'adversité des éléments, et en recueillir un fruit. Attendre neuf mois celle ou celui que l'on ne voit pas... et le voir enfin. Et c'est si fort (prégnant) que cela nous porte. D'autant plus que l'être unique apparaît justement comme une cristallisation inattendue au sein de l'indétermination, une invraisemblable victoire de l'être sur le néant. Son avènement nous redonne espoir, sa surprenante surrction rejaillit sur nous, relance notre propre naissance, réveille notre désir de vivre – nous-mêmes sommes une improbable victoire de la vie. La rencontre de l'être unique fait vibrer notre propre unicité. Encore faut-il que celle-ci résonne en nous, encore faut-il que nous ayons été reconnu comme unique – tant nous avons besoin d'être reconnu pour à notre tour pouvoir reconnaître. Accueillant l'être unique, nous apprenons à nous accueillir nous-même comme unique, à nous accueillir ensemble dans une portance commune. La reconnaissance de l'être unique est ainsi l'occasion d'une forme de co-naissance.



Dans sa clarté prégnante, l'être unique nous "saute aux yeux". Mais sa force est d'autant plus forte qu'elle est paradoxalement fragile, en raison de l'unicité même de cet être: il n'est pas substituable, il n'y a pas de "plan B". En raison, aussi, de la situation elle-même unique au sein de laquelle il surgit – une victoire inespérée sur le néant, peut-être éphémère d'ailleurs, à vivre au présent, dans une temporalité qui nous échappe. Tant et si bien que l'être unique, reconnu comme tel, est souvent appelé à lui prêter attention, à en prendre soin, à le chérir. On tient à lui, on lui donne du prix, du poids. Jusqu'à, parfois, l'aimer d'un amour préférentiel.

b) À la fois visible et invisible

Dans la reconnaissance, l'être unique s'impose sans être pour autant une réalité dont on aurait fait le tour. Nous le reconnaissons comme tel en deçà d'une observation totale, d'un épuisement de son sens. L'être unique nous échappe toujours en partie, ce qui renforce encore sa force comme sa fragilité. Il apparaît souvent comme un être en devenir, à la fois inachevé et inépuisable. Car il ne se réduit pas au déjà visible. Il est lourd de possibles, promesse d'avenir, et d'un avenir lui-même unique. L'unique est à la fois visible et invisible. Son caractère unique est discerné à travers et au-delà du visible, dans la mesure où ce visible témoigne de l'invisible, d'un invisible qui l'exprime et qu'il exprime, qui le soutient et dont il est prégnant. "Prégnant" en un autre sens que la force de la forme: au sens de la gestation, au sens de fécond.

La rencontre du nouveau-né est bien une rencontre du visible – c'est même la première fois qu'on le voit vraiment et directement, sans l'intermédiaire d'une échographie. Mais cette rencontre s'est longuement préparée dans l'invisible. Dans l'accueil silencieux d'un être mystérieux, dont on ne sait pas grand chose, voire rien du tout. Dont on ne sait rien de ce qui est le plus important: sa personnalité, son visage, sa manière d'être, son style. Son être unique. Plusieurs mois d'endurance de l'indétermination, dans une attente qui peut être joyeuse, mais aussi traversée de doutes, voire de combats. Jusqu'au combat final, l'endurance finale: l'accouchement. Enfin on le voit, on la voit. Mais c'est aussitôt l'expérience que ce que l'on voit ainsi, et ici, ne se réduit pas au visible. Il s'en faut. On le voit, on le touche... et pourtant c'est au plus loin d'être un objet, dont on fait le tour, dont on maîtrise le sens. Cet être est aussi grand qu'il est petit. Enfin venu à la manifestation, enfin devenu accessible, il nous échappe aussitôt, et nous dépasse radicalement. Ce qui est manifeste, ce qui se manifeste ainsi dans le visible, est au moins autant l'invisible que le visible. Tout être humain qui tient dans ses bras un nouveau-né peut faire l'expérience existentielle, expérience radicale (que l'on a faite, ou pas), que ce qu'il tient ainsi est un paradigme du mystère. Qu'il fait, à travers ce visible, une extraordinaire rencontre de l'invisible. Car cet être est une telle prégnance de possibles. Et c'est bien ceci aussi qui est unique, ce sont aussi ces possibles eux-mêmes qui sont uniques et dessinent son caractère unique.

Cela paraît plus facile à comprendre d'un nouveau-né que d'un mourant. Pourtant, lorsqu'on accompagne quelqu'un à l'agonie, y compris jusque dans les dernières heures des soins palliatifs, on peut faire l'expérience de la rencontre de l'unique. Et même au plus haut point. La part invisible devient tellement forte tandis que le visible devient tellement ténu (il ou elle ne parle plus, ne bouge plus, ne reste qu'une respiration difficile, déjà ponctuée de pauses annonciatrices de la mort prochaine). Mais justement, cette part invisible devenue si forte et envahissante, si du moins on parvient à l'endurer, nous pousse à mieux percevoir, à prêter davantage attention, et à nous ouvrir à cet invisible lui-même. Nous sommes comme invités à ne pas rester à la surface, à descendre jusqu'à l'unicité de cette existence. À ne plus rester à la surface des apparences, ces apparences que je connais par cœur (s'il s'agit d'un proche) et qui m'ont trop souvent fait oublier ce qu'il est, unique. Dans cet être encore vivant, c'est toute une histoire, son histoire unique, qui est là, et qui est en train de passer. Non pas seulement au passé: "passer" au sens actif de traverser, de porter encore le présent, de soulever encore ce qui reste d'avenir. Et quand tout est accompli, et que cet être, manquant, va pour moi tout dépeupler, l'expérience de l'unique atteint sans doute un sommet.



c) Reconnaître ce qui fait corps

N'y a-t-il dès lors qu'une personne humaine pour être "unique" au sens où je l'entends ici? Un visage? Dans une perspective éthique, levinassienne, peut-être. Dans une perspective ontologique, merleau-pontienne, entée sur les fondements (notamment corporels et perceptifs) de la relation, sans doute pas. Ce qui est reconnu, on l'a dit, peut être la nouveauté et l'unicité de tel être, mais aussi le caractère unique de notre lien avec lui, ou encore du lien de ces êtres. Toi. Nous. Eux. Il y a quelque chose en toi qui est unique... il y a quelque chose entre toi et moi, entre toi et nous, qui est unique... il y a quelque chose entre eux qui est unique... je le reconnais et l'atteste. Être témoin d'une alliance, d'un mariage, d'un ensemble qui fait corps, corps unique.

C'est pourquoi le monde perçu peut lui aussi se révéler unique, et être l'objet d'une rencontre. Dans la mesure où, devant ce paysage, pris dans cette situation perceptive, "toutes ces choses qui existent ensemble" font corps. Une coexistence unique, au fondement de mon étonnement. Un corps unique, cette "chair du monde" ici et maintenant, plongée dans cette lumière, cette atmosphère, cette profondeur, cet horizon, ce silence. Plongée dans l'indétermination, et portée par elle. C'est ici aussi la radicale surprise et nouveauté de l'être unique. Ici aussi, le visible – un visible si riche, prodigue – est témoignage et promesse de l'invisible qui le soutient.

On pourrait alors distinguer différents types d'être unique – personne, relation, monde. C'est pourtant à chaque fois un *lien* qui est discerné¹. Y compris pour une personne: ce qui est unique en toi, ce en quoi tu es unique, est bien le lien palpitant de tant de choses visibles et invisibles, passées, présentes et prégnantes. Le lien de tout ce qui te constitue, ce lien qui t'institue, ce lien que tu es. Un lien vivant et naissant; un lien résistant, tant bien que mal, malgré la vieillesse ou la maladie. L'unité d'un être complexe, de tout un corps et de toute une histoire. Toutes ces choses qui existent ensemble et, bon an mal an, font corps, forment ce corps vivant singulier que tu es. Ta manière d'être, ton style que je reconnais entre mille – ce que Merleau-Ponty appelait ta "chair".

3. Être reconnu comme unique

Ayant évoqué la portance reçue par celui qui rencontre et reconnaît l'être unique, repassons maintenant du côté de celui qui est reconnu. Et de la portance qui lui est ainsi donnée.

a) En deçà de la vulnérabilité

Nous avons besoin d'être reconnu comme unique, dans la force même de cette unicité toujours surgissante. Force fragile, on l'a dit, mais d'une fragilité à différencier de la *vulnérabilité*. En s'ouvrant à l'unicité d'un être, la reconnaissance s'ouvre à une dimension ontologique plus fondamentale que sa vulnérabilité. L'être unique, on l'a dit aussi, est comme un appel à lui prêter attention, à en prendre soin. Reconnaître, c'est déjà prendre soin de l'être reconnu. Et ceci devrait être au fondement de toute autre forme de soin, de *care* (cf. SAINT AUBERT, 2021, 2022). Il faut prendre soin de l'être avant de soigner ses blessures.

Blessés, nous le sommes tous. Même si certains ne veulent pas le voir en face. Mais d'autres, à l'inverse, ne voient que cela – chez autrui ou en eux-mêmes, chez autrui parce qu'en eux-mêmes... et ne voyant que cela, ils le voient forcément mal. Avec le risque de fausser leur perception de la blessure de l'autre ;

¹ La reconnaissance relève de l'acte le plus existentiel de l'intelligence humaine, le *jugement*, qui est foncièrement discernement d'un lien. En retour, une analyse de la reconnaissance n'est pas sans conséquences sur une compréhension profonde (de la vocation) de la faculté de juger. Un "jugement" que nous tendons souvent à entendre ou à pratiquer comme accusation et exclusion, alors qu'il est d'abord reconnaissance, identification et attestation d'un *lien*, en toi, entre toi et les autres, sinon entre toi et moi.



de projeter la leur, de réparer la leur. Il ne faut pas refouler la vulnérabilité, mais il ne faut pas non plus l'essentialiser. Chaque être est vulnérable, mais il est d'abord unique. Il est d'abord incomparable, donc précieux. Il arrive que l'on s'ouvre à la vulnérabilité d'autrui sans s'ouvrir à cette fragile force ontologique, fondement de sa valeur – voire pour ne pas s'ouvrir à elle.

Autrui est un être blessé, mais il est avant tout unique. Il n'est pas *d'abord* accueilli dans son mystère parce qu'on le soigne (même si c'est *aussi* ainsi qu'il l'est), encore moins parce que l'on pleure sur lui, mais parce qu'on le *perçoit*. Parce que l'on perçoit et reconnaît son existence, sans pareil et insubstituable. Cette reconnaissance enracine la relation dans la *vérité* de ce que nous *sommes*. Si l'on ne voit que ma blessure, ma maladie, mon handicap, on ne me voit pas. Si l'on ne voit que ma souffrance, l'unité et la profondeur de ce que je suis sont en partie perdues. Nous avons fondamentalement besoin que soit perçu, reçu et célébré, le mystère inépuisable de cette vie unique qui palpite en nous, et que nous sommes. Ne serait-ce que pour pouvoir le retrouver nous-mêmes, au-delà de notre souffrance, de notre maladie ou de notre handicap, au-delà de tout ce qui nous déchire et nous détruit.

b) L'importance

Être accueilli et reconnu comme unique contribue au fondement de notre identité. Nous avons besoin que quelqu'un donne de l'attention et du poids à notre existence, à notre être. Quelqu'un *tient* à nous sans pour autant nous *retenir*. Nous chérit sans pour autant nous posséder. Quelqu'un nous autorise à être, et célèbre notre existence. Cette reconnaissance nous protège (ou nous libère) d'une forme de honte existentielle, voire de culpabilité d'être. Elle nous permet de consentir à être, et même davantage (qu'un consentement): d'*adhérer* à l'existence, dans un *désir* de continuer à être, à vivre. Nous avons besoin d'être reconnu en deçà de toute thèse (de toute représentation, de toute image), en deçà de tout projet, de tout désir déterminant (venant d'autrui ou de nous-même), pour pouvoir retrouver un simple désir d'être, en deçà de tout désir de ceci ou de cela.

Nous avons du prix, du poids aux yeux de quelqu'un. De la consistance, et même de l'importance. Un poids qui n'a rien d'écrasant, mais au contraire allège, dans la mesure où cette reconnaissance nous met à l'abri de la représentation, des images et questions qui pèsent sur nous. Lorsque nous sommes reconnu, nous ne sommes plus en question, nous ne sommes plus une question. Et c'est en même temps ainsi que l'on nous donne enfin une véritable importance, une importance vraie. Cette reconnaissance est (devrait être...) une affirmation non thétique qui nous permet de ne plus être un point d'interrogation.

c) En deçà de notre reconnaissance

Si la reconnaissance contribue à une bonne identité (une identité non identitaire), elle n'en est pas pour autant le premier fondement. En deçà de la reconnaissance que nous avons ou que nous n'avons pas reçue, il est précieux de savoir son existence fondée, lorsque c'est le cas, sur la rencontre gratuite et l'union charnelle de deux êtres qui se sont, ne serait-ce qu'un temps, aimés librement et fortement – qui se sont rencontrés, reconnus... et connus. Qui ont appris à s'aimer en s'ouvrant ensemble à ce qui les dépasse, en communiant dans la reconnaissance de l'être unique. Qui ont tenu ensemble et se sont tenus l'un l'autre, dans la portance de l'être solide. Qui se sont fait chair, se sont fait surgir mutuellement et ont surgi ensemble, se sont dressés l'un l'autre (l'un devant l'autre, l'un dans l'autre) et côte à côte, dans la portance de l'être reliant. Qui se sont ainsi reconnus et célébrés mutuellement, et ensemble, dans la portance commune de l'être.

Être porté par un amour unique qui nous précède, qui avait son autonomie, indépendamment de l'amour qui nous sera plus tard donné ou pas. Qui, dans une surrection commune, avait déjà sa propre fécondité,



indépendamment de la procréation. Et qui n'était pas forcément dans le désir, encore moins dans le projet (conscient et décidé), de *notre* venue, ni même de la venue d'un enfant. Être porté par un amour unique qui nous précède, au fond sans rapport avec nous. En deçà même du désir de notre avènement. En deçà même du consentement, plus tard, à notre existence. On est loin de la reconnaissance, de la nomination... de *moi-même*, mais on est déjà à plein dans une affaire de reconnaissance et nomination de l'unique.

Notre identité se fonde en deçà de notre identification, en deçà de notre essence... et en deçà même de notre existence. Elle se fonde ailleurs, en deçà de nous-même. Cela peut paraître étrange, et dénarcissant. Mais n'est-ce pas au fond libérant? N'est-ce pas fondamental pour notre liberté la plus profonde, existentielle? Mon existence peut s'appuyer sur une reconnaissance qui me précède et n'est pas reconnaissance de moi-même, sur une célébration de l'unique qui n'est pas moi. *A contrario*, si le premier et seul être unique célébré par un couple est son enfant, n'est-ce pas périlleux pour celui-ci comme pour celui-là? Chaque enfant a besoin d'être célébré comme unique, mais a tout autant besoin de ne pas être l'unique unique ni même le premier. Il a besoin que ses parents soient animés par la reconnaissance mutuelle et commune d'uniques qui ne sont pas lui, et qui ne sont d'ailleurs même pas d'abord eux-mêmes.

Qu'il n'y ait pas de malentendu: il est bien sûr porteur d'avoir été désiré, attendu, et d'être intégré à un projet familial. Mais on est en droit d'interroger l'insistance des réflexions éthiques sur le désir d'enfant, sur le projet parental, comme étant *décisifs* pour le poids ontologique à donner à l'enfant à naître. Je n'ai pas librement et consciemment choisi d'exister – c'est la condition du vivant. Mais mes géniteurs non plus n'ont pas choisi librement et consciemment ce que je suis, et mon existence même, comme on choisit un légume sur l'étal du marché ou une voiture de luxe chez un concessionnaire. C'est la surprise de l'être. Je suis, tout comme toi, tout comme chacun d'entre nous, un heureux hasard et une radicale surprise.

Or, n'est-ce pas là une condition majeure, et nécessaire, pour que nous puissions être reconnu comme unique? Pour que l'on nous donne un poids qui n'est pas prédéterminé, prémédité, donc déformant. Pour que l'on nous donne une bonne importance, ajustée, porteuse, et non pas écrasante ou étouffante. Une importance inconditionnée et inconditionnelle; un véritable poids, qui est aussi une authentique légèreté, celle de l'auto-portance possible; le levier d'une autonomie et d'une liberté correctement articulées avec nos dépendances. Et non pas le poids (la lourdeur) d'être, par exemple, celle ou celui qui a été "trop" attendu, l'enfant que l'on a toujours voulu avoir, qui existe pour réaliser un fantasme parental, pour guérir ou compenser telle ou telle blessure de ces "adultes" qui veulent vivre en nous par procuration, qui attendent ou exigent tacitement que nous vivions telle ou telle vie... pour eux, à leur place, en leur nom. En leur nom, et non pas en mon nom propre.

La reconnaissance telle que j'ai tenté de la définir ne va pas de soi, n'est jamais gagnée, est toujours à reprendre. De même qu'il y a des déviances de l'empathie, la reconnaissance elle aussi peut être faussée. Le regard porté sur l'unicité de l'autre peut lui aussi être brouillé par divers empâtements psychologiques. Notamment dans une forme de fétichisme ou d'idolâtrie où l'autre est fantasmé et absolutisé, ou encore dans un attachement en réalité voué à réparer notre propre unicité, à compenser en nous un déficit de reconnaissance. On n'est plus ici ouvert à la surprise de l'être, ou du moins celle-ci est bientôt recouverte d'une projection de soi. Une véritable reconnaissance est au plus loin d'être projective ou fusionnelle, de reconduire l'altérité sur fond du même: elle est au contraire ce qui magnifie la singularité de chaque être, son caractère incomparable, tout en ménageant le terreau de sa croissance et l'espace de son expression. Un espace d'indétermination libérante, qui permet que grandisse et s'exprime son être propre, unique, tout à fait autre.



La reconnaissance reçue devrait être source de dilatation et de libération. La portance, plus largement, est une affaire de gravité... et de légèreté. Et pas l'une sans l'autre. On ne vole pas sans gravité, sans masse, sans aucune importance, perdu dans l'insoutenable légèreté de l'être. Symétriquement, une masse sans soutien ne peut que chuter: une importance sans portance peut être vertigineuse et destructrice, pour soi comme pour les autres (cf. la solitude et le désespoir de l'idole, du dictateur, etc.). La portance se décline sans doute selon trois qualités ontologiques principales: la *solidité* de ce qui tient bon et nous tient bon, l'*indétermination* qui nous dé-détermine et nous espace, et la force fragile de l'*unique*. Ces trois qualités s'articulent de manière dynamique dans la portance reçue: nous avons besoin d'une solidité qui nous allège et nous permet d'être unique. D'être unique sans être prédéterminé, d'être soutenu *et* espacé. C'est ainsi que nous pouvons apprivoiser le vertige.

La portance donne du poids tout en allégeant. Cet allègement passe par de la gratuité et, j'oserais ajouter, par une bonne contingence – une non-nécessité, sinon un indéterminisme de l'être ponctué de heureux hasards². Et cet allègement va jusqu'à un allègement de nous-même. Nous avons régulièrement besoin de ne plus être en question, de ne plus être une question. Et peut-être avons-nous parfois besoin d'être... sans importance. Ou du moins de déposer, tout déposer, jusqu'à se déposer soi-même. Déposer les faux combats, comme un soldat qui dépose les armes; déposer les fausses importances, comme un roi qui dépose sa couronne. La reconnaissance reçue devrait nous y aider.

Encore faut-il consentir à déposer, se déposer. La déposition est aussi une forme de mise à nu, et l'on peut s'accrocher aux vieux vêtements, aux bénéfices secondaires des fausses consistances, malgré leur lourdeur et leur vanité. Encore faut-il consentir à être reconnu, connu et aimé comme unique. Les résistances sont diverses, et dépendent en partie de notre histoire blessée. Certains en rêvent secrètement mais ne parviennent plus à y croire, tant leur passé en dément la possible véracité. Tant ils sont échaudés par le risque d'être à nouveau abandonnés, ou bien à nouveau aliénés, pris pour un autre, étouffés par un amour fusionnel ou du moins enfermés par un regard possessif, trop prédéterminé et déterminant. La résistance peut aussi venir de ce que la reconnaissance reçue a quelque chose d'engageant, d'obligeant. On préfère se fondre dans la masse, dans l'anonymat, ne pas être unique, pour ne pas être nommé... parce qu'être nommé, c'est déjà être appelé. L'appel. Et donc l'invitation à répondre. L'appel, et son effet de gravité. Et l'invitation à répondre, avec gravité.

On touche ainsi à la difficulté à *se recevoir* de la reconnaissance, à se laisser connaître et aimer. On touche enfin aux liens cachés entre être aimé, s'aimer et aimer, ou encore entre être compris, se comprendre et comprendre. Vaste question, aussi profonde qu'elle paraît naïve... et d'autant plus brûlante que personne n'ose l'aborder. Nous avons besoin d'être aimé pour aimer, d'être compris pour comprendre. Et ces notions peuvent être croisées: nous avons besoin d'être aimé pour comprendre, d'être compris pour aimer³. Nous avons besoin d'avoir du poids pour donner du poids – d'avoir de la portance et de l'importance pour en donner. Nous avons besoin d'être (re)connu pour (re)connaître. Être reconnu comme unique est nécessaire pour pouvoir, à son tour, reconnaître l'unique, et lui prêter attention.

² L'horizon ontologique d'une phénoménologie de la portance est sans doute décalé par rapport aux métaphysiques qui associent l'être à la nécessité, à une substance éternitaire sans contingence, sans accidents. Et qui en font peu ou prou un ab-solu sans relation possible avec lui. Une gravité sans portance, transcendance de surplomb sans rapport avec notre chair. Un être jupitérien, *omnipotens* sans être *omnitenens*, dont la solidité ne nous est d'aucun secours.

³ Ce qui illustre à plein l'insuffisance des notions d'affectif et de cognitif, et plus encore de leur dichotomie, qui est ici transcendée. La reconnaissance, comme je l'ai suggéré au début, est transaffective et transcognitive. Tout comme l'amour et la compréhension bien conçus.



Références bibliographiques

MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1990). *La structure du comportement*. Paris: P.U.F. Quadrige.

RICŒUR, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.

SAINT AUBERT, E. de (2015). “La chair ouverte à la portance de l’être” [<http://journals.openedition.org/alter/384>]. *Alter*, Paris, n° 23, pp. 168-185.

SAINT AUBERT, E. de (2016). “Introduction à la notion de portance” [<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-2-page-317.htm>]. *Archives de philosophie*, Paris, t. 79, n° 2, pp. 317-343.

SAINT AUBERT, E. de (2017a). “Introdução à noção de sustentação” [<http://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/18223>]. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo-Paraná-Brasil, n° 1, v. 2, pp. 346-378.

SAINT AUBERT, E. de (2017b). “S’abandonner et surgir. Réflexion sur les relations entre corps et portance”. In: ANDRIEU, B., NÓBREGA (da), P., *Au travers du vivant. Dans l’esthésiologie, l’émersiologie*. Paris: L’Harmattan, pp. 163-186.

SAINT AUBERT, E. de (2021). “The Perceptual Foundation of Care”. In: MELANÇON, J., *Transforming Politics with Merleau-Ponty: Thinking beyond the State*. Lanham - Boulder - New York - London: Rowman & Littlefield, pp. 185-201.

SAINT AUBERT, E. de (2022). “Réflexions en vue d’une articulation entre portance et care”. In: LEROY, C., PALERMO, C., *Pesanteur et portance. Une éthique de la gravité*. Paris: Hermann, pp. 13-36.

Déformaliser l'intersubjectivité

Claudia Serban (Université Toulouse Jean Jaurès)

Résumé: Cette contribution réfléchit aux conditions d'une approche déformalisée de l'intersubjectivité, susceptible de nourrir le projet d'une anthropologie phénoménologique d'inspiration husserlienne. Nous interrogeons d'abord la place architectonique qui revient au problème de la différence sexuelle au sein de la phénoménologie de Husserl, pour montrer qu'il relève du champ thématique de la "générativité". C'est ensuite la signification de la phénoménologie générative qui est discutée, en dialogue avec les commentateurs qui lui ont accordé une attention particulière (Steinbock, Perreau). Enfin, nous nous penchons sur l'intérêt de Husserl pour la genèse du lien intersubjectif, en privilégiant la référence à la maternité qui est étonnamment présente sous sa plume. L'examen conjoint de ces trois questions vise à faire apparaître l'une des directions que pourrait suivre une entreprise de déformalisation de l'intersubjectivité, et donc une approche plus concrète de celle-ci, sur la base même du traitement qu'en a proposé Husserl.

Mots clés: Husserl, intersubjectivité, générativité, sexe, maternité, anthropologie

Abstract: This contribution reflects on the conditions of a deformed approach to intersubjectivity which would be able to nourish the project of a phenomenological anthropology following a Husserlian inspiration. I first question the architectonic place of the problem of sexual difference within Husserl's phenomenology, in order to show that it belongs to the thematic field of "generativity". It is then the meaning of a generative phenomenology that is discussed, in dialogue with the interpreters who have given it particular attention (Steinbock, Perreau). Finally, I look at Husserl's interest in the genesis of the intersubjective link, focusing on the reference to motherhood which is surprisingly present in his writings. This triple inquiry aims to bring out one of the directions that the undertaking of deforming intersubjectivity could follow, leading to a more concrete approach of otherness on the basis of Husserl's own proposals.

Keywords: Husserl, Intersubjectivity, Generativity, Sex, Motherhood, Anthropology



L'un des mérites du mouvement phénoménologique inauguré par Husserl au début du XXe siècle est d'avoir secoué durablement notre conception de la subjectivité ou de la vie subjective, en faisant ressortir non seulement l'être-incarné mais aussi l'être-avec ou l'être-ensemble comme des dimensions fondamentales de cette vie. Or si l'on regarde les descriptions inaugurales de l'expérience d'autrui ou de la rencontre intersubjective – sous la plume de Husserl notamment, mais aussi de Heidegger –, on ne peut qu'être frappé par le fait que l'autre se présente le plus souvent comme un *humain sans qualités*, qu'il ou elle est laissé(e) dans une assez totale indétermination anthropologique. Certes, la description phénoménologique cherche à se concentrer sur les invariants de l'expérience d'autrui, mais il est à soupçonner que, ce faisant, elle est parfois amenée à réduire ou à mettre entre parenthèses des déterminations irréductibles au lieu de se demander comment elles infléchissent le sens de la rencontre. Le sexe ou le genre, l'âge, la race, la condition médicale d'autrui sont-ils vraiment des caractères qu'on peut faire librement varier dans cette rencontre?

Si l'on relit, par exemple, la cinquième des *Méditations cartésiennes* – qui est l'un des endroits privilégiés où s'élabore la théorie husserlienne de l'intersubjectivité – avec une certaine attente de déterminations concrètes de la figure d'autrui, on est inévitablement condamné à rester sur sa soif, tellement le modèle de la rencontre intersubjective reste formel et donc prétendument interchangeable quelles que soient les qualités de l'autre qui vient à mon encontre. Néanmoins, comme souvent, le cas de Husserl est un peu plus complexe, vu la manière dont ses manuscrits de travail (et notamment ceux des années trente – postérieurs, donc, aux *Méditations cartésiennes* et contemporains plutôt de la préparation du manuscrit de la *Krisis*) enrichissent et complètent l'approche canonique de l'intersubjectivité, en développant des indications demeurées à l'état inchoatif dans les écrits publiés de son vivant. Je me propose de le montrer ici en me concentrant d'abord sur une question précise, à savoir celle de la place architectonique qui revient au problème de la différence sexuelle dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Ce sera le premier temps de mon propos. Dans un deuxième moment, après avoir montré que le "problème des sexes" relève, chez Husserl, du champ thématique de la "générativité", je tâcherai d'éclaircir la signification de celle-ci, en revenant sur la manière dont elle a été comprise par les commentateurs qui lui ont accordé une attention particulière. Enfin, je me pencherai sur une question encore plus circonscrite, à savoir l'intérêt de Husserl pour la genèse du lien intersubjectif, et notamment pour les relations de parentalité et de filialité, manifeste à travers la référence à la maternité qui est étonnamment présente sous sa plume. L'examen conjoint de ces trois questions visera à poser quelques jalons permettant de faire apparaître l'une des formes que pourrait prendre une déformalisation de l'intersubjectivité et donc une approche plus concrète de celle-ci sur la base même du traitement qu'en a proposé Husserl, sans franchir le seuil d'une post-phénoménologie¹ critique qui laisserait derrière elle l'héritage husserlien.

1. Le "problème des sexes (*Geschlechterproblem*)"

Commençons par interroger la place architectonique que Husserl assigne au problème de la différence sexuelle dans le cadre de sa phénoménologie, et il faut d'abord souligner que c'est une question qu'il s'est posée lui-même. C'est encore une fois à la fin des années vingt, quand le chantier des *Méditations cartésiennes* est mis en place, que la phénoménologie transcendantale révèle ou plutôt confirme l'importance qu'elle accorde à la thématique de l'intersubjectivité. La vie transcendantale, bien qu'individuée, est une vie relationnelle et communautaire. Toutefois, comme je viens de le rappeler, de nombreuses descriptions de l'expérience d'autrui ou des interactions entre *ego* et *alter ego* – et notamment celles qui sont proposées dans la cinquième *Méditation cartésienne* – s'en tiennent à une certaine neutralité, ou à une certaine pauvreté en déterminations de la figure d'autrui qui pourrait suggérer que cette expérience serait, dans son noyau, indifférente à toute détermination spécifique de l'autre (son genre, sa race, son âge...), et donc, en particulier, a-sexuée. Ce que Husserl nomme *Paarung* – à savoir l'appariement qui me fait reconnaître,

¹ Comme celle que propose Johanna Oksala (voir OKSALA, 2006 et 2016).



dans la perception du corps animé d'autrui, la vie subjective d'un *alter ego* (au lieu qu'autrui demeure, comme dans la deuxième *Méditation métaphysique* de Descartes, inapparent ou dissimulé derrière ce que j'en vois – ou, selon Descartes, seulement “des chapeaux et des manteaux”) –, ce mécanisme de la reconnaissance d'autrui semble opérer d'une manière parfaitement indifférente au fait de savoir si les subjectivités qui se rencontrent ont un genre ou sont ou non du même genre (je laisserai de côté ici la question de la race, qui fait désormais l'objet d'une littérature abondante², mais je vais revenir sur celle de l'âge, notamment à travers la figure de l'enfant). On pourrait même penser que parler d'*ego* ou *alter ego* masculin ou féminin, ce serait dénaturer le sens de la pensée husserlienne de l'*ego* compris comme sujet transcendantal, en péchant par une fâcheuse adjonction de déterminations anthropologiques et donc par une inadmissible naturalisation de l'analyse transcendantale. L'on voit ainsi que le problème de la différence sexuelle ne peut manquer de soulever également celui, classique et extrêmement débattu, des rapports entre phénoménologie (transcendantale) et anthropologie, la question étant ici de savoir si tout ce qui a trait à la différence sexuelle ou plus généralement au caractère sexué de la subjectivité relève seulement d'une anthropologie (empirique ou philosophique) par rapport à laquelle la phénoménologie transcendantale devrait toujours continuer à se démarquer. Et en retour, si au contraire la phénoménologie transcendantale s'avère capable ou même contrainte d'accueillir la détermination sexuelle en son sein et d'affronter le problème de l'identité et de l'altérité sexuelles, son rapport à l'anthropologie ne pourrait que s'en trouver modifié, rendant urgente la reconnaissance de la légitimité d'une anthropologie phénoménologique, ainsi que, surtout, son élaboration.

À cet égard, on connaît les réserves tenaces que Blumenberg a exprimées dans sa *Description de l'homme*, en soutenant qu'il serait vain et illusoire de chercher à édifier une anthropologie phénoménologique sur la base des théories husserliennes de l'intersubjectivité et du monde de la vie (BLUMENBERG, 2006/2011, ch. II). Blumenberg prend ainsi en considération deux des champs fondamentaux que Husserl a explorés dans les années trente: celui ouvert par les *Méditations cartésiennes* et celui qui aboutira à la *Krisis* (les ouvrages publiés étant bien sûr, dans les deux cas, seulement la très mince partie *visible* de chantiers de travail extrêmement foisonnants, auxquels la publication posthume des manuscrits donne désormais accès). Or c'est précisément à la croisée de ces deux domaines de recherche que Husserl inscrit lui-même le problème de la différence sexuelle ou, selon l'expression du § 55 de la *Crise des sciences européennes*, le “problème des sexes (*Geschlechterproblem*)”. Ce passage de la *Krisis*, sur lequel les partisan(e)s d'une phénoménologie de la différence sexuelle ou, plus particulièrement, d'une phénoménologie féministe d'inspiration husserlienne, ont énergiquement attiré l'attention pendant les dernières décennies³, mérite d'être rappelé intégralement, dans la mesure où il inscrit le “problème des sexes” au sein d'une constellation conceptuelle plus vaste et semble ainsi à même de dévoiler le lieu architectonique que Husserl lui attribue au sein de sa phénoménologie. Cette séquence de la *Krisis* fait suite à la “résolution”, au § 54, du “paradoxe de la subjectivité humaine”, qui revient à comprendre celle-ci comme une “auto-objectivation de l'*ego* transcendantal” (et de cette manière, les dimensions transcendantale et anthropologique de la vie subjective sont indissolublement liées et séparées à la fois). Par la suite, les problèmes particuliers que l'on rencontre une fois que l'on admet que la subjectivité transcendantale est “objectivée dans l'humanité” ont trait de prime abord à ce que l'on pourrait appeler la diversité anthropologique, qui fait que cette objectivation n'est pas homogène ou univoque: Husserl évoque conjointement les cas de la folie, de l'enfant, de l'animal, renvoyant tous à des êtres qui, loin d'être écartés sur le modèle du célèbre geste cartésien (“mais quoi, ce sont des fous...”), “doivent prendre part à la transcendantalité, à une transcendantalité qui leur soit propre (*ihre Weise der Transzendentalität zugemessen werden kann und muss*)” (HUSSERL, 1954, p. 191;

² À titre d'exemple, voir les travaux de Linda Martín Alcoff (MARTÍN ALCOFF, 1999 et 2006), ainsi que deux collectifs récents (LEE, 2019; GARRAU et PROVOST, 2022).

³ Le passage que nous allons commenter figure ainsi en exergue de OKSALA, 2006. Voir aussi HEINÄMAA et RODEMEYER, 2010, p. 1.

HUSSERL, 1976, p. 213). Qu'est-ce qu'il faut comprendre ici par "transcendentalité"? Sans entrer dans le détail de la théorie husserlienne de la constitution, on pourrait s'en tenir à cette caractérisation minimale: une vie transcendante est une vie donatrice de sens et configuratrice de monde; une vie qui n'est pas seulement façonnée et déterminée de l'extérieur, mais qui se façonne elle-même ainsi que son extérieur. Et Husserl poursuit:

Cela empiète naturellement sur le domaine des problèmes transcendants qui englobent finalement tous les êtres vivants, dans la mesure où ils ont, de façon aussi indirecte qu'on voudra, mais cependant de façon confirmable, quelque chose comme une "vie", y compris une vie en communauté au sens spirituel. Ce qui fait apparaître également [...] les problèmes de la générativité, les problèmes de l'historicité transcendante, [...] au-delà encore les problèmes de la naissance et de la mort et de la constitution transcendante de leur sens en tant qu'événements mondains, comme aussi le problème des sexes. (HUSSERL, 1954, pp. 191-2; HUSSERL, 1976, p. 213-4)

Cette énumération de nœuds problématiques qui culmine dans la mention du *Geschlechterproblem* dessine la constellation conceptuelle dans laquelle la prise en compte de la différence sexuelle s'inscrit chez Husserl. Nous pouvons constater qu'il ne s'agit pas tant de la théorie de l'intersubjectivité (pas, en tout cas, au sens où elle s'édifie dans la cinquième *Méditation*), ni de celle de la *Lebenswelt*, mais plutôt de la croisée de trois champs qui se situent aux confins de ces deux domaines thématiques: problèmes de la générativité, problèmes de l'historicité transcendante, problèmes de la naissance et de la mort. Les tout derniers sont parfois désignés par Husserl comme *Randprobleme*, problèmes-limite en un sens particulier⁴, car liminaux ou liminaux, exposant la phénoménologie transcendante, voire la vie transcendante elle-même, à ses limites. Les problèmes de l'historicité transcendante représentent, quant à eux, un versant fondamental de l'entreprise qui s'illustre dans la *Krisis* et dans les textes connexes. Mais c'est le lien conceptuel qui relie le "problème des sexes" aux "problèmes de la générativité" qui est sans doute le plus fort. Et éclaircir ce lien, c'est aussi soulever la question du rapport entre générativité et historicité transcendante.

2. Qu'est-ce que la "générativité (*Generativität*)"?

Tout d'abord, que faut-il comprendre par "problèmes de la générativité"? Dans les œuvres publiées de Husserl, une autre mention significative de ce dernier champ de problèmes est présente au § 61 des *Méditations cartésiennes* (donc au sein de la cinquième *Méditation*, tout de même), qui pose la question de la genèse du psychisme et prend la forme de cette interrogation particulière: "L'enfant, à considérer les choses objectivement, *vient au monde*; comment en vient-il à un *commencement* de sa vie psychique?" (HUSSERL, 1950, p. 168; HUSSERL, 1994, p. 192). Et Husserl se demande aussitôt si un tel questionnement psychologique ne renvoie pas, en dernière instance, aux "questions les plus essentielles propres à une phénoménologie qui se constitue comme une philosophie transcendante", pour autant, précisément, que les êtres humains, ainsi que les animaux, sont des "auto-objectivations" des "monades transcendantales absolues" (et lorsque la thèse d'une auto-objectivation du transcendantal dans l'humain est ainsi formulée, le parallélisme avec la page de la *Krisis* citée plus haut devient parfaitement manifeste). Apparaît ensuite, pour le Husserl des *Méditations*, la nécessité de distinguer entre les problèmes génétiques dont relève "la constitution de la conscience interne du temps et toute la théorie phénoménologique de l'association", et un autre ensemble de problèmes que Husserl appelle "génératifs (*generativ*)" (mais que la version française parue aux Presses universitaires de France sous la direction de Marc de Launay sous-traduit de manière regrettable en parlant simplement de "problèmes de genèse"⁵). Ces problèmes génératifs, précise Husserl, sont "ceux de la naissance, de la mort et du lien présent dans la génération entre les êtres animés

⁴ Voir à ce propos GÉRARD, 2016.

⁵ Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, auteurs de la première traduction des *Méditations*, parue en 1931, avaient été sans doute eux aussi embarrassés par le vocabulaire génératif, mais ils ont opté pour une traduction qui alimente moins la confusion avec les problèmes génétiques tout en étant une surtraduction, à savoir "problèmes de l'origine". Voir HUSSERL, 1992, p. 228.

(*Generationszusammenhang der Animalität*)⁶” (HUSSERL, 1950, p. 168; HUSSERL 1994, p. 192 et 193); le “problème des sexes” n’est pas mentionné expressément, mais la naissance et l’enchaînement génératif (autre traduction possible de *Generationszusammenhang*) renvoient sans conteste à la procréation⁷ et donc à la sexuation et à la sexualité. Pressentant, en tout cas, l’immensité du champ de recherche ouvert par les problèmes génératifs, le Husserl des *Méditations cartésiennes* affirme qu’ils “relèvent à l’évidence d’une dimension supérieure et présupposent donc un travail interprétatif des sphères inférieures si énorme qu’ils ne pourront devenir avant longtemps des problématiques sur lesquelles on travaillera” (HUSSERL, 1950, p. 168; HUSSERL, 1994, p. 193).

Les mots de Husserl semblent avoir ici l’allure d’une prophétie et suggérer que le développement d’une phénoménologie générative devait rester longtemps en gestation, mais il faut reconnaître qu’une telle prévision a été de fait assez vite démentie et que l’importance des problèmes génératifs soulevés par la phénoménologie transcendantale n’est pas demeurée si longtemps inaperçue. Merleau-Ponty faisait référence déjà, dans la *Phénoménologie de la perception*, à “notre naissance ou, comme dit Husserl dans ses inédits, notre ‘générativité’” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 491), choisissant ainsi de ressaisir les problèmes génératifs à travers le prisme privilégié de la naissance. Pourtant, au sein de l’exégèse husserlienne, ce n’est pas la question de la naissance qui a été le plus souvent privilégiée dans l’approche de ces problèmes, si l’on songe du moins à l’ouvrage incontournable d’Anthony Steinbock, *Home and Beyond*, sous-titré *Generative Phenomenology after Husserl* et paru en 1995. Pour Steinbock, qui fait lui aussi ressortir la double proximité de ce champ thématique par rapport au chantier des *Méditations cartésiennes* et à celui de la *Krisis*, “la générativité concerne le devenir historique et intersubjectif” (STEINBOCK, 1995, p. 258), mais le traitement qu’il en propose s’ordonne finalement autour de la polarité *Heimwelt* / *Fremdwelt*, monde familier et monde étranger.

La discussion critique de la proposition de Steinbock par Laurent Perreau⁸ montre en outre que le rapport entre phénoménologie génétique et phénoménologie générative continue à faire débat, et nous pouvons considérer que ce rapport renvoie en dernière instance à la relation entre la temporalité immanente, l’historicité transcendantale et la générativité. Ainsi, pour Laurent Perreau, la générativité est surtout synonyme d’un premier niveau d’historicité et doit être appréhendée à partir des problèmes plus généraux que soulève la considération de la *Lebenswelt*. Dans cette perspective, la

phénoménologie de la générativité [...] doit nous permettre de comprendre que le monde de la vie ne se donne à nous, nécessairement, qu’à travers un contexte normatif et générationnel qui a toujours ses propres lois, sa propre normalité particulière et détermine les formations de sens du monde à nous prédonné (PERREAU, 2013, p. 320).

Cette interprétation s’appuie sur une lecture conjointe du § 61 des *Méditations cartésiennes*, déjà évoqué, et du § 97 de *Logique formelle et logique transcendantale*, qui porte sur la méthode de “dévoilement (*Enthüllung*) d’implications intentionnelles” et expose la tâche d’une explicitation des “formations de sens

⁶ Cette idée d’un *Generationszusammenhang* ou *generativer Zusammenhang* (Peiffer et Levinas traduisent: “lien par la génération”) des êtres vivants en général et des êtres humains en particulier est abondamment présente dans les manuscrits de travail de Husserl. Pour ne citer que quelques mentions qui se trouvent dans les textes tardifs sur l’intersubjectivité, voir HUSSERL 1973, p. 38, 178, 199-200...

⁷ Un manuscrit de travail de 1933 ou 1934 soulève ainsi “les questions relatives au fait de savoir ce qu’il faut entendre à proprement parler par ‘procréation’ d’un point de vue monadique (die Fragen, was, monadisch gesehen, unter dem Titel ‘Zeugung’ eigentlich <zu verstehen> ist)” (HUSSERL, 2014, p. 25).

⁸ Laurent Perreau reproche à Anthony Steinbock une “survalorisation de la méthode générative”: selon lui, “Steinbock semble [...] méconnaître le fait que le monde familier (*Heimwelt*), avant d’apparaître comme monde natal dans sa distinction d’avec le monde étranger, est une formation de la vie subjective personnelle se retrouvant ‘chez elle’, prenant ses aises dans le monde à la faveur d’une habituelle typifiante et familiarisante”; autrement dit, “la mise en valeur de la générativité conduit à la méconnaissance de l’impact de la phénoménologie génétique sur la conception du *Heimwelt* comme produit de l’activité subjective familière, typifiante et normalisante” (PERREAU, 2013, p. 332).

(*Sinngebilde*)” de la vie culturelle (HUSSERL, 1974, p. 216-7; HUSSERL, 1984, p. 328-9, trad. modif.). Cette dernière problématique peut paraître plus proche de ce qu’Alexander Schnell a développé, dans ses ouvrages récents, sous l’intitulé de “phénoménologie générative” (SCHNELL, 2015 et 2021) que de la signification attribuée par Husserl aux problèmes génératifs. Néanmoins, l’historicité transcendante dont parle Husserl s’illustre à la fois dans l’historicité propre aux communautés intersubjectives (régie par la loi de “l’enchaînement des générations (*Generationszusammenhang*)”) et dans l’historicité du sens (qui obéit, de surcroît, à une téléologie rationnelle): c’est ce que suggère le fait que Husserl puisse parler, de façon bien significative, d’une générativité de la philosophie (HUSSERL, 1954, p. 488sq.; HUSSERL, 1976, p. 542) pour décrire l’historicité propre au sens philosophique. Il n’est donc pas inexact de dire, comme le fait Laurent Perreau, qu’“à partir des années 1930 [...] la thématique de la ‘générativité’ se confond avec celle de l’‘historicité’” (PERREAU, 2013, p. 325), à condition de préciser que la générativité exprime l’un des aspects fondamentaux de l’historicité transcendante, ou le fait que la diachronie qui caractérise celle-ci en propre repose sur l’enchaînement des générations – qu’il s’agisse des générations d’une lignée dont les membres sont apparentés ou de celles d’une communauté scientifique (celle des philosophes, par exemple ; le fait de parler d’une “générativité spirituelle” (HUSSERL, 1954, p. 444; HUSSERL, 1976, p. 491) étant, bien sûr, un levier pour résister à toute compréhension biologisante du lien génératif). Par ailleurs, le fait que seul le premier “niveau d’historicité” identifié par Husserl dans le célèbre Appendice XXVI à la *Krisis* soit décrit en termes d’“historicité générative originelle (*ursprüngliche generative Historizität*)” (HUSSERL, 1954, p. 502; HUSSERL, 1976, p. 556) suggère lui aussi qu’il n’y pas de recouvrement parfait entre la générativité et l’historicité. Si dans le contexte d’analyse qui est le sien, Laurent Perreau est naturellement amené à interpréter le “contexte génératif” comme étant surtout “pratique et normatif, social et historique” (PERREAU, 2013, p. 330), l’on peut considérer qu’en son sens le plus propre, la générativité indique la manière dont l’historicité originelle d’une communauté se constitue sur la base, encore une fois, de l’enchaînement des générations, qui suppose à la fois la naissance et la mort, ainsi que, plus spécifiquement, la procréation comme reproduction sexuée ou la transmission spirituelle sur laquelle repose la tradition⁹.

Dans *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, paru en 2017, Anthony Steinbock est revenu de manière éclairante sur la signification de la phénoménologie générative. Fidèle à son hypothèse de travail de *Home and Beyond*, Steinbock considère de prime abord que

ce sont les analyses husserliennes de l’expérience de l’étranger, et plus profondément, ses analyses de l’interdynamique du monde familial et du monde étranger qui lui permettent d’aborder dans un contexte plus large les traits constitutifs de la naissance et de la mort, transcendant ainsi la sphère de la genèse auto-temporalisante (STEINBOCK, 2017, p. 30).

Cependant, dans le chapitre intitulé “From Immortality to Natality in Phenomenology: The Liminal Character of Birth and Death”, c’est la question de la naissance qui semble se présenter comme le problème génératif par excellence, alors quel articulation entre immortalité et natalité au sein de la phénoménologie transcendante de Husserl engage encore une fois le rapport entre phénoménologie génétique et phénoménologie générative. Si dans la phénoménologie génétique la temporalité égologique immanente permet de dérouler un temps sans fin (pour autant que rien, dans la structure de mon présent vivant, ne saurait suggérer que mon temps soit fini) – ou, pour parler dans les termes de Merleau-Ponty, une “éternité existentielle” (MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 229, 241, 318 et 321) qui, pour le Husserl des

⁹ Dans l’Appendice XIII de la *Krisis* qui comprend un projet tardif de Préface à la suite de l’ouvrage, Husserl insiste sur “la différence entre l’unité de la générativité spirituelle et la traditionalité”, différence qui consiste dans le fait que la première “rend possible la formation d’une communauté supra-temporelle” (celle des philosophes, par exemple) ou plus précisément, d’une communauté qui vit dans “un présent constant” (HUSSERL, 1954, p. 444; HUSSERL, 1976, p. 491). Mais cela ne veut pas dire que la tradition ne soit pas elle aussi l’une des formes de la générativité spirituelle, en tant que transmission intergénérationnelle qui ne repose pas forcément sur un lien familial ou relatif à la procréation.



années vingt, a la signification de l'immortalité de l'*ego* transcendantal comme "un être éternel en devenir" (HUSSERL, 1966, p. 381; HUSSERL, 1998, p. 365) –, la phénoménologie générative fait apparaître par la suite "la naissance et la mort comme événements essentiels pour la constitution du monde (*Geburt und Tod als Wesensvorkommnisse für die Weltkonstitution*)"¹⁰. Dès lors, on ne peut plus raisonner "comme si la générativité, avec la naissance et la mort" n'étaient qu'"un fait contingent du monde (*ein zufälliges Weltfaktum*)" (HUSSERL, 1973, p. 171; HUSSERL, 2001, p. 318), mais on doit reconnaître leur signification transcendante. C'est ce qui conduit Husserl, par exemple, dans les manuscrits du groupe C, à parler de "l'unité de l'enchaînement transcendantal des générations transcendantales (*transzendental einheitlichen Zusammenhang der transzendentalen Generationen*)" et à attribuer une signification transcendante à l'enfance, en soulignant sa portée pour la constitution du monde et en faisant ainsi ressortir le fait que "le monde lui-même a une enfance" (HUSSERL 2006, p. 392 et 74). Et si l'on ne peut qu'être d'accord avec Steinbock lorsqu'il souligne que "le foyer intergénérationnel de la mère ou du parent et de l'enfant" est "la plus petite unité générative d'un monde familial" (STEINBOCK, 2017, p. 30), il faudrait peut-être ajouter que le foyer intergénérationnel de la mère ou du parent et de l'enfant révèle aussi l'une des relations intersubjectives les plus originelles et donc l'une des articulations fondamentales de l'enchaînement génératif lui-même¹¹, au sein duquel les subjectivités en relation occupent (tour à tour, parfois) les places bien précises du descendant et de l'ascendant. L'attention que Husserl a portée à la parentalité et à la filialité (ou à l'être-parent et à l'être-enfant) se reflète notamment dans la récurrence, sous sa plume, de la référence à la maternité et à la relation entre la mère et l'enfant.

3. Pourquoi la mère?

L'intérêt de se pencher sur la figure de la mère quand on envisage une déformalisation de la phénoménologie de l'intersubjectivité élaborée par Husserl et l'on aborde, à cette fin, les "problèmes génératifs" que soulève cette phénoménologie (dont relève aussi, nous l'avons vu, les "problèmes des sexes") n'est sans doute pas difficile à justifier: la mère, pour Husserl comme pour chacun et chacune d'entre nous, est l'autre dont l'incarnation est irréductiblement sexuée (et pour certaines femmes, parler de "la mère", c'est à la fois parler d'une autre et de "soi-même comme une autre"). Cette référence à la maternité ou à la figure de la mère ne manque toutefois de soulever de nombreuses questions: bien évidemment, son traitement ne s'édifie pas sur la base d'expériences que Husserl décrit ou explicite en première personne, et l'on est dès lors en droit de se demander si elle a un statut proprement phénoménologique – autrement dit, si elle a une teneur expérientielle et possède une signification particulière pour la phénoménologie transcendante. Ne s'agit-il pas plutôt, soit d'une simple figure empirique, soit d'une figure symbolique, d'une idéalisation, d'un type idéal?

Pour commencer à répondre à ces questions, il convient d'insister sur le fait que la référence à la mère sert de prime abord à dévoiler une irréductible incarnation sexuée et relationnelle de la subjectivité. Une telle incarnation, en outre, la mère non seulement l'exprime, mais elle l'assigne à toutes et à tous. Dès lors, un discours sur la subjectivité et l'intersubjectivité qui, comme celui de Husserl, parle – d'une façon assez inouïe dans l'histoire de la philosophie, il faut l'admettre – de la mère de manière récurrente, ne saurait plus s'en tenir à des figures asexuées de la subjectivité et de l'intersubjectivité, au nom de l'indétermination anthropologique de l'autre, comme certaines de ses descriptions de l'expérience d'autrui peuvent encore le suggérer. En même temps, ce discours est représentatif de la manière dont la prise en compte des "problèmes

¹⁰ Selon l'intitulé du court texte du début des années trente publié comme *Appendice VIII* au tome XV des *Husserliana*. Voir HUSSERL, 1973, p. 171sq.; HUSSERL, 2001, p. 317sq.

¹¹ Car il serait résolument abstrait de parler de naissance sans tenir compte de l'"enchaînement génératif" ou de la "connexion générative", du *generativen Zusammenhang* avec les ascendants – parents, grand-parents, etc. – que celle-ci implique. Comme l'écrit Emmanuel Housset: "La présence des parents comme champ est la présupposition de toute naissance" (HOUSSET, 1997, p. 145).



génératifs” permet à Husserl d’indiquer des directions fécondes pour l’élaboration d’une anthropologie phénoménologique – autrement dit, d’une anthropologie qui prolonge l’entreprise de la phénoménologie transcendantale, en réfléchissant à la signification transcendantale des faits anthropologiques et en engageant le sens même de la genèse de la subjectivité et de la communauté intersubjective.

Afin de dégager la portée d’une telle entreprise, il faut d’abord montrer où et pourquoi il est question de la mère au sein de la phénoménologie husserlienne. Un premier niveau auquel cette référence intervient est précisément celui des “problèmes génératifs”, tels qu’ils expriment le prolongement nécessaire et fondamental, mais demeuré en chantier, de la théorie husserlienne de l’intersubjectivité et de sa conception d’une historicité transcendantale. La prise en compte de la maternité concerne ainsi la constitution de la communauté intersubjective, ses assises et ses modalités d’expérience fondamentales, tout en conduisant à ressaisir le *Leib* comme une chair sexuée provenant – par “déhiscence”, pour parler comme Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 157, 165, 170ss.) – d’une autre chair sexuée¹². Mais la référence à la mère est aussi étonnamment présente dans les textes éthiques tardifs de Husserl (et notamment dans les textes publiés au tome XLII des *Husserliana*), traversés de part en part par l’exemple canonique de l’amour maternel. On peut se redemander ici si cette figure de la mère aimante ne relève pas simplement d’une idéalisation; mais il n’est pas exclu que Husserl en parle sur la base de sa double expérience de fils et de père, et à ce titre son approche de la maternité aurait le statut d’une description phénoménologique indirecte (mais néanmoins phénoménologique). En ce sens, dans les fragments éthiques de la période fribourgeoise où la référence à l’amour maternel est extrêmement présente, l’exemple récurrent et lancinant de la mère qui a perdu son enfant ne peut manquer de faire penser que Husserl se réfère à l’expérience de deuil de son épouse (même si on pourrait bien sûr se demander pourquoi la figure du père en deuil, ou du père aimant, n’est pas symétriquement présente et analysée).

Cependant, dans ces textes animés par des questions éthiques, Husserl ne parle pas seulement d’amour maternel (d’une façon qui n’est pas faite pour plaire aux féministes qui ont âprement critiqué la conception classique ou romantique de l’amour maternel comme donné et inconditionnel¹³), mais aussi (d’une manière qui, encore une fois, semble ne pouvoir conduire qu’au rejet catégorique de ses thèses par toute pensée féministe¹⁴) d’un “instinct maternel”. Il faut toutefois évaluer le sens et la portée de l’instinct en question, car il ne va pas du tout de soi que Husserl soit en train de naturaliser l’amour maternel ou d’opérer avec un concept biologique d’instinct. L’instinct maternel (ainsi que l’instinct de l’enfant à se porter vers la mère) sert en effet d’exemple privilégié dans la théorie des instincts quand il s’agit de décrire le caractère pulsionnel de l’orientation vers autrui¹⁵ et vient donc répondre à la question de la formation des tout premiers liens intersubjectifs. Théorie de la générativité (à la croisée des chantiers de travail sur l’intersubjectivité et l’historicité transcendantale), éthique phénoménologique et théorie phénoménologique des instincts: voici les multiples niveaux, en apparence disparates mais néanmoins cohérents, auxquels la référence à la maternité intervient sous la plume de Husserl.

Ce n’est pas l’objet de cet article d’examiner de près les descriptions husserliennes de la figure de la mère, qui me paraissent hautement représentatives d’une approche déformalisée de l’intersubjectivité et, partant, de l’une des orientations que pourrait prendre une anthropologie phénoménologique d’inspiration

¹² Ce point de vue “génératif” sur le *Leib* affleure déjà dans des textes contemporains de la rédaction des *Ideen II*. Voir par exemple HUSSERL 2014, p. 16 (texte datant probablement de 1915 et intitulé “Der Tod”): “In der Welt, wie wir sie vorfinden, sind nicht nur Leiber da, sondern es werden auch Leiber; aus Leibern entspringen durch geschlechtliche Zeugung, durch Teilung etc. andere Leiber”.

¹³ Voir par exemple BADINTER, 2010.

¹⁴ L’on trouvera cependant une défense des propositions de Husserl dans DONOHOE, 2010.

¹⁵ Curieusement, malgré une certaine attention portée aux références à la figure de la mère, Nam-In Lee ne discute pas le cas de l’instinct maternel dans son *Husserls Phänomenologie der Instinkte* (LEE, 1993).



husserlienne. Mais il me semble que l'analyse de ces descriptions, que j'ai menée ailleurs (SERBAN, 2022), permet de conclure que la mère n'est ni une figure empirique, ni une figure symbolique ou type idéal, mais possède surtout une signification fonctionnelle dans la phénoménologie de Husserl, signification qui consiste dans le fait d'incarner un "premier autrui" (HUSSERL, 1973, p. 604; HUSSERL, 2001, p. 562). Faire une place à la figure de la mère au sein de la phénoménologie transcendantale, c'est donc faire ressortir l'une des articulations fondamentales de l'"enchaînement génératif" de la communauté intersubjective, ainsi que la médiation intersubjective de la venue à soi de toute subjectivité, tout en faisant sortir "l'autre" générique de son indétermination foncière. Selon sa signification fonctionnelle, en tant qu'elle est appelée, pour Husserl, à incarner le parent d'une manière plus prégnante que le père, la mère est l'une des premières figures du "proche" (HUSSERL, 1973, pp. 428-9; HUSSERL 2001, p. 342). La référence à la maternité participe ainsi à l'élaboration d'une théorie déformalisée de l'intersubjectivité qui s'émancipe de la contrainte d'indétermination anthropologique à laquelle obéissait encore la cinquième *Méditation cartésienne*, sans quitter pour autant le terrain de la phénoménologie transcendantale.

Bibliographie

- BADINTER, E. (2010) [1980]. *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel, XVII^e-XX^e siècle*. Paris: Flammarion.
- BLUMENBERG, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2011). *Description de l'homme*. Trad. Denis Trierweiler. Paris: Cerf.
- DONOHUE, J. 2010. "The Vocation of Motherhood: Husserl and Feminist Ethics". *Continental Philosophy Review*, vol. 43 pp. 127-40.
- GARRAU, M. et PROVOST, M. (2022). *Expériences vécues du genre et de la race*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- GÉRARD, V. 2016. "L'ego hors de soi' : sur la naissance, le sommeil et la mort". De l'*Anthropologie du point de vue pragmatique aux Textes tardifs sur la constitution du temps. Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VIII, n° 2, pp. 571-595.
- HEINÄMAA, S. et RODEMEYER. (2010). "Introduction". *Continental Philosophy Review, special issue: Feminist Phenomenologies*, vol. 43, pp. 1-11.
- HOUSSET, E. (1997). *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France.
- HUSSERL, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana*, tome I. Ed. Stephan Strasser. La Haye: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1992). *Méditations cartésiennes*. Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin.
- HUSSERL, E. (1994). *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Trad. Marc de Launay. Paris: Presses universitaires de France.
- HUSSERL, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomeno-*

logie. *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana*, tome VI. Ed. Walter Biemel. La Haye: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard.

HUSSERL, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana*, vol. XI. Ed. Margot Fleischer. La Haye: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1998). *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Trad. Bruce Bégout et Jean Kessler. Grenoble: Jérôme Millon.

HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Husserliana*, tome XV. Ed. Iso Kern. La Haye: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (2001). *Sur l'intersubjectivité*, tome II. Trad. Natalie Depraz. Paris: Presses universitaires de France.

HUSSERL, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana*, tome XVII. Ed. Paul Janssen. La Haye: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien*, tome VIII. Ed. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.

HUSSERL, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). Husserliana*, tome XLII. Ed. Rochus Sowa et Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer.

LEE, E. S. (éd.). (2019). *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*. Lanham: Rowman & Littlefield.

LEE, N.-I. (1993). *Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.

MARTÍN ALCOFF, L. 1999. "Towards a Phenomenology of Racial Embodiment", *Radical Philosophy*, vol. 95, pp. 15-26.

MARTÍN ALCOFF, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.

MERLEAU-PONTY, M. (2000) [1945]. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard.

OKSALA, J. (2006). "A Phenomenology of Gender", *Continental Philosophy Review*, vol. 39, pp. 229-244.

OKSALA, J. (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston (Il.): Northwestern University Press.

PERREAU, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer.

SERBAN, C. (2022). "Husserl, phénoménologue de la maternité?". *ALTER. Revue de phénoménologie*,



vol. 30.

SCHNELL, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.

SCHNELL, A. (2021). *Le clignotement de l'être*. Paris: Hermann.

STEINBOCK, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston (Il.): Northwestern University Press.

STEINBOCK, A. (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Lanham: Rowman & Littlefield.

La question de la socialité du sujet

Laurent Perreau (Université de Franche-Comté)

Résumé: Cet article identifie différentes voies empruntées par la phénoménologie sociale de langue française, depuis une vingtaine d'années. Celles-ci apparaissent comme autant de façons de penser la socialité du sujet. Ces différentes approches peuvent être comprises comme des réponses à ce constat critique formulé par Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti: il y a parfois loin de l'intersubjectivité à la socialité. En restituant les éléments fondamentaux de la philosophie du quotidien de Bruce Bégout, de la phénoménologie des "phénomènes-sociaux" de Grégori Jean, de la théorie du "sujet social" développée par nous-même, nous montrons qu'il est possible de contourner les difficultés posées par la "question du tiers" pour penser la phénoménalité du social.

Mots-clés: Sujet; Socialité; Phénoménologie; Intentionnalité collective

Abstract: This article identifies different paths taken by French-speaking social phenomenology over the last twenty years. These appear as many ways of thinking the sociality of the subject. These different approaches can be understood as responses to the critical observation made by Jocelyn Benoist and Bruno Karsenti: there is a gap between intersubjectivity and sociality. By restoring the fundamental elements of Bruce Bégout's philosophy of everyday life, of Grégori Jean's phenomenology of "social phenomena", of the theory of the "social subject" developed by ourselves, we show that it is possible to bypass the difficulties posed by the "question of the third party" in order to think the phenomenality of the social.

Key-words: Subject; Sociality; Phenomenology; Collective intentionality



La philosophie contemporaine la plus récente a consacré une attention certaine à la question de la nature ou de l'être du "social". À cet égard, le long débat sur le statut de l'"intentionnalité collective", initié dans le champ de la philosophie dite "analytique", a joué un rôle décisif (SCHMID/SCHWEIKARD, 2009; PERREAU, 2010). En effet, les analyses inaugurales de Raimo Tuomela (TUOMELA/MILLER, 1988), Margaret Gilbert (GILBERT, 1990), John Searle (SEARLE, 1990) ou encore Michael Bratman (BRATMAN, 1992) ont suscité des questionnements nouveaux sur ces actions qui impliquent une pluralité d'acteurs œuvrant de manière plus ou moins coordonnée. Il faut être plusieurs pour marcher ensemble, danser le tango ou encore déplacer un piano. Ces actions peuvent être le fruit d'une coopération, d'une décision collective: je peux décider de jouer seul de mon instrument de musique, nous pouvons décider de jouer ensemble en formation de quatuor. Mais il apparaît aussi que certaines de ces actions sont aussi constitutivement sociales: s'exercer seul au tango n'est pas danser le tango. Il reste que, dans les deux cas, l'action d'un seul n'y suffit pas et, de ce fait, la dimension proprement collective de l'expérience qui se joue dans ce type d'actions requiert une attention particulière. Le concept d'"intentionnalité collective" a précisément pour fonction de désigner ces états mentaux et ces attitudes qui sont au principe de telles expériences. En mobilisant ce concept, on sous-entend qu'une intentionnalité est bien présente et qu'elle est partagée. Mais le terme d'"intentionnalité" doit alors être entendu au sens téléologique du terme (au sens de "to intend to do something"), puisque l'on tend collectivement vers une fin visée: l'action implique nécessairement une pluralité d'acteurs qui vise une même fin (même si, parfois, ils ne la visent pas de la même manière). Dès lors, l'intentionnalité collective désigne la conscience partagée d'une implication commune dans l'action engagée.

Par suite, on conçoit qu'il était tentant d'y découvrir une voie d'accès privilégiée pour penser, plus généralement, des phénomènes tels que la coopération, les groupes, l'institution sociale etc. En un sens, sous la perspective de la "philosophie de l'esprit", la rubrique de l'intentionnalité collective a établi une nouvelle interface permettant de penser les rapports de l'esprit et de la société, complétant l'étude du rapport de l'intentionnalité aux capacités linguistiques (rapport de l'esprit au langage) et celle du rapport entre l'intentionnalité et les capacités cognitives (rapport de l'esprit au cerveau).

Le débat sur l'intentionnalité collective a donné lieu à des controverses nombreuses, servies par une littérature abondante. Des rencontres internationales structurées et régulières rythment la recherche entreprise sur cette question. Ce débat a également irrigué nombre de disciplines adjacentes, allant de l'économie à la psychologie. Enfin, les réflexions sur la nature de l'intentionnalité collective ont également suscité l'essor d'une sous-discipline philosophique, l'ontologie sociale, explicitement dédiée à la considération de la nature de la réalité sociale dans son ensemble, des êtres ou entités qui la composent, ainsi enfin que des types de relations que ces entités entretiennent entre elles. Il revient à Searle d'en avoir défini les principes (SEARLE, 2004).

Cette fortune particulière n'a pas été sans effet sur ce que l'on peut appeler, au moins par commodité, la "phénoménologie sociale", en comprenant sous cette désignation l'ensemble des analyses phénoménologiques se rapportant aux vécus ou aux phénomènes sociaux. Pour le dire vite, tout s'est passé comme si la phénoménologie avait redécouvert ses propres possibilités de thématization et d'investigation du social en réponse aux approches relevant de l'ontologie sociale qui se développaient sous la rubrique de l'intentionnalité collective. Les investigations, nombreuses et variées, ont souvent privilégié une approche historique qui a conduit à redécouvrir les théories du "Nous", et plus largement de l'intersubjectivité et social, chez les principaux représentants du mouvement phénoménologique (Husserl, Scheler, Schütz, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) mais aussi des auteurs parfois quelque peu oubliés (tels von Hildebrand ou Walther) (SZANTO/MORAN, 2018).

*

On peut toutefois considérer que le champ de la phénoménologie francophone n'a pas emprunté les mêmes voies. À l'évidence, elle n'a pas trouvé un motif de relance avec le débat sur l'intentionnalité collective. Trois raisons peuvent être alléguées pour expliquer cette singularité. D'une part, les débats relatifs au statut et à la portée de l'intentionnalité collective ont été relativement ignorés, sans doute parce que l'unité générale des discussions était mal perçue et parce qu'un certain nombre de textes cruciaux n'ont pas encore bénéficié de traductions¹. D'autre part, la philosophie sociale française demeure marquée par l'héritage des sciences sociales et elle s'est souvent définie en lien avec celles-ci ou par rapport à celles-ci, voire même en leur sein (KARSENTI, 2013). Enfin, la thématique phénoménologique de l'intersubjectivité, développée depuis la prise en compte du rapport *ego-alter ego*, a fait l'objet d'analyses importantes, qui ont pu faire écran.

En un sens, c'est peut-être ce dernier point, qui concerne précisément la question du rapport complexe qui se joue entre *intersubjectivité* et *socialité*, qui aura pu paraître comme le plus problématique. Dans le volume collectif intitulé *Phénoménologie et sociologie* (BENOIST/KARSENTI, 2001), Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti formaient ce constat:

À travers un tel type de questionnement [sur l'intersubjectivité], la phénoménologie rejoignait, ou du moins croyait pouvoir rejoindre, un certain type de thématisation de la "socialité" comme telle : du subjectif au social en passant par l'intersubjectif, la socialité se voyant elle-même interprétée comme une forme d'intersubjectivité ultime. (BENOIST/KARSENTI, 2001, p. 6).

Le risque d'une telle transition, aux yeux de Jocelyn Benoist, Bruno Karsenti ou encore Vincent Descombes, n'était pas seulement d'induire une confusion regrettable entre phénoménologie et sociologie mais bien de nous faire manquer la réalité de l'expérience sociale en tant que telle. En d'autres termes, l'entreprise d'une phénoménologie sociale ou d'une phénoménologie portant sur les phénomènes sociaux apparaissait comme une réduction coupable ou comme un artifice qui courrait toujours le risque de manquer la réalité véritable de son objet. Dans un article figurant dans ce même volume, Jocelyn Benoist cherchait alors à identifier ce qui était, à ses yeux, nécessairement délaissé dans cette approche phénoménologique du social. Selon lui, le grand tort d'une analyse de l'intersubjectivité déployée à partir de l'analyse constitutive de l'*alter ego* était d'en rester au modèle de la rencontre entre deux sujets (BENOIST, 2001, p. 25), soit à un modèle de relation intersubjective qui se référait quasi-exclusivement à la figure d'autrui. Ce faisant, la phénoménologie (sauf peut-être chez Merleau-Ponty) s'empêchait de poser la question du *tiers* qui lui aurait permis d'échapper à la dualité de la relation *ego-alter ego*. Et si cette question du tiers n'était pas affrontée pour elle-même, il n'était pas possible de prendre en considération la question de la communication sociale située à la genèse de toute pratique sociale, comme celle, corrélative, de l'institution sociale et de l'"objectivité" qu'il faut bien lui reconnaître. Le scepticisme ainsi déployé à l'égard de tout ce qui pouvait s'apparenter à une phénoménologie sociale fondée sur la théorie de l'intersubjectivité pouvait paraître bien décourageant: pour des raisons principielles, qui tenaient au projet historique – husserlien – de la phénoménologie, on avait de bonnes raisons de douter de la capacité de la phénoménologie à rendre compte du social en tant que tel. Une certaine philosophie sociale, qui devait beaucoup à la tradition durkheimienne comme au structuralisme, se trouvait ainsi confortée et la phénoménologie se trouvait renvoyée aux déficiences supposées de son subjectivisme et de son intersubjectivisme.

Cependant, il était pourtant possible de faire droit aux possibles d'une phénoménologie sociale sans perdre de vue l'objectivité des réalités sociales ou la question du "tiers", telle que Jocelyn Benoist avait pu la formuler. En un sens, la relance de la phénoménologie sociale, dans le champ de la phénoménologie de langue française, s'est peut-être jouée en relevant le gant de la "question du tiers". À tout le moins,

¹ Signalons tout de même l'excellent numéro de la revue *Klesis* dirigé par E. Marrou (*Klesis*, "Dire 'Nous'" 34, 2016): <https://www.revue-klesis.org/#d34> [accédé le 15/11/2022].

nous semble-t-il, dispose-t-on ainsi d'une clé de compréhension des différentes voies qui auront pu être parcourues à la recherche d'une phénoménologie du social.

*

En un sens, la voie empruntée par Bruce Bégout, depuis *La découverte du quotidien* (BÉGOUT, 2005) jusqu'à son ouvrage *Le concept d'ambiance* (BÉGOUT, 2020), aura consisté à explorer les formes les plus banales de l'expérience sociale. Si *La découverte du quotidien* pouvait se présenter comme une tentative de réorientation postmétaphysique de la philosophie qui devait désormais découvrir son thème dans l'"ici-bas" (BÉGOUT, 2005, p. 9), l'ouvrage faisait aussi du quotidien une trame commune de l'expérience: "La quotidienneté est le fait primitif de toute expérience humaine, la réalité commune et ordinaire en deçà de laquelle il n'est pas possible de remonter". (BÉGOUT, 2005, p. 39). En ce sens, la quotidianisation était interprétée comme un processus de dépassement de l'étrangeté du monde qui nous permettait de sécuriser notre rapport au monde, celui-ci devenant familier. Le quotidien, cette toile de fond de l'existence toujours tenue pour allant de soi, présentait bien une dimension sociale, voire historique, qu'il fallait faire apparaître pour elle-même. Bruce Bégout détaillait ainsi patiemment la "genèse socio-transcendantale du quotidien" (*Ibid.*, p. 245 sq.). Il explorait aussi le rapport entre monde familier et monde étranger, la temporalité sociale ou encore les structures normatives de la quotidienneté, en développant, en somme, une forme de philosophie sociale d'inspiration phénoménologique centrée sur la quotidienneté. Aborder ainsi la vie sociale par la quotidienneté ou encore depuis les usages possibles du concept d'ambiance², c'est s'éviter de se poser la question de la rencontre: ce sont les structures mêmes du monde de la vie qu'il s'agit de penser, en laissant de côté l'investigation de l'intersubjectivité, que l'on entende celle-ci comme rapport à autrui ou comme la reconnaissance de l'existence d'une pluralité de consciences distinctes. La phénoménologie de la quotidienneté, ou l'"éco-phénoménologie" des ambiances qui s'inscrit dans son sillage, offre une voie singulière à la phénoménologie sociale, qui s'épargne le détour d'une théorie de l'intersubjectivité, voire même celui d'une théorie de la subjectivité fondatrice.

On peut également considérer que Grégori Jean, dans l'ouvrage intitulé *Le quotidien en situation. Enquête sur les phénomènes sociaux* (JEAN, 2012), aura pour sa part frayé une voie bien différente, qui s'est présentée comme une méditation phénoménologique sur la nature des "phénomènes-sociaux". Mais il convient de noter que, sous cette désignation, il ne s'agissait plus vraiment de penser la spécificité d'une certaine catégorie de phénomènes que l'on pouvait qualifier de sociaux. L'interrogation philosophique portait bien plutôt sur "l'apparaître social" de ce qui nous apparaît à chaque fois en tant que phénomène. Tel était le reproche adressé à une phénoménologie qui entendait rendre compte, dans une perspective qui pouvait être celle de Husserl, de la *constitution* des phénomènes sociaux: "[...] l'appel à une instance transcendante constituante ne rendrait justice à cette phénoménalité qu'en la désocialisant – réduisant sa dimension "sociale" à une propriété partielle et extrinsèque." (JEAN, 2012, p. 9). Ainsi, de manière un peu paradoxale, Grégori Jean entendait-il reprendre le fil d'une interrogation sur la phénoménalité du social en faisant pleinement droit à la socialité de la phénoménalité. De cette manière, l'entreprise se démarquait de la perspective d'une phénoménologie du quotidien initiée par Bruce Bégout comme d'une philosophie des sciences sociales et humaines qui pouvait croire déceler en celles-ci une certaine "vérité" du social³. *In fine*, cette phénoménologie des "phénomènes-sociaux" pouvait découvrir son inspiration véritable dans une "analytique philosophico-ontologique de la finitude humaine comme fondement de

² Dans *Le concept d'ambiance*, même si l'accent est mis sur la dimension affective de l'expérience atmosphérique, la "question du tiers" est encore discutée depuis les analyses que Sartre a pu consacrer à la genèse du groupe en fusion (BÉGOUT, 2020, p. 338 sq.).

³ "[...] une telle 'histoire' de l'émergence connexe du quotidien et des 'sciences humaines' livre à la philosophie une tout autre tâche que celle d'opérer avec elles une 'nouvelle alliance' aussi communes que puissent désormais sembler leurs tâches." (JEAN, 2012, p. 207).



l'ouverture ontologique" (JEAN, 2012, p. 209), analytique qui devait encore beaucoup au Heidegger de *Sein und Zeit*. En effet, c'est de la reconsidération de l'attitude naturelle qu'il convenait alors de repartir, pour redécouvrir le sens de ce qui nous est commun. Mais, on le voit bien, la perspective n'était alors plus tant celle d'une constitution de l'expérience sociale que celle d'une ontologie fondamentale: c'est en définitive à l'"ouverture préalable" de la socialité, conçue comme une dimension fondamentale de l'existence humaine, qu'il fallait désormais revenir. Il n'en reste pas moins que, de cette manière, Grégori Jean apportait une réponse proprement phénoménologique à la question du tiers soulevée par Jocelyn Benoist. Il ne s'agissait plus de penser celui-ci sur le mode de la rencontre ou du rapport duel *ego/alter ego* mais depuis une "ouverture fondamentale" de la subjectivité humaine. La question du tiers se trouvait ainsi résorbée dans une perspective ontologie qui la resituait sur le même plan d'immanence que celui de la subjectivité.

*

C'est en un sens cette même question de l'"ouverture" de la subjectivité à l'autre, au tiers et en définitive au social que nous avons cherché à reprendre, mais sans comprendre celle-ci dans les termes d'une analytique existentielle ou d'une ontologie fondamentale. Notre propre interrogation aura porté sur les dispositions à la socialité que l'on peut déceler au cœur même de la subjectivité. Notre intuition initiale était simple: pour répondre à la question du "tiers", il semblait possible d'emprunter une autre voie en considérant qu'une phénoménologie des phénomènes sociaux (au sens classique du terme, cette fois-ci) méritait réexamen et qu'il était possible d'y découvrir des ressources qui valaient bien meilleure estime que les jugements expéditifs dont elle avait parfois fait l'objet. C'est donc en reprenant le fil de la *constitution subjective* des phénomènes sociaux qu'il nous a semblé possible de relire Husserl (PERREAU, 2013). En un sens, il s'agissait alors, de manière assez classique, de reprendre l'investigation du corpus husserlien sur une thématique précise, en poursuivant une tâche déjà entreprise il y a longtemps par René Toulemont dans *L'essence de la société selon Husserl* (TOULEMONT, 1962): était-il donc bien dit que la phénoménologie, et en particulier la phénoménologie considérée en sa version canonique, c'est-à-dire husserlienne, ne pouvait par principe pas rendre compte de la socialité? Ce faisant, il ne s'agissait pas pour nous de plaider simplement en défense de la phénoménologie, mais bien de conduire un examen critique, dûment informé, des résultats de la phénoménologie husserlienne. En cela, il nous paraissait indispensable – et c'est là sans doute un point de divergence avec l'approche proposée par Grégori Jean – de garder à l'esprit que les sciences sociales nous donnent à voir les réalités du monde social, d'une manière si spécifique qu'il y avait là un acquis dont il fallait impérativement tenir compte. Il convenait toutefois de conserver l'exigence de réalisme portée par les sciences sociales, et en particulier par la sociologie. En cela, nous sommes redevables à Jocelyn Benoist et, par certains détours, à Bruno Karsenti: la "question du tiers" vaut pour nous comme une invitation à interroger la phénoménologie dans la prétention qu'elle élève à rendre compte des phénomènes sociaux, jusqu'au point, peut-être, où s'avère une certaine transcendance du social. Sur un plan méthodologique, il était aussi pour nous absolument certain qu'il fallait maintenir une différence essentielle: soit l'on fait de la phénoménologie, soit l'on pratique les sciences sociales et il est sans doute vain de chercher une forme de "fusion" ou de synthèse entre les deux entreprises.

Dans *Le monde social selon Husserl* (PERREAU, 2013), nous avons donc exploré méthodiquement les voies diverses et variées de la phénoménologie husserlienne du monde social. Or l'idée maîtresse de la phénoménologie, on le sait, est d'analyser cette propriété fondamentale de la conscience en vertu de laquelle celle-ci est toujours "conscience de", soit cette corrélation intentionnelle qui lie le sujet à l'objet et confère un sens à l'expérience. Dès lors, l'objectif d'une phénoménologie *statique* est d'analyser cette constitution du sens objectif concret en détaillant les structures eidétiques et en exhibant les relations de fondation (*Fundierung*) qui existent entre les différentes strates de l'expérience. Il est ainsi possible de développer une phénoménologie des phénomènes sociaux en mode statique, sur le fondement d'une

théorie de l'intersubjectivité comprise comme pluralité de consciences distinctes. Cette phénoménologie du monde social, chez Husserl, aboutit *in fine* à une *ontologie des structures essentielles du monde social*. Cette ontologie régionale, que Husserl développe en particulier dans les livres II et III des *Idées directrices*, envisage tout d'abord le monde social à partir du monde de l'esprit (*Geist*) compris comme totalité des réalités culturelles: le monde social est une sous-région du monde de l'esprit, lui-même distinct du monde naturel. Selon une voie complémentaire, il est aussi possible de rendre compte de la socialité à partir de la communication (DUPORTAIL, 1999) et des relations interpersonnelles. Husserl inaugure ainsi une analyse des "actes sociaux", qui sont ces actes par lesquels les volontés individuelles se règlent les unes par rapports aux autres. Sous cette perspective, "l'essence du monde social réside alors dans le jeu des volontés individuelles qui communiquent entre elles, dans les différentes formes de leur accord et de leur désaccord éventuels" (PERREAU, 2013, p. 95). Dès lors, on peut également conduire une analyse phénoménologique de l'institution sociale, sous la rubrique de ce que Husserl appelle les "personnalités d'ordre supérieur" (PERREAU, 2007/2008). Enfin, dans un certain nombre de textes, on peut suivre Husserl dans l'esquisse d'une morphologie eidétique du monde social où la famille, le village, le peuple apparaissent comme autant de cercles concentriques qui se déploient autour de l'*ego*.

Cependant Husserl n'en est pas resté à ce rapport de face à face entre le sujet et les phénomènes sociaux. Comme on le sait, l'un des acquis majeurs de la méthodologie husserlienne est la phénoménologie *génétique* qui interroge la genèse même du sens de l'expérience depuis les associations et les synthèses passives. Or cette genèse s'origine dans une institution originaire – la fameuse *Urstiftung* – qui est cette opération particulière par laquelle la conscience constitue pour la première fois un sens objectif. Elle se déploie ensuite à travers des acquis stables et durables que Husserl appelle "habitus" ou "habitudinalités", à travers des convictions et des dispositions qui déterminent toute une économie de la vie intentionnelle. Enfin, cette genèse du sens est au principe de la constitution d'un monde prédonné, qui nous apparaît comme étant toujours déjà-là et qui est le sol véritable de l'expérience.

Sous l'impulsion de la phénoménologie génétique tout d'abord et relativement à la problématique de l'individuation concrète de l'*ego*, Husserl explicite la genèse passive de la personne, alors pensée comme ensemble des propriétés concrètes de l'*ego*. En resituant la personne dans le cours de l'auto-constitution du sujet, la personne se définit par les puissances de l'habitualité et de la typicalité. C'est en fonction d'elles que s'organise un monde environnant requalifié comme monde familier ou quotidien. Parallèlement, Husserl décrit la genèse "active" de la personne, alors pensée comme sujet transcendantal de la pratique (*Praxis*), celle-ci englobant l'ensemble des activités théoriques, axiologiques et pratiques. L'apport de la phénoménologie génétique, là aussi décisif, se mêle alors à celui des réflexions éthiques de Husserl. La personne est ainsi l'ensemble des propriétés qui composent un "caractère", un "style" personnels, mais où s'atteste aussi une liberté qui impose au sujet la charge d'une responsabilité individuelle et sociale.

L'unité de ces deux genèses, passives et actives, réside dans une théorie de l'habitualité personnelle, c'est-à-dire de cette capacité qu'a l'*ego* d'instituer et de conserver des habitus qui sont tout son "avoir" et qui font du même coup son "être" personnel spécifique. Cette double genèse ouvre également la voie à une phénoménologie générative (STEINBOCK, 1995), dont on n'a sans doute pas encore pris toute la mesure. Cette phénoménologie générative doit nous permettre de comprendre que le monde de la vie ne se donne à nous, nécessairement, qu'à travers un contexte normatif et générationnel qui a toujours ses propres lois, sa propre normalité particulière et qui détermine les formations de sens du monde à nous prédonnées. Ce que Husserl appelle "générativité" ou "première historicité" nous permet de concevoir la relativisation de l'expérience dans le cadre de l'expérience communautaire prise en sa dimension socio-historique: en ce sens, la théorie de la générativité renouvelle la conception phénoménologique de la socialité en l'appréhendant dans sa référence à l'héritage traditionnel et dans sa dynamique téléologique



d'une part, et dans le jeu des différences communautaires qu'explicite la relation constitutive *Heimwelt/Fremdwelt* (monde natal/monde étranger) d'autre part.

Il faut bien faire apparaître que cette conception du sujet qui pense le *rapport à soi* impliqué par notre appartenance au monde social procède à une forme de "désubstantialisation" radicale de l'idée de sujet. L'institution du sens objectif de l'expérience va de pair avec celle des propriétés de l'*ego*. La double genèse passive et active décide d'une auto-constitution du sujet, qui se détermine, comme le formule Husserl, "dans l'unité d'une *histoire*". Pour autant, s'il est ainsi désubstantialisé, l'*ego* transcendantal ne doit pas pour autant être conçu comme un pôle d'identité vide, comme une instance purement fonctionnelle. C'est là le second effet des réflexions husserliennes sur le monde social: dans l'institution et la réinstitution du sens, dans la confirmation de celui-ci et sa mise à l'épreuve dans le cours de l'expérience, apparaît une subjectivité sédimentée, incarnée, socialisée, enracinée dans l'histoire et la tradition. En un sens, il devient donc possible de maintenir la perspective d'une genèse proprement transcendantale de la subjectivité tout en prenant en compte l'inscription sociale et historique de cette dernière. Le projet husserlien d'une "sociologie transcendantale", qui peut paraître parfaitement incongru au regard des exigences qui peuvent être celles d'une sociologie "empirique", trouve ainsi sa pleine et entière justification au sein du projet husserlien.

En définitive, si la question du tiers ne se pose plus seulement dans les termes d'une "rencontre" ou du rapport *ego-alter ego*, c'est aussi parce que la subjectivité transcendantale découvre en elle-même toutes les puissances d'un "nous" originaire. L'intersubjectivité ne se réduit pas à l'altérité: elle est la reconnaissance de l'appartenance du sujet à une pluralité de consciences distinctes. Et la conscience que nous avons de cette intersubjectivité n'est pas seulement horizontale (comme cela peut être le cas avec la thématique du "monde pour tous", très présente dans les derniers écrits de Husserl): la phénoménologie génétique et générative nous donne à penser un "nous" originaire qui décide de la socialisation du sujet à travers la naissance, les liens familiaux, la tradition et l'enchaînement des générations.

*

Cependant il nous a aussi semblé que l'apport de la phénoménologie pouvait aussi se jouer sur un autre plan que celui des analyses thématiques des actes sociaux, de l'institution sociale ou encore de la générativité. En effet, le mérite de la phénoménologie nous semble être de tenir ensemble la perspective d'une théorie conséquente de la subjectivité et celle d'une théorie du social qui n'entend pas réduire sa nature à l'intersubjectivité. Il nous paraît ainsi possible de défendre les droits d'une conception consistante, phénoménologiquement informée, de la subjectivité sociale. Dès lors, ainsi considérée, il se pourrait aussi qu'une perspective phénoménologique puisse éclairer d'un jour particulier certaines difficultés de sciences sociales, et en particulier de la sociologie. En effet, dans une sorte d'effet en retour, la phénoménologie sociale peut aussi nous aider à identifier les nécessités et les difficultés d'une théorie sociologique du sujet social.

Pour mieux comprendre ce point, il convient de nous tourner vers Durkheim. Comme on le sait, Durkheim est ce philosophe qui a rompu avec la philosophie pour fonder la sociologie comme science objective, précisément parce que cette dernière pensait et analysait les "faits sociaux" avec des moyens que la philosophie n'avait pas à sa disposition. L'entreprise sociologique de Durkheim nous montre l'irréductibilité du social à l'individuel et elle nous apprend à penser le social au niveau même de sa structure collective. Or l'un des problèmes majeurs posés par la sociologie de Durkheim est celui du rapport entre le mental et le social. Durkheim conçoit la sociologie comme une "science positive et progressive des faits sociaux", c'est-à-dire des "manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à eux" (DURKHEIM, 1990, p. 35). Durkheim nous



montre qu'il y a une pensée collective qui s'impose à nous, qui nous contraint et qui constitue une réalité *sui generis*, irréductible à la conscience individuelle. Dans le même temps, Durkheim est aussi celui qui pense l'attachement de l'individu au fait social: en effet, selon la seconde définition du fait social adoptée à partir de 1901, tout fait social est un fait simultanément impératif et attractif et il n'est pas seulement ce qui s'impose à nous, mais aussi ce à quoi on adhère, voire que l'on désire.

Cette conception du fait social implique un double problème: celui de la nature même de la pensée collective et celui du rapport de la conscience individuelle à cette pensée collective. Durkheim la médite à travers différents concepts: celui de conscience collective, celui de représentations collectives, puis enfin, dans le cadre de la sociologie des religions, celui de mentalité. Or c'est dans le droit fil de ces réflexions que l'on trouve une remarquable occurrence de l'idée qu'il existe quelque chose comme un "sujet social". En effet, à la fin des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim énonce des thèses étonnantes, qui situent dans la religion les origines des catégories scientifiques et de la pensée logique en général. Il a alors ce propos:

Si la société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie personnelle, son idiosyncrasie; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense (DURKHEIM, 1960, p. 634).

On voit immédiatement toute la difficulté du propos de Durkheim, puisqu'il faut alors concevoir la société elle-même comme une sorte de "super-sujet" qui "particularise ce qu'il pense". Et le sujet individuel ne se conçoit plus que comme la particularisation de la pensée sociale. Or, ce qui se trouve par là manqué, à nos yeux, c'est le *rapport à soi* qu'implique l'idée de sujet, auquel la phénoménologie, pour sa part, fait pleinement droit. Il n'en reste pas moins que l'on peut mesurer le défi qui est celui d'une théorie du sujet social: rendre compte à la fois du rapport à soi, du rapport aux phénomènes sociaux, mais aussi de la pensée sociale, impersonnelle qui nous constitue.

En ce sens, il nous a paru possible de déceler dans l'œuvre théorique de Pierre Bourdieu une théorie du "sujet social" qui devait bien quelque chose à la phénoménologie, même si le rapport à celle-ci est le plus souvent critique. En effet, tout au long de son œuvre, la phénoménologie est une référence régulièrement mobilisée par Bourdieu. Elle est même particulièrement présente dans les premiers travaux sur l'Algérie. Au-delà des emprunts ponctuels, le rapport à la phénoménologie se joue autour de la question du sujet. Dans notre ouvrage *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social* (PERREAU, 2019), nous relisons la théorie bourdieusienne des pratiques pour montrer que celle-ci fait bien droit à une théorie du sujet, ou à tout le moins à la théorie de ce que Bourdieu appelle lui-même "quelque chose comme un sujet"⁴. Il nous a ainsi semblé possible de montrer qu'il existe chez Bourdieu une certaine théorie du "sujet" ou, à tout le moins, que cette question constitue une problématique déterminante de son anthropologie de la pratique et de sa sociologie des pratiques.

En effet, la théorie bourdieusienne des pratiques se présente en dépassement de deux tendances théoriques qui divisent l'anthropologie. Ainsi, selon Bourdieu, le subjectivisme substitue une théorie du sujet à la théorie de la pratique et il réduit le social à l'expérience vécue, ce qui lui interdit de comprendre ce qui vient structurer cette dernière. Il trouve son illustration dans la phénoménologie sociale et la philosophie sartrienne de la liberté. L'objectivisme (soit la linguistique saussurienne ou le structuralisme de Lévi-Strauss) apparaît comme une tendance inverse, qui s'efforce de faire mieux droit aux relations objectives qui conditionnent les pratiques sociales. Mais il risque de traiter les structures sociales comme

⁴ "En forçant à découvrir l'extériorité au cœur de l'intériorité, la banalité dans l'illusion de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique, la sociologie n'a pas seulement pour effet de dénoncer toutes les impostures de l'égotisme narcissique; elle offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet." (BOURDIEU, 1980, p. 41).

des entités autonomes en réduisant les pratiques à une simple exécution du modèle (BOURDIEU, 2000). C'est en raison d'une insatisfaction foncière à l'égard de ces modèles théoriques existants que Bourdieu entreprend d'élaborer sa propre théorie de la pratique, centrée sur les concepts fondamentaux d'habitus (l'ensemble des dispositions à agir, penser et juger, socialement acquises et déterminées) et de champ (soit l'espace des positions et des rapports de force correspondant à un enjeu partagé).

La sociologie de Pierre Bourdieu déploie ainsi une théorie du sujet social où il s'agit de penser tout ce que le sujet doit à sa propre socialisation, qui fait de lui un "agent" mobilisant un sens pratique qui lui permet de répondre, de manière plus ou moins adéquate, à la diversité des situations qui se présentent à lui. Cette théorie du sujet social se décline à travers les thématiques de la constitution de l'ordre du sens, de la temporalité et de la réflexivité. Cette lecture de Bourdieu ne doit pas être comprise comme la reconnaissance d'une dette contractée à l'endroit de la phénoménologie: la catégorie du "sujet social" nomme un ensemble de tensions qui présentent en elle-même un certain intérêt philosophique.

Bibliographie

BEGOUT B. (2005). *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.

BEGOUT B. (2020). *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil.

BENOIST J. (2001). "Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers". in: BENOIST J./KARSENTI B. 2001. *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF, pp. 19-41.

BENOIST J. & KARSENTI B. (2001). *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF.

BOURDIEU P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

BOURDIEU P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie* [1972]. Paris: Seuil.

BRATMANN M. 1992. "Shared Cooperative Activity". In: *Philosophical Review*, 101 (2), pp. 327-41.

DUPORTAIL G.-F. (1999). *Phénoménologie de la communication*. Paris: Ellipses.

DURKHEIM E. (1990). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.

GILBERT M. (1990). "Walking Together". In: *Midwest Studies in Philosophy* 15, pp. 1-14 [tr. fr. par B. Auerbach dans M. Gilbert. 2003. *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris: PUF, pp. 45-71].

JEAN G. (2012). *Le quotidien en situations. Enquête sur les phénomènes sociaux*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.

KARSENTI B. (2013). *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*. Paris: Gallimard.

PERREAU L. 2007/2008. "'L'homme en grand': l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de 'personnalité d'ordre supérieur'". In : *Etudes phénoménologiques*, 45-48, pp. 123-149.



PERREAU L. (2010). "En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective?", In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6, Numéro 8: Questions d'intentionnalité (Actes n°3), URL: <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=446>.

PERREAU L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht, Boston, London, New York: Springer.

SCHMID H. B. & SCHWEIKARDP. (dirs.). (2009). *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SEARLE J. (1990). "Collective Intentions and Actions". In: P. Cohen, J. Morgan, et M. E. Pollack (éds.), *Intentions in Communication*. Cambridge Mass.: Bradford Books, MIT Press, pp. 401-415.

SEARLE J. (2004). "Social Ontology: Some Basic Principles". *Anthropological Theory*, 6, 1, pp. 12-29.

STEINBOCK A. (1995). *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.

SZANTO T. & MORAN D. (2018). *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. Routledge Research in Phenomenology, vol. 3, New York: Routledge.

TOULEMONT R. (1962). *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF.

TUOMELA R. & MILLER K. (1988). "We-Intentions". In: *Philosophical Studies*, 53, pp. 367-89.

Penser la condition animale

Florence Burgat (Archives Husserl de Paris)

Résumé: Alors que la “question animale” fait surtout l’objet d’une réflexion très avancée en philosophie morale, au point de constituer le domaine propre de l’éthique animale, notre intérêt pour cette question s’est porté vers la phénoménologie. Nous nous proposons (I) d’expliciter les raisons de ce choix; (II) de présenter le renouvellement conceptuel et les principales voies frayées par une approche phénoménologique de la vie ou, plus exactement, de l’existence animale; (III) d’indiquer que, au-delà de la mise en lumière d’une vie de conscience vécue en première personne et de la constitution d’un monde spécifique par une donation de sens, une réflexion plus large sur la psyché animale s’impose dès lors que sont prises en compte les psychopathologies qui frappent les animaux.

Mots clés: différence anthropozoologique, humanisme métaphysique, ontologie animale, vie psychique.

Abstract: While the “animal question” is above all the subject of very advanced reflection in moral philosophy, to the point of constituting the specific field of animal ethics, our interest in this question has focused on phenomenology. We propose (I) to explain the reasons for this choice; (II) to present the conceptual renewal and the main paths opened up by a phenomenological approach to life or, more precisely, to animal existence; (III) to indicate that, beyond highlighting a life of consciousness lived in the first person and the constitution of a specific world by giving meaning, a broader reflection on the animal psyche simposes that the psychopathologies that strike animals are taken into account.

Keywords: anthropozoological difference, metaphysical humanism, animal ontology, psychic life.



Introduction

Nos recherches eurent pour point de départ un fait ordinaire et tenu pour allant de soi: la mise à mort de trois millions d'animaux par jour dans les abattoirs en France, comme ailleurs. Notre interrogation initiale fut la suivante: quel est le dispositif assez puissant pour légitimer un tel fait que n'explique aucun état de nécessité, d'urgence ou de chaos? La phénoménologie ajoute à cette interrogation, plus anthropologique que simplement socio-économique¹, sa dimension expérientielle: qu'ont-ils vécu, ces animaux confinés dans des bâtiments aveugles où, dans l'enfer de la promiscuité, ils sont privés de la possibilité même de se mouvoir? Qu'ont-ils vécu le jour où ils en sont sortis pour être conduits vers l'un de ces lieux dévolus à leur mise à mort où travailler, c'est tuer?

Jusqu'à il y a peu, ce fait, que Pythagore aurait le premier nommé le "meurtre alimentaire", ne méritait même pas que fût ravivée à l'université la longue controverse antique opposant Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens aux partisans, non rassemblés en une école, de l'intelligence des animaux et de l'obligation morale qu'ont les hommes de les laisser poursuivre leurs propres fins. De ce dernier courant, Plutarque et Porphyre sont les plus hauts mais non les uniques représentants (Lhermitte, 2015). De manière remarquable, les animaux intéressent de nouveau les philosophes. Aux côtés de l'éthique animale, nourrie par un riche courant contemporain, souvent analytique, qui s'interroge sur les obstacles théoriques à une modification des pratiques contemporaines, devenues si oppressives envers les animaux en raison de possibilités zootechniques et biotechnologiques inédites (Singer, 1993; Regan, 2012; Francione, 2015; Kymlicka et Donaldson, 2016), le versant ontologique se développe, mobilisant notamment l'approche phénoménologique (Bailly, 2007 et 2013; Burgat, 2006 et 2012; Cosson, 2017; Zaietta, 2019; Dufourcq, 2022).

Alors que la philosophie analytique transcrit volontiers les problèmes moraux en énoncés logiques, leur résolution, pour rigoureuse qu'elle soit, trouve ses limites intrinsèques dans l'ignorance de la dimension vécue des expériences. Si ces deux champs de recherche — l'ontologie phénoménologique et la philosophie analytique — peinent à dialoguer, un ouvrage collectif récent articule, à partir et autour de la notion de vulnérabilité, des pistes particulièrement intéressantes mêlant ontologie et éthique (Bouchard et Utria, 2021). La définition de l'empathie qui y est proposée nous semble exemplaire de la place octroyée à l'ontologie au fondement de l'inquiétude morale:

L'empathie est l'expérience de la conscience étrangère en général, présentant l'expérience d'autrui, sans pour autant que le sujet empathique éprouve l'expérience d'autrui en première personne, [...] une 'saisie intuitive', claire, de l'expérience des autres — comme une lumière qui illumine soudainement un paysage sombre —, une intuition intérieure que l'on ne peut expliquer ni décrire en totalité, mais qui [...] offre une saisie indubitable de la vie psychique étrangère (Ibid., p. 9).

Bref, une "philosophie animale", composée de l'ensemble de ces recherches, est née.

Le topos de la différence anthropozoologique et ses usages

Avant de puiser dans les ressources de la phénoménologie pour nourrir le versant ontologique de la "question animale", c'est vers la différence anthropozoologique que nous nous sommes tournée; moins pour elle-même que comme *dispositif* capable de fonder un droit absolu sur les animaux, distinct d'un droit relatif pouvant être commandé par et limité à la nécessité ou la survie, ou tenant dans une collaboration de travail ménageant l'équivalent d'une rétribution et accordant un temps de repos et de loisir.

¹ Voir notre livre *L'humanité carnivore*, Paris: Seuil, 2017.



Disons-le d'emblée, nous ne sommes pas en guerre contre la recherche de ce qui produit l'écart — manifeste — entre les formes de vie animales et celle de l'homme moderne. Encore faut-il tenir compte de la pluralité des ontologies comme de la diversité des individus au sein d'une même société. Claude Lévi-Strauss le rappelle en des termes sévères s'agissant des philosophes prisonniers de l'existentialisme:

L'homme contemporain s'enferme en tête-à-tête avec lui-même et tombe en extase devant soi [...] Café du Commerce idéologique où, pris entre les quatre murs d'une condition humaine taillée à la mesure d'une société particulière, des habitués ressassent à longueur de journée des problèmes d'intérêt local, au-delà desquels l'atmosphère enfumée de leur tabagie dialectique les empêche de porter la vue (Lévi-Strauss, 1971, p. 572).

La compréhension généalogique de cet écart, surtout si elle est déployée de manière non métaphysique à partir de dispositions psychobiologiques qui se sont combinées au fil de l'évolution, ne constitue pas nécessairement une machine de guerre contre les animaux (Bimbenet, 2017). L'on peut même penser qu'elle ne le sera plus. En effet, la réflexion sur la différence anthropozoologique est appelée à se renouveler en profondeur, car l'homme semble en avoir fini de se comparer aux animaux pour s'en distinguer, sa grande affaire durant des siècles. Il s'en remet, corps et âme, aux performances de la machine qui, peu à peu, le remplace en toute chose, ne lui laissant plus aucun espace pour exister librement. En devenant hors-sol, en se virtualisant, en quittant le monde entendu en son sens phénoménologique, cet homme anti-nietzschéen entre dans une ère où l'archi-présence comme condition de possibilité de toute expérience est en passe de disparaître. Il est probable que jamais aucun tournant ne fut à ce point en rupture avec le passé, les grandes révolutions, artistiques, scientifiques et techniques, la génétique elle-même, trouvant toujours leurs racines dans un projet plus ancien qu'elles.

Pour notre part, nous soutenons d'entrée de jeu qu'une "différence par originalité" devait prendre le pas sur une "différence par défaut" (Burgat, 1997, p. 17), où œuvre une logique soustractive qui prive "l'animal" de tout attribut reconnu à l'homme. Nous ne soutenons pas l'idée que toute distinction devait être rejetée au motif de ses conséquences malheureuses pour les animaux, pour regarder plutôt comment n'importe quel attribut valait différence moralement discriminante. Avant de préciser ces points, notons au passage qu'il n'est venu à l'idée de personne, sinon de Nietzsche qui voit en l'homme "l'animal malade" (Nietzsche, 1974, p. 246), de douter que ressembler de part en part à l'humain pût ne nécessairement constituer une promotion ontologique.

Ces conséquences malheureuses sont le fruit d'une position doublement dogmatique qui tient dans le refus de s'interroger sur la nature des critères spécifiques *eu égard à leur devoir d'obliger* et dans l'affirmation d'une différence radicale *a priori*. Alors que tout critère de distinction n'est pas, loin s'en faut, moralement discriminant, tout se passe comme si tous possédaient indifféremment ce pouvoir. On pouvait croire ce problème résolu depuis le second *Discours*, où Rousseau distingue le critère moralement pertinent des facultés permettant à l'homme d'être sourd aux voix de la nature pour prendre, de son propre chef, une autre route. En effet, c'est sur le fondement de la sensibilité que Rousseau assied un droit naturel à ne pas être maltraité par autrui — droit qu'il étend par conséquent à tout être sensible, alors qu'il énonce dans le même temps une différence radicale entre l'humain et les animaux. Celle-ci, on le sait, tient dans la liberté qui conditionne la perfectibilité, une possibilité que Rousseau déprécie aussitôt puisque s'y joue le malheur de l'homme (Rousseau, 1964; Burgat, 2009). Cette position philosophique, qui combine une conception ontologiquement très pauvre des animaux et met pourtant en évidence leur droit à ne pas être maltraité parce qu'ils sont des êtres sensibles, aurait dû clarifier ce qui demeure étonnement très confus dans les esprits, à savoir: qu'est-ce qu'un critère *moralement pertinent* et, en tant que tel, discriminant? Que l'homme ait acquis une intelligence singulière, probablement grâce à l'accumulation des savoirs rendue possible par l'écriture et, par ailleurs, en raison de sa pulsion d'emprise, qu'il se soit tout à fait relevé (Lequin, 2015), qu'il ait radicalement transformé son environnement au lieu de s'y adapter, aux côtés d'autres particularités (Bimbenet, 2011), nul ne songe à le nier; mais beaucoup ont à cœur de rappeler qu'il ne va pas de soi que



de celles-ci se déduise le pouvoir légitime d'user et d'abuser des animaux; de rappeler, en outre, que ces derniers possèdent à leur tour des particularités ne se rencontrant chez aucun humain.

Partant, si la différence anthropozoologique en tant qu'objet de recherche n'est pas en soi une machine de guerre contre les animaux, force est de constater qu'elle l'est le plus souvent (Fontenay, 1998; Derrida, 1987; Derrida, 2006) et que, face à la persistance d'un usage aveugle des critères distinctifs — dont la liste est d'ailleurs sans cesse révisée, comme si la philosophie n'en avait jamais fini d'enquêter sur le “propre de l'homme” —, comment ne pas suivre Montaigne dans son désir de rabattre l'orgueil humain? comment ne pas se montrer sceptique quant au motif de “la différence entre l'homme et l'animal” (Gontier, 1998)? Parce que l'intention de Montaigne est morale, il restitue aux animaux des grâces que le vieux finalisme anthropocentrique hérité des Stoïciens leur a confisqué (Montaigne, 2009).

La suspension du jugement est nécessaire; il faut en passer par une *tabula rasa* pour contrer la thèse humaniste métaphysique où se trouve *a priori* niée toute considération pour la diversité des formes de vie animales, tenues pour équivalentes et sans relief au regard de l'aune humaine absolutisée. Tel un universel vide, n'importe quel animal devient alors philosophiquement désignable par ce qu'il n'a pas et n'est pas: sans âme, sans conscience, sans langage, sans histoire, sans société etc. Il est posé en contre-modèle dont l'unique vertu est de faire-valoir l'humain. Les manuels de cours ont ressassé cette antienne; espérons-là aujourd'hui quelque peu éculée... Il reste que persiste dans l'opinion commune le sentiment, non thématisé, que l'humain relève d'un ordre à part dont il tire un droit absolu sur les animaux. Cette opinion ne trouve-t-elle pas un important point d'appui dans le fait que, *ne varietur* depuis sa fondation romaine, le droit positif de plusieurs pays européens a, en distinguant dans le code civil les animaux des choses par la reconnaissance expresse de leur sensibilité, réitéré que ceux-ci restaient soumis au régime des biens (ou des choses), pérennisant ainsi le droit d'en user et d'en abuser que caractérise le droit de propriété². Nous n'entrerons pas dans ces problèmes d'épistémologie juridique sur lesquels nous sommes arrêtée ailleurs (Burgat, 2021).

Ainsi vidé de tout ce qui eût pu le remplir, cet “animal” s'est vu servir l'humanisme métaphysique en figurant ce qui dévie en l'homme. Lorsque celui-ci succombe à de vils penchants, il serait la proie de son “animalité” — notion ici véritablement inepte, qui ne s'arrime à aucune réalité éthologique, ne serait-ce qu'en raison de l'unification dont procède la notion d'animalité ainsi entendue, et qui ignore par ailleurs l'intention et la jouissance inhérentes à ces penchants humains, trop humains. Comment résister à la citation de ces lignes exemplaires des outrances, pour ne pas dire plus, auxquels conduit le dualisme de l'âme et du corps où se trouverait le fin mot de la différence anthropozoologique. Extraites du rapport du Comité national d'éthique sur les xénotransplantations, elles nous apprennent que

l'individu qui arrive à transcender le niveau purement organique de son être et qui estime que l'essence de son humanité est sa pensée, qui permet précisément cette transcendance, n'aura pas ou peu de réticence à l'égard d'un greffon animal. A l'inverse, celui qui refuse ou n'arrive pas à faire la différence entre son humanité et son être matériel n'acceptera pas la xénogreffe (Rapport du Comité national d'éthique, 1999, p. 10).

Aussi le ou les auteurs du rapport enjoignent-ils le sujet qui serait en attente d'un greffon animal de “confier sa transcendance à ses capacités neuronales, corticales, langagières et relationnelles” (*Ibid.*). Ce sont, enfin, les usages socio-politiques de l'animalisation de l'humain qui trouvent dans ce piètre humanisme leur soubassement philosophique, une origine que l'on ne saurait méconnaître lors de l'examen de ses

² Voici, parmi d'autres, trois exemples. Code autrichien, loi du 10 mars 1988: “Les animaux ne sont pas des choses, ils sont protégés par des lois particulières. Les lois comportant des dispositions sur les choses ne sont à appliquer aux animaux que quand il n'y a pas d'autres règlements.” Code suisse, loi du 22 décembre 1999: “Les animaux ne sont pas des choses. Sauf disposition contraire, les dispositions s'appliquant aux choses sont également valables pour les animaux.” Code civil français, loi du 16 février 2015: “Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, ils sont soumis au régime des biens.”

ravages sous plusieurs régimes politiques comme, de manière plus triviale, entre divers groupes sociaux (Poliakov, 1975; Lévi-Strauss, 1996; Armengaud, 1998; Guichet, 2008).

Le renouvellement conceptuel et les principales voies frayées par l'approche phénoménologique, loin du dualisme comme du gradualisme

Pour toutes ces raisons, mais il y en a d'autres, la notion d'*animalité de l'homme* doit à nos yeux être récusée et abandonnée. L'humain n'est pas ce qui surmonte "l'animal" tout comme "l'animal" n'est pas la sous-couche de l'humain. Si nous voulons évoquer une couche archaïque commune aux formes psychobiologiques, un nouveau concept doit être proposé³. Il importe d'affirmer ce que les vies animales ont, à leur tour, de singulier, en tout cas d'étranger aux états balbutiants de l'humain. Ce n'est toutefois pas à une entreprise d'égalisation des formes de vie humaines — un pluriel qui ne cherche pas à briser l'unité du genre humain mais à dire des manières d'être parfois très éloignées l'une de l'autre — et des formes de vie animales, qui ne le sont pas non plus entre elles, qu'il s'agit de procéder. Du reste, seul un réductionnisme biologique, tel que le prônent le béhaviorisme ou la sociobiologie, peuvent assumer une égalisation pure et simple des formes de vie en repoussant, précisément, toute herméneutique des comportements. Excepté ce réductionnisme, quelle voie reste-t-il à l'entreprise qui cherche à combler le gouffre posé entre "l'homme et l'animal"?

Le gradualisme ne reconduit-il pas, tout compte fait, quoique de manière moins brutale, le dualisme métaphysique? "L'animal" n'est plus privé de tel ou tel attribut, il est déclaré en posséder les prémisses. Le voici doté d'une proto-culture, d'un proto-langage etc. Qu'ont donc gagné les animaux dans ce nouvel aménagement philosophique? Bien peu de chose en vérité. Au lieu de figurer l'envers de l'humain, ils font office d'ébauche, d'esquisse, de commencement figé, de travail évolutif inabouti. Certains auteurs s'appuient sur cette continuité (s'agit-il d'une continuité?), pourtant barrée, pour faire valoir les droits de certaines espèces, au motif que ses membres sont "capables", lors d'expériences contrôlées en laboratoire, de "performances cognitives" comparables à celles d'un enfant de trois ans (Steven Wise, 2016). La controverse entre fondement des droits sur les performances cognitives ou, au contraire, sur la sensibilité occupait déjà les auteurs du *Projet Grands singes* (Cavalieri et Singer, 2003). Or, les animaux ne sont ni des ébauches plus ou moins abouties de l'humain — c'est pourquoi la réticence s'impose à l'égard des approches cognitives et de l'évaluation morale par les performances; ni des vivants réglés sur le même modèle de la vie végétale ou déterminés par "les lois de la mécanique" — c'est pourquoi les approches néo-béhavioristes doivent être récusées. Il faut, en somme, les extraire d'une double annexion: annexion à l'humain et annexion à la nature (entendue au sens cartésien et non à celui de la *Naturphilosophie*, où de l'esprit œuvre toujours déjà).

Ces perspectives ne permettent en aucun cas de penser la condition animale. Pour être pleinement phénoménologique, celle-ci doit être entendue en deux sens. Un sens ontologique, qui désigne une manière d'être au monde; et un sens historiquement déterminé, qui désigne des conditions matérielles d'existence — deux dimensions distinctes, mais dont l'une pèse sur l'autre. La dimension ontologique, qui porte, en droit, sur l'être des animaux, ne peut demeurer coupée d'une réflexion sur la généralisation de l'emprise biotechnologique (tous les animaux domestiques sont, à un degré ou à un autre, modifiés génétiquement) et de l'enrôlement d'un nombre inouï d'entre eux dans des processus de production. Cette nouvelle condition a perdu tout caractère contingent ou ponctuel: elle est instituée. Afin d'en saisir les enjeux, il faut considérer l'ontologie d'une vie vécue en première personne dans une présence à soi qui est celle de l'expérience. Est-il possible de déterminer la tonalité générale de cette expérience? La partie

³ Dans un livre à paraître au mois de février 2023 (*L'Inconscient animal*, Seuil), nous proposons, dans le sillage de la réflexion freudienne, remplacer le concept d'"animalité" entendu comme fond commun originel aux animaux et à l'homme par celui d'"arché-psycho-biologie".



étho-phénoménologique de l'œuvre de Frederik Buytendijk met au jour la tonalité d'ensemble de ce vécu. Par définition, le vécu a une épaisseur, une profondeur qui est celle de la vie psychique, loin de la platitude supposée de la "simple vie". Dans le sillage, d'ailleurs non explicite, de Hegel qui pense le premier une subjectivité malheureuse des animaux en évoquant le "sentiment d'incertitude, d'anxiété et de malheur" (Hegel, 2004, p. 324) qui caractérise leur état d'âme en raison de la contrainte où ils sont d'affronter une extériorité étrangère possiblement dangereuse, mentionnons Freud, Goldstein ou encore Simondon, et avant eux Schopenhauer, qui décèlent chez les animaux un vécu d'angoisse (Burgat, 2016). Les notions de corps propre, de chair, de subjectivité organique, d'existence corporelle, forgées au cœur des approches phénoménologiques, soulignent, quant à elles, la dimension à la fois incarnée et transcendante de la vie animale. Celle-ci, au contraire de la vie végétale, est une vie égologique (Burgat, 2020).

La logique soustractive tout comme l'annexion à l'humain ou à la nature, qui manquent nécessairement la singularité des vies animales, la phénoménologie les a rejetées en vertu d'une interrogation sans présupposés et donc véritablement radicale. Le fait que les animaux n'usent pas d'un langage semblable aux langues humaines ne constitue pas un manque entraînant une perte de sens; ces autres manières d'être-au-monde fondent une condition, un état, une *Stimmung* qui induit une *autre position d'existence*. Nous avons proposé de parler d'existence chaque fois qu'un être vivant est non seulement un centre à partir duquel s'organisent ses relations à l'entourage, mais encore le sujet de ses expériences ou qu'elles sont vécues en première personne. Sans la référence à la notion d'expérience, l'existence perdrait sa spécificité et pourrait se ramener à une description en troisième personne. *Sujets de leurs expériences* constitue peut-être une formulation plus précise que celle de *sujets d'une vie*, cette dernière pouvant évoquer un sujet surplombant sa vie, forgeant des "projets de vie".

Dans notre critique de l'opposition existentialiste entre vie et existence, nous avons suivi Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1977, p. 137), Plessner (Plessner, 2017, pp. 51-52 et pp. 375-440) et Buytendijk (Buytendijk, 1965, p. 46), qui promeuvent le concept d'existence animale à la place de celui de vie. Celle-ci comprend en effet trop d'entités diverses pour rendre compte de la particularité de la condition d'individus nés et mortels, ayant un point de vue unique sur le monde en raison de leur histoire de vie.

Nous n'entendons pas existence dans le sens étroit que lui prêtent dans la théorie de l'être l'anthropologie et l'ontologie actuelles qui en font un mode d'être réservé à l'homme. *Ce terme d'existence désigne pour nous une situation manifestée par un comportement* (Buytendijk, 1965, p. 46).

C'est au sens explicitement merleau-pontyen que Buytendijk entend le comportement, dont l'observation conduit à dépasser "l'alternative de l'en-soi et du pour-soi", de "la conscience pure" et de "l'automate sans intérieur" pour voir s'imposer, loin de toute "théorie sur l'âme des bêtes", une "*autre existence*" (Merleau-Ponty, *ibid.*). Et, lorsque Merleau-Ponty évoque, cette fois dans les *Causeries*, le comportement animal comme révélant "l'effort d'une existence jetée dans un monde dont elle n'a pas la clé", ne suggère-t-il pas que les animaux sont plus radicalement "jetés" dans l'existence que l'humain, qui s'interroge sur le silence du monde quant au sens de sa vie et lui répond de mille manières (Merleau-Ponty, 2002, p. 40)? Adorno et Horkheimer affirmaient de leur côté, selon une intuition proche, que "pour échapper au vide lancinant de l'existence, il faut une capacité de résistance à laquelle le langage est indispensable. Même l'animal le plus fort est infiniment faible" (Horkheimer & Adorno, 1974, p. 270).

Au-delà de la vie de conscience, la vie psychique

A-t-on épuisé les voies pouvant nourrir l'ontologie en reconnaissant aux animaux une vie de conscience et un comportement qui en est l'indice? Si c'est bien le vécu qui occupe la place centrale d'une enquête

sur la condition animale, il faut pourtant prolonger l'investigation au-delà des procès de la connaissance, certes, mais au-delà aussi des opérations propres à la vie de conscience.

Sans entrer dans la question aussi plurielle que complexe de l'inconscient animal (Burgat, 2023), indiquons que Freud invite explicitement la psychologie animale à reconsidérer son objet à la lumière de l'affirmation selon laquelle les animaux présentant une ressemblance psychique avec l'homme ont, comme lui, un appareil psychique: un ça, un surmoi, un moi (Freud, 1951, p. 6). Ce qui fait la vulnérabilité de la psyché, comme le détaille Henri Ey dans son analyse des fondements de la notion de "psychiatrie animale", c'est le fait qu'elle est composée d'instances qui ne "veulent" pas la même chose (Henri Ey, 1964, pp. 11-40); en d'autres termes, c'est son caractère fondamentalement hétérogène. Ey insiste mainte fois dans son œuvre sur l'importance du rêve, dont on sait que Freud a souligné l'analogie frappante avec les expressions de la folie, les productions pathologiques, mais présentant en l'occurrence l'avantage de pouvoir être observées chez les bien portants. Or, les animaux rêvent; le fait est indiscuté. Le fait même de rêver atteste l'existence d'un régime psychique soumis à une autre législation que celle de la conscience et, par conséquent, la cohabitation de deux champs psychiques. Selon Henri Ey, le rêve fournit la clé de toute l'organisation psychique. "Il m'est arrivé souvent de dire 'celui qui rêve *peut* devenir fou' et en effet", poursuit-il,

la possibilité pour un animal de dormir et de rêver (possibilité qui est aujourd'hui objectivement contrôlable) inscrit à l'intérieur même de son organisation un potentiel d'anomalies psychopathologiques. C'est dire, d'une autre manière, que l'organisation même de la zooconscience pour autant qu'elle comporte l'intégration dans un régime de veille et de sommeil, implique la possibilité de se déstructurer. Et c'est donc [...] parce qu'il y a une organisation psychique de l'animal que celle-ci contient la virtualité même de ses anomalies psychopathologiques (Ey, 1964, p. 33-34).

Si la psychologie animale n'a rien cherché dans l'œuvre de Freud pour enrichir ou pour infléchir sa réflexion, quelques psychiatres et psychanalystes freudiens, en revanche, ont su le faire. Doit ici être mentionnée la magistrale étude de John Bowlby sur la perte et l'attachement chez les enfants et les jeunes primates (Bowlby, 1978; 1984). L'affirmation freudienne d'un appareil psychique chez les animaux ressemblant psychiquement à l'homme ne lui avait pas échappé, fait rare. Bowlby déclare au terme de ses recherches: "Nous savons maintenant que l'homme n'a le monopole ni du conflit ni du comportement pathologique" (Bowlby, 1978 (a), p. 24).

Enfin, parmi ces brèves indications, ne saurait être omise la psychiatrie vétérinaire ou zoopsychiatrie, dont la voie fut ouverte par le vétérinaire Fernand Méry, dans sa thèse, soutenue en 1925, *Psychologie animale et Psychiatrie vétérinaire*. Plusieurs décennies plus tard, ses continuateurs se tournèrent vers la classification des maladies mentales dans le DSM (Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux) pour nommer et décrire les psychopathologies des animaux. Ils ont établi la liste des psychopathologies et des psychotropes pouvant en adoucir les symptômes, mais ont aussi élaboré des thérapies, le plus souvent liées au jeu, rapprochant alors leur travail de celui des psychothérapeutes plus que des psychiatres. Des conditions de vie catastrophiques ou des sévices sont loin de résumer les situations qui génèrent, chez les animaux, des psychopathologies. Le mal de vivre les atteint pèsent également sur eux.

Références bibliographiques

ARMENGAUD, F. (1998). "Au titre du sacrifice: l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux", in Boris Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, "Quarto", pp. 856-887.

BAILLY, J.C. (2007) *Le versant animal*. Paris: Bayard.



- BAILLY, J.C. (2013). *Le parti pris des animaux*. Paris: Christian Bourgois éditeur.
- BIMBENET, E. (2011) *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, Folio essais.
- BIMBENET, E. (2017). *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Paris: Seuil.
- BOUCHARD, S. & UTRIA, E. (dir.). (2021). *Perspectives sur l'animalité. Vulnérabilité, empathie, statut moral*. Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre.
- BOWLBY, J. (1978a). *Attachement et perte. 1 L'attachement* [1969]. Paris: Puf, "Le fil rouge", traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch.
- BOWLBY, J. (1978b). *Attachement et perte. 2 La séparation. Angoisse et colère* [1973]. traduit de l'anglais par Bruno de Panafieu. Paris: Puf, "Le fil rouge".
- BOWLBY, J. (1984). *Attachement et perte 3. La perte. Tristesse et dépression* [1980]. John Bowlby, trad de l'anglais par Didier E. Weil. Paris: Puf, Le fil rouge.
- BURGAT, F. (1997). *Animal mon prochain*. Paris: Odile Jacob [est la version réduite et remaniée, parue sous un titre d'éditeur, de ma thèse de doctorat, soutenue en 1994, intitulée *De l'oubli à la réification. Réflexion sur la différence entre l'homme et l'animal*.]
- BURGAT, F. (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Paris: Kimé, 2006.
- BURGAT, F. (2009). "Le droit naturel au fondement du droit des animaux? J.-J. Rousseau critique de l'Ecole du droit naturel moderne", In: Jean-Pierre Marguénaud et Olivier Dubos (dir.), *Les animaux et les droits européens. Au-delà de la distinction entre les hommes et les choses*. Paris: éditions Pédone, pp. 7-20.
- BURGAT, F. (2012). *Une autre existence. La condition animale*. Paris: Albin Michel, "Bibliothèque idées".
- BURGAT, F. (2016) "Le phénomène de l'angoisse chez l'animal", In: F. Burgat et C. Ciocan (dir.), *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books, pp. 185-205.
- BURGAT, F. (2020) *Qu'est-ce qu'une plante? Essai sur la vie végétale*. Paris: Seuil, "La couleur des idées".
- BURGAT, F. (2021). "Les dommages de la fiction juridiques. Les animaux dans le droit positif", In: *Le droit, la politique*, Jean-Baptiste Nanta et Silvia Manonellas, Neuilly-sur-Seine, éditions Atlande, pp. 351-368.
- BUYTENDIJK, F. (1965). *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* [1958]. traduit de l'allemand par Rémi Laureillard. Paris: Gallimard.
- CAVALIERI, P. & SINGER, P. (dir.). (2003). *Le Projet Grands Singes. L'égalité au-delà de l'humanité* [1993]. traduit de l'anglais par Marc Rozenbaum. Nantes: éditions One Voice.
- COSSON, F. (2017). *Animalité & Humanité. La frontière croisée*. Nice: éditions Ovadia.
- DERRIDA, J. (1989). "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", In: *Confrontations, cahiers 20*, hiver 1989, Paris: Aubier.



- DERRIDA, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- DUFOURCQ, A. (2022). *The Imaginary of Animals*. Routledge: London et New-York.
- EY, H. (1964). "Le concept de 'psychiatrie animale' (Difficultés et intérêt de sa problématique)", In: *Psychiatrie animale*, Abel-Justin Brion et Henri Ey (dir.). Paris: Desclée de Brouwer.
- FONTENAY, E. (1998). *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- FRANCIONE, G. (2015). *Introduction aux droits des animaux* [2000]. traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Laure Gall. Lausanne: éditions L'Age d'Homme.
- FREUD, S. (1951). *Abrégé de psychanalyse* [1940], traduit de l'allemand par Anne Berman. Paris: Puf.
- GONTIER, T. (2008). *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Paris: Vrin.
- GUICHET, J.L. (dir.). (2008). *Usages politiques de l'animalité*. Paris: L'Harmattan.
- HEGEL, F. (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature* [1817, 1827, 1830]. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris: Vrin.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. (1974). *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944]. Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz. Paris: Gallimard.
- KYMLICKA, W. & DONALDSON, S. (2016). *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux* [2011]. Traduit de l'anglais par Pierre Madelin, relu par Hicham-Stéphane Afeissa. Paris: Alma éditeur.
- LEQUIN, M. (2015). *La bipédie humaine: épistémologie, paléo-anthropologie, métaphysique*, thèse de doctorat.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971). *Mythologiques ****, L'homme nu*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1996). "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", In: *Anthropologie structurale deux* [1973]. Paris: Agora Pocket, pp. 45-56.
- LHERMITTE, J.F. (2015). *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*. Paris: Classiques Garnier.
- MERLEAU-PONTY, M. (1977). *La structure du comportement* [1942]. Paris: Puf.
- MERLEAU-PONTY, M. (2002). *Causeries 1948*. Édition établie par Stéphanie Ménasé. Paris: Seuil.
- MONTAIGNE, M. (2009). *Les Essais*, Livre II, "Apologie de Raymond Sebon", adaptation en français moderne par André Lanly. Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (2006). *Contribution à la généalogie de la morale* [1887]. Traduit de l'allemand par Angèle Kremer-Marietti. Paris: 10/18.
- PLESSNER, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1975, 3^{ème} édition]. Traduit de l'allemand par Pierre Osmo. Paris: Gallimard.



POLIAKOV, L. (dir.). (1975). *Hommes et bêtes, entretiens sur le racisme*. Paris et La Haye: Mouton éditeur.

Rapport du Comité national d'éthique n° 61, "Ethique et", Les Cahiers du Comité national consultatif d'éthique, n° 21, octobre 1999.

REGAN, T. (2012). *Les Droits des animaux* [1983, 2004]. Traduit de l'américain par Enrique Utria. Paris: Hermann.

ROUSSEAU, J.J. (1964). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754]. Paris: Gallimard.

SINGER, P. (1993). *La libération animale*. Préface à l'édition de 1975, traduit de l'anglais par Louise Rouselle, traduction relue par David Olivier. Paris: Grasset.

WISE, S.M. (2016). *Tant qu'il y aura des cages. Vers les droits fondamentaux des animaux* [2000]. Traduit de l'anglais par David Chauvet. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

ZAETTA, L. (2019). *Une étrange parenté. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*. Milan: Mimesis.

Face à la folie. Psychose, phénoménologie et analyse existentielle (*Daseinsanalyse*)

Philippe Cabestan (Ecole Française de Daseinsanalyse)

Résumé: En prétendant jeter sur la folie alias la psychose de nouvelles lumières, l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) se heurte à une objection méthodologique fondamentale: à quelle condition la phénoménologie est-elle en mesure de pénétrer dans le monde de la folie? En d'autres termes, si l'on reconnaît "le gouffre d'incompréhension mutuelle" qui sépare les psychotiques et ceux qui ne le sont pas, ne faut-il pas renoncer à la voie husserlienne d'exploration de la folie, fondée sur la réflexion transcendante? Mais dans ce cas, en quel sens une phénoménologie des psychoses est-elle encore possible?

Mots clés: délire, ontologie, phénoménologie, psychose, psychanalyse, réduction, réflexion

Abstract: In claiming to shed new light on madness that is psychosis, existential analysis (*Daseinsanalyse*) comes up against a fundamental methodological objection: is it phenomenologically possible to penetrate and describe the world of madness? In other words, if we recognize the gap of mutual incomprehension that separates psychotics and non-psychotics, should we not give up the Husserlian path of exploration of madness, based on transcendental reflexion? But in this case, is a phenomenology of psychoses still possible and how?

Keywords: delusion, ontology, phenomenology, psychosis, psychoanalysis, reduction, reflexion



Ne serait-il pas temps d'abandonner cette notion — “courante, équivoque, empruntée à un fond incontrôlable”, comme l’a écrit Jacques Derrida (Derrida, 1967, p.66) — de folie? De nos jours, en effet, les hôpitaux accueillent et les psychiatres soignent des mélancoliques, des bipolaires, des schizophrènes, des dépressifs, des paranoïaques, etc. Pourquoi alors s'accrocher à ce terme si peu scientifique? Certes, la notion de folie demeure très présente dans la langue courante qui en use pour qualifier des comportements déroutants ou encore, comme le dit Karl Jaspers, incompréhensibles. Ainsi, on peut distinguer entre un usage très large et très vague de la notion de folie et un usage plus spécifique. Dans un cas, le fou ou la folle est aussi bien l'automobiliste imprudente que l'aventurier irresponsable ou la femme qui parle toute seule; dans l'autre, le fou est un malade qui se prend pour Dieu, une infirmière mélancolique qui se suicide par intoxication médicamenteuse ou encore un schizophrène armé d'un fusil d'assaut qui répand la terreur sur le campus de son université.

Toutes ces conduites représentent à vrai dire un défi pour une anthropologie phénoménologique qui aspire à en dégager les motivations et, plus profondément, les conditions de possibilité existentielles. En effet, il ne va nullement de soi qu'elle puisse apporter quelques éclaircissements sur ces phénomènes qui, pour certains d'entre eux, relèvent manifestement de la psychose. Si, comme l'a montré inlassablement Edmund Husserl, la perception d'un arbre peut faire l'objet d'une description phénoménologique qui en dégage alors la structure intentionnelle et ses déterminations eidétiques, en revanche il semble qu'un abîme sépare le phénoménologue de la folie et, plus particulièrement de la psychose. Dans ces conditions, qu'est-ce que la phénoménologie peut bien nous apprendre sur des conduites pathologiques dont la description semble au-delà de ses possibilités? Et pourtant, comme nous allons le voir dans les lignes qui suivent, la phénoménologie a donné naissance à un ensemble particulièrement riche de travaux que l'on peut rassembler sous le titre de l'analyse existentielle ou *Daseinsanalyse*.

Ainsi, après avoir rapidement évoqué quelques jalons dans l'histoire de l'analyse existentielle ainsi que sa situation actuelle, nous rappellerons la conviction fondamentale qui la fonde. Puis, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une approche proprement phénoménologique des phénomènes psychotiques et, en raison des difficultés qu'elle rencontre, sur sa tentation d'y renoncer au profit de la psychanalyse. Enfin, nous nous demanderons si la solution ne se trouve pas dans la mise en question de la réflexion transcendentale en tant que voie d'accès à la psychose.

1. Naissance, déclin et renouveau de l'analyse existentielle ou *Daseinsanalyse*

En publiant en 1961 *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Michel Foucault entendait mettre en question les présupposés d'une psychiatrie humaniste, issue de Philippe Pinel (1745-1826) et Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), qui préconisait un traitement moral de la folie. L'ouvrage fut alors un véritable choc pour la psychiatrie et l'un de ses maîtres, Henri Ey, parla même à son propos, lors d'un colloque à Toulouse en 1969, d'une “position psychiaticide” (Ey, 1971, p.226). Les relations de Foucault à la psychiatrie sont à vrai dire plus complexes qu'il n'y paraît, et si l'on sait habituellement que l'auteur de *Folie et déraison* ne s'est jamais reconnu dans ce qu'on a appelé l'antipsychiatrie, on ignore parfois qu'il fut un temps à l'école de la *Daseinsanalyse*. La récente publication d'un manuscrit de Foucault (Foucault, 2021) rappelle opportunément ce moment de son parcours philosophique, qui l'amena, à la suite d'une visite qu'il rendit à Ludwig Binswanger en compagnie de Jacqueline Verdeaux, à écrire une longue et substantielle introduction à la traduction française de *Rêve et existence* (Foucault, 1994, pp. 65-119). Cet intérêt pour l'analyse existentielle est d'autant plus remarquable qu'à cette époque la psychanalyse freudienne et postfreudienne domine largement les esprits, en France tout du moins. On peut naturellement regretter que, découvrant l'historicité de la psychiatrie comme de son objet, Foucault ait abandonné l'analyse existentielle à son sort. Mais il eût fallu sinon tenir ensemble anthropologie et histoire, reconnaître autrement dit que

si l'homme est bien une idée historique, selon le mot de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945, p.199), la condition humaine est transhistorique.

Il apparaît rétrospectivement que l'évolution de Foucault à l'endroit de la *Daseinsanalyse* annonçait sinon sa disparition du moins son déclin à partir des années soixante-dix. Toutefois, en France, on doit à un grand psychiatre marseillais d'origine arménienne, Arthur Tatossian (1929-1995), dont les œuvres complètes sont en cours de publication, d'avoir transmis cette riche tradition qui s'élabore au croisement de la phénoménologie et de la psychiatrie et dont l'acte de naissance remonte à 1922. Cette année-là, en effet, Binswanger présente devant la Société Suisse de Psychiatrie à Zurich, un exposé sur la phénoménologie husserlienne et ses implications psychopathologiques. A cette occasion, Binswanger déclare attendre de "la phénoménologie qu'elle éclaire les concepts fondamentaux de la psychopathologie". Quelques années après, Binswanger se plonge dans la lecture de Heidegger et, notamment, d'*Être et temps* (1927) qui doit à ses yeux devenir alors la référence philosophique fondamentale de la psychiatrie phénoménologique. Dans un article de 1949, "Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même", Binswanger déclare à ce propos:

en élaborant la structure fondamentale de l'être en tant qu'être-dans-le-monde, Heidegger a mis entre les mains du psychiatre un fil d'Ariane méthodologique grâce auquel celui-ci peut saisir et décrire les phénomènes à étudier ainsi que leurs relations phénoménales essentielles, sans parti pris vis-à-vis de leur contenu total, c'est-à-dire de toute théorie scientifique (Binswanger, 1971, pp. 147-8).

En d'autres termes, grâce à l'analytique existentielle qui expose la structure fondamentale du *Dasein* et ses différentes déterminations ontologiques, Heidegger jette les fondements d'une nouvelle compréhension de l'être humain et de ses pathologies. La *Daseinsanalyse* au sens médical est née.

De fait, l'enthousiasme de Binswanger n'est resté ni solitaire ni sans lendemain et la *Daseinsanalyse* peut s'enorgueillir d'avoir suscité un ensemble de travaux tout à fait remarquable. Outre l'ouvrage pionnier de Binswanger *Sur la fuite des idées* qui, dès 1932, envisage ce phénomène du point de vue d'une anthropologie existentielle, il faut également citer l'*Introduction à la médecine psychosomatique*, publiée en 1954 par Medard Boss qui travailla en étroite collaboration avec Heidegger comme en témoignent les *Séminaires de Zurich* (Heidegger, 2010) Plus près de nous, on peut penser — sans prétendre à l'exhaustivité — à l'ouvrage de Hubertus Tellenbach sur *La Mélancolie* (1961) ainsi qu'à *La perte de l'évidence naturelle* (1971) de Wolfgang Blankenburg, sans oublier *Penser l'homme et la folie* (1991) de Henri Maldiney. Il est vrai que toutes ces grandes figures de la phénoménologie psychiatrique sont décédées et que *La phénoménologie des psychoses* est au départ une communication d'Arthur Tatossian au Congrès de psychiatrie et de Neurologie de langue française qui s'est tenu à Angers en 1979, soit il y a plus de quarante ans. Mais il convient de reconnaître depuis une vingtaine d'années un incontestable renouveau de ce courant de pensée: en 1993 fut fondée l'École Française de *Daseinsanalyse* (E.F.D) et, en 2018, l'Association Européenne de Phénoménologie et de Psychopathologie (A.E.P.P.)/*European Association of Phenomenology and Psychopathology* (E. A. P.P.) dont le président est actuellement le professeur Thomas Fuchs de l'Université de Heidelberg. Enfin, aux cours de ces vingt dernières années, de nombreuses publications, notamment aux éditions du Cercle herméneutique que dirige Georges Charbonneau, ont permis de donner un écho à des travaux et des recherches en cours.

2. L'être humain n'est pas une chose

Nous avons jusqu'ici parlé indifféremment de la psychiatrie phénoménologique et de l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*). Il est possible de distinguer l'une de l'autre dans la mesure où, au sein même de la psychiatrie phénoménologique, l'analyse existentielle trouve ses fondements dans l'analytique existentielle

de Heidegger. Mais, comme nous allons le montrer, une conviction ontologique les rassemblent, que l'on peut formuler tout d'abord négativement et très simplement: l'être humain n'est pas une chose.

Après avoir déploré en 1991 *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Dominique Janicaud plaide quelques années plus tard, dans *La Phénoménologie éclatée*, pour une phénoménologie minimaliste qui renonce à son ambition aussi bien fondatrice que totalisatrice. Pour Janicaud, en effet, la phénoménologie doit renoncer au *cogito* cartésien et à son projet d'une philosophie première, absolument indubitable et fondatrice de la totalité du savoir. Elle doit, en outre, faire droit "à la fragilité et au pluralisme (...) de toute enquête sur l'apparaître phénoménal" (Janicaud, 1998, p. 94) qui ressortit alors à une herméneutique. Toutefois, au sein de cette relative incertitude, il y a au moins une conviction qui nous paraît relever de ce qu'on peut appeler "une vérité d'essence pré-herméneutique" (Romano, 2010, p. 902). Cette conviction repose sur une compréhension pré-ontologique de l'être de l'homme en vertu de laquelle l'être humain ne saurait être une chose (*res*), fût-elle pensante comme le soutient Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*. On la retrouve sous la plume de Husserl lorsque, dans un manuscrit bien souvent cité et dans le droit fil de sa critique du réalisme transcendantal de Descartes, il déclare: "Qui nous sauve d'une réalisation (*Realisierung*) de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur" (Husserl, 1994, p. 67; Rodrigo, 2021, p. 111). Elle réapparaît dans la *Sixième méditation cartésienne* lorsque Eugen Fink établit une différence ontologique entre la conscience constituante et le monde constitué, différence que méconnaît la vie naturelle dans le monde (Fink, 1994, p. 129; Bernet, 1989, p. 95). Et, comme on le sait sans doute, cette conviction est au principe de l'analytique *existentielle* et de la distinction heideggérienne entre l'existential et le catégorial. Cependant, cette conviction n'est jamais acquise une fois pour toute dans la mesure où le *Dasein* se comprend d'abord et le plus souvent à partir de l'étant qu'il n'est pas lui-même, c'est-à-dire comme un étant subsistant (Heidegger, 1986, p. 156). Ainsi la compréhension pré-ontologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde est-elle voilée par une mécompréhension tout aussi originaire qui trouve un inquiétant prolongement dans l'effort d'objectivation de l'être humain par la science moderne.

C'est la raison pour laquelle l'explicitation de l'être de l'homme est inséparable d'une démarche réductive analogue, en un sens, à celle mise en œuvre par Husserl dans la *Krisis* afin de dévoiler le monde de la vie (*Lebenswelt*). Il s'agit de "sauver les phénomènes" en mettant entre parenthèses toutes les formes de réification de l'existence opérées par les sciences et, par conséquent, de suspendre la validité de ce "vêtement d'idées (*Ideenkleid*)" tissé par les sciences, qui participe à l'occultation de l'être de l'homme (Husserl, 1989, p. 60). Mais il s'agit en outre, comme le précise Heidegger dans sa reprise du concept husserlien de réduction, de reconduire le regard phénoménologique de l'étant à l'être de l'étant (Heidegger, 1985, p. 39). De ce point de vue, si une phénoménologie des psychoses s'avère possible, elle n'aura à coup sûr rien à voir avec les recherches menées dans le cadre des neurosciences: pour la simple raison que les concepts de l'une, la phénoménologie, ne sont pas ceux des autres, les neurosciences, et, ce, parce que leur "objet" respectif diffère ontologiquement. En d'autres termes, phénoménologie et neurosciences ne parlent pas la même langue parce qu'elles ne parlent pas de la même chose. Du reste, cette mise entre parenthèses ou *epochè* ne concerne pas seulement les neurosciences. Elle s'applique également, par exemple, aux approches systémiques de l'intersubjectivité, développées par l'école de Paolo Alto, qui assimilent les relations entre les individus à un système qui s'autorégule selon les principes de la cybernétique et des mécanismes de feedback (Delvenne, 2013, p. 234)¹. Risquons en passant cette question: ces considérations scientifiques sont-elles sur le fond si éloignées de la réduction de l'être humain à un automate matériel ou spirituel, dont la liberté est alors analogue, comme l'écrivait Kant, à celle d'un tournebroche (Kant, 1974, p. 110)?

¹ "Quand ce mode de pensée scientifique détermine la représentation de l'être humain, et que ce dernier devient l'objet de recherches — dans le cadre de la cybernétique — selon le modèle du feed-back, la ruine de ce qui fait l'être de l'homme atteint son terme" (Heidegger, 2010, p. 186).

3. La voie husserlienne d'une phénoménologie des psychoses

Il va sans dire que ces premières remarques sont loin de dégager la possibilité d'une phénoménologie des psychoses, quand bien même on la rebaptiserait phénoménologie de l'être-au-monde psychotique. Car si l'explicitation de la compréhension pré-ontologique de l'être que je suis est toujours possible, en revanche, le dévoilement du mode de présence psychotique au monde paraît d'autant plus difficile que ce mode de présence est celui d'un autre en tant que tel. Non pas de l'autre qui est mon semblable et dont le mode d'existence m'est familier et tacitement compréhensibles tout en demeurant dans son fond énigmatique (Romano, 2019, p. 213); mais de l'autre dont les conduites, à l'inverse, me déroutent et me sont, au premier abord tout du moins, incompréhensibles. La question est donc de déterminer selon quelles modalités il est possible d'accéder à ce mode bien spécifique de présence pathologique au monde qu'est la psychose.

A vrai dire la question est loin d'être nouvelle et Husserl s'est lui-même interrogé sur les conditions d'une phénoménologie des troubles psychopathologiques. C'est en effet ce qui, entre autres, est en jeu lorsqu'il met en question la radicalité de la voie cartésienne et qu'il recherche d'autres voies ou chemins permettant d'accéder au sens plein de la subjectivité en tant qu'intersubjectivité. Husserl envisage ainsi une extension de la réduction phénoménologique à l'intersubjectivité, c'est-à-dire une introduction de l'intersubjectivité dans le champ thématique de la phénoménologie transcendantale (Dastur, 1989, pp. 43-64). Se trouve alors ouverte la possibilité de décrire, dans un premier temps, la co-constitution d'un monde objectif en tant que monde commun de sujets dits normaux; puis, dans un deuxième temps, l'aperception spécifique du monde par ces sujets dits "anormaux" que sont les enfants, les primitifs, les animaux et les malades mentaux. Ainsi, Husserl revient à plusieurs reprises sur la manière dont les animaux sont appréhendés et participent dans une certaine mesure à la constitution du monde: "si le chien est appréhendé comme flairant le gibier, il nous apprend en quelque sorte quelque chose que nous ne savions pas encore", écrit-il (Depraz, 2001, p. 148). En revanche, le fondateur de la phénoménologie n'est guère prolix en ce qui concerne plus particulièrement les fous et la manière dont ils participent à la co-constitution du monde. En outre, Husserl ne s'essaye jamais à décrire la structure intentionnelle de la démence ou du délire psychotique en tant que tel (Bernet, 1994, p. 110).

Il semble possible cependant de dégager de l'œuvre même de Husserl une voie d'accès aux phénomènes psychotiques, qui trouve son point de départ dans l'idée que les "anormaux", c'est-à-dire aussi bien les animaux que les enfants et les fous ne nous sont pas radicalement étrangers². C'est pourquoi, si les "anormaux" ne participent pas à la constitution *normale* du monde, leur aperception du monde peut être toutefois ressaisie par analogie comme une modification ou variation (*Abwandlung*) de la nôtre (Husserl, 1989, p. 213, Depraz, 2001, p. 150). Plus précisément, dans le cas de la folie, Husserl soutient, d'une part, que le fou est un alter ego, un autre moi-même à la place duquel je puis me transposer en imagination (*mich hinein phantasieren*) et, d'autre part, que "chacun peut fort bien devenir fou, et (que) je peux moi-même me représenter (*vorstellen*) mon devenir-fou" (Depraz, 2001, pp. 180-5). Ainsi, ce serait à partir d'une *réflexion* sur soi, sur la possibilité de sa propre folie que le phénoménologue accéderait à la folie de l'autre voire la partagerait. J'imagine par exemple, à titre de *variation*, que mon expérience, systématiquement, ne concorde pas avec celle des autres qui dès lors me tiennent pour un malade (Husserl, 1982, p. 120). C'est du reste dans cette perspective husserlienne que se situe Binswanger même si, depuis sa lecture de

² Force est de reconnaître que les fous n'en sont pas moins des mortels et qu'ils partagent avec ceux qui ne sont pas fous un seul et même monde, comme le rappelle Boss à Binswanger (Boss, 2007, p.61). Ce dernier, en effet, tend à enfermer chaque malade dans son monde en tant que monde privé (*idios kosmos*) quoique, manifestement, les singularités du monde d'un malade telles que son caractère oppressant ou angoissant ne soient possibles qu'à partir d'un monde commun (*koïnos kosmos*). Nous retrouvons ainsi l'inaltérable principe formulé par le poète latin Terence dans *Heautontimoroumenos*: "Je suis un homme ; je considère que rien de ce qui est humain ne m'est étranger (*homo sum ; humani nihil a me alienum puto*)".

Sein und Zeit, il envisage “les psychoses à partir de la structure de l’être-dans-le-monde”, tout en demeurant fidèle à la voie de la réflexion transcendante (Binswanger, 1987, p.23). En effet, Binswanger les étudie comme “des variations (*Abwandlungen*) de la transcendance”, et notamment de la temporalisation et de la spatialisation en tant qu’ils ressortissent à un projet-de-monde pathologique (Binswanger, 1970, p.56). Il en va de même des trois formes pathologiques de présence au monde que sont la présomption, la distorsion et le maniérisme, qui caractérisent la schizophrénie et sont, pour Binswanger, des variations de la transcendance (Binswanger, 2002). C’est dans cette même perspective que se situe Wolfgang Blankenburg lorsqu’il interroge *La perte de l’évidence naturelle* dans l’aliénation schizophrénique. En effet, la perte de ce petit quelque chose sans lequel on ne peut pas vivre et qui fait défaut à Anne Rau, est alors décrite comme une *variation* pathologique de l’évidence (*Selbverständlichkeit*) avec laquelle le monde se donne dans l’attitude naturelle et que suspend le phénoménologue (Blankenburg, 1991)³.

4. Objections

Cette conception de la phénoménologie des psychoses appelle au moins deux remarques critiques. Tout d’abord, il faut souligner que notre présentation est gravement incomplète aussi longtemps qu’elle fait abstraction de la condition fondamentale de sa mise en œuvre qui n’est autre que la rencontre, la fréquentation, l’écoute attentive des psychotiques afin de cerner dans leur diversité voire leur singularité les modes pathologiques de présence au monde qui les caractérisent. Cela va peut-être de soi mais il convient d’insister lourdement sur l’importance décisive de cette relation qui confère aux travaux des psychiatres comme Binswanger ou Boss une incontestable légitimité.

S’il (le psychiatre phénoménologue) veut atteindre l’expérience proprement phénoménologique du malade mental, écrit Tatossian, il ne peut s’enfermer avec le philosophe transcendantal dans sa tour d’ivoire. Au travail spéculatif sur la littérature spécialisée qui a été la méthode de Merleau-Ponty et de bien d’autres, il doit préférer obligatoirement le commerce direct avec ce qui est en question : la folie et le fou (Tatossian, 1997, p.12).

A défaut d’une telle fréquentation des malades et d’une véritable expérience clinique, en effet, la phénoménologie des psychoses risque fort de ressembler aux spéculations en chambre de Freud sur la horde primitive ou de Lucien Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Toutefois, il convient de ne pas surestimer les leçons de cette rencontre qui, étant donnée la gravité des troubles dont souffrent les psychotiques, est nécessairement énigmatique, bizarre (T. Gozé, 2020). C’est pourquoi, il peut être fécond d’un point de vue phénoménologique de confronter la parole des malades à certains témoignages relativement exceptionnels comme ceux de Gérard de Nerval dans *Aurélia* ou August Strindberg dans *Inferno*, deux auteurs parmi d’autres qui ont tutoyé la folie et qui nous offrent un précieux éclairage sur ce qu’ils ont vécu en première personne (Tosquelles, 2012; Jaspers, 1953).

Mais il y a une autre objection plus massive: lorsque Husserl écrit: “Chacun peut fort bien devenir fou, et je peux moi-même me représenter mon devenir-fou”, ne sous-estime-t-il pas le fossé qui sépare les psychotiques de ceux qui ne le sont pas? Il ne s’agit évidemment pas de nier que je puisse un jour sombrer à mon tour dans la folie, mais de m’interroger sur la possibilité de me représenter sérieusement mon devenir-fou alors que je ne l’ai jamais été moi-même et d’en dégager des vérités eidétiques ou vérités d’essence. Or, il n’en va pas de la folie comme de l’enfance: alors que nous avons tous été enfants avant que d’être hommes, la folie est une expérience ô combien déroutante qui est loin d’être universelle. Sartre, pour sa part, se montre relativement prudent dans *L’Imaginaire* lorsqu’il aborde le cas des hallucinations dans la psychose dite hallucinatoire. On sait que pour bien faire Sartre, en février 1935, demande à son condisciple de la rue d’Ulm et interne en psychiatrie, Daniel Lagache, de lui injecter de la mescaline. Cependant, la

³ D’un point de vue husserlien, cette voie d’accès à la psychose n’est peut-être pas la seule et pourrait être complétée par la voie dite “généralisante”, au sens initié par Antony Steinbock et, ce, en dépit de son caractère éminemment inchoatif et problématique dans l’œuvre même de Husserl (Perreau, 2013, p. 331).

mescaline n'est jamais qu'une substance hallucinogène et psychotomimétique, c'est-à-dire qui *simule* la psychose (Sartre, 2010). C'est pourquoi, Sartre tient à distinguer ses propres hallucinations artificielles et les hallucinations qui sont liées à une "conduite hallucinatoire" et qui relèvent de la psychose (Sartre, 1986, p. 308). Dans cet ordre d'idées, il n'est pas sans intérêt de constater que, dans ses différents essais de psychanalyse existentielle comme son *Baudelaire* ou *L'Idiot de la famille*, Sartre propose "le vrai roman" d'une névrose mais ne se risque jamais du côté de la psychose (Sartre, 1972, p. 123). Comme si Sartre, lecteur et traducteur de Karl Jaspers, qui lui-même n'a cessé de souligner les limites de la compréhension face aux psychotiques (Jaspers, 1953, p. 62)⁴, avait la conscience aiguë du fossé qui sépare les psychotiques du reste des mortels.

5. La tentation d'un "retour à Freud"

La reconnaissance des limites d'une phénoménologie des psychoses peut alors conduire à rechercher en-dehors de la phénoménologie une voie d'accès à la psychose. Ainsi, tout en demeurant attachés à la phénoménologie en tant que méthode, certains phénoménologues cédèrent à la tentation — ô combien forte au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle — de délaisser l'analyse existentielle (*Daseinsanalyse*) au profit de la psychanalyse freudienne. Ce retour à Freud n'allait évidemment pas de soi, s'il est vrai que la psychanalyse repose, pour une large part, sur une conception naturaliste des phénomènes psychiques : qu'il s'agisse des concepts d'énergie libidinale, de sublimation ou de transfert, c'est à chaque fois une même ontologie de la subsistance (*Vorhandenheit*) qui, d'une manière générale, sous-tend la réduction de l'âme (*Seele*) à un appareil (*Apparat*), régi par un principe de constance emprunté à la thermodynamique.

On peut dans ces conditions comprendre l'attrait exercé plus particulièrement par le psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan (1901-1981) dont "le retour à Freud", à la lumière de la linguistique structurale, tourne le dos au naturalisme freudien. Insensibles à l'avertissement de Paul Ricœur : "Que la psychanalyse n'est pas la phénoménologie" (Ricœur, 1965, p. 410), certains phénoménologues, et non des moindres, crurent alors trouver de ce côté de nouvelles possibilités théoriques. En écrivant ces lignes, nous pensons tout d'abord à Alphonse De Waelhens (1911-1981), traducteur avec Walter Biemel de *Kant et le problème de la métaphysique*, et auteur de *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, publié une première fois en 1972. De Waelhens s'intéressait depuis longtemps à la psychiatrie, au point de se rendre plusieurs fois par semaine dans l'une des cliniques de l'Université Catholique de Louvain, et fut un membre éminent de l'École Belge de psychanalyse, où il a enseigné pendant plusieurs années (Schotte, 2008, p.371). Ce qui frappe au premier abord dans cet essai sur la psychose, c'est pour ainsi dire l'absence de Binwanger qui n'a droit en tout et pour tout qu'à quatre pages (De Waelhens, 1972, pp. 25-28). Qu'il soit pour ainsi dire ignoré n'est guère surprenant étant donné le large crédit accordé en contre partie aux travaux de Lacan et de Piera Aulagner (1923-1990). Car, pour De Waelhens, la clef de tout psychose ne se trouve désormais nulle part ailleurs que dans la forclusion du Nom-du-Père (De Waelhens, 1972, p. 125).

Difficile, un demi-siècle après, de partager la fascination exercée par les écrits de Lacan sur ses contemporains alors que, d'un point de vue phénoménologique, la forclusion du Nom-du-Père tout aussi bien que le

⁴ Pour éclaircir ce point, nous pouvons reprendre la notion décisive de processus morbide à laquelle recourt Jaspers pour éclairer la jalousie morbide de Strindberg. Jaspers écrit à ce propos : "Il y a des jaloux qui se laissent emporter dans leurs inventions et dans leurs actes jusqu'à se conduire comme des malades, sans l'être positivement. Ce sont des anormaux chez qui il n'y a pas de processus (*Prozess*) ; ils peuvent devenir jaloux en tout temps et de toute femme qui leur tient à cœur, mais chaque fois, les circonstances, leur expérience particulière et tout leur caractère rendent la chose compréhensible. Il en est autrement pour des malades dont la jalousie relève d'un processus, et qui, une seule fois dans leur vie, souffrent de ce délire qui ébranle jusqu'aux assises de leur existence intime". Ainsi, Jaspers distingue entre la jalousie normale et compréhensible d'un homme trompé par sa femme, la jalousie anormale car excessive d'un homme dont la jalousie reste toutefois compréhensible à partir des circonstances, du passé, du caractère de l'individu — pensons à la jalousie d'Othello attisée par Iago ; et, enfin, la jalousie pathologique de Strindberg à l'égard de sa première femme en 1887, qui relève de la psychose et qui est proprement incompréhensible.



refoulement se présentent comme des concepts dont l’attestation reste très problématique. Cependant, si, de son propre aveu, De Waelhens ne réussit pas à articuler phénoménologie et psychanalyse (De Waelhens, p. 7), cela ne signifie pas qu’une telle entreprise soit nécessairement vouée à l’échec. Ne serait-ce qu’afin de lui rendre hommage, nous voudrions évoquer ici un article relativement ancien de Rudolf Bernet⁵, intitulé “Délire et réalité dans la psychose” (Bernet, 1992, p.25) qui nous paraît exemplaire dans la manière dont la phénoménologie peut accorder sa place à la psychanalyse sans, contrairement à De Waelhens, lui céder toute la place⁶. Plus modeste dans son ambition, qui se limite à la question du délire dans la schizophrénie et la paranoïa, cet article s’attache à ressaisir la manière dont Merleau-Ponty puis Lacan articule le rapport du délire psychotique à la réalité. Sans entrer dans le détail de l’argumentation, rappelons en simplement la thèse: “Nous essayerons de montrer que la réalité perdue et partiellement reconstruite dans le délire doit être comprise comme une réalité *symbolique*. Si la réalité de tous et la réalité du délirant sont en effet séparées par un gouffre d’incompréhension mutuelle, elles sont néanmoins taillées dans la même étoffe symbolique”. Ce qui nous paraît ici remarquable, c’est l’effort manifeste de Bernet pour s’approprier la conceptualité lacanienne et donner un contenu phénoménologique à l’opposition de l’imaginaire et du symbolique. Ainsi l’ordre symbolique est-il redéfini à partir de la notion de monde et le délire psychotique apparaît comme un ébranlement des lois symboliques et, notamment, du système symbolique qui régit les relations familiales.

Conclusion

Une phénoménologie des psychoses est-elle possible? Il convient avant tout de s’entendre sur sa nature et ses limites. Comme nous l’avons vu, son point de départ ne peut être que la mise entre parenthèse des multiples formes de réification des mortels en général qui partagent avec les psychotiques un seul et même mode d’être dans un seul et même monde. Toutefois, cette communauté de destin ne peut masquer le fossé, mieux: “le gouffre d’incompréhension mutuelle” qui les sépare et qui rend dès lors hautement problématique une tentative de description phénoménologique du mode de présence psychotique au monde: parce qu’il relève manifestement plus de la spéculation que de l’élucidation proprement dite de l’expérience délirante, l’essai de Binswanger sur le délire à partir de la phénoménologie de Wilhelm Szilazi (1889-1966) ne témoigne-t-il pas au fond d’une telle impasse (Szilazi 2011, Binswanger, 1992)? Autrement dit, une description de la folie qui s’en tient strictement à la voie de la réflexion transcendante n’est-elle pas, en raison de sa démarche même, vouée à l’échec? Peut-être est-ce là une des raisons qui a conduit certains phénoménologues à chercher du côté de la psychanalyse *alias* “l’herméneutique du soupçon” (Riccœur, 1965) la possibilité d’une compréhension renouvelée des psychoses.

Cependant, comme nous l’avons indiqué en évoquant l’essai sur la psychose de De Waelhens et l’article sur le délire de Rudolf Bernet, une telle démarche est fructueuse à la condition expresse que l’analyse existentielle, loin de renoncer à elle-même, y conserve intacte la conviction fondatrice qui est la sienne quant à l’être de l’homme en tant que condition de la compréhension des divers modes de présence psychotique au monde. Ce qui implique alors un remaniement en profondeur de concepts empruntés à la psychanalyse. En outre, si la voie proprement husserlienne de la réflexion transcendante se révèle une impasse, il est à vrai dire une autre manière d’aborder la psychose — plus modeste car moins sûre d’elle-même — qui n’est pas à proprement parler phénoménologique. Cette voie, s’il est vrai que la phénoménologie *stricto sensu* se confond avec l’ontologie fondamentale et le dévoilement des existentiels, est celle *plurielle* de l’interprétation

⁵ Nous aurions pu également évoquer l’œuvre d’Henri Maldiney. Lecteur aussi bien de Binswanger que de Lacan et de Szondi, Henri Maldiney constate, en effet, “que la triangulation œdipienne est, au sens le plus strict, la forme de l’être au monde de l’enfant” (MALDINEY, 2012, p. 114)

⁶ Dans une perspective analogue, nous avons récemment tenté de réélaborer le concept de narcissisme en partant de sa compréhension freudienne (CABESTAN, 2022, pp. 73-89).

ou explicitation (*Auslegung*) des conduites pathologiques à partir de l'analytique existentielle. Il ne s'agit pas alors de plaquer les concepts de l'analytique existentielle sur les conduites pathologique ni d'assimiler mécaniquement l'angoisse d'un psychotique à l'angoisse du *Dasein*, mais, comme l'écrit Françoise Dastur, de décrire les phénomènes ontiques que sont ces conduites à la lumière des phénomènes ontologiques, c'est-à-dire des existentiels (Dastur, 2022, p.25). C'est en ce sens que Heidegger dit à Medard Boss dans un entretien de septembre 1968: "La méthode de recherche 'conforme au *Dasein*' n'est pas elle-même phénoménologique mais elle est dans la dépendance et sous la direction de la phénoménologie comprise comme l'herméneutique du *Dasein*" (Heidegger, 2010, p. 310).

Bibliographie

- ABETTAN C. (2018). *Phénoménologie et psychiatrie. Heidegger, Binswanger, Maldiney*. Paris: Vrin.
- BERNET, R. (1989). "Différence ontologique et conscience transcendantale". In: ESCOUBAS, E. et RICHIR, M. *Husserl*. Grenoble: J. Millon.
- BERNET, R. (1992). "Délire et réalité dans la psychose", *Études phénoménologiques*, t. 8, N°15.
- BERNET, R. (1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- BISWANGER, L. (1970). *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud*. trad. fr. R. Lewinter. Paris: Gallimard, collection TEL.
- BISWANGER, L. (1971). *Introduction à la psychanalyse existentielle*. trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn. Paris: éditions de Minuit.
- BISWANGER, L. (1987). *Mélancolie et manie. Études phénoménologiques*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Paris: PUF.
- BISWANGER, L. (2002). *Trois formes manquées de la présence humaine*. trad. fr. J.-M. Froissart. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- BINSWANGER, L. (1992). *Délire*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Grenoble: J. Millon.
- BLANKENBURG, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle*. trad. fr. J.-M. Azorin et Y. Totoyan. Paris: PUF.
- BOSS, M. (2007). *Psychanalyse et analytique du Dasein*. trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur. Paris: Vrin.
- CABESTAN, P. (2021). *Tomber malade, devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle*. Paris: Vrin.
- CABESTAN, P. "Du narcissisme à la surestimation de soi. Approche phénoménologico-existentielle", In: *Philosophie*. Paris: éditions de Minuit, N°153, pp.73-89.
- CABESTAN, P. ; DASTUR, F. (2011). *Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie*. Paris: Vrin.
- DASTUR, F. (1989). "Réduction et intersubjectivité". In: *Husserl*. E. Escoubas et M. Richir (éds.). Grenoble: J. Millon.



- DASTUR F. (2022). *Analyse(s) de la présence. Phénoménologie et thérapie*. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- DELVENNE, V. (2013) “L’intersubjectivité dans les systèmes familiaux et les consultations familiales”, In: *Psychopathologie de l’intersubjectivité*, N. GEORGIEFF, N. et SPERANZA, M. (éds.). Issy-les-Moulineaux: France, Masson.
- DEPRAZ, N. (2001). *Lucidité du corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Springer, collection Phänomenologica.
- DERRIDA, J. (1967). “Cogito et histoire de la folie”, In: *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, collection Points.
- DE WAELHENS, A. (1975). *La Psychose. Essai d’interprétation analytique et existentielle*. Bruxelles: éditions Nauwelaerts.
- EY, H. (1971). “Actes du colloque”, In: *Évolution psychiatrique*. Toulouse: Privat, t. 36, fasc. II.
- FINK, E. (1994). *Sixième méditation cartésienne*. Grenoble: J. Millon.
- FOUCAULT, M. (1972). *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, collection TEL.
- FOUCAULT, M. (2021). *Binswanger et l’analyse existentielle*, manuscrit édité par Elisabetta Basso. Paris: Seuil/Gallimard.
- GOZÉ, T. (2020). *Expérience de la rencontre schizophrénique. De la bizarrerie du contact*: Paris: Hermann.
- HEIDEGGER, M. (1985). *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. trad. fr. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1986). *Être et temps*. trad. fr. F. Vezin. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (2010). *Séminaires de Zurich*. trad. fr. C. Gros. Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. trad. fr. E. Escoubas. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- HUSSERL, E. (1989). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. trad. fr. G. Granel. Paris: Gallimard, collection TEL.
- HUSSERL, E. (1994). *Méditations cartésiennes*. trad. fr. M. de Launay. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- HUSSERL, E. (2011). *Sur l’intersubjectivité*, t.1 et t.2. trad. fr. N. Depraz. Paris: PUF, collection Épiméthée.
- JANICAUD, D. (1992). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: éditions de l’éclat.
- JANICAUD, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. Paris: éditions de l’éclat.



- JASPERS, K. (1953). *Strindberg et Van Gogh*. trad. fr. H. Naef. Paris: Minuit.
- KANT, E. (1974). *Critique de la raison pratique*. trad. fr. J. Gibelin. Paris: Vrin.
- MALDINEY, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- MALDINEY, H. (2012). *Regard, espace, parole*. Paris: les éditions du Cerf.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, collection TEL.
- PERREAU, L. (2013). *Le Monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer, collection Phænomenologica N° 209.
- RODRIGO, P. (2021). *Post-phénoménologies. Merleau-Ponty, Patočka, Barbaras*. Louvain-La-Neuve: Peeters.
- ROMANO, C. (2010). *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- ROMANO, C. (2019). *Les Repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*. Paris: PUF.
- RICŒUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- SARTRE, J.-P. (1972). *Situations IX*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (1986). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (2010) "Notes sur la prise de mescaline", In: *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- SCHOTTE, J. (2008). *Vers l'anthropopsychiatrie*. Paris: Hermann.
- SZILAZI, W. (2011). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. trad. fr. A. Fournier et F. Dastur. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- TATOSSIAN, A. (1997). *La phénoménologie des psychoses*. Argenteuil: Le Cercle herméneutique.
- TELLENBACH, H. (1979). *La Mélancolie*. trad. fr. L. Claude, D. Macher, A. de Saint-Sauveur et C. Rogowski. Paris: PUF.
- TOSQUELLES, F. (2012). *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*. Grenoble: Jérôme Millon.

The fundamental associative principles of the daydreaming experience. A phenomenological study¹

Marcus Sacrini (USP)

Resumo: No início do artigo, reconstruo a posição complexa de Husserl em relação à noção de fantasia. Por um lado, a fantasia aparece como severamente limitada, do ponto de vista da progressão da consciência na constituição de objetividades em um mundo objetivo. Por outro lado, uma vez esclarecidas as opções metodológicas de Husserl para dar destaque a essa constituição objetiva, aparece a riqueza da associatividade inerente ao fantasiar. Pretendo avançar essa investigação ao propor uma sistematização dos padrões de associação por semelhança das experiências comumente chamadas de “devaneios”.

Palavras-chave: fenomenologia, unidades intuitivas, associação por semelhança, devaneio.

Abstract: At the start of this article, I reconstruct the complex position taken by Husserl in relation to the notion of phantasy. On the one hand, phantasy appears to be severely limited from the point of view of the progression of consciousness in the constitution of the objectivities in an objective world. On the other hand, once one clarifies Husserl's methodological options for highlighting this objective constitution, the richness of the associativity inherent to phantasizing shows forth. I would like to make progress in this investigation by proposing a systematization of the patterns of association by resemblance of the experiences commonly called “daydreams”.

Keywords: phenomenology, intuitive unities, resemblance association, reverie.

¹ Translated from Portuguese by Daniel Nagase.

Introduction

Husserl's has a well-known saying, according to which “‘feigning’ [‘Fiktion’] makes up the vital element of phenomenology”². This saying highlights the irreplaceable role of imagination in the procedure of intuitively seizing upon the essences of the phenomenologically investigated topics. To fulfill this *desideratum*, one needs to start from the intuitive conscience of the individuals, or, better, of merely imagined quasi-individuals – imagined themes without an individualizing anchor in the objective spatio-temporality. The starting instances, being simply imagined, are easily confirmed as just that: possible instances or examples of a *kind* of object whose invariant features one needs to discover. The initially imagined case in the investigation of an essence is, precisely, *any* case, and, as a mere example, it can be varied into new *similar* examples, in such a way as to make seizable the identical aspects that are progressively emphasized in the sequence of arbitrary variations of the initial example. The imagination is, therefore, responsible not only for providing the initial case for an eidetic investigation, but also for indefinitely multiplying such a case into a series of similar examples.

It is important to note that the imagination or phantasy (here, I will not distinguish between those terms) is not merely a technical resource, that is, a resource with a central but unique function in the methodological architectonic of phenomenology. Imagination is, above all, a *modality of consciousness*, and, from this point of view, a *theme* of the discipline that seeks to distinguish and describe all the modes through which we experience something—one of the many ways through which Husserl presents phenomenology³. Nevertheless, one must assess whether the emphasis on phantasy as a methodological resource for eidetic investigation does not end up limiting the range of some of the phenomenological analyses concerning this intentional modality. Of course, it is not a matter of denying that Husserl dedicated himself for a long time to the analysis of imagination, bequeathing us a plethora of very rich manuscripts about this topic. Still, it seems that some of the results stressed in those texts were guided more by a perspective of *instrumentalization* of phantasy's power of variation than by the *intrinsic structuration* of such a power. Consider, for instance, an excerpt from his *Introduction to philosophy*, course taught in 1922-3. There, Husserl remarks on the role of phantasy in obtaining the pure eidetic possibilities. Phantasy's power is such that it can transform, “without limit”, any thematized object. Husserl then offers the following warning:

Indeed, we should not relinquish ourselves so much to the play of phantasy. In it, it is possible, and this is an empirically verified possibility, for the respective phantasized formations to mix and mingle in a dissonant conflict, and, in this way, the unity of the phantasized object is not kept. The centaur can be phantasized as blond and bearded, with a white horse body. But other colors and even, perhaps, another form can sneak in unnoticed: suddenly, we have a dark-haired centaur with another beard and face, etc. We go from one to the other, not as a modification, but rather as a dissonant alteration; the phantasized passively loses the originary objectual sense and admits in its inertia for a new sense to be taken over by the old one. It could be like in a kaleidoscope: always new forms and none of them has anything to do with the others (HUSSERL, 2002, p. 174).⁴

The above excerpt may suggest that the directionality of the imaginative experience is a result of the theoretical interest in producing a series of variations that would allow one to capture the eidetic aspects of the theme being analyzed. Thus, if there is any kind of unity in the experience of the free phantasy, this unity would be the result of the “attraction” suffered by the transformative capacities from the *eidōs* underlying each arbitrary variation. Left on its own, without this active concentration around the essence, phantasy – in its passively configured manifestations – would be limited to a succession of disconnected fragments, with no intrinsic principle of unification.

² Husserl, 1976, § 70, p.148 /p. 160. References to Husserl's works will be done by first giving the pagination of the German edition and then of the English translation, if applicable. For the translations used, see the bibliography.

³ Cf. Husserl, 1973, § 20, pp. 84-5./ Husserl, 1960, § 20, pp. 46-8.

⁴ Husserl, 2002, p.174.



This does not seem to be a satisfying phenomenological description. There are many texts in which Husserl insists that one must unveil the forms of experience in their immanent *legality*.⁵ True, it is not in principle excluded the possibility of there being chaotic or disorderly modalities of consciousness; however, the seeming fragmentation of the phantasizing could be more a result of certain perspectives that skew the analysis than of exhaustive scrutiny of its immanent configurations. In this article, I would like to, first, discuss how the general phenomenological theme of the *constitution of the object* often guides the descriptions of phantasy. After this, I will attempt to show that Husserl is aware of these thematic filters through which, in many texts, he approaches the imagining conscience, and that he developed conceptual resources for an autonomous analysis of the structures proper to the phantasizing. Nonetheless, I still consider that this analysis has not been fully carried out, and so I seek to sketch its continuity by elaborating on the phenomenological notion of *daydreaming*.

I – Phantasy and objectification

1. The intuitive unification based on relational perceiving

In order for us to advance in the clarification of the topics mentioned in the introduction, I will especially focus on *Experience and Judgment*, Husserl's posthumously published work of 1939.⁶ Very roughly, *Experience and Judgment* develops a genetic analysis of predicative thought, which is led back to its founding intentional basis, that is, to the passive operations of pre-predicative sensible experience. The objectivity of knowledge, which is reached by employing many kinds of judgments systematized in theories, is led back to a series of subjective operations, which are then studied in their gradual complexification. In this way, Husserl seeks to show that knowledge is not merely organized around autonomous logical evidence, but is erected upon pre-logical and intuitive foundations. In order to carry out this analysis, he needs to leave out of play many kinds of idealizations, which are partly derived from the sciences and which have become lodged in our ordinary experience of the world, thus blocking a clear apprehension of the originary intuitive sources of evidence. Husserl, therefore, proposes an "abstractive limitation of experience",⁷ suspending the validity of the judgments of knowledge and even of all significations whose origins lie in the socio-communicative interactions. Experience is thus reduced to sensible givenness;⁸ and, starting from this point, Husserl intends to rebuild all the strata of the operations by means of which logical thought is developed.

I will not reconstruct in all details the strata of intuitive experience genetically examined in *Experience and Judgment*. I will rather focus on the discussion of a kind of perceptual apprehension (called *relating*) that demands from Husserl a detailed exposition of imagination's intrinsic features. To give this topic a minimum of context, let us note that perceptual apprehension, in general, is not treated as a kind of inert receptivity, causally determined by sensory stimulation. When we perceive, we already exercise an *orientation* of our apprehensive capacities, directed to the sensible objects in accordance with several exploratory interests. In other words, to perceive is not to let one be indifferently filled by any sensible data. It is, rather, the actualization of an exploratory potential that, little by little, circumscribes the many kinds of features of the perceived objects. In order to better emphasize this *active* character of the perception

⁵ "In spite of that, however, the idea of an intentional analysis is legitimate, since, in the flux of intentional synthesis (which creates unity in all consciousness and which, noetically and noematically, constitutes unity of objective sense), an essentially necessary conformity to type prevails and can be apprehended in strict concepts." (Husserl, 1973, § 20, p.86/p. 49).

⁶ For details concerning the history of this book's composition, cf. Lohmar, 1996.

⁷ Husserl, 1954, § 12, p.57/p. 57.

⁸ "Accordingly, we leave as valid only pure sensuous perception and then experience in general; we look upon the *world purely as a world of perception*, and we abstract from everything which manifests in itself as regards familiarities and determinations which are not rooted in purely perceptive acts but in evaluative ones, ours as well as those of others" (*Id.*, p.56/*id.*, p. 56).

process, Husserl uses the expression “inspecting perception” [*betrachtende Wahrnehmung*].⁹ In the case of *relating perception*, one inspects the *external horizon* of the determinations of the thematic object, that is, one inspects the other objects that constitute the surroundings of the thematic object. In this kind of perceptual operation, there are in play different forms of “intuitive unity”¹⁰ between the object taken as a basis and the relational determinations: these determinations are not necessarily limited to the immediate sensible surroundings but can also involve connections with what has already been given or which will be given (thus forging unities between what is present and what is past and future), and even with that which could possibly be given. In other words, there can also be relations to merely imagined objectivities that are, nevertheless, still somehow connected to the thematic basis in the course of the relating exploration.

Let us follow more closely the Husserlian exposition concerning this relating exploration. This exposition goes from § 33 to § 46, a stretch that constitutes the third chapter of the first part of *Experience and Judgment*. There, in the beginning, Husserl makes clear that the relational inspection starts from an object taken as the main theme; the perceptual interest then exceeds this object’s intrinsic determinations, retaining it as a theme *in relation to which* other objects (initially from the coaffecting sensible field) are apprehended. In this way, determinations that are not contained in the internal features of the initial object are configured; these determinations are stabilized in the *transition* from the partial apprehensions according to which, for example, a pen appears *on* the table or *bigger than* an eraser, etc.

In addition to these minimal processual conditions (the transition from the exploratory interest to aspects of the object’s external horizon), Husserl investigates the *ultimate intentional conditions* for the formation of intuitive unities among different objectual substrata. The syntheses of the temporal determination are responsible for the passive structuring of the field of experience. The initial objectual givenness occurs in the exact measure of the *duration* of the perceptual experience. Hence, the constitution of objectual unities based on intuitive manifestations is due to the self-constitution of the immanent temporality.

Husserl emphasizes the intrinsically *objectifying* perspective contained in the temporal structuring of experience. In general, perceptual experience does not exhibit just a harmonious concatenation of phenomenal manifestations but seeks in these manifestations *existing objects*, worldly things with their own spatio-temporal determinations. The relating inspections extend this intrinsic objectifying perspective and seek to capture the relational unities as determinations grounded on the *objective spatio-temporality* of the related themes. Now, this appeal to worldly objectivity as a background to the relational inspection breaks the very limits of the genetic investigation: as we saw, this latter was initially circumscribed to the sensible experience free from all intentional contributions whose origins lay in the superior strata of intentional operations.¹¹ What is, then, the urgency that compels Husserl to deny the methodological presuppositions of his investigation, carefully upheld until that point? The answer is already sketched at the end of § 36: the reference to objective time is “unavoidable”¹² to establish the contrast between the forms of relational unities obtained in the domain of perception and those obtained by means of a synthesis between perceptions and presentifications (memory, expectation, phantasy).

Husserl then analyzes the formation of intuitive unities (a fundamental condition for the relating explorations) beyond the perceived data, when the objectivities brought close together are not simultaneously present

⁹ *Id.*, § 22, p.112/*Id.*, § 22, p. 103. The English translator opted for translating “*betrachtende*” as “contemplative”, thus masking the active component suggested by the German expression.

¹⁰ *Id.*, § 33, p.172/*id.*, p. 150.

¹¹ “These cases will compel us to go a little beyond the domain of that which is proper to oneself alone, a domain to which in other respects our study will remain limited” (*Ibid.*, § 36, p. 183/p. 159).

¹² *Ibid.*



in the sensible field but are partially reproduced in presentifications. In relation to memory, Husserl notes that the remembered object is not united with the immediately perceived objects, and, more generally, he recognizes that the “world of perception and the world of memory are separate worlds”.¹³ There are, nevertheless, specific forms of objectual connection between the themes of perception and those of memory. The disconnection between the remembered manifestation and the perceptual manifestation is relativized if one understands that both are posited in a *single* stream of consciousness, which extends to the past by means of the spontaneous entanglement of the lived phases, and is also constantly open to the future. When I remember something, I reproduce a section of a past experience in which this something was manifest and was there meant as an object determinable by a certain spatio-temporal location. This objectifying intention is implicated in memory, in such a way that what is remembered can be recognized relative to the currently perceived spatio-temporal situation (for example, there was, months ago, a book *on* this *same* table that I currently see). Thus, what appears in memory, while often immediately disconnected from the current spatio-temporal situation, can be reconnected to it as a manifestation that takes part in a single temporality, to which, then, corresponds the objectivities meant as existing in a single world.

That is not the case if one now asks about the possibility of intuitive unities between perceptions and non-positional presentifications (phantasies), that is, presentifications that intend fictitious objectivities and situations. The objects intended by phantasy cannot be continuously spatiotemporally determined, so it is not possible to recognize in them different manners of referring to a single objective world. It is not part of the essence of phantasy to progressively unveil objectivities that are verified as part of the existing world. As Husserl remarks, “imaginings [*Phantasien*] separate from one another have no necessary connection *a priori* and, as a rule, also have none in our actual experience”.¹⁴ The manifestations of phantasy are not intended as composing the objective world. True, what imaginatively appears can be temporally extended, which simply means that it is something configured according to the successive phases of immanent temporality. It is not, however, intended as an existing objectual pole, captured in a fragment of its objective time. That is why there is a radical separation between those objects intended by perception and those intended by phantasy. “One thing which distinguishes actually existing objects is necessarily lacking in the mere fiction: *absolute temporal position*, ‘actual’ time, as absolute, rigorous uniqueness [*Einmaligkeit*] of the individual content given in temporal form”.¹⁵ The imaginatively intended objectivities are not manifested as determined by the temporal relations that mark the objects as existing in an objective world; such objectivities are not characterized by a single temporal order, which would allow one to recognize them as the same objects occupying prior or posterior temporal locations.

Husserl concedes, in § 40, that an objectifying unification of the manifestations of phantasy is possible “to some degree”,¹⁶ for instance when we create fictional scenarios that involve a narrative development. In those cases, the acts of imagination converge to progressively qualify characters and situations that are intended as components of a single story. Relations of temporal and spatial determination (what happened before or after, what happened here and there) can then be fixed in the mode of “quasi”, that is, such relations are reproduced *as if* they constituted actual determinations of worldly objectivities, even while they are realized in a fictional scenario, a quasi-world in which one continuously intends only some of the features that minimally allow one to recognize quasi-individuals. In any case, there is still a background disconnection between the acts of phantasy: “in the nature of any two imaginings [*Phantasien*] there is nothing at all to imply that they *require* to be unified in a single act of imagination [*Phantasie*]”.¹⁷ As we have

¹³ *Id.*, § 37, p.184/p. 160.

¹⁴ *Id.*, § 39, p.198./p. 170.

¹⁵ *Id.*, p.197./p. 169.

¹⁶ *Id.*, § 40, p.200./p. 171.

¹⁷ *Id.*, p.201.

seen, this verdict is a result of the specific point of view by means of which Husserl analyzed imagination in *Experience and Judgment*, namely, the point of view of a progressive objectification of the phenomenal manifestations, from the pre-predicative level to the exercise of universal judgments. That is why Husserl once again highlights, at the end of § 40, the initial exclusion of phantasy from the intentional progression that was reconstructed in *Experience and Judgment*. From the beginning, he was interested in following the acts that originally identify objects, which was only possible through perceptual experience, as is confirmed by the presupposition of the objective form of time. As Husserl himself puts it: “Thus our initial exclusion of the sphere of neutrality for the purpose of laying the foundation of a theory of judgment proves to be justified, insofar as a theory of judgment must begin precisely with the experience of the individual as yielding ultimate self-evidence, and such an experience of the individual does not occur in imagination or in general in a neutral consciousness”.¹⁸

One finds here echoes of the same evaluative result from the excerpt of the 1922-3 course cited in the introduction to this article. By itself, imagination does not involve any objectifying directionality and, according to its essence, it manifests only disconnected intuitive configurations that add little or nothing to the objectifying ascension supposedly inscribed in the complexification of the operational strata of consciousness.

2. Intuitive unities by association

Until this point of the third chapter of *Experience and Judgment*, the analysis highlights what phantasy lacks, taking into account the objectifying progression inscribed in the passage from pre-predicative experience to predicative experience. Husserl considers the form “object” as a kind of teleological regulator of the functions of consciousness, a regulator that also becomes one of the keys of the phenomenological method, which starts, then, to consider objects as guides for conducting the analyses of the structure of consciousness.¹⁹ In *Cartesian Meditations*, Husserl admits that an investigation of conscious lived experiences, of the processes in which a manifold of singular contents are continuously entangled in new formations, seems like a “highly questionable”²⁰ enterprise, since the lived “Heraclitean flux”²¹ is not shaped by identical and conceptually fixable elements in a definitive way. To avoid that transcendental consciousness appears as “a chaos of intentional processes”,²² Husserl considers the form object as a *terminus ad quem* of the lived multiplicities, as these multiplicities would now be ordered while making possible the reference to a manifold of objectual types. Phenomenology thus takes “the unitary objective world as a transcendental clue”²³ and, starting from stable and permanent objectual unities, regressively unveils the intentional operations responsible for the attribution of being “object” to the phenomenal manifestations.

Husserl has been often criticized for his emphasis on the form “object” as a kind of inescapable teleology of being conscious. Now, more than a naive objectivist bias, this emphasis is, as we have just seen, a methodological demand carefully elaborated with the goal of providing the foundation of a scientific-transcendental investigation of consciousness. Moreover, it should also be clear that the emphasis on objects is an epistemic strategy for the development of a rigorous analysis of consciousness, and that this *does not* mean that every intentional operation is necessarily directed to objectification. This supposition would

¹⁸ *Id.*, p.203/ p. 174.

¹⁹ Cf. Husserl, 1973, pp.90-1./pp. 53-5.

²⁰ *Id.*, p.86./p. 49

²¹ *Ibid.*

²² *Id.*, p.90./p. 54

²³ *Id.*, p.89./p. 53



lead one, for example, to practically eradicate phantasy from the life of consciousness, since, as we have already seen, one does not intend – by phantasizing – objectual poles subject to objectively determinable spatio-temporal locations, but, rather, one intends (apparently) disconnected fragments. It is true that, on the one hand, there are many texts in which Husserl analyzes phantasy with the goal of showing what it *lacks* for constituting stable and permanent objects. On the other hand, the author also recognizes intrinsic principles that allow one to recognize the *positive* features of phantasizing, which are independent of the objectifying function. In other words, Husserl knows that his appeal to the form “object” can be a very comfortable sufficient condition to avoid considering subjectivity as a disordered multiplicity of contents, but he also knows that this is *not* a necessary condition for such a result. Other forms of ordering the lived experiences can be unveiled, forms that are even presupposed by the objectifying operations, though they are not reducible to the constitution of stable objectual poles and are also not progressively determinable in accordance to “in-itself” features. It is in this sense that, at the end of the third chapter of *Experience and Judgment*, Husserl explores the *associative relations by resemblance* as connection principles intrinsic to phantasy.

The study of phantasy can now lead us to “the *broadest concept of the unity of intuition* (...) and to the most inclusive kind of relations, namely, the relations of likeness and similarity, which are possible between all objectivities capable of being united in such a unity of intuition, whether they are objects of perception or of imagination [*Phantasie*].”²⁴ Even though the imagined objectivities – because of their intrinsic features – cannot enter in relational synthesis of progressively objectifying determinations with the perceptual objectivities, Husserl admits that there is an immanent ordering principle to phantasy, which leads him to recognize a more general sense of intuitive unity among different intentional modalities. As Husserl very aptly puts it: “Therefore, if the unity is not a unity of objectivities, it can only be a *unity of lived experiences constituting objectivities*, of lived experiences of perception, of memory, and of imagination [*Phantasie*].”²⁵ Hence, as they are constituted in the same consciousness, the lived experiences are part of a unified experiential stream. Still, this generic homogenization of lived experiences as temporalized experiential blocks can only guarantee the *possibility* that they all form intuitive unities. In the concreteness of conscious life, it is not the case that there is, first, a merely temporal unification and then, later, eventual connections among lived experiences that institute some thematic sense. In truth, the temporal unification, as an abstract form of what is lived, occurs concretely by means of ordering principles of intuitive *contents*, a result that is derived from *association*. Husserl had already dealt with this theme in § 16 of *Experience and Judgment*. Far from being reducible to unanalyzable singular mental events, association is there studied from the point of view of transcendental phenomenology. In Husserl’s own words: “The term ‘association’ denotes in this context a form of belonging essentially to consciousness in general, a *form of the regularity* [*Gesetzmässigkeit*] of *immanent genesis*.”²⁶ As one can see, association has a *legality*, a *Gesetzmässigkeit*; in other words, in addition to the singular manifestations, there are rules in it that *make intelligible* countless empirical cases ordered by this binding force. This fact – that association can be studied in terms of the legality immanent to consciousness – shows that it is not necessary to limit the phenomenological analyses to the form “object” in order to avoid the description of consciousness as a lived chaos. Association is not limited to the configuration of objective unities and it allows, as we will see, a systematic understanding of extremely basic operations of consciousness. In Husserl’s words,

However great and however continuous the efficacy of association is for the constitution uniformly interconnected objects, it is also efficacious where objects, so to speak, snow in upon consciousness without connection. It creates a bond , especially association according to similarity (*Id.*, § 43c, p.221./p. 187).²⁷

²⁴ Husserl, 1954, § 41, p.203./ p. 174

²⁵ *Id.*, § 42, p.205. /p. 175

²⁶ *Id.*, § 16, p.78./p. 74

²⁷ *Id.*, § 43c, p.221./p. 187



Thus, if, from the point of view of the intuitive unities progressively delineated as taking part in a single objective world, phantasies are considered as *limited* to the manifestation of disconnected fragments, now, from the point of view of the associative principles, it will be possible to reveal a power of interconnectivity with no precedent in other intentional modalities. In order to make this point explicit, it is necessary to describe in detail the foundational associative principles which regulate the phantasizing. Husserl sketches this task in very general lines: according to § 16, the fundamental associative rule responsible for the concatenation of successive lived experiences is the principle of resemblance, in two specific forms: likeness or uniformity [*Gleichheit*] and similarity [*Ähnlichkeit*].²⁸ As Husserl admits, “the relations of likeness and similarity are completely indifferent to such disconnectedness of things not actually joined together. They are indifferent precisely because they have their original source exclusively in the linkage which is preconstituted by the unity of association”.²⁹ As one can see, the free phantasizing is not a lived chaos, a disorder of isolated fragments, but, rather, a concatenation whose order is derived from the associativity of the contents.

It is exactly this type of dense lived experience, one which is internally articulated by the passively triggered associative links, that I would like to study following these Husserlian remarks. After all, it seems that lived episodes of this type are fairly common, episodes in which we let ourselves be absorbed by an obscure succession of “thoughts”, without necessarily instrumentalizing these experiences by any further determinate cognitive task. We know these episodes as *daydreams*, and they are, normally, experiences in-between the practical or theoretical activities to which we dedicate ourselves in our daily lives. Far from being a fringe of gratuitous manifestations, a kind of semi-sleep in which the intentional capacities are almost shut down – only preserved in order to be activated before important cognitive tasks –, I will argue that daydreams allow us to reveal specific operations of consciousness, which make more clearly understandable, for instance, how non-positional presentifications are intrinsically ordered. When Husserl formulated the concept of “intuitive unity” in its broadest range, he opened the path for us to investigate the forms of intrinsic legality by means of which thematic contents, disconnected from the point of view of the progressive determination of their objective character, still constitute ordered lived concatenations. Let us now explore the way that associations by resemblance offer the kinds of fundamental nexuses by means of which passively manifested phantasies are articulated.

II – The lived nexuses constitutive of the daydreams

1. Forms of connection by resemblance

Even if it has only been considered so far in a very vague manner, daydreams can be considered as a specific kind of lived experience, one that is not to be confused either with the many varieties of perceptual exploration or with the voluntary exercise of our judging capacities. In this sense, daydreams can be studied at different levels of detail, according to whether one is seeking to elucidate its most general intentional features, how they are delimited, and how they are inter-related to other intentional functions (perception, directed cognition, dream, etc.), or whether one progressively analyzes its components according to the intrinsic stratification of its manifestation forms. Here, I will pursue only this second type of analysis, with a very circumscribed thematic reach.³⁰ I will consider here as daydreams only the lived experiences in which some scenes of pure phantasy – non-positional presentifications – succeed each other. This is, of course, merely a didactic delimitation and one that does not intend to ontologically identify daydreams

²⁸ Two terminological remarks. First, the translator of *Experience and Judgment* chose to render “*Gleichheit*” as “likeness”, but it also has a sense of “uniformity”, which will be important in the analyses that follow, so I will mostly render it as “uniformity”, except in quotations from this book. Second, Husserl does not always distinguish between the *genus* of associative relation, resemblance, and one of its *species*, similarity, using the same term for both (“*Ähnlichkeit*”). Since both the genus and the species will be relevant for what follows, I will here strictly distinguish these two.

²⁹ *Id.*, § 43c, pp.220-1.

³⁰ Some of the themes that are here only alluded to were developed in more detail in Sacrini, 2022.



with phantasies, since in concrete daydream episodes there is such an inter-intentional porosity that different presentifications (and even predicative thought) modalities are connected in very complex lived configurations. In any case, in the non-positional presentifications, there are fewer articulatory restrictions concerning the content, since in those cases one deals with merely “invented” contents, and so does not need to worry about correctly reproducing a certain lived sequence or about reliably anticipating some event. This makes it easier to see the spontaneous connection of contents by the simple association by resemblance. Once this elementary formation of nexus by resemblance between any presentified scenes is captured, it becomes possible to make explicit how positionality implies more complex thematic connections among the contents (for example, the connection by *contiguity* already presupposes the exploratory *continuity* of an object or a minimally *uniform* scenery). In this article, I am interested in showing that a fundamental *associative pregnancy* marks any presentified content, in such a way that each of its aspects *pulses* with minimal connections by resemblance.

Let us, therefore, exclude the theme of the connections between daydreams and modalities of presentation consciousness and even, within the daydreaming experience, the connections among the many presentifying modalities. Let us focus, instead, on capturing the *legal* forms of nexuses between successive phantasies, understood as elementary presentifying manifestations. As I have already mentioned, the most basic type of connectivity between contents is *resemblance*, effectively accomplished through two forms of relationality: similarity and likeness. Here, we can still base our analysis on some points of Husserl’s exposition in *Experience and Judgment*. The author distinguishes, first in § 16 and later in § 42b two levels of association between contents. At the fundamental level, there is the stabilization of the sensorial fields by means of which the sensible receptivity acts. In order for this to happen, there needs to take place either a *homogeneous* sensible unity, among the data from the same sensory field, or a *heterogeneous* sensible unity, among the data from different sensory fields. This unification of the sensible fields allows the different objectivities to be seized upon as intuitively present in experience. New associative nexuses are then formed over this homogenizing unification, between something that is actually manifested and something that is not present but which is *awakened* by what is manifested. It is at this level that I would like to analyze the relations of resemblance, taking into account the specificity of our case, since here the actual content is not a perceptual datum but any phantasized scene, *on the basis of which* another phantasized scene will be passively configured, thus generating a minimal lived nexus of presentifications. It is important to note, however, that, as we will see, the sensible homogeneity, as something that is reproductively operative in every presentification, will have a decisive role in the formation of daydreams.

What does it mean to say, more precisely, that resemblance is a unifying factor of phantasized contents? There will be a lived resemblance connection when the contents either partially or totally coincide. The phantasized scene C will be associatively united to scene B if at least some of the elements from the two scenes overlap. Scene B remains minimally retained in the elaboration of C, in such a way that the latter can be recognized as resembling the first one. In case of similarity, the intended contents *are similar* and can be brought closer together under different aspects without there being an identification or a perfect overlap. There are in these cases *dissimilar aspects* that are still in force and that, therefore, limit the coincidence of features highlighted by the resemblance. On the other hand, in case of uniformity, the prominent aspect of B adequately overlaps with the corresponding aspect of C, in such a way that in the transition from one content to the other there is an identity between the aspects, which are now *repeated* in each content as the same.

It is important to notice that similarity and uniformity are not determinations definitely associated with the contents, but qualifications that vary in degree and in the way they are actualized in accordance with the type of connection intended. Elements that appear as similar in a nexus may evidently appear as uniform in another one and *vice versa*. Moreover, generally speaking, there may be degrees of similarity,



with uniformity at one end, when there are no dissimilar aspects anymore (at least in relation to the element in question) that block the reiterative overlap of the two associated contents. Uniformity would therefore be the upper limit of similarity between contents. On the opposite side, there would be pure difference, when the intended elements are not at all similar relative to the relevant aspect in question. It is worth highlighting that, in the case of similarity, there is always some degree of internal difference, so that the elements brought closer together are only similar to each other and not identical. The types of differences in question will depend on the elements which are brought together as similar. In the case of abstract determinations (colors, shapes, roughness, etc.), there could be differences in scope, intensity, represented level of detail, or forms of connection among the intended aspects. In the case of elements represented as relatively independent (quasi-individuals), beyond such phenomenal differences, the way they stand out from the phantasized scenery, the imagined or stipulated spatio-temporal location, the articulation with other individuals, all of this could be dissimilar factors that block the overlapping coincidence.

As can be seen, one can establish possibilities of gradation between similarity and uniformity relative to the element that bears the resemblance and which triggers the lived connection. In § 45 of *Experience and Judgment*, Husserl seeks to systematize this analysis in mereological terms – which refer back to the third Logical Investigation. The resemblance relations can be accomplished among *concreta* (independent objects) or, in a more general sense, among *wholes*, and also among the *parts* of these wholes. In the case of the connection among lived phantasy experiences, each presentified scene can be considered as a whole, in the sense defined in § 21 of the third Logical Investigation: “a range of contents which are all covered by a single foundation without the help of further contents”.³¹ The presentified lived contents are united in the manifestation of the phantasized scene. This scene is, of course, only relatively independent, both in what concerns the nearby moments of the conscious flux from which it is detached and also in what concerns the foundational intentional dimension that keeps consciousness connected to the sensible world even while it is phantasizing.³² Husserl recognizes in § 13 of the third Logical Investigation that the relations of dependency and independency among the parts of a whole, and even the circumscription of the whole, are *relative*. Thus, an impressional moment of presentification – the current manifestation of the phantasized scene – can be taken as a relatively independent whole, in spite of the fact that, in an absolute sense, it still depends on the sensible rootedness of consciousness, and even on the continuous immanent temporalization of the lived experiencing.

It can also be enlightening to understand the notions of *whole* and *part* in light of the notions of *substrate* and *determination*, as Husserl proposes in §§ 29-32 of *Experience and Judgment*. Indeed, anything that can be highlighted and become a thematic substrate for exploratory perception can be considered as a whole. Still, from a genetic point of view, there are certain affecting data that originally impose substrates, not depending in any way on some special exploratory operation of highlighting and isolating properties. These affecting data are those that present sensible individual objects, which are apprehended as beings that exist in- and for-themselves. The determinations, in their turn, are the dependent qualities that exist in the substrates or in their relations. Now, the fact that *relations* can be taken as determinations or dependent parts presupposes that the individual objects are not isolatedly given. In general, as Husserl himself puts it, “no individual body which we bring to givenness in experience is isolated and for itself”.³³ The objects presuppose their surroundings and, through various kinds of relations, are entangled with other objects and

³¹ Husserl, 1984, p.282./p. 34.

³² About this point, Husserl admits in § 42 of *Experience and Judgment*: “If, e.g., while I perceive my material environment, a flash of memory comes to me and I devote myself entirely to it, this world of perception does not then disappear; no matter how much this world may lose its ‘actuality’, may ‘withdraw from me’ perceptively it is always there, perceived, in the broader sense of the term” (1954, p.205/pp. 175-6).

³³ Husserl, 1954, § 29, p.156/p. 137..



with a background environment. One should, therefore, recognize a broader notion of substrate, namely, the context of mundane relations in which each object can be an individual. From the point of view that is here in question – the connections between presentifications – it is therefore plausible to consider each phantasized scene – as it represents a diversity of quasi-objects in a minimal surrounding – as the most general substrate in view. Inside this broad whole – the totality of figure-ground aspects of the phantasized scenes – different kinds of *parts* can be analytically distinguished:

- a) The particular imagined substrates, that is, the *quasi-individuals* detached from the background and that also appear as relative wholes in the global scene;
- b) The components of the imagined surrounding;
- c) The intrinsic qualities or determinations either of the individual substrates or of the surrounding, be they relatively independent parts (for example, fragments of imagined quasi-objects) or relatively dependent parts (color qualities, shape, roughness, etc.);
- d) The determinations derived from the total arrangement of the scene (a certain spatial disposition of the themes, a certain pattern of movement of something in relation to the background, etc.).

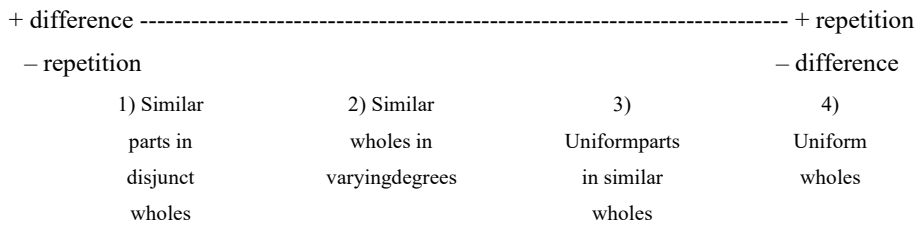
By means of this circumscription of the different kinds of elements that can fulfill the presentifying impressional moment, one can track in which way the resemblance relations occurs in regards to each presentified unity, something that makes it much easier to understand how the elementary lived nexuses are formed.³⁴ According to § 45 of *Experience and Judgment*, the relations of resemblance, as the trigger of *intuitive unities*, occur relative to wholes or to parts of those wholes, be those independent (each quasi-individual must here be counted, as well as its independent parts) or dependent. It is then possible to highlight, in the continuous passage between similarity and uniformity, specific kinds of resemblance relations, in accordance with whether one takes into consideration the whole or part of the lived content as the trigger of the daydreaming nexus:³⁵

³⁴ The mereological notions are part of the framework of formal resources which can be used by phenomenology in its investigations. The establishment of relations of foundation between contents or the distinction between their dependent and independent parts are conceptual operations that can be applied to any kind of objectivities, without clarifying anything about the “material” particularities that make it that such objectivities present such and such ontological determinations. Husserl considers that even the immanent contents of the conscious flux “are only a special class of objects” (Husserl, 1984, p. 218/p. 309) and, therefore, are submitted to the *a priori* relations between parts and wholes that are valid for objectivities in general. I subscribe to this thesis throughout the study of daydreaming.

³⁵ I was here inspired by a similar table proposed by De Santis, 2012.



Resemblance



As one can see, the bringing together of presentified wholes, that is, the formation of the associative nexus which institutes an intuitive unity between two impressional moments, can occur relative to a (or to some) elements manifested in the presentified scene or even relative to the scene taken in its globality. Each relation marked in the above scheme constitutes a type of associative nexus among the impressional moments of presentifications. In the most elementary relation (1), some partial aspects are similar. Here, the differences between the presentified wholes prevail and, at the limit, there are no repeated (uniform) aspects between the two of them. On the opposite side of this continuum, there is the relation of complete uniformity (4), in which there is no difference.

It is worth noticing that it is possible to distinguish subtypes of nexuses inside each of these types. For example, Husserl recognizes different forms by means of which the *transference* of similarity between wholes (2) takes place. The similarity relation can occur between aspects or parts of wholes and, in that case, the “wholes participate in a similarity in consequence of the similarity of the subordinate features to which the similarity belongs”.³⁶ In this case, for example, the similar wholes B and C are brought together and taken as similar because they respectively share similar features *a* and *a'*. In addition to this case, wholes can also be considered similar because their parts correspond to each other and can be coordinated (*a— a'*, *b— b'*, etc.). Hence, “here the wholes are not similar ‘in consequence of’ the similarities of the parts. On the contrary, the similarity of the parts is here merely ‘transferred’ to the similarity of the wholes”.³⁷

It is also possible to recognize many subforms of connection in item 3. For example, either the dependent parts of certain scenes (certain identical coloration, even though it is instantiated in very different quasi-objects) or the relatively independent parts could be uniform, and this includes, as we have seen, the imagined quasi-objects themselves as focal themes that are repeated in different scenes. And here, new distinctions are possible. The objectual genera could be uniform without an individual identification: two objects of the same type are imagined as sharing all their phenomenal qualities without being numerically identical (for example, a copy of a book in a scene and *another* copy of the same book in the next scene). On the other hand, an individual could also be uniform: a quasi-object is represented in two scenes as the same. In this case, however, the numerical identity (in the two scenes, the quasi-object is a *single* object) does not imply that there could not be phenomenally distinguished qualitative differences (for example, in one scene I imagine a *young* person and, in the other, the *same* person *older*). Moreover, for all the above cases, it is worth noting that there could be *similar* co-given elements in each scene. Indeed, the existence of uniform aspects guarantees that the wholes in view are not completely disjoint and, in this sense, are already similar.

³⁶ Husserl, 1954, § 45, p.227./p. 192.

³⁷ *Id.*, p.228./p. 192.



It is clear that similarity between wholes does not exclude that some of their parts can also be uniform. However, in order for the wholes to be globally uniform, it is logically demanded that their parts also be uniform. That is the case of item 4 in the above scheme. That case is distinguished as the limit, in which there is total uniformity and there are no differentiating elements that could block the content coincidence. Since in this study the wholes are presentified scenes, total uniformity would mean that there would not be a nexus, properly speaking, among the contents, but rather their continuous manifestation, in such a way that the *impressional moments* would blend or be extended *as if* they also remained the same. While I will not explore this case here – I intend to do so in a broader work –, let us note that there are important phenomenological consequences for the understanding of the immanent temporalization, consequences that may be more easily shown not by supposing a seamless maintenance of an identical content in the modification of the temporal phases, but rather by the absence of any presentified content, as, for example, in deep meditative states, in the sense systematized by some Buddhist traditions.

As one can see, it would be possible to ramify on several levels the forms of connection presented above. And even if that scheme does not intend to be an exhaustive review of types of resemblance nexuses, it already offers precise analytical resources to capture the legality instantiated in the passive succession of apparently random phantasized scenes. The lived intuitive unities – even if they are severed from the exploratory processes that determine the form “object” – are clearly ordered by associative principles. Nevertheless, we still don’t have, considering the phenomenological resources historically developed, detailed expositions of the micro-associative rules by means of which the contents can be effectively connected. The systematic analysis of the manifestations of phantasy in terms of wholes and parts offers a typology of the nexuses which ground the institution of the intuitive unities. Taking the association by resemblance as the most elementary form of lived connection, one that is in force when the presentified contents are united without any direction by a cognitive interest, it is still possible, as one can see, to distinguish the nexuses according to their different modalities (if they are united by similarity or uniformity) and applied to distinct components of the presentified manifestation (whole or parts). Thus, between presentified contents B and C – passively lived through in sequence – could occur, in principle, any of the cases enumerated in the above scheme: B-¹-C, B-²-C, B-³-C, B-⁴-C.

One should at least mention that not all of those connection rules are equally neutral in relation to their actualization potential. In nexuses with uniform elements, there is a total coincidence between at least part of the themes in the transition of contents, something that fosters the prominence of those that remain the same. In this kind of content succession, it is highlighted *what remains the same*, even if it is recontextualized in conformity to the thematic configurations of each new impressional moment. Here, one finds the rudimentary demands for *narrative* concatenations to take place: an element sustained as the same is highlighted in a succession of scenes, which is then lived as a minimum “plot”. The identifying overlapping of the element is emphasized and promotes the thematic continuity in the presentified succession. Indeed, daydreaming episodes in which we figure ourselves or other characters in a sequence of actions are very common. We have here the minimal associative conditions for the creation of the imaginary quasi-world of fictions, mentioned by Husserl in § 40 of *Experience and Judgment*. The uniform element (be it uniform in an absolute or relative way, in accordance with the transformations undergone throughout the figured scenes) makes it easier to recognize that there is *unity* in daydreaming, since its manifestation overlaps in the scenes and acts as a kind of anchor that attests the lived unification. In any case, even when the unification is less evident, such as in the case of nexuses 1 and 2 – in which there are no uniform elements anchoring the associative unity – there is still a *legal* character in the connection of the contents, a character that is derived solely from the *similar* aspects.

In order to emphasize the striking disconnection among contents of phantasy and between the contents of phantasy and the contents of perception, Husserl gives as an example the succession of two apparently

random impressional moments followed by a perception: “The centaur which I now imagine, and a hippopotamus which I have previously imagined, and, in addition, the table I am perceiving even now have no connection among themselves, i.e. they have *no temporal position in relation to one another*”.³⁸ While effective in making explicit that the phantasy figurations essentially do not accomplish an exploratory path by which objectual poles are determined as part of a single objective world, the example suggests a certain unanalyzable arbitrariness as being constituent of phantasizing. The considerations adduced in the previous paragraph allow us, however, to reject this suggestion. That a centaur is phantasized following the phantasizing of a hippopotamus is not random, but refers to the highlighting of certain aspects of the former which are reconfigured in the second, such as the animal body or, at least, its being-quadruped.³⁹ The figuration of the centaur is *motivated* by the figuration of the hippopotamus, and this motivation accomplishes itself by the prominence of the abstract part x (the body of the hippopotamus), reconfigured in the similar abstract part x' (the body of the centaur). There is no pure randomness, but, instead, a minimally ruled nexus, a nexus among at least one similar aspect inside the associated wholes.

This analysis shows that wholes (understood here – it is important to insist on this point – as scenes phantasized each at a time) that are not in any way contiguous, that is, that do not represent progressively explored objects or environments, can still be articulated in the lived experience. The fact that the wholes are disjoint in regards to their global sense does not block them from sharing, according to various degrees of resemblance, at least their dependent parts; and this is enough for the establishment of ordered nexuses among the contents, which can then succeed each other in an associated way. Nevertheless, this fundamental nexus (highlighting and reconfiguration of similar dependent moments in wholes that are in general disjoint) occurs almost invisibly, since the global dissimilarities are phenomenally more imposing. After all, as Husserl remarks in § 45 of *Experience and Judgment*, the whole is “what is primarily given”⁴⁰, and, in the case of disjoint (in relation to the global sense) wholes connected just by dependent moments, this general disjoint character overrides the fleeting motivation between the moments. The abstract dependent feature x in B triggers the manifestation of C, in which it appears as x' . But that which immediately manifests itself is B, followed by C; as C appears in its general sense as separated from B, the association among some of the parts may remain obscure and, in a hurried rememorative reflection, B and C may be taken as randomly brought together. Before subscribing to this type of judgment, it is important to remark that *the nexus between similar aspects of disjoint wholes is the minimal form of an always pulsing or latent connectivity in any presentified content*. After all, as Husserl had already emphasized, the interconnectivity of separated contents presupposes the homogeneity of their generic manifestation form. That contents are presentifiedly *intuitive* means that they share aspects that delimit, in general, the intuitive phenomenalization. In other words, what allows the intuitive representability in general (aspects of the figure and ground ordering, thematic substrates, colors, shapes, etc.) is always actualized in a concrete lived whole as a *power of connecting* with other possible wholes. Presentification, as a field of intuitive representability, operates over the fundamental associativity that allows homogeneous terms to be brought together. From here on, that any presentified contents may articulate themselves presupposes, even if in a minimum degree, this *homogenizing approximation* of what is intuitively imaginable.

³⁸ Husserl, 1954, § 39, p.196./p. 168.

³⁹ The prominent similar aspect can already be noticed if one understands well the words used in Husserl’s example. “Centaur” designates a mythological being with a human upper’s body and the lower body and legs of a *horse*. The term “hippopotamus”, in its turn, refers etymologically to “river horse”. In the German language, the closeness of the “equine” character of the centaur and the hippopotamus is even more evident, since the term “horse” [*Pferd*] is part of the German word used to refer to hippopotamuses [*Nilpferd*].

⁴⁰ Husserl, 1954, p.228./p. 193

2. Forms of connection by resemblance The associative concatenation

The background homogeneity between the abstract moments that can figure in any presentified scene guarantees the *possibility* of minimal associative nexuses between the lived contents. This, however, still does not clarify how these nexuses are effectively established.⁴¹ More than the clarification of why *certain particular contents* appear interconnected – which would demand considering aspects of the individual historicity of the person who daydreams – , what is interesting here is the study of how the process of connecting phantasized scenes actualizes, in terms of its *general legality*, this *associative pregnancy* distinctive of every presentified content. Husserl explores the theme of the *associative awakening* – the dynamics by means of which a present content “reminds” us of something and motivates the figuration of this something – in many texts, particularly in some parts of his course *Analysis concerning passive synthesis*. Let us recall here at least one of his reflections concerning the relations among lived experiences, with the goal of elucidating the intrinsic operations of daydreaming. In Appendix 18 to this course, Husserl proposes that it “is a universal law of consciousness that a resonance proceeds from every special consciousness or from every special object, and similarity is the unity of the resonating element”.⁴² The notion of resonance – understood as the amplification of a vibration of a physical system stimulated with the same frequency – is a metaphor that makes sensible the idea of a constant openness of each element of a lived experience to consonant elements in other lived experiences. Limiting ourselves to the case of phantasy, one should here emphasize that each imagined scene does not exhaust in itself, but rather pulses in the direction of congruent elements. The general sense of a phantasized scene, or even of some of the parts there prominent, awakens the configuration of a similar whole or of similar parts. Hence, there are congruent elements that harmonize themselves even while remaining separate, that is, lived in different impressional moments. In other words, what is prominent resonates in such a way that it keeps the highlighted material aspect vibrating in consonant contents. Similarity, in its many degrees and, at the limit, uniformity, are the result of this congruence among elements in different impressional moments: content C does not haphazardly succeed content B, rather, C succeeds B by the resonance of an element that is prominent in B. There is, thus, a minimally orderly *transition*: the highlighted elements coincide, in different degrees, in the sequence of contents, which do not burst arbitrarily, but, rather, fulfill the unending succession of the temporal phases by means of several forms of thematic consonance.

As we have seen, in order to make apparent the eidetic legality of daydreams, I proposed to schematize each impressional moment of a presentification as a whole, and the succession between two contiguous moments as a kind of discrete nexus, represented by a dash. It is clear that the experience of daydreaming does not take place by means of the joining together of isolated contents by an autonomous “connector”; there is a continuous filling of the impressional focus by successive contents, each of them detaching itself and submerging as a just lived phenomenal trail. In any case, the proposed schematization allows one to consider the mere form of spontaneous reposition of the temporal impression as a lived *concatenation*, that is, as a sequence distinguished by a minimal order intrinsic to the contents. For example, during a relaxing moment, in which I am not paying attention to the urgent tasks of the day, I remain absorbed in multiple phantasized scenes. The distinction of the contents in accordance with the impressional moments and the making explicit of the possibilities of nexuses by resemblance among such contents wards off any simplifying ideas according to which such episodes could barely be taken as lived experiences. Consider a sequence of scenes passively manifested, R to X. Such contents can be connected (without considering other particularizing factors of the lived experiences) by any of the nexuses previously studied – for

⁴¹ Note that it is not just the phenomenal aspects of the presentifications that constantly suggest associative connections. The knowledge *stipulated*, to a greater or lesser degree, in each phantasized scene also opens the possibility of associative nexuses. I will not develop this point in this article.

⁴² Husserl, 1966, p.406./p. 505-6.

instance, R⁻¹-S⁻³-T⁻³-U⁻²-V⁻²-X, among many other possibilities. That sometimes a certain feeling of disconnection prevails – whose source is frequently to be found in disattention –, this does not mean, however, that it would not be possible to capture the ordering intrinsic to daydreaming by employing an appropriate methodology.

After this long expositive path, phenomenology students and teachers do not need to feel guilty anymore if they do not heed Husserl's advice – contained in the long quotation mentioned in the introduction – and surrender themselves to the play of phantasy. After all, even if they are not employing their imagination to track the pure *eidos* and, instead, are merely enjoying passively ordered daydream connections, they can still dedicate themselves to a topic of great phenomenological interest.

References

DE SANTIS, D. (2012). "Phenomenological kaleidoscope: remarks on the Husserlian method of eidetic variation", *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, vol XI, pp.16-41.

HUSSERL, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (2001). *Analysis Concerning Passive and Active Synthesis*. Dordrecht: Kluwer.

HUSSERL, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hua XXXV. Dordrecht: Kluwer.

HUSSERL, E. (1954). *Erfahrung und Urteil*. 2. ed. Hamburg: Claassen Verlag.

HUSSERL, E. (1973) *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. London: Routledge & Kegan Paul.

HUSSERL, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Hua XIX. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (1970). *Logical Investigations*. Vol.II. London: Routledge.

LOHMAR, D. (1996). "Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*", *Husserl Studies*, vol.13, n.1, pp.31-71.

SACRINI, M. (2022). *Fenomenologia dos devaneios*. São Paulo: Edusp, 2023.

L'avenir du transcendantal: la surprise. Pour une phénoménologie empirique

Natalie Depraz (Université de Rouen Normandie)

Résumé: La surprise est une épreuve pour la philosophie. Pour le régime transcendantal de la pensée, ce que certaines, certains considèrent comme la pointe du philosophique. En effet, la surprise emblématise l'empirique, ce qui résiste, ce qui se dissocie du philosophique. Elle pose un problème à la philosophie. Ou alors elle requiert une autre philosophie que celle du sens ou de la raison pure. Une philosophie qui puisse peut-être réengager, au delà de la dissociation, au delà de la résistance, une alliance d'un nouveau type entre transcendantal et empirique. Dans cette contribution, je voudrais montrer comment le phénomène de la surprise permet d'instaurer une autre relation au transcendantal : ni de disjonction, ni de conjonction. Quitte à le faire radicalement muter. Et comment la surprise peut alors recevoir une investiture philosophique d'un nouveau genre. Elle sera la pierre d'angle d'une phénoménologie elle-même d'un nouveau genre : une phénoménologie empirique.

Mots-clé : surprise, phénoménologie, transcendantal, empirique, nature, Kant, Husserl, Heidegger.

Abstract: Surprise challenges philosophy. Transcendental thinking, what some consider to be the core of philosophy. Surprise indeed emblemizes the empirical, i.e. the resistance to philosophy, its dissociation. Philosophy has a problem with surprise. Unless it requires another philosophy than meaning or reason. A philosophy able to enter into an alliance of a new kind between transcendental and empirical, beyond dissociation, beyond resistance. In this contribution, I would like to show how the phenomenon of surprise allows the birth of a new relation to transcendental, either of disjunction, nor of conjunction. Even if it means radically changing it. And how surprise may then receive a new philosophical credit. It will become the corner stone of a phenomenology of a new kind: an empirical phenomenology.

Key-words: surprise, phenomenology, transcendental, empirical, nature, Kant, Husserl, Heidegger.

Introduction

La surprise est une épreuve pour la philosophie. Pour le régime transcendantal de la pensée, ce que certaines, certains considèrent comme la pointe du philosophique. En effet, la surprise emblématise l'empirique, ce qui résiste, ce qui se dissocie du philosophique. Elle pose un problème à la philosophie. Ou alors elle requiert une autre philosophie que celle du sens ou de la raison pure. Une philosophie qui puisse peut-être réengager, au delà de la dissociation, au delà de la résistance, une alliance d'un nouveau type entre transcendantal et empirique.

A la lumière du phénomène de la surprise, voyons donc si une autre relation de la philosophie transcendantale avec l'empirique pourrait émerger. Et, si oui : comment la surprise pourrait-elle alors recevoir une investiture philosophique d'un nouveau genre?

Pour ce faire, une analogie anthropologique me servira de levier. Immanuel Kant la nomme "insociable sociabilité". Ce sera mon opérateur pour repenser la relation de l'empirique et du transcendantal et, par là même, pour ré-envisager la relation difficile entre surprise et philosophie.

De prime abord, le transcendantal offre un point de butée contre toutes les tentatives humaines (trop humaines?), qui s'engagent dans une naturalisation, qui s'attachent à faire droit à l'empirique en tant que tel.¹ Le transcendantal est le "contre-nature" par excellence. Or, la mutation du transcendantal qui s'amorce avec la phénoménologie, laquelle est justement exemplaire de ce retournement contre-nature, est intéressante à observer. On y verra si la surprise y change quelque chose et, conséquemment, si cela change d'ailleurs quelque chose pour la surprise.

Dès les années 50 puis 60, avec l'ouvrage ancien mais toujours actuel de Iso Kern, *Husserl und Kant*, édité en 1964 et encore en attente de traduction, puis depuis les articles-phare de Paul Ricœur en 1987, de Henri Dussort dès 1959, puis l'excellent compte rendu de l'ouvrage de Kern par Arion Lothar Kelkel en 1966, la carte de la proximité et des différences entre philosophie critique et phénoménologie a été précisément tracée.² Au transcendantal kantien situé au plan des *conditions de possibilité* de l'expérience, indépendantes de celle-ci, Husserl oppose on le sait la mise en évidence d'une "expérience transcendantale". Dès lors, c'est le critère de l'expérience (et de l'intuition) qui distinguera la Critique de la phénoménologie. Avec le transcendantal kantien, l'expérience sensible est délimitée. Dans ces limites, la *connaissance* est possible; en phénoménologie au contraire, la connaissance, intuitive, s'illimite, là où l'intuition chez Kant était circonscrite à l'espace et au temps sensibles. Il y aura donc eu chez Kant *disjonction* des régimes transcendantal et empirique, tandis que, pour Husserl, règne la *conjonction*, à savoir la possibilité d'une *expérience transcendantale*, qui établit *de facto* la phénoménologie comme un "empirisme transcendantal".³

Ceci est bien connu. Je vais dans cette contribution explorer le rapport particulier que la surprise entretient à la philosophie à partir de ces deux relations du transcendantal à l'empirique que sont disjonction et

¹ N. Depraz, "When transcendental genesis encounters the naturalization project", in *Naturalizing Phenomenology* (J. Petitot, F.J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud eds.), Stanford University Press, 2000, et "De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl : à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale", in *Le coach de Goethe. Conseil et médiation dans Les affinités électives* (A. Richter, sous la dir.), Paris, Riveneuve éditions, Actes Académiques, 2014, pp. 45-78.

² P. Ricœur, "Kant et Husserl", *Kant-Studien* 46, 1954-55, republié dans *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987; H. Dussort, "Husserl, juge de Kant", *Revue philosophique*, n°149, 1959; I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964; A. L. Kelkel, "Husserl et Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin, n°2, 1966.

³ N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, *Phaenomenologica*, 2001; "De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida", in *Alter* n°8, 2000, *Derrida et la phénoménologie*, Paris, Alter, pp. 53-69; "L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl" in *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Editions, 2011.



conjonction. Et ce, en faisant jouer en guise de métalangage l'antinomie kantienne de l'insociable sociabilité. La question étant: à quelles conditions l'insociabilité (l'extériorité) que représente l'empirique pour la philosophie peut-elle se sociabiliser (se relier)? Qu'est-ce que le transcendantal y gagne, et comment la surprise en tant que phénomène inassimilable par la philosophie (transcendantale) peut-elle être réinvestie? Et à quel prix?

Pour cette exploration, je vais tout d'abord restituer les données du problème dans l'approche Critique, puis, autrement, dans la phénoménologie. Je pourrais alors y introduire la surprise, évaluer sa capacité à instruire et, peut-être, à faire muter le régime transcendantal. Peut-être, alors, pourra-t-on penser *autrement* sa singularité face à la philosophie.

1. Transcendantal et empirique: une insociable sociabilité?

Dans son célèbre opuscule *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784),⁴ Kant introduit l'hypothèse bien connue d'une "insociable sociabilité" (*ungesellige Geselligkeit*) des humains entre eux en société. Cette tension irrésolue des opposés est selon lui le moteur de la relation à autrui et, plus largement, de la vie en commun. Le philosophe voit dans l'être humain un être antagoniste voire ambivalent dans son rapport à l'autre. Il est en effet à la fois un être sociable, disposé à s'associer (*sich vergesellschaften*), et un être insociable, opposant à autrui, par égoïsme, de la résistance, et cherchant à s'isoler (*sich absondern*). Kant situe cette ambivalence au cœur de l'humain et y voit une tension productrice qui peut contribuer à la maturation de la relation à autrui et s'avérer productrice d'humanisation.

Je voudrais ici mettre cette conception antagoniste de l'humain au service d'une exploration nouvelle de la relation entre transcendantal et empirique. Il s'agit ce faisant de proposer un déplacement par rapport à la situation standard du transcendantal dans la philosophie kantienne. Celui-ci est en général placé en position de prééminence à la fois méthodologique et cognitive. Par conséquent, l'empirique est dévalué: rejeté au rang de "commencement" et de dérivé.

Mas de quel déplacement s'agit-il? L'idée est d'examiner jusqu'où l'empirique, dans une philosophie transcendantale, kantienne, mais aussi husserlienne, est une matière étrangère externe. A quelles conditions l'empirique est un opposant, un résistant, voire un rival, ce qui le placerait alors dans une position plus interne au transcendantal? L'empirique affecterait alors le transcendantal au point d'être à même d'instruire sa mutation.

Dans un premier temps, j'examinerai une telle mutation à l'intérieur de la philosophie kantienne, puis ce sera le tour de Husserl. Je projeterai alors cette mutation sur le phénomène de la surprise pour en découvrir la relation singulière au philosophique. Et, en retour, je scruterai les possibilités que cette relation contient pour renouveler voire faire à son tour muter la relation entre empirique et transcendantal.

— Figures kantienne de l'empirique: de l'asocial à l'insociable

La lecture kantienne la plus courante montre que l'empirique, pour filer la métaphore qui me sert de fil rouge ici, est moins "insociable" qu'"asocial": totalement in-intégrable par la philosophie transcendantale. En d'autres termes, on a affaire à un cas de dissociation des deux régimes: l'empirique est le règne de la confusion des impressions sensibles, que signifie clairement l'expression, dans l'Introduction à la première édition de la *Critique de la raison pure*, de la "matière brute des sensations"⁵; dans le régime transcendantal

⁴ I. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, Poche, 1993, quatrième partie.

⁵ I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres philosophiques* I, 1980, p. 761 a.



a lieu en revanche une articulation entre l'intuition, forme *a priori* de l'expérience, et les catégories de l'entendement, qui structurent la connaissance de l'objet.⁶

Dès lors, "transcendental" équivaut à "*a priori* formel" et s'oppose à "empirique". Il correspond à un plan d'antériorité logique qui se nomme aussi "pur", "absolu", ce qui le dégage entièrement de toute immixtion de l'expérience sensible. Il qualifie une condition de l'expérience en amont de celle-ci. Plus largement, il renvoie au plan des formes, des principes ou des idées *a priori* auxquelles l'expérience s'applique, mais qui s'exerce indépendamment d'elle. Une telle *dissociation* entre transcendental et empirique, qui, pour amorcer l'analogie, rend ce dernier "asocial", prend appui sur une distinction étanche entre *apriori* et expérience sensible.

Or, seule la mise en place de trois critères pris ensemble⁷ permet de préciser le statut de l'empirique dans sa relation au transcendental dans la théorie kantienne de la connaissance: si l'empirique comme matière sensible chaotique factuelle est bien dévalué et rejeté, admis seulement dans son rôle de commencement, il est en tant qu'expérience possible le levier d'un usage légitime des principes qui s'y appliquent, et il permet d'en identifier par exclusion un sens métaphysique, illégitime car non-arrimé à l'expérience. L'empirique comme expérience possible sera dès lors moins asocial qu'insociable: il résistera à sa sociabilisation, entendons ici, selon la transposition filée de l'anthropologie, à sa transcendentalisation, à son intégration dans le transcendental: il refusera de se laisser absorber. Mais il jouera aussi, du sein de l'usage transcendental des principes, un rôle constructif de régulation non-métaphysique.

De l'empirique matière exogène à l'empirique résistant, on passe de la dissociation à une dynamique constructive en relation avec le transcendental. On va voir comment ces deux figures se rejouent dans la phénoménologie husserlienne dans un cadrage transcendental modifié. Une troisième figure de l'empirique en émergera, qui jouera moins le seul rôle d'un résistant (passif) que d'un contestataire (actif), et appellera moins sa réforme (son renouvellement) que sa révolution (sa mutation).

— Husserl: une troisième figure de l'empirique?

Dans l'opuscule de 1784, Kant souligne combien l'insociable sociabilité, qui fait jouer ensemble résistance et association, s'exacerbe à un certain stade en une "rivalité incessante". C'est ce motif de la rivalité que je voudrais à présent solliciter, pour faire ressortir, au delà de la disjonction-dissociation (1) et de l'association-résistance (2), une figure phénoménologique de l'empirique, placée sous le signe de la rivale. La rivale, qui lutte à armes égales avec le transcendental, et contribue ce faisant à sa mutation.

Avant d'identifier cette troisième figure de l'empirique, mettons en évidence les deux premières dans la lumière husserlienne, car c'est depuis elles qu'apparaîtra la troisième.

Chez Husserl, la première figure kantienne de la relation de l'empirique au transcendental, la disjonction-dissociation, prend la forme de l'exclusion. Sous le terme d'"empirique", le fondateur de la phénoménologie entend ce qu'il s'agit de mettre hors-circuit. Que faut-il donc mettre hors circuit? C'est ce qui, dans notre expérience, est pré-donné. A savoir, un préjugé, un présupposé: ce qui n'a pas fait l'objet d'un examen, d'une mise en suspens: d'une *epochè*. Ce que l'on considère comme n'ayant pas besoin d'être mis en question: nos habitudes, nos routines, nos pensées spontanées. En ce sens, empirique est synonyme du terme consacré en phénoménologie husserlienne *selbstverständlich*, "ce qui va de soi", ce qui est "naturel".

⁶ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (1963), Paris, P.U.F., 1977, p. 19.

⁷ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1928), Paris, P.U.F., Quadrige, 2002, pp. 1145-1148.

Le sens de ce terme est présent dans l'expression tout aussi consacrée d'"attitude naturelle". Car l'attitude naturelle, justement, c'est ce qui se donne sans plus, ce qui n'est pas soumis à une interrogation.

Mais "empirique" désigne également un rapport plus construit à l'expérience, défendu notamment par la tradition philosophique empiriste (Locke, Hume, Mill), ou bien pratiquée dans les sciences expérimentales, physiologiques ou psychologiques. Dès 1901, dans sa II^e *Recherche logique*, Husserl prend position de façon plus tranchée contre cet empirisme, à travers sa célèbre critique du psychologisme, qui cible justement l'empirisme britannique. En 1911, dans sa célèbre *Philosophie comme science rigoureuse*, il étendra cette critique au "naturalisme" qui caractérise l'attitude scientifique (en la généralisant dans les années 30, dans le texte de la *Krisis*, par la notion d'"objectivisme"). Dès lors, l'empirique, c'est d'une part la sensation isolée, atomique, avant toute donation de sens par la conscience, ou bien, d'autre part, c'est, avec le donné expérimental, l'objet d'une mesure quantifiée, établie sans prise en considération du sujet qui observe et interprète.

L'empirique est donc, dans ces deux formes, un donné présupposé ou une sensation atomique mesurable: il est disjoint du phénoménologique. C'est le caractère non-interrogé du fait, la dimension de l'atome séparé, l'objectivation non-consciente d'elle-même. La phénoménologie dans sa forme suspensive ne peut que mettre l'empirique hors d'elle-même comme son risque majeur. C'est le risque de l'ignorance qui n'interroge pas, de la perte du lien, la plongée dans la non-conscience. *A contrario*, elle sera la philosophie d'un sujet interrogeant, créant du lien et conscient de lui-même. Le sujet phénoménologique, c'est celui qui donne sens à ce qui est, à ce qu'il est et à ce qu'il fait.

Pourtant, là n'est pas le dernier mot de la phénoménologie. Si l'empirique dans ces deux sens est mis hors-jeu, Husserl ouvre la possibilité d'inscrire un *autre* empirique dans la phénoménologie transcendante. Car l'attitude naturelle n'est nommée "naturelle" on le sait que depuis une attitude qui la désigne comme telle et qui s'affirme contre elle comme transcendante. Ou encore : attitudes naturelle et transcendante sont toutes deux des *attitudes*. Elle partagent la disposition d'un sujet au moins *capable* d'interroger sa nature profonde: ses préjugés. C'est dire, c'est bien connu, que l'expérience naturelle est façonnée *depuis* l'époque même qui la met hors jeu comme sa part non-interrogée. D'ailleurs, l'attitude transcendante est de son côté présentée par Husserl comme une "expérience" à part entière, non comme une condition formelle de l'expérience possible, comme chez Kant. C'est dire que l'expérience a selon Husserl une qualité proprement transcendante, qui réside justement dans la capacité de suspension, à savoir d'examen interrogatif du sujet. Enfin, l'attention du sujet à son expérience vécue, et non pas seulement à l'objet qu'il cherche à connaître, le conduit à faire droit au *processus* même par lequel il connaît. Le sujet place alors le projecteur sur le "comment" de son expérience, sur son émergence, davantage sur le seul résultat qu'est l'objet. C'est notamment le sens de la forme de réduction qui correspond au geste de la conversion du regard, la dite "conversion" étant l'effet direct de la suspension du jugement. Ce déplacement de l'objet au vécu, du "quoi" au "comment" signe l'attitude transcendante du sujet en la resituant au cœur même de la dynamique vécue de l'expérience.

Husserl nous propose donc une entrée différenciée dans l'empirique: c'est le sujet lui-même qui, par son attitude, expérimente une relation modifiée à l'objet, et donc à lui-même. Grâce à son aptitude à s'interroger, bref à s'examiner lui-même en devenant plus attentif à ce qu'il vit, à savoir à la manière dont il vit ce qu'il vit, il construit une véritable dynamique de relation entre ce qui est naturel et ce qui est transcendantal. On pourrait dire qu'on a affaire ici, pour reprendre les termes anthropologiques kantien, à une co-sociabilisation de l'empirique et du transcendantal: attitude naturelle et attitude transcendante se co-construisent et coopèrent dans une circulation entre le donné et le sens de l'expérience.⁸

⁸ E. Fink, *La sixième Méditation cartésienne* (1988), Grenoble, Millon, 1994, §5, trad.fr. N. Depraz.

Que se passe-t-il, alors, avec la troisième figure de l'empirique? N'a-t-on pas déjà ouvert la voie, avec cette circulation du transcendantal et de l'empirique, à une sortie assez définitive du kantisme?

La troisième figure de l'empirique changera la donne. Elle placera le vécu au cœur de l'attitude transcendantale, et cette dernière mute alors en une attitude expérientielle au moment même où le transcendantal perd sa dimension seulement formelle et devient la teneur même, la matière du vécu. Dès lors, il y a moins insociable sociabilité entre l'empirique et le transcendantal que co-socialité. Et c'est ce qu'emblématise la relation de couplage (*Paarung*) à l'œuvre dans la relation réceptive entre sujets. De l'opérateur antinomique kantien, placé sous le signe de la dissociation, puis de la résistance voire de la rivalité, on passe avec Husserl à un opérateur d'altérité qui met en jeu l'alliance au sein du couple transcendantal/empirique: empirique et transcendantal œuvrent de concert à la mise en scène d'une phénoménologie qui se renouvelle en prenant en charge la genèse même de leur relation.

Cependant, de même que le couple est une figure ambivalente qui produit de l'alliance tout autant que de la rivalité, de même l'empirique husserlien continue à inclure en lui de la rivalité au sein même de sa partie transcendantale: c'est la part du donné, qui jamais ne s'intègre entièrement dans la donation de sens, toujours la déborde, l'instruit ou l'affecte. Le donné, qui en dernière instance impose sa loi.

Plus avant, la relation de l'empirique et du transcendantal peut s'avérer plus intime encore dans la figure du couple selon la parenté. Quand le couple se forme sur la base de la consanguinité, surgit une relation d'affinité qu'on a pu dans la traduction française du texte husserlien identifier comme incestueuse (ou, du moins, symboliquement, comme incestuelle). Ce que Husserl veut suggérer en fait, c'est que cette relation trouve une métaphore frappante à travers le lien sororal voire gémellaire. Dans la *Krisis*, le phénoménologue décrit en effet la relation entre psychologie et phénoménologie comme celle de deux sœurs (jumelles), et souligne leur proximité étroite, ce que le français rend, à tort d'ailleurs, par l'adjectif "incestuelle".⁹ Quelle est alors cette *relation* singulière entre empirique et transcendantal? Husserl est lui-même suspicieux à l'égard d'une confusion entre l'empirique et le transcendantal, qui serait une non-relation.¹⁰ Il plaide pour une affection du transcendantal par l'empirique, laissant ses droits, et à l'un, et à l'autre. Bref, il accorde au donné une part d'irréductibilité vis-à-vis du transcendantal, ce qui permet à la donation de sens de faire œuvre de limitation, et il reconnaît parallèlement l'excès inassimilable du donné.

2. La surprise: impossibilité ou chance pour la philosophie?

On a vu dans ce qui précède que le donné excède toujours la donation de sens: que l'empirique ne peut être réduit, sauf à se détruire lui-même, et sauf à entraîner le transcendantal dans sa ruine.

⁹ E. Husserl, *Hua VI* (1954), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1934-1937), Paris, Gallimard, 1976, §58, pp. 232-233: "psychologie et philosophie transcendantale sont deux sœurs (*verschwistert*), liées l'une à l'autre inséparablement et d'une façon toute particulière – à savoir grâce à l'inceste (*Verschwisterung*) de l'identité et de la différence (...) l'apparement intime, ineffaçable (*unlösliche innere Verschwisterung*), entre psychologie et philosophie transcendantale, est une donnée." (Notons que la traduction standard de *Verschwisterung*, qui contient le substantif "*Schwester*", c'est-à-dire "sœur", est "jumelage", et non inceste. Plus avant, le lien décrit par Husserl est littéralement celui de la sororalité, de la relation sororale: il n'a donc rien de pathologique, comme le signifierait l'inceste. On peut donc considérer que le choix de traduction de G. Granel est "sexiste", qui transforme en une relation problématique ce qui est présenté par Husserl comme une relation simplement intime, comme l'est celle de deux sœurs, éventuellement jumelles. Cf. aussi E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), Paris, Vrin, 2001, Conférence d'Amsterdam, §13, p. 281, §14, pp. 282-283, où il est question de recouvrement (*Verdeckung*) entre le psychologique et le transcendantal, où l'un est dit implicitement présent dans l'autre; cf. aussi *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, §16, où le parallélisme est mentionné, et surtout §57, intitulé "Éclaircissement du parallélisme entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendantale", puis §61, p. 123, et p. 126: "la psychologie intentionnelle – bien que d'une manière implicite – porte déjà le transcendantal en elle-même".

¹⁰ À propos de la critique du dédoublement du moi entre psychique et transcendantal, cf. le §9 de l'article pour l'*Encyclopedia Britannica* (1927) in *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, p. 236.



Etant donné ce pouvoir de l'empirique sur le transcendantal, je voudrais à présent examiner ce qu'un phénomène exemplairement empirique comme la surprise *fait* spécifiquement au régime transcendantal de la philosophie. Je prendrai ici la surprise, mon cas d'étude, comme ce qui a le statut d'un cas-limite, c'est-à-dire pousse à bout la non-intégration de l'empirique dans le transcendantal. Verra-t-on alors se dessiner une figure "autrement" philosophique de la surprise? Le transcendantal, poussé à bout, sera-t-il détruit, ou bien à son tour transformé?

— Régimes empiriques de la surprise

La surprise animale

Martin Heidegger a montré dans *Être et temps* (1927) et dans ses *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929) que la surprise est ontologiquement in-intégrable. Celle-ci apparaît aux paragraphes 68 et 69 de *Être et temps* sous la figure de l'être-surpris (*Überrascht-sein*), déclenché par l'être-inattentif (*ungegenwärtig*) du sujet, c'est-à-dire par une attention que ce dernier porte à autre chose. La surprise figure ainsi l'absence du sujet à lui-même. Elle réapparaît deux ans plus tard à l'occasion d'un examen de l'animal sous le terme de *Benommenheit*. Traduit par "accaparement", la *Benommenheit* désigne en réalité l'être-pris (*eingenommen*), à la fois absorbé et stupéfié. Torpeur de l'attention et stupeur de la surprise coïncident alors sous la modalité commune de l'être capté, à la fois étourdi et piégé. Pour Heidegger, cet état caractérise l'animal et ne saurait s'appliquer à l'humain, sauf à décrire le mode animalisé de l'humain.

A travers ces deux types d'emprise (torpeur, stupeur) qui "réduisent" la surprise, il apparaît que ces phénomènes ne peuvent recevoir de sens qu'à un niveau empirique, ce que nomment respectivement les termes "ontique" et "animal". La surprise ne saurait concerner le *Dasein*, cet être ouvert au monde et présent à lui-même. Dans sa Conférence de 1955 intitulée *Qu'est-ce que la philosophie?*, l'auteur emploiera d'ailleurs un autre terme pour qualifier l'être humain et pour marquer l'hétérogénéité des modes d'être de l'animal (ou encore du mode "animal" de l'homme capté) et du *Dasein*. Il s'agit de la *Stimmung* de l'étonnement (*θαυμάς, θαυμάζειν*).

Heidegger nous offre ainsi à travers son analyse de la surprise le cas exemplaire d'une disjonction-dissociation de l'empirique vis-à-vis du transcendantal. Cas dont nous sommes partis avec Kant puis Husserl, à travers la première figure de l'empirique comme matière impressionnelle chaotique dissociée (Kant), ou comme sensation atomique expulsée du transcendantal (Husserl). Ici, avec Heidegger, c'est l'ontique qui fait office d'empirique, et la surprise, explicitement convoquée par le disciple de Husserl, est l'emblème d'une dissociation de l'ontique et de l'ontologique, c'est-à-dire d'une distension de la dite "différence" ontologique dans une disjonction qui bloque par avance la possibilité même d'une relation.

A la lumière de la situation heideggerienne où la surprise emblématise un régime de disjonction étanche avec le transcendantal, je voudrais à présent réexaminer les postures kantienne et husserlienne en y incluant la surprise. L'objectif de cet examen à nouveaux frais consiste à voir ce que la surprise, ce "vilain petit canard" de la philosophie, *fait* à la relation de l'empirique et du transcendantal. Nous fait-elle simplement repasser par les trois figures de l'empirique disjonctif que nous avons identifiées de Kant à Husserl? Ou bien ouvre-t-elle la possibilité d'une dynamique d'alliance d'un autre genre avec le transcendantal?

La surprise anthropologique (Kant)

Contrairement à l'auteur de *Être et temps*, le philosophe critique n'a pas mené une analyse construite de l'expérience de la surprise. A un premier examen, on pourrait même penser que Kant n'y a absolument

pas fait droit, ce qui serait “normal”, compte tenu du rôle marginal (dérivé) qui est dévolu à l’empirique dans la philosophie transcendante.

A plus ample examen cependant, on découvre au §74 de *l’Anthropologie d’un point de vue pragmatique* (1798) une occurrence, ce qui n’est pas anodin, puisqu’on se trouve alors en régime anthropologique et non-transcendantal: “l’affect est une surprise médiée par la sensation, par quoi le cœur perd sa contenance”¹¹. Cette citation est à mettre en relation avec le propos assez elliptique de l’écrivain Gotthold Ephraim Lessing repris par Kant au même endroit. La surprise, subite, y est associée au temps de l’instant (*plötzlich*), conformément au radical allemand ‘*rasch*’ (rapide) présent dans le terme *Überraschung*: “la terreur dans la tragédie n’est rien d’autre que la subite surprise de la pitié”¹².

On a donc affaire avec ce probable *hapax* de la surprise chez Kant à une définition de l’affect comme surprise placée sous le signe de la temporalité instantanée. Par contraste, la passion (*Leidenschaft*) se caractérise on le sait par sa durée c’est-à-dire son endurance. De surcroît, la sensation est présentée comme le facteur premier de la surprise, à la manière dont un *stimulus* sensible produit en l’âme un effet, une réaction. Enfin, c’est justement le *Gemüt*, c’est-à-dire le sujet dans la globalité de sa conscience rationnelle et cordiale qui se trouve affecté, déstabilisé par la surprise suscitée par l’impression sensible. Sont ainsi mises en défaut les facultés transcendantales de la pensée et de la connaissance, la raison et l’entendement, au profit de l’intelligence du cœur.

Conclusion de cette petite analyse de l’*hapax* de la surprise chez Kant : son régime est empirique, en grande proximité avec les critères de l’empirisme philosophique (causalité sensorielle, temps de l’instant-point, mise en hors jeu de la raison transcendante en posture de maîtrise connaissante). Si Kant valorise le scepticisme de Hume, à savoir son réveil salutaire d’un sommeil dogmatique, il en limite la pertinence en raison de la confusion chaotique qu’il véhicule d’un point de vue cognitif.

En cela, Husserl sera dès les *Recherches logiques*, avec sa critique de l’abstraction, de la généralisation et du nominalisme, très proche de la délimitation kantienne de l’empirique.¹³ Par ailleurs, Kant consonne ici avec la disjonction étanche qui fournira à Heidegger son cadre d’analyse: seule cette première figure

¹¹ “Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird.” (*Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, p. 109.) Michel Foucault, traducteur français du texte, rend la phrase allemande ainsi: “Dans l’émotion, l’esprit surpris par l’impression perd l’empire de soi-même.” En dépit de son élégance, j’ai préféré garder le terme “affect” et le terme “sensation”, plus proches des mots allemands, moins influencés par le contexte plus récent des travaux scientifiques sur les émotions. De plus, la traduction de M. Foucault modifie à mon sens la signification de la conception kantienne de la surprise. En effet, le texte allemand indique que la surprise est un type d’affect branché sur la sensation, et qui emballe le cœur. J’ai choisi de traduire *Gemüt*, non par “esprit”, selon les traductions habituelles de Kant, mais par “cœur”, qui correspond bien mieux à la racine affective du terme allemand. En effet, *Gemüt* contient la racine *Mut*, qui signifie le courage et renvoie à l’étymologie latine du cœur: *cors, cordis*. A propos de cette traduction, voir mon article déjà ancien, “Délimitations de l’émotion. Pour une phénoménologie du cœur”, *Alter*, revue de phénoménologie, Paris, Alter, n°7, 1999 et, plus tôt encore, P. Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 1960, pp. 125-126: “le cœur est le moment fragile par excellence”. Le pari de Ricœur sera de miser sur le “cœur”, qu’il rétro-traduit depuis les mots allemand *Gemüt* et anglais *feeling*, en en faisant le nœud de son anthropologie de la faillibilité: “l’anthropologie philosophique progresserait [ainsi] vers un point à la fois plus intime et plus fragile [...]. Le “cœur” serait le moment fragile par excellence”. À ce stade, Ricœur s’interroge, conscient d’atteindre un point-limite de ce que la philosophie peut “raisonnablement” accepter: “une philosophie du “cœur” est-elle possible? Qui soit portée au niveau de cette raison qui ne se contente pas du pur, du radical, mais qui demande le total, le concret?” Ce point-limite de la philosophie de la raison est aussi la limite de la philosophie transcendante, celle-là même que met à l’épreuve la surprise et que Ricœur pointe avec la dimension du cœur. D’une certaine manière, surprise et cœur sont le *recto* et le *verso* de cette feuille qui permet d’“écrire” peut-être autrement la philosophie transcendante.

¹² I. Kant, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, *ibid.*: “das Schrecken in der Tragödie ist weiter nichts als die plötzliche Überraschung des Mitleides.”

¹³ E. Husserl, *Hua XIX* (1968), *Recherches logiques* (1901), Paris, P.U.F., Epiméthée, 1969, tome 2, première Partie, deuxième Recherche.



de l'empirique, la disjonction-dissociation, répond donc à l'occurrence kantienne de la surprise. Celle-ci ne "fait" donc pas grand-chose à la relation entre l'empirique et le transcendantal, si ce n'est en conforter la forme disjonctive.

La surprise psychologique (Husserl)

Aurons-nous plus de bonheur avec le fondateur de la phénoménologie? Allons-nous entériner également un régime de disjonction dissociante entre empirique et transcendantal? Allons-nous placer la surprise sous le seul signe, chaotique et atomique, de la première figure de l'empirique?

Il faut reconnaître que l'examen systématique de l'œuvre de Husserl sous le projecteur de la surprise est décevant. La récolte s'avère pauvre. On découvre tout d'abord une dizaine d'occurrences, "empiriques" au sens commun du terme, à savoir personnelles ou privées. Le qualificatif "surprenant", le verbe "surprendre" à l'infinitif ou au participe passé, voire le substantif "surprise", tous désignent la manière dont le chercheur Husserl avance personnellement dans son questionnement philosophique. Ces occurrences sont souvent liées au processus d'une découverte en mathématiques ou en logique, ou encore à des interactions avec d'autres scientifiques ou philosophes défendant des thèses différentes que celle de notre auteur. Seules quelques occurrences sont à proprement parler conceptuelles. C'est alors le seul substantif "surprise" qui paraît: il aura valeur de proto-concept, puis revêtira un sens phénoménologique.¹⁴ Notons que les quatre occurrences majeures de ce type apparaissent durant la phase descriptive, encore pré-transcendantale de la phénoménologie de Husserl, en tout cas antérieure à cette année-charnière de 1913, qui signera avec le premier volume des *Idées directrices* le dit "tournant" de l'idéalisme transcendantal.¹⁵

Ces occurrences, situées d'une part dans les années quatre-vingt dix, d'autre part durant la première décennie du XX^e siècle, sont "empiriques", mais en un sens cette fois philosophique: elles sont pré-transcendantales voire non-transcendantales. Toutefois, elles ne correspondent pas à la première figure de l'empirique que nous avons identifiée chez Husserl sous le registre du "naturalisme", qui valorise la mesure quantifiée et l'objectivation des résultats dans les sciences expérimentales, oubliant le sujet qui opère et contribue à la formation de la mesure et du résultat dit "objectif". Elles ne correspondent pas non plus à l'empirique critiqué au titre d'un psychologisme atomiste dans les *Recherches logiques* en 1901. A quoi correspondent alors ces occurrences de la surprise, que l'on dira pourtant "empiriques"?

En 1893,¹⁶ année de la première occurrence, la surprise (*Überraschung*) est ce qui caractérise le sujet comme un "être-frappé" (*frappiert-sein*). Il y a, avec le terme "frappiert", une sensation quasi-physique de frappe qui place le sujet en position de *subir* la dite frappe. Ainsi, la surprise ne s'inscrit pas dans une *dynamique* d'attente (se réjouir, être anxieux) ni d'effet affectif (euphorie, déception). Husserl décrit au fond principalement la frappe que subit le sujet, ainsi que le fait subjectif de manque et d'incomplétude qu'elle provoque:

¹⁴ Pour un examen systématique, cf. N. Depraz, "Husserl et la surprise", in *La surprise* (N. Depraz éd., avec la coll. de Vincent Houillon et de Cl. Serban), Paris, *Alter. Revue de Phénoménologie*, 2016.

¹⁵ Parler de phase pré-transcendantale permet prudemment de situer le dit tournant dans une généalogie dynamique de la formation de la phénoménologie transcendantale, plutôt que de s'en tenir à l'exégèse plus ancienne d'un point de rupture que signerait l'année 1913. A propos de la relecture de l'archéologie du motif transcendantal dans la philosophie de Husserl, voir J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, P.U.F., Epiméthée, 2005.

¹⁶ E. Husserl, *Hua X* (1966) B. Textes complémentaires non-traduit en français: "Zur Einführung der wesentlichen Unterscheidung zwischen 'frischer' und 'wieder'-Erinnerung und über Inhaltsänderung und Auffassungunterschiede im Zeitbewußtsein, Nr. 1, "Wie kommt es zur Vorstellung der Einheit eines längerfortgesetzten Änderungsverlaufs? <Anschauung und Repräsentation>" (1893). ("À propos de l'introduction de la distinction essentielle entre le souvenir 'frais' et la remémoration, et à propos de l'altération du contenu et des différences d'appréhension dans la conscience du temps", n°1, "Comment en vient-on à se représenter l'unité d'un processus d'altération qui se poursuit assez longtemps?" Je traduis.)

[...] c'est un *sentiment de manque, d'insatisfaction, un blocage* plus ou moins vif qui va de pair avec le *sentiment de surprise, d'être-frappé*, et d'attente trompée. Cela se passe comme quand nous interrompons nous-mêmes la mélodie lors d'une performance effective (...). Alors surgit le *sentiment bien connu de surprise, d'être frappé*. De tels sentiments marquent ainsi ce qui est vu dans l'instant du *caractère de l'incomplétude, de la lacune* ou de l'imperfection [...] (Hua X, p. 140)¹⁷

Ce qui intéresse ici Husserl, ce n'est donc pas la satisfaction liée à l'accomplissement ou, à l'inverse, la non-satisfaction liée au non-remplissement. C'est le fait objectif d'une rupture, d'un arrêt, auquel répond le vécu subjectif d'un manque. Cette description ne se situe pas sur le plan de la dynamique intentionnelle de la conscience. Le sujet y est passif, mais pas au sens de réceptif ou ouvert : il pâtit, simplement. Il est un être pris, captif de la frappe. A sa merci, pris au piège. Nous sommes très loin de la passivité entendue comme un accueil dynamique qui caractérise sous le terme de "réceptivité" la passivité phénoménologique bien connue des lectrices et des lecteurs de la "synthèse passive". Cette passivité brute voire brutale est d'ailleurs le fait d'une action quasi-physique de forte intensité. "*Frappieren*", du français "frapper", c'est, au sens premier, l'action de refroidir rapidement le vin avec de la glace, comme on parle aujourd'hui d'un "café frappé". Au sens second, c'est stupéfier : *stark überraschen, verblüffen*.

En 1911¹⁸ paraîtra une deuxième occurrence de la surprise. Avec l'être frappé, elle partage le sens d'un sentiment entendu comme un état passif, mais elle le décline cette fois sur le mode d'un sentiment non-intentionnel de joie. En fait, cette deuxième occurrence confirme l'importance de la première. Elle fait droit à une surprise-crise, identifiée cette fois à un débordement et située au niveau physique et organique du cœur (*Herz*), lequel "éclate de joie":

La difficulté consiste à voir de façon juste la strate où <se situent> les différences <entre> la joie "paisible heureuse", "tumultueuse", passionnée, l'explosion de joie, la surprise de la joie — le cœur est paisible et une grande vague de félicité afflue dans le cœur grand ouvert, puis une excitation ou une joie douloureuse, <le> cœur menace d'éclater de joie — <et> l'amour sans passion qui est tout équilibre. (HUSSERL, 1911, p. 176)¹⁹

La surprise de la joie révèle une joie passionnée, enthousiaste, tumultueuse, excitée mais aussi douloureuse, qui ouvre le cœur en le faisant exploser de l'intérieur, ce qui relève physiologiquement d'une crise cardiaque, lorsque, soudain, brutalement, le cœur s'arrête de battre. La surprise de la joie est ainsi d'une intensité extrême, et elle est analogue en structure à l'être frappé du sujet qui subit par exemple, pris de sidération, un viol. Elle est fortement ancrée organiquement, elle a toutes les marques d'une paralysie: d'une syncope. Elle est une non-expérience, un blanc d'antenne.

¹⁷ Hua X, p. [140]: "Was das Urteil vermittelt, ist nun ein Gefühl des Mangels, der Unbefriedigung, einer mehr oder minder lebhaften Hemmung, ev. zugleich mit dem Gefühl der Überraschung, des Frappiert-seins und der getäuschten Erwartung. Gleich verhält es sich, wenn wir selbst die Melodie bei wirklicher Erzeugung in der Wahrnehmung oder bei bloßer Einbildung, abbrechen. Nur entfällt hier das sonst wohl eintretende Gefühl der Überraschung, des Frappiertseins. (...) Jene Gefühle also prägen dem momentan Angesehenen den Charakter der Unvollkommenheit, der Lückenhaftigkeit oder Halbheit auf (...)." Je souligne et traduis.

¹⁸ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, volume 2, *Gefühl und Wert*. Texte aus dem Nachlass (1896-1925), *Husserliana XXXIII*, Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 2020, Ü. Melle, T. Vongehr (Hrsg.). La traduction française par N. Depraz de ce volume 2 des *Studien* intitulé *Gefühl und Wert* (Sentiment et valeur) (avec la coll. de M. Gyemant) est en cours de finalisation aux éditions Vrin.

¹⁹ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, op. cit., texte n°VI "Gefühlsbewusstsein - Bewusstsein von Gefühlen. Gefühl als Akt und als Zustand", §5 : "Sinnliche Lust, Genuss, Stimmung und intentionale Wertgefühle" (1911), p. [176]: "Die Schwierigkeit ist es, der Schicht gerecht zu werden, in der die Unterschiede <zwischen> der 'still beseligten', der 'stürmischen', leidenschaftlichen Freude, der Freudenüberwältigung und -überraschung – das Herz steht still und eine große Woge der Seligkeit strömt in das weitgeöffnete Herz hinein, dann Aufregung oder Freudenschmerz, <das> Herz droht zu zerspringen vor Freude – <und> der ausgeglichenen sonstigen Liebe ohne Leidenschaft usw. <liegen>." Je souligne et je traduis. Une première traduction de ce texte est parue dans le volume *La surprise* de la revue *Alter* (2016).

Les quelques pages qui entourent l'extrait ci-dessus décrivent remarquablement cet afflux de chaleur s'auto-générant, tout à la fois flux de plaisir, douleur qui vient du corps, état interne du cœur organique, de la poitrine (*Brust*), et frisson qui pénètre partout dans le corps jusqu'aux orteils. En réalité, Husserl ramène ces notations descriptives multiples à une disposition globale, une *Stimmung*, déliée de toute référence à un objet:

“Tout prend une couleur et une chaleur qui émanent de l'ambiance (*Stimmung*), tout plaisir est accru, reçoit un afflux de chaleur (...) le plaisir ne provient pas lui-même de la valeur de l'objet, mais renvoie à une valorisation et à un plaisir antérieurs, en 'procédant' dès lors. Je contemple le tableau avec plaisir, il y a une félicité qui 'me' traverse en 'me' faisant frissonner. Un courant de plaisir traverse *mon* corps, je ressens cette félicité dans le cœur, dans la poitrine, le frisson se diffuse jusque dans mes orteils, etc. Le lien entre l'état joyeux, le frisson de félicité, etc., et la constitution charnelle et celle des organes charnels est un lien essentiellement différent du lien entre pour ainsi dire le plaisir que je prends à savourer un mets et l'appréhension de ce mets. (...) le sentiment de bien-être, le plaisir tendre (la douleur cuisante) est *dans* la poitrine, mais il n'y a pas là un objet précis qui soit l'objet du plaisir. Bien plutôt, le contenu sensoriel <est> tissé de plaisir (...)” (*Op. cit.*, pp. 172-173).²⁰

La surprise-crise est donc d'une intensité extrême. Toutefois, l'excès de joie qui ouvre le cœur engendre un passage possible du positif au négatif et inversement, jusqu'au “collapse” des deux polarités. C'est ce que manifeste l'expression énigmatique *Freudenschmerz*, douleur-joie ou joie douloureuse. Un oxymore qui fait imploser la valence.

— La transcendantalisation de la surprise: l'effacement soit ma façon de resplendir (Jaccottet)

En 1904-1905, la surprise et le sentiment disparaissent des analyses husserliennes. Ce sera également à nouveau le cas dans les années 20 puis 30.

1904-1905: c'est le cours consacré par Edmund Husserl à la conscience intime du temps, et c'est l'apparition de l'activité perceptive intentionnelle, sise dans l'horizon d'attente du perçu; années 20 et 30: c'est l'émergence de la dynamique de l'attention du sujet sur le fond de son affection. La surprise et le sentiment seront absents de ces descriptions intentionnelles, tout autant de la perception que de l'attention.

Dans ces années dominées par la concordance intentionnelle harmonieuse, seule apparaît par contraste, lorsque l'expérience ne concorde pas, l'échec de la perception: en pleine discussion avec ma fille Anastasis, je *rate* le coucher du soleil sur le Léman. J'expérimente l'échec du remplissement: un “non-remplissement”. Ou bien, ce sera l'expérience positive d'une attente comblée: allongée sur l'herbe à la Gardiole pendant de longues minutes avec Anne-Marie, je vois soudain, apparition fulgurante, une étoile filante. Ma perception rencontre une altérité qui fait rupture et marque sa valence positive, nouveauté (*Neues*), ou bien négative, qui sera alors conflit-contradiction (*Widerstreit-Widerspruch*). L'effet vécu de cette rupture est une déceptivité (*Enttäuschung*) – le coucher de soleil manqué ; ou une curiosité (*Neugier*) – l'étoile filante qui fulgure. Il y a donc bien une phase d'attente ouverte qui est indétermination du perçu, présence anticipée de l'inconnu, et une phase d'après-coup associée au ratage déceptif ou à la curiosité comblée. Toutefois, manque la phase de la crise proprement dite, le moment même de la rupture, “frappe” franche et nette, éclatement explosif, qui était on l'a vu la phase empirique de la surprise-sentiment chez le Husserl de 1896 puis de 1911.

²⁰ *Op. cit.*, pp. [172-173]: “Alles nimmt Farbe und Wärme von der Stimmung an, alle Lust wird gesteigert, erhält einen Zufluss von Wärme (...) die Lust nicht aus dem Wert des Objekts selbst stammt, sondern auf frühere Wertung und Genuss zurückweist als daher 'kommend'. Ich betrachte mit Genuss das Bild, 'mich' durchschauert eine Seligkeit. *Mich*: Durch meinen Körper geht ein Strom der Lust, ich fühle diese Seligkeit im Herzen, in der Brust, die Schauer breiten sich bis in die Zehen aus etc. Die Verbindung zwischen Freudezustand, seligem Schauer etc. und Leibesauffassung, Leibesgliederauffassung, ist eine wesentlich andere als die Verbindung etwa der Lust an der Speise und der Speisenauffassung. Es ist das Wohlgefühl, die süße Lust (der nagende Schmerz) *in* der Brust, aber nicht ist ein bestimmtes Objekt darin Objekt der Lust, vielmehr <ist> ein Empfindungsgehalt mit Lust verwoben (...)”



Dans sa phase pré-transcendantale (1904-1905) puis post-transcendantale génétique (1918-1926/1939), la surprise, ce fait faisant rupture, disparaît. Elle se trouve recouverte, d'une part dans son attente, d'autre part dans son effet. Cette disparition coïncide avec la disparition de ses marques organiques et relationnelles: le corps, l'affect, autrui. S'agit-il encore de surprise au sens précis du terme? Celle-ci n'a-t-elle pas été absorbée dans le régime intentionnel transcendantal de la phénoménologie, jusqu'à devenir autre, jusqu'à s'aliéner?

En 1904-1905, la surprise se trouvera donc insérée, absorbée dans un processus intentionnel fortement cognitif d'indétermination, de contradiction, puis de réfutation ou de renforcement:

La chose soi-disant complètement *inconnue* est cependant un objet spatial, elle a cependant tout naturellement une forme spatiale, des traits sensibles qualitatifs etc. Et, même si, à y regarder de plus près, la forme est *bel et bien nouvelle*, si les couleurs, les odeurs etc. sont *bel et bien surprenantes*, pour pouvoir être en général appréhendée, elle doit s'insérer dans le cadre général de l'intention. (HUSSERL, 2004, p. 62)²¹

Husserl prend ici l'exemple de la vision d'une forme spatiale dotée de qualités (couleurs, odeurs) inconnues et nouvelles, dites dès lors "surprenantes", comme peut l'être par exemple une orchidée vanda aux couleurs magnétiques clair-obscur. La surprise est ici le propre de l'objet et, plus particulièrement, de ses qualités sensibles: surprenant égale nouveau et inconnu. Ici, la surprise comme vécu subjectif, comme être frappé (= être-surpris), a disparu de la description. Elle se trouve recouverte sous l'expérience "objective" du nouveau surprenant, appréhendée intentionnellement. C'est cette expérience objective qui fournit le "cadre" de la "compréhension" de la surprise. Dans notre exemple, on donnera sens à cette fleur qu'est l'orchidée vanda en identifiant ce qu'elle est à partir de l'endroit où elle pousse, en l'occurrence dans les arbres et dans une région qui va de l'Inde à l'Australie: l'être-surpris, l'être-frappé disparaît avec la donation de sens, ici contextuelle.

C'est ce que manifeste l'analyse qui précède, où apparaît *in fine* le participe "surprenant" appliqué à l'objet. Cette surprise est une brèche (*Bruch*) cognitive *relative*: l'indétermination s'entrelace avec la détermination, l'inconnu avec le connu. Dans notre exemple, l'orchidée vanda reçoit une détermination partielle: elle pousse dans les arbres d'Inde et d'Australie; une indétermination (*Bestimmungslosigkeit*) totale ferait d'elle une parfait inconnue: une fiction. Elle relèverait du miracle (*Wunder*), tout autant que d'un vide (*Leerheit*) total de visée; ainsi, le nouveau est ici relatif, une nouveauté absolue serait une auto-contradiction. Ou encore: il y aura toujours un mélange d'insatisfaction et d'interrogations, de satisfaction et d'hypothèses, la détermination complète étant au mieux un cas limite idéal.

Avec vanda, on a donc affaire à une dynamique oscillante de réfutation (*Widerlegung*) – ce n'est pas une fleur des pays tempérés - et de renforcement (*Bekräftigung*) – c'est une fleur indienne-océanienne. Avec une tendance croissante, dans cette analyse, à oblitérer la première au profit de la seconde, à savoir, dans les termes standard de la théorie husserlienne de la connaissance, à favoriser le "remplissement" comme visée téléologique d'identification, au détriment de son échec:

Je vois une boule rouge lisse. Je la retourne et découvre une tache qui n'était pas sur sa face avant. Quoi qu'il en soit, la partie principale des intentions — il s'agit bien d'une boule, globalement rouge, "à l'exception" de la tache — est remplie. Tout en contredisant une partie des intentions, celle-ci s'insère pourtant bien dans le cadre

²¹ E. Husserl, *Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (1904-1905), Heideberg, Springer, 2004, Première Partie principale: "La perception" (non-traduite en français), texte n°1, §15 "Remplissement et déceptivité (*Enttäuschung*) des intentions. Indéterminité ne signifie pas absence de détermination", [p. 62]: "Das angeblich gänzlich *unbekannte* Ding ist doch ein Raumobjekt, hat doch ganz selbstverständlich eine Raumform, hat sinnlich-qualitative Merkmale usw. Und ist die Form bei näherer Betrachtung noch *so neu*, und sind die Farben, die Gerüche usw. noch *so überraschend*, sie fügen sich, wenn sie überhaupt auffassbar sein sollen, dem allgemeinen Rahmen der Intention ein." Je traduis.

de l'ensemble; il s'agit d'une autre couleur, mais c'est bien une couleur, recouvrant la partie de la boule que la couleur inexistante aurait 'dû' recouvrir (Husserl 2004, 59).²²

En 1918-1926, années transcendantales génétiques, la surprise sera identifiée, non plus seulement depuis sa structure d'attente, mais depuis son effet, la déceptivité.

Absent en 1905 de l'exemple bien connu de la vision contradictoire des faces de la boule de billard à la fois rouge-lisse, et verte-bosselée, le terme *Enttäuschung* (déceptivité) apparaît dans les manuscrits consacrés à la synthèse passive (1918-1926). Il est également présent dans *Expérience et jugement* (1939), qui est la mise en forme abrégée de ces manuscrits, au §21 de la première Section: "Les structures de la réceptivité". *Enttäuschung* désigne alors l'effet cognitif immédiat de la brèche vécue (*Bruch*), qui suit elle-même la découverte inopinée de l'aspect rugueux et vert de la boule sur sa face arrière:

[...] d'un coup et contre toute attente apparaît sur la face arrière à présent visible du vert à la place du rouge, un bosselage ou une aspérité à la place de la forme ronde de la boule de la face avant. Avant la perception de la face arrière la perception renvoie intentionnellement, dans son déroulement vivant, au rouge et à la forme ronde. Et au lieu de se remplir selon ce sens et de se confirmer, il y a déceptivité. (HUSSERL, 1966, p.26)²³

On peut ressaisir cette micro-dynamique perceptive sous la forme du schéma suivant, composé de trois phases:

1	Vision de l'aspect rugueux et vert de la boule
2	Décrochage interne : brèche perceptive, comparaison cognitive implicite avec la perception visuelle antérieure de l'aspect lisse et rouge de la boule
3	Effet cognitif-émotionnel : déceptivité

Cet exemple est l'emblème de la conception générale de la dynamique perceptive chez Husserl. Par le terme *Enttäuschung*, il décrit l'échec partiel de la perception et en relate l'effet sur le sujet. En traduisant *Enttäuschung* par déceptivité plutôt que par déception et *enttäuscht* par déceptif plutôt que par déçu, je cherche à rendre compte de la situation également cognitive de l'analyse de la perception. En effet, le terme "déception" indique une émotion, tandis que Husserl ne nous parle pas ici seulement d'émotion. Il nous parle de conflit, de contradiction et de réfutation, donc d'une logique cognitive de l'échec perceptif, même si l'affect y interfère aussi.

Dans cette même veine, le §5 du chapitre 1 des manuscrits consacrés à la synthèse passive, intitulé "Le mode de la négation", et qui introduit la Section I "Modalisation", peut se formuler ainsi: "La déceptivité est le contre-avènement à la synthèse de remplissement"²⁴. A côté des synthèses standard de remplissement placées sous le signe de la concordance, il y a autre chose:

un contre-avènement au remplissement, la déceptivité, un contre-avènement à la détermination plus précise, la détermination-autre ; la prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage, peut être mise en question, peut être supprimée. (...) Toute attente (*Erwartung*) peut aussi être déceptive, et la déceptivité

²² Hua XXXVIII, [p. 59]: "Ich sehe eine gleichmäßig rote Kugel. Ich kehre sie um und finde einen bei der Vorderansicht gar nicht angedeuteten Flecken. Jedenfalls erfüllt sich der Hauptteil der Intentionen – es ist doch eine Kugel, im Ganzen rot, 'bis auf', 'ausgenommen' den Fleck. Dieser fügt sich, einem Teil der Intention widerstreitend, zugleich doch in den Rahmen des Ganzen ein; es ist eine andere Farbe, aber doch eine Farbe, den Teil der Kugel bedeckend, den die nichtseiende Farbe hätte bedecken 'sollen'". Je traduis.

²³ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, chapitre 1, §5, [p. 26], trad. fr. sous le titre *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1999.

²⁴ *Op. cit.*, [p. 26]: "*Enttäuschung ist das Gegenvorkommnis zur Synthese der Erfüllung*". Je modifie la traduction.

présuppose essentiellement un remplissement partiel. (...) malgré l'unité du processus perceptif (...) se produit pourtant une brèche (*Bruch*) et émerge le vécu de 'l'altérité' ('*anders*') (...) (*Op. cit.*, p. 25).²⁵

Non-nommée, la surprise sera absorbée dans son effet cognitif-émotionnel immédiat, la déceptivité. L'expérience de la brèche elle-même, non-qualifiée, désincarnée et désaffectée, est passée à la trappe. Surprise-brèche doublement secondarisée, dès lors: premièrement, au profit de son entourage intentionnel fait d'un entrelacement de remplissement partiel et de non-remplissement provisoire; deuxièmement, au profit de son effet cognitif-émotionnel, la "déceptivité".

Petite conclusion provisoire: les occurrences des années quatre-vingt dix d'une part, de 1911 d'autre part, relèvent d'une phénoménologie descriptive non-intentionnelle. En ce sens, elles sont assimilables à la situation de l'empirique, entendu comme un "vécu naturel" et dès lors non soumis à l'examen transcendantal. Par contraste, les moments d'une surprise absente, dans les années 1905 puis dans les années 20, relèvent d'une phénoménologie descriptive intentionnelle.

De ce point de vue, la situation de Descartes aura été exemplaire: elle annonce la donne intentionnelle husserlienne qui confirme l'absorption du *fait* de la surprise dans la dynamique du sens perceptif. Arrêtons-nous y un instant, histoire d'inscrire le "père" de notre modernité philosophique dans l'embryon d'herméneutique transcendantale que nous avons commencé de retracer et contre laquelle nous aurons finalement à nous situer.

Dans son traité *Les Passions de l'âme* (1649),²⁶ Descartes aborde la surprise de façon indirecte, dans le cadre bien connu d'un examen de la passion qu'est l'admiration. Cette dernière est définie au §70 comme une "subite surprise de l'âme". Voilà ce qu'énonce la définition dans son entier: "L'Admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires" (*Op. cit.*, §70, p. 1006).²⁷

Descartes nous propose en fait une description composée de cinq séquences: tout d'abord (1) un objet attire mon attention, je juge aussitôt (2) qu'il est nouveau ("rare", "extraordinaire"), s'ensuit en moi-même (3) une subite surprise, avec pour premier effet (4) que je ressens de l'admiration et, enfin, deuxième effet (5), que je le considère avec attention. Au §53, un peu plus haut dans le texte, ce processus en cinq phases est déjà décrit avec précision dans ces quatre premières phases: Lorsque la première rencontre de quelque objet (1) nous surprend (2), et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant (3), ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons (4).

La surprise résulte donc de la première rencontre avec un objet que nous jugeons être nouveau et inconnu, et ses effets immédiats seront l'admiration puis l'attention. A première vue, l'admiration étant définie comme "une subite surprise de l'âme", surprise et admiration apparaissent synonymes. Nous pouvons donc affirmer que le nom cartésien de la surprise est l'admiration, cette dernière étant la première passion parmi les six passions primitives, avec l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et n'ayant comme c'est le cas du désir aucun opposé. Toutefois, à plus ample examen, l'admiration n'est en fait que l'effet émotionnel immédiat de la surprise, tout comme l'attention est son effet cognitif. La surprise elle-même est d'abord suscitée par un objet inconnu qui est immédiatement jugé nouveau.

²⁵ *Op. cit.*, [p. 25].

²⁶ R. Descartes, *Les passions de l'âme*: in *Œuvres philosophiques* (1643-1650). Tome 3, Paris, Garnier Frères, 1973, édition F. Alquié, pp. 941-1103.

²⁷ *Op. cit.*, §70, p. 1006.



Ainsi, chez Descartes, l'objet qui attire l'attention et crée la surprise par son caractère inconnu est d'emblée recouvert par l'esprit dans un *jugement* de nouveauté à son propos. De même, la surprise subite de l'âme est à son tour absorbée dans la double traîne émotionnelle admirative et cognitive attentionnelle. Dès lors, comme pour le Husserl de la concordance intentionnelle, et sur un mode remarquablement précurseur, Descartes transcendantalise la surprise sous un *jugement* de surprise en amont, et sous le segment émotionnel-cognitif de l'admiration-attention en aval. Au fond, il la fait disparaître sous l'apriori de sa condition jugeante et de son implication admirative et attentionnelle.

3. En perspective. La surprise de la nature

Reprenons. La situation du transcendantal face à l'empirique dans la philosophie kantienne a renforcé leur disjonction: la surprise ne peut être qu'empirique, "a-sociale". Le régime transcendantal l'a limitée à cette place abstraite, à la fois débutante et soumise. Curieusement, il s'en est trouvé dès lors exclu d'elle, disjoint par contrecoup.

Quant au régime phénoménologique, il a inscrit la surprise dans le processus intentionnel et constitutif de la connaissance de l'objet par un sujet. Cela qui a eu pour conséquence la perte de son marquage corporel et affectif, pourtant déterminant. Et la surprise s'en est trouvée alors située, en majeur, sur le plan cognitif.

A première vue, il semble que le transcendantal ait "gagné" sur l'empirique: il a "sociabilisé" la surprise. Mais, en l'absorbant, il l'a aliénée plutôt qu'il ne l'a reconnue. A plus forte raison, il n'a guère été affecté par sa force empirique jusqu'à muter en retour. D'un "être frappé" vivant une crise organique brutale et aiguë, la surprise est devenue une "brèche cognitive déceptive" assistée par les béquilles que sont son avant et son après et, ce faisant, d'autant plus occultée par son entourage.

Pourtant, il me semble que la frappe corporelle et affective de la surprise, en passant sur le plan transcendantal, ne s'aliène pas entièrement en déceptivité cognitive. Elle continue à affecter en sous-main le régime transcendantal en faisant émerger des catégories qui introduisent du bougé et manifestent notamment la *force* de la rupture: ce sont les notions de conflit (*Widerstreit*), de contradiction (*Widerspruch*), de contre-avènement (*Wider-vorkommnis*). Sous cette figure du "contre" (*wider-*) se trouve ainsi nommé quelque chose de la violence de la brèche, ce qui est un indice net de la dé-formalisation et de la dé-neutralisation du régime transcendantal. Trace obvie d'une influence et d'une immixtion de l'empirique au cœur du transcendantal. Voilà une contribution de taille à la mutation du transcendantal, et à sa capacité à être innervé, à se laisser en retour "sociabiliser", pourrait-on dire, par la force de l'empirique.

On doit donc se demander quel en est le prix à payer pour la surprise. Son destin est-il de se couler dans le paradigme transcendantal phénoménologique? Une autre option serait de faire droit à l'alternative philosophique que propose l'empirisme. J'ai identifié ailleurs, avec Aristote, Smith, Peirce, Dewey,²⁸ et le Husserl de l'attention et de l'émotion dont j'ai détaillé ici les accents en 1896 et en 1911, une possible autre histoire philosophique de la surprise: comment celle-ci peut être pleinement elle-même sans risquer d'être seulement reconduite à un sens cognitif et à une saisie rationnelle. Alors, et alors seulement, il sera possible de rapatrier à nouveaux frais la phénoménologie, elle-même en mutation, sous le garde-fou de l'empirisme.

Pour ce faire, j'ai pu examiner comment le sujet qui vit sa vie au quotidien, depuis son emprise, et qui ne s'interroge pas, est sans surprise. Et pourquoi, "à l'inverse", la philosophie, dès lors que son souci premier est celui, exclusif, d'une prise conceptuelle logique, critique et argumentative, est elle aussi sans surprise.

²⁸ Cf. N. Depraz, *Philosophie de la surprise. Les émotions en question*, Paris, Hermann, 2023.



En réalité, la surprise est le fait de l'autre, qui débarque dans mon organisation rationnelle, dans ma vie ordinaire, c'est selon, et qui dérange, qui trouble. Autrui, c'est toujours le risque d'un mal-entendu: d'une méprise; le trauma, c'est ce qui m'arrive et que jamais je ne pourrai faire mien. Ou bien, plus rarement, c'est une merveille, un miracle, que j'aurai également tant de mal à intégrer.

La vraie surprise adopte donc les traits de l'altérité: autrui, trauma ou miracle, et l'altérité toujours laissera la philosophie dehors. Ainsi, quand le Je est surpris, se "laisse" surprendre, il ne sera plus lui-même: il lâchera prise en méditant, il s'exposera à la fulgurance du beau, il se laissera faire en s'abandonnant. De l'autre se creuse en moi-même, et la surprise se fait accueil du nouveau, abandon au "don" de la nouveauté sans cesse recommencée. Pour autant, la surprise ne disparaît pas, elle s'aiguise et rend le sujet toujours plus vigilant, ce qui ne revient absolument pas au même que l'absence de surprise en logique, où tout est d'avance déterminé.

Mais, en dernière instance, la question qu'on doit se poser est celle-ci: quelles mutations existentielles, quelles pathologies sont occasionnées par un tropisme vers le pôle logique (qui est celui de notre civilisation du contrôle, de l'individu clos sur lui-même, mais aussi de la paranoïa) ou, à l'inverse, vers le pôle de l'ouverture (celui du "Tao", de l'éveil méditatif, de l'art et de la prière)? Une autre question concerne les surprises collectives et historiques, qu'elles soient politiques ou religieuses. Elles "nous" transcendent et ne sont dès lors en rien de simples amplifications des surprises individuelles. Font-elles fait émerger quelque chose d'"autre"? Une autre surprise?

Je voudrais pour finir réinterroger cette distinction entre la logique, sans surprise, et l'ouverture, tout entière surprenante, ou bien encore, entre l'individuel immanent et le collectif transcendant. En faisant droit à la surprise de la nature. Que nous révèle-t-elle? Il est convenu d'affirmer que la nature ne cesse de nous réserver des surprises. On pense spontanément aux cataclysmes, aux ouragans, aux tempêtes, mais aussi aux sécheresses caniculaires qui vont de plus en plus affecter la vie des humains et des autres vivants, et auront des conséquences dramatiques en termes de survie et de destructions. Plus largement, la prise de conscience croissante des enjeux de l'effondrement climatique, identifié dès les années 70 quoique non-conscientisé alors, crée un contexte de mobilisations en faveur d'un changement de nos modes de vie et d'une attention accrue portée aux écosystèmes en danger dans le monde. L'effet général de cette prise de conscience de la précarité du monde qui nous entoure est de nous rendre davantage conscientes et conscients de notre propre fragilité en tant qu'humains. C'est notre questionnement sur notre identité d'humains qui s'en trouve intensifié et qui, pourrait-on dire, nous rendra tellement plus sensibles aux surprises.

Face à une nature qui a durant des millénaires été considérée comme toute-puissante, l'humain apparaît comme un être pauvre et défaillant, un *Mangelwesen*. C'est la thèse classique portée par exemple par le philosophe et anthropologue Helmuth Plessner dès les années 60 au vingtième siècle,²⁹ qui s'origine elle-même dans la conception herderienne de l'humain comme animal sans mâchoire et sans griffe. Dans son existence biologique, l'humain serait hétéronome, caractérisé par la faiblesse de ses instincts (*instinktschwach*), ce qui invite à le distinguer de la nature dominatrice, mais exige également de refuser sa subordination à ses instincts. A cet égard, j'adopte la position mesurée d'un Friedrich Engels en 1876 dans *La dialectique de la nature*.³⁰ En étant attentif à la puissance de la nature, il accueille ce fait indépassable qu'elle ne cesse de nous surprendre dans son imprévisibilité, mais il souligne également combien nous sommes essentiellement co-participant.e.s de sa dynamique tout à la fois puissante et précaire:

²⁹ H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961, Berlin, Suhrkamp, 2019.

³⁰ F. Engels, *La dialectique de la nature* (1876), Paris, Éditions Sociales, 1952, pp. 171-183.

●
●

[...] ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles. (...) les faits nous rappellent à chaque pas que nous ne régnons nullement sur la nature comme un conquérant règne sur un peuple étranger, comme quelqu'un qui serait en dehors de la nature, mais que nous lui appartenons avec notre chair, notre sang, notre cerveau, que nous sommes dans son sein (...) Mais plus il en sera ainsi, plus les hommes non seulement sentiront, mais sauront à nouveau qu'ils ne font qu'un avec la nature, et plus deviendra impossible cette idée absurde et contre-nature d'une opposition entre l'esprit et la matière, l'homme et la nature, l'âme et le corps (ENGELS, op. cit, p. 180 -181).³¹

Ainsi, plutôt que de faire de la domestication de la nature instinctive de l'humain le prix à payer de son progrès rationnel civilisationnel, dans une sorte de vain combat inspiré d'une pensée post-Lumières désincarnée et hors-sol, au fond abstraite, je préfère recueillir la vraie humanité de l'humain au cœur de la délicate et ténue fragilité d'un vivant conscient de cette fragilité. Là réside à mon sens la subtilité de l'ouverture du vivant à la surprise, de son aptitude à surprendre et à se laisser surprendre.

De ce point de vue, les premier mois de confinement, depuis fin février jusqu'à mai 2020, ont été qualifiés par beaucoup de "sidérants", d'"étranges", d'"inédits". En effet, ce temps fut tellement surprenant qu'il ne nous a paradoxalement pas laissé beaucoup de répit, alors, pour conscientiser et verbaliser ce que nous vivions.

Je voudrais retraverser un instant, pour finir, ce temps si singulier. L'idée étant d'évaluer comment la nature, sous la forme emblématique d'une de ses attaques ici virale, nous a confrontée comme jamais depuis longtemps à la précarité planétaire de l'humain. (Et l'a en nous, comme jamais, conscientisée.) Je prendrai ici la crise pandémique récente comme un exemple emblématique de ces surprises que la nature nous réserve, qui tout à la fois nous transcendent, à savoir nous dépassent, accusent notre impuissance fondamentale, au moment même où elles se trouvent logées au plus intime de notre organisation biophysique.

De ce point de vue, la surprise de la nature pourrait bien être cette surprise où se confondent la logique scientifique homéostatique (qui l'émousse) et l'ouverture esthétique-éthico-méditative (qui l'accroît).

Précisons. Le confinement a fait émerger en nous un rapport surprenant au temps. La signature de ce temps pandémique, qui comme jamais mit à l'épreuve notre corps, et remis au devant de la scène la puissance invaincue de la nature en nous et hors de nous, quelle fut-elle? Avec le confinement, nous avons expérimenté la contrainte du lieu clos de la maison, de l'*oïkos* grec, là où l'on est soi et entre soi, in-exposé au regard des autres, là où l'on habite (*oikéō*).³² Avec le confinement, il y a eu pour beaucoup cette expérience retrouvée (même sous la contrainte) d'une éco-logie de l'espace intime. C'est ce sens matriciel de l'écologie que j'aurai présent à l'esprit dans ce qui suit, même si, bien entendu, notre nature intime et la nature qui nous entoure forment un pli unique, recto et verso, tour à tour, de notre humanité.

Il y eut donc, tout d'abord, une défiance: ce virus ne pouvait pas être aussi grave qu'on le disait. Nous ne pûmes y croire. Fin janvier 2020, on apprenait l'existence d'un cas de Covid-19 à l'hôpital Bichat dans le nord de Paris, cas unique, une personne âgée venant de Chine, mise artificiellement dans le coma, et qui en mourut d'ailleurs. Mais la Chine n'est pas la France, et nous ne serions pas concernés. Dénî. Puis, quelques semaines plus tard, la sidération s'empara de nous. Le virus avait gagné l'Italie et faisait des ravages. Allait-il arriver chez nous? Au fond, durant toutes ces semaines, nous allâmes de surprise en surprise, car notre attitude fut une attente verrouillée par le refus d'accepter, par le rejet rationnel de la réalité, à la manière du modèle de la surprise ordinaire qui active la mécanique de l'absence d'attente ouverte, bloque le réel par son déni, et dégénère dès lors en sursaut.

³¹ F. Engels, *op. cit.*, pp. 180-181.

³² Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 2015, I, 2, 5-8, 1252b 12-14.



Et puis, avec la décision politique du confinement le 14 mars 2020, il y eut la prise de conscience d'un changement contraint brutal du rythme de notre vie: nous n'allions plus pouvoir sortir librement, nous allions télé-travailler. Et à mesure que le confinement a installé son espace-temps en nous, notre être intime s'est acclimaté à cette nouvelle situation surprenante, l'a de fait accueillie. Nous sommes entrés dans le modèle esthétique et méditatif de la surprise, où le temps de l'attente ouverte se donne comme l'accueil possible des surprises à venir. Nous avons commencé à redécouvrir un autre temps: sa qualité plus étale. Un temps sans temps: pure ouverture. Sans rendez-vous, sans autre obligation que celle que je me propose à moi-même. Pour moi, ce temps s'est à ce moment nommé "Jouvernex". C'est le lieu où je me rassemble chaque été, le lieu où je me retrouve, qui me fait entrer en moi-même, un lieu où je fais solitude. Il y a eu ce ralentissement du temps et la conscience profonde d'un ré-ancrage: une authentique surprise-accueil.

Pourtant, il y eut aussi un curieux paradoxe : au moment où le temps nous fut d'une certaine façon rendu au centuple, le goût de méditer a pu s'évanouir ; alors que, souvent, l'ouverture de la prière est délaissée sous prétexte que "je n'ai pas le temps", quand le temps fut là en abondance, ce désir de l'essentiel étonnamment s'absenta. J'ai même formulé cela comme une contradictoire "ascèse de la liturgie". Si j'essaie de donner sens à ce sentiment à la limite de l'absurde, je vois émerger un mouvement intérieur que je vais essayer de caractériser. Serait-ce que le modèle esthétique-éthico-méditatif de la surprise fut alors lui-même mis en déroute devant la surprise de la nature, qui, à force de nous transcender, de nous déborder, par contre-coup absenta en nous l'intime?

Ce sentiment d'inanité a en tout cas répondu à l'absolue détresse de la situation que nous vivions alors, et qui on le sait n'a pas à présent de raison de ne pas durer. Il engendra en moi le sentiment diffus d'une fragilité inconnue.³³

Cela a été beaucoup écrit dans les médias, formulé sur les ondes: ce virus inconnu, en nous surprenant comme jamais, nous confronte à la fragilité de notre humanité. Dans des moments de deuil, de mort violente, de perte d'un proche, j'avais déjà été confrontée à ce sentiment de fragilisation absolue de mon être. Mais ce fut à chaque fois une épreuve fugace, qui s'installa en moi un temps, avant de se retirer à l'arrière-plan de ma conscience, assez vite reprise par la vie et les intérêts du quotidien. Avec la survenue de ce virus inconnu, la fragilisation de mon être s'est trouvée décuplée et la surprise s'est faite incessante, quasi-chronique, triste écho de la surprise pathologique schizophrénique. Sauf que la fragilisation en question s'est appliquée à moi-même, et non au vécu par "procuration" de la perte d'autrui.

En y repensant, ce sentiment de fragilisation dû à l'effraction-surprise du virus s'est réverbéré dans le contexte social, politique et existentiel du moment: d'abord, le temps social et collectif des deux premières semaines du confinement (de mi-mars à fin mars) s'est impacté en moi dans l'angoisse existentielle sourde d'être contaminée sans le savoir, d'une vie en sursis dans l'attente chaque matin de l'émergence de possibles symptômes. En suite, cette angoisse de fond, réactivée chaque matin au réveil par cette phrase: "ouf, pas de fièvre" fut intensifiée par un sentiment général d'insécurité causé par la gestion politique incohérente

³³ Peu abordée en philosophie et en sciences humaines, la fragilité a pourtant été décrite par quelques rares penseurs: Paul Ricœur dans *Finitude et culpabilité*, volume 2 de *La philosophie de la volonté*, Paris, Seuil, 1960, 2009, Livre I, chapitre 4, "La fragilité affective", pp. 124-184: "le cœur serait le moment fragile par excellence", p. 125; Martha Nussbaum dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, 2001, comme la vertu singulière de l'humain; plus récemment, le philosophe français Jean-Louis Chrétien dans *La fragilité* (Paris, Minuit, 2017) nous en propose une splendide enquête à la fois historique et littéraire qui nous fait plonger dans une éthique esthétique de la fragilité. Il y voit la quintessence de l'humain, toujours sur le point d'être brisé ou blessé. Le témoignage de Chrétien révèle ainsi les propriétés de la fragilité: délicatesse, extrême passivité, possible évanescence. La surprise n'est pas loin...

de la crise sanitaire du gouvernement français.³⁴ Sentiment de ne pas être rassurée, portée, prise en charge par un discours étatique clair; sentiment d'abandon et d'instabilisation accrue; enfin, il y eut l'ambivalence d'un rapport à la mort placé sous le signe de l'affrontement et du déni, exacerbé durant la crise sanitaire par le mélange obscène du comptage des morts chaque soir dans les médias et du refus politique parallèle de tout accompagnement des mourants.³⁵

Ce sentiment d'extrême fragilité, corrélé à une surprise chronique, s'ancre dans un moment précis sur lequel je vais revenir pour finir, en forme de micro-explicitation. C'est lundi matin, premier lundi de mars. Je me réveille et je sens quelque chose de différent. Durant toute la semaine, je fus au fond de mon lit: forte fièvre, toux sèche épuisante, gêne respiratoire. Chaque matin, j'ai guetté le signal: aggravation respiratoire, j'irai à l'hôpital. Chaque matin, je fais le même diagnostic: état fiévreux, congestion respiratoire. Je dénie et j'attends, guettant les signes. Mon corps se bat je le sens. Fièvre montante à mesure que la journée s'avance, écroulement le soir. Au réveil ce matin du 2 mars, quelque chose a changé. Je me lève, je m'inspecte, et soudain je comprends: la fièvre est tombée. Je marche dans l'appartement, je vérifie mon état: ma tête, plus légère, mon front, dégagé, mes yeux, plus ouverts, et aussi, ma cage thoracique qui s'ouvre, un plaisir enfantin à la faire jouer en inspire-expire, une aisance et une jubilation à simplement respirer. Joyeuse surprise! Je me sens tout simplement "plus vivante", au moment même où je me sens incroyablement plus fragile. A la tension de la lutte du corps et de l'esprit contre celui qu'on appellera "l'ennemi invisible" répond un relâchement qui se traduit par ce soulagement émotionnel, ce besoin de souffler, littéralement d'expirer, comme après un choc: remplir à fond sa cage thoracique pour y expérimenter le souffle, l'inspire l'expire. Vérifier qu'on est bien toujours vivant.

Surprise de la nature en moi, hors de moi, en moi. Sensation de respiration accrue où les poumons se gonflent et se vident incessamment. Le philosophe Maurice Blanchot en témoigne à la fin de *L'instant de ma mort*, cette ouverture infinie de la vie dans la mort, de la mort dans la vie: c'est tout un.

Celui que visaient déjà les Allemands, n'attendant plus que l'ordre final, éprouva alors un sentiment de légèreté extraordinaire, une sorte de béatitude (rien d'heureux cependant), -allégresse souveraine? La rencontre de la mort et de la mort? (...) Désormais, il fut lié à la mort, par une amitié subreptice. (...) Alors commença sans doute pour le jeune homme le tourment de l'injustice (...). Demeurait cependant, au moment où la fusillade n'était plus qu'en attente, le sentiment de légèreté que je ne saurais traduire: libéré de la vie? L'infini qui s'ouvre? Ni bonheur, ni malheur. Ni l'absence de crainte et peut-être déjà le pas au-delà. Je sais, j'imagine que ce sentiment inanalysable changea ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. Je suis vivant. Non, tu es mort. (BLANCHOT, 1994, p. 10)³⁶

Je parlerai ici de fragilité, et de surprise. L'imprévisible crée la fragilité, ainsi que l'effet corporel et émotionnel de la surprise. La fragilité accuse la surprise: mon état rend la surprise plus intense, sursaut ou ouverture, c'est selon. Vous aurez peut-être d'autres mots pour nommer ce sentiment de détresse absolue, de plongée dans une situation où l'imprévisible désorientait toute maîtrise. Vous préférerez parler de "vulnérabilité", de "précarité" ou encore de "soumission". Dans tous ces termes résonnent certes quelque chose de notre passivité, de notre être-affecté, une forme de subir qui nomme les phases d'attente et de résonance du processus de la surprise. J'ai préféré le terme de "fragilité", car il traduit de façon éminente le caractère friable de mon être. Le latin *fragilis* dit ce que l'on peut briser, ce qui est "faillible" comme le dit

³⁴ N. Depraz, "Science et pouvoir. Quand un aveugle guide un aveugle", article paru dans le Journal *Libération* du 15 avril 2020 (https://www.liberation.fr/debats/2020/04/14/science-et-pouvoir-quand-un-aveugle-guide-un-aveugle_1785198). Voir aussi *Le Monde*, "Le macronisme et le spectre de l'épistocratie" (18/10/2017), et N. Depraz, "La peur, c'est la paix", *Agence internationale de Presse Pressenza*, 20/05/2020 <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/la-peur-cest-la-paix/>. Traduction italienne: <https://www.pressenza.com/it/2020/05/la-guerra-e-pace-anzi-no-la-paura-e-pace/>

³⁵ N. Depraz, "Mourir en temps de pandémie: la liturgie s'absente, la mascarade s'invite", *Agence internationale de Presse Pressenza*, <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/mourir-en-temps-de-pandemie-la-liturgie-sabsente-la-mascarade-sinvite/>

³⁶ Maurice Blanchot, *L'Instant de ma mort*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 10.

si bien Ricœur, ce qui a pris conscience de sa faille, par quoi il y a aussi, avec la conscience surprise, une reprise active possible de l'affection passive. J'ai préféré parler de fragilité car cette expérience me semble plus universelle, du moins en comparaison avec l'usage contemporain des autres termes qui nomment une passivité fondamentale, mais qui désignent en fait des catégories sociales ou politiques de personnes: les personnes "vulnérables", ce sont pour Levinas les veuves, les orphelins,³⁷ ou bien, aujourd'hui, les personnes âgées, ou encore les personnes atteintes de maladies chroniques³⁸; les sujets "précaires", ce sont pour Hans Jonas les vivants exposés au risque de la mort, à savoir les végétaux et les animaux,³⁹ ou bien les personnes qui vivent en-dessous du seuil de pauvreté, et que le métier expose à la faim; les personnes "soumises", qui sont typiquement les esclaves... ou les femmes.⁴⁰

Ainsi, dans ce contexte de fragilisation absolue de notre être pandémique, même les supports habituellement opérants de la méditation ou de la prière, qui nous ouvrent si bien à l'attitude de "nous laisser surprendre", ont pu se vider de leur sens. Comme s'ils étaient par trop des "artefacts", des formats de temps dédiés à se retrouver, prédéterminés pour mon bien-être, ainsi que le sociologue Frédéric Lordon en analyse la portée ambiguë durant les temps de méditation proposés par exemple aux employés dans les entreprises.⁴¹ Un temps pré-formaté, soi-disant de retour à soi-même, destiné en fin de compte à rentabiliser la productivité au travail. Ce nouveau capitalisme dit "cognitif" n'est-il pas plus insidieusement manipulateur encore que celui que Karl Marx dénonça au XIX^{ème} siècle?

Bref, notre situation d'êtres pandémiques engendre une détresse telle qu'elle rend inopérants (obscènes?) des temps méditatifs abstraitement découpés sur le rythme continu d'un quotidien plombé par l'angoisse sourde, l'inquiétude, l'insécurité, d'instabilisation, où la surprise, dès lors, se fait état chronique. Ces temps artificiellement découpés voire encadrés d'une "préméditation" et d'une "postméditation"⁴² ne reproduisent-ils pas paradoxalement la déconnection qui hante nos vies toujours au bord du risque schizophrénique?

D'où un sentiment aigu d'absurdité à l'égard de ces "outils" mêmes, insuffisamment puissants pour permettre une reconnexion, une réincarnation de notre soi en détresse. Pour expulser le caractère chronique de la surprise schizophrénique et ré-ouvrir l'espace d'accueil d'un "se laisser surprendre". Que reste-t-il alors? L'urgence d'une "ascèse", comme je le disais à propos de cette liturgie pré-formatée, technique offerte à nos esprits bio-technicisés ou, pour le dire autrement, l'urgence d'une *époché* plus profonde. La réponse, qui vient d'un lieu plus profond: se libérer des "formats" pré-donnés, des moments "déterminés" et, *a fortiori*, de leur caricature, ces séances numériques de méditation guidée, ces liturgies par zoom, etc. La réponse qui vient, c'est la rencontre entre mon soi en détresse et l'absurde de notre situation et, comme le dit magnifiquement le russe orthodoxe saint Silouane: "tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas".⁴³

³⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), Paris, Le livre de poche, 1990.

³⁸ Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Editions, 2018.

³⁹ H. Jonas, *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology* (1966), Phoenix Editions, 1982; *Le phénomène de la vie*, Bruxelles, De Boeck Editions, 2001.

⁴⁰ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), Paris, Folio, 1976, et Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, 2018.

⁴¹ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique Editions, 2010.

⁴² Ch. Trungpa, *Méditation in action* (1970), Shambhala Editions, 2010, où l'auteur insiste sur le lien entre méditation et postméditation, et où il critique la pensée "fabriquée" de la méditation; K. Gamber, *Die Reform der römischen Liturgie*, Préface J. Ratzinger, Regensburg, F. Pustet, 1981, où ce dernier critique la liturgie dégénérée en "show", s'exprimant ainsi: "On ne peut pas 'fabriquer' un mouvement liturgique de cette sorte - pas plus qu'on ne peut 'fabriquer' quelque chose de vivant."

⁴³ Archimandrite Sophrony, *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine, écrits*, Paris, Cerf, Abbaye de Belle Fontaine, Première partie, Chapitre XI, 2016.

Qu'est-ce que me rend "plus vivante" dans cette situation pandémique presque apocalyptique? Qu'est-ce qu'accueillir en moi le "surprenant", jusqu'à *devenir* la surprenante, le surprenant? Plus "living", plutôt que seulement "alive", comme on le dit couramment. *Living*: ce participe présent traduit un processus, le processus de vivre, pas un état ou un être, comme le dit "alive": *being alive*, c'est survivre. Comment ne pas être seulement des "survivantes", qui guettons anxieusement les signaux de notre mort prochaine possible, des surpris chroniques séparés, extérieurs à nous-mêmes, séparés de nos proches si nous sommes à l'hôpital, isolés, seuls? Comment être des "vivant.e.s" *from within*, de l'intérieur de nous-mêmes?

Ce sentiment de devenir plus vivante, ("becoming more living"), je l'ai éprouvé de façon viscérale, dans mon cœur. De façon "cardiale",⁴⁴ si je puis me permettre ce néologisme, qui traduit le pli du cœur, à la fois organe-muscle et foyer de nos affects. Dans ces moments où ma cage thoracique soudain prend de l'air à pleins poumons et se gonfle spontanément. Chaque inspire est une surprise de la nature, de l'air en moi, chaque expire une surprise envoyée à la nature hors de moi, dans cette indéfinie circulation de la grande respiration de la nature.⁴⁵ Ce moment que j'ai nommé "Jouvernex" traduit l'afflux incontrôlé de la vie de la nature. Jouvernex est le nom de la surprise de la nature. En m'ouvrant à l'air, je m'expose, je risque ma vie. Car, concrètement, je pourrais à tout instant inhaler ce fameux virus: ces fameuses gouttelettes, qui restent dans l'air... Mais, en risquant ma vie, je la regagne. Je passe du statut de survivante à celui de vivante. Ainsi, je suis la vivante, au cœur du risque que je choisis de prendre. Autre nom de la surprise, ici de la nature en moi-hors de moi. Je suis le surprenant, la surprenante. Simone de Beauvoir le formule magnifiquement, avec ces héroïnes de Stendhal qui vivent intensément de s'ouvrir à la dimension imprévisible, in-anticipable, surprenante du réel:

[Cela met] en question le sens même de la vie, celle de chacun et de tous (...) une femme passionnée et profonde révisé à chaque instant les valeurs établies; elle connaît la constante tension d'une liberté sans appui; par là, elle se sent sans cesse en danger: elle peut en un moment tout gagner, ou tout perdre. C'est ce risque assumé dans l'inquiétude qui donne à son histoire les couleurs d'une aventure héroïque. Et l'enjeu est le plus haut qui soit: le sens même de cette existence qui est la part de chacun, sa seule part. L'équipée de Mina de Vanghel peut en un sens paraître absurde, mais elle engage toute une éthique (BEAUVOIR, 1949, p.385)⁴⁶

Becoming more living in time of pandemic: assumer ma fragilité (ma faille interne), c'est risquer, c'est exposer mon identité et mon intégrité. Des travaux de différents bords, en immunologie, en psychologie, en politique, montrent que la normativité "sécuritaire" est mortifère. En s'exposant, i.e. en accueillant

⁴⁴ N. Depraz, *Le sujet de la surprise : un sujet cardial*, Bucarest, Zeta books, 2018.

⁴⁵ A propos de la mise en route spontanée du rythme cardiaque et respiratoire chez le bébé juste naissant avant l'émergence neuronale, cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, pp. 191-192, qui parle d'une "dynamique pré-neurale", où les contractions cardiaques définissent seule durant les premiers mois la croissance de l'organisme. Cf. aussi N. Depraz, T. Desmidt, "Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2018: <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9590-y>, 4.3. "An Embryo-genetic argument: the heart as a key for the growth of the organism", p. 14, citant Merleau-Ponty, *La Nature. Notes du Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, rééd. Seuil, 1995, p. 197: "A neuf semaines et demie, les principaux aspects de l'électro-cardiogramme humain se présentent de la même façon qu'à l'état adulte. Or, à cette date, il n'y a pas de contrôle nerveux du cœur. Gesell retrouve ici les idées de Georges E. Coghil, et parle d'une 'morphogenèse dynamique', qui envelopperait les faits intégrés ou non par le système nerveux."

⁴⁶ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, op. cit. vol. I (1949), p. 385.



chaque surprise, le vivant s'immunise; en transgressant, il se découvre; en s'engageant, il se transforme et, en faisant tout cela, il contribue à n'en pas douter à changer le monde et les autres autour de soi.⁴⁷

Bibliographie

ARISTOTE. (2015). *Les politiques*. Paris: Flammarion.

BECK, U. (1986). *Das Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Berlin: Surhkamp.

BEAUVOIR, S. (1976). *Le deuxième sexe* (1949). Paris: Folio.

BLANCHOT, M. (1994). *L'Instant de ma mort*. Fata Morgana: Montpellier.

CHRÉTIEN, J.-L. (2017). *La fragilité*. Paris: Minuit.

DEPRAZ, N. (2000) "When transcendental genesis encounters the naturalization project", in *Naturalizing Phenomenology* (J. Petitot, F.J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud eds.), Stanford University Press, 2000.

DEPRAZ, N. (2014). "De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl: à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale", in *Le coach de Gæthe. Conseil et médiation dans Les affinités électives* (A. Richter, sous la dir.). Paris: Riveneuve éditions, Actes Académiques.

DEPRAZ, N. (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, Phaenomenologica.

DEPRAZ, N. (2000). "De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida", in *Alter. Revue de phénoménologie*, n°8.

DEPRAZ, N. (2000). "Derrida et la phénoménologie", in: *Alter. Revue de phénoménologie*. N°8.

DEPRAZ, N. (2011). "L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl", in *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Editions.

DEPRAZ, N. (1999). "Délimitations de l'émotion. Pour une phénoménologie du cœur", in: *Alter. Revue de phénoménologie*, Paris, Alter, n°7, 1999.

DEPRAZ, N. (2016). "Husserl et la surprise", in *La surprise* (N. Depraz éd., avec la coll. de Vincent Houillon et de Cl. Serban), Paris, Alter. *Revue de Phénoménologie*.

⁴⁷ A ce propos, N. Depraz, "Vie et risque. Le végétal au risque du mouvement", *Alter. Revue de phénoménologie*, n°21 "La vie", Paris, Alter, 2012, pp. 51-71: mis en ligne le 01 juin 2019, URL:<http://journals.openedition.org/alter/795>; DOI: 10.4000/alter.795; à propos de l'immunité biologique, voir N. M. Vaz, F. J. Varela, "Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology", *Med Hypotheses*, mai-juin 1978, 4(3), pp. 231-67. DOI: 10.1016/0306-9877(78)90005-1; à propos du danger des politiques sécuritaires pour le vivant, voir par exemple "Ulrich Beck et la théorie du risque", [http://www.ffsa.fr/webffsa/risques.nsf/b724c3eb326a8defc12572290050915b/84dd4090d2263ce0c12573ec0042ec82/\\$FILE/Risques_50_0025.htm](http://www.ffsa.fr/webffsa/risques.nsf/b724c3eb326a8defc12572290050915b/84dd4090d2263ce0c12573ec0042ec82/$FILE/Risques_50_0025.htm), "Les risques de l'hypersécurité", *Marianne*, 27 février 2015; <https://www.lemondepolitique.fr/dossiers/securite-et-liberte>. Une référence pionnière sur ce point: U. Beck, *Das Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Berlin, Surhkamp, 1986. Pour tout cela, je renvoie aussi à mon article "The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming more 'Living' During the Pandemic" in: *Constructivist Foundations* (2021), 16(3), pp. 245-253.



- DEPRAZ, N. (2023). *Philosophie de la surprise. Les émotions en question*. Paris: Hermann.
- DEPRAZ, N. (2020). “Science et pouvoir. Quand un aveugle guide un aveugle”, in : *Journal Libération du 15 avril 2020* (<https://www.liberation.fr/debats/2020>)
- DEPRAZ, N. (2017). “Le macronisme et le spectre de l’épistocratie” (18/10/2017), in *Le Monde*.
- DEPRAZ, N. (2020). “La peur, c’est la paix”, in : *Agence internationale de Presse Pressenza*, 20/05/2020 <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/la-peur-cest-la-paix/>
- DEPRAZ, N. (2020). “Mourir en temps de pandémie: la liturgie s’absente, la mascarade s’invite”, *Agence internationale de Presse Pressenza*, <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/mourir-en-temps-de-pandemie-la-liturgie-sabsente-la-mascarade-sinvite/>
- DEPRAZ, N. (2018). *Le sujet de la surprise: un sujet cardinal*. Bucarest: Zeta bookS.
- DEPRAZ, N. (2012). “Vie et risque. Le végétal au risque du mouvement”, in : *Alter. Revue de phénoménologie*, n°21 “La vie”, Paris, Alter.
- DEPRAZ, N. (2021). “The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming more ‘Living’ During the Pandemic”, in: *Constructivist Foundations*, 16(3), pp. 245–253.
- DEPRAZ, N. & DESMIDT, T. (2018). “Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology”, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*: <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9590-y>
- DELEUZA, G. (1977). *La philosophie critique de Kant* (1963). Paris: P.U.F.
- DESCARTES, R. (1973). “Les passions de l’âme”. in: *Œuvres philosophiques (1643-1650)*. Tome 3. Paris: Garnier Frères.
- DUSSORT, H. (1959) “Husserl, juge de Kant”, in: *Revue philosophique*, n°149.
- ENGELS, F. (1952). *La dialectique de la nature* (1876). Paris: Éditions Sociales.
- FINK, E. (1994). *La sixième Méditation cartésienne* (1988). Trad. N. Depraz. Millon: Grenoble.
- GAMBER, K. (1981). *Die Reform der römischen Liturgie*. Préface J. Ratzinger. Regensburg: F. Pustet.
- GARCIA, M. (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris: Flammarion.
- GARRAU, M. (2018). *Politiques de la vulnérabilité*. Paris: CNRS Editions.
- HUSSERL, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1934-1937). Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (2001). *Psychologie phénoménologique* (1925-1928). Paris: Vrin.
- HUSSERL, E. (1969). *Recherches logiques* (1901). Paris: P.U.F.
- HUSSERL, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins, volume 2, Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Husserliana XXXXIII, Gesammelte Werke, Ü. Melle, T. Vongehr (Hrsg.).



- HUSSERL, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit (1904-1905)*. Heideberg: Springer, 2004.
- HUSSERL, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, E. (1990). *De la synthèse passive*. Grenoble: Millon, 1990.
- JONAS, H. (1982). *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology (1966)*. Paris: Phoenix Editions;
- JONAS, H. (2001). *Le phénomène de la vie*. Bruxelles: De Boeck Editions.
- KERN, I. (1964). *Husserl und Kant*. Den Haag: M. Nijhoff.
- KELKEL, A. L. (1966). "Husserl et Kant", in: *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin, n°2.
- KANT, I. (1993). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Paris: Bordas.
- KANT, I. (1980). *Critique de la raison pure*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres philosophiques I.
- KANT, I. (1994). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- LALANDE, A. (2002). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1928)*. Paris: P.U.F., Quadrige.
- LAVIGNE, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: P.U.F., Epiméthée.
- LEVINAS, E. (1990). *Autrement qu'être ou au delà de l'essence (1974)*. Paris: Le livre de poche.
- LORDON, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude*. Paris: La Fabrique Editions.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- NUSSBAUM, M. (2001). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (1986)*. Cambridge University Press.
- PLESSNER, H. (2019). *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Berlin: Suhrkamp.
- RICOEUR, P. (1987) "Kant et Husserl", in *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- RICOEUR, P. (1960). *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil.
- SOPHRONY, A. (2016). *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine, écrits*. Paris: Cerf, Abbaye de Belle Fontaine, Première partie, Chapitre XI.
- TRÉHARD, M. (2015). "Les risques de l'hypersécurité", *Marianne*, 27 février 2015; <https://www.lemondepolitique.fr/dossiers/securite-et-liberte>.
- TRUNGPA, C. (2010). *Meditation in action (1970)*, Boulder: Shambhala Editions.



VAZ, N. M. & VARELA, F. J. (1978). "Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology", in: *Med Hypotheses*, mai-juin 1978, 4(3), pp. 231-67.

Phénoménologie et ontologie des ambiances: quelques mises au point

Bruce Bégout (Université Bordeaux Montaigne)

Résumé: Dans cet article, nous tentons de clarifier le statut ontologique des ambiances. Car si, bien souvent, leur description ne pose pas de problèmes majeurs, leur interprétation philosophique donne lieu à des divergences de vue. Pour ce faire, nous comparons les ambiances d'un côté avec les vécus, de l'autre avec des choses et concluons à leur nature indépendante. Ce qui nous autorise à postuler un troisième genre d'être et à comprendre comment les ambiances peuvent exister dès lors sans lien direct avec des sujets et des objets. Enfin nous montrons que notre expérience des ambiances, loin de les dédoubler intérieurement en ambiances pour nous, nous fait accéder à ce qu'elles sont en soi.

Mots-clés: ambiance, atmosphère, tiers-être, expressivité, apparaître en soi, tonalités affectives

Abstract: In this article, we wish to clarify the way of being and appearing of ambiances. First of all, by distinguishing them on the one hand from lived experiences and on the other hand from external things; then by making the hypothesis of a third mode of being which comes from what stands between the subjects and the objects and which belongs neither to the one nor to the other. Finally, our proposal aims at showing that if the atmospheres are properties of the situations even before the subjects feel them, they feel them anyway only as these intrinsic and presubjective properties.

Keywords: ambience, atmospheres, third-being, expressivity, appearing in itself, affective tonalities



Lorsque nous nous intéressons de manière sérieuse à ces phénomènes particuliers, et peut-être difficiles à définir, que sont les ambiances¹, une chose ne laisse pas d'étonner: c'est le contraste fort qui existe entre l'évidence immédiate de l'expérience et la difficulté que nous éprouvons à caractériser celle-ci. Car, de fait, il existe peu de gens, même parmi les savants, qui contestent l'existence de ce type de phénomènes. Par contre nombreux sont ceux qui les interprètent de manière très différente. D'une certaine façon, nous comprenons sans peine ce qu'est une ambiance lorsqu'elle se manifeste à nous, mais, dès que nous tentons de la définir, nous nous retrouvons dans l'embarras.

En vérité, si nous regardons de plus près les études savantes qui ont été faites depuis plus de trente ans sur des phénomènes tels que les ambiances et les atmosphères, on remarque que cet écart n'est pas si grand qu'on ne le croit habituellement. En effet la plupart des penseurs qui s'intéressent de près à ces types d'expérience, et ce à travers différentes approches théoriques relevant des sciences humaines (sociologie, philosophie, anthropologie, psychiatrie, théorie esthétique, etc.), parviennent à décrire le plus souvent de manière quasi identique ce qu'est une ambiance et comment elle se manifeste. On retrouve chez Schmitz, Böhme, Anderson, Hauskeller, Griffiro, Thibaud, pour ne citer que quelques-uns des théoriciens contemporains des atmosphères les plus connus, des présentations très ressemblantes. À lire leurs travaux, on a affaire à un phénomène sensible, diffus et impalpable, qui enveloppe les individus de manière subtile et leur fait éprouver sur-le-champ la tonalité affective particulière de la situation spatio-temporelle dans laquelle ils se trouvent. Rares sont les présentations qui s'écartent de ce constat. Toutefois nous devons admettre que si leurs descriptions des ambiances concordent, il n'en va pas tout à fait de même des explications qu'ils donnent de ce phénomène. Les uns posent l'ambiance comme un *effet* de l'environnement sur notre sensibilité (introjection), les autres au contraire comme le résultat d'un *transfert* de certaines de nos humeurs sur cet environnement (projection), certains enfin considèrent que l'ambiance relève en réalité des deux aspects, combinant ainsi en un *phénomène ambigu* des éléments objectifs et des réactions subjectives (mélange). Nous aurions donc affaire à un double contraste: *premièrement* entre la manière de sentir et la manière de dire, et *deuxièmement* entre la manière de dire et la manière d'interpréter. Dans les deux cas ce qui serait en jeu, c'est le décalage phénoméno-logique entre le caractère commun d'une expérience (la dimension phénoménale) et la diversité des explications la concernant (le type de *logos* convoqué). Comment dire en effet un phénomène? Comment transposer ce qui se donne à la sensibilité en une description verbale et une explication conceptuelle? Tout phénomène n'est-il pas la relation entre une intuition et une objectivation? Une donnée et un concept?

Comment se fait-il donc que des penseurs venant d'horizons théoriques divers décrivent de manière quasi identique l'ambiance, mais, lorsqu'il s'agit d'aller un peu plus loin dans leurs analyses et de commencer à l'étudier de manière plus approfondie, en rendent compte à partir de schémas explicatifs très différents. Afin de répondre à ce problème, nous allons adopter une démarche phénoménologique. Il nous semble en effet, pour des raisons que nous aurons l'occasion de préciser plus loin, que la phénoménologie est la méthode la plus à même de saisir le mode d'être spécifique de ces phénomènes familiers et pourtant étranges que sont les ambiances. Le fait par exemple qu'elle ne dissocie pas en général l'être et l'apparaître d'une chose, mais qu'elle tire le premier du second, au point de les confondre, s'avère être

¹ Nous préférons employer le terme d'ambiance plutôt que celui d'atmosphère. Pour deux raisons : 1) le terme d'atmosphère est *métaphorique* puisqu'il désigne tout d'abord la couche d'air qui entoure la terre et ensuite seulement, par extension de sens, le climat moral et sentimental de ce qui nous entoure 2) les penseurs qui traitent de l'atmosphère ont ainsi souvent tendance à concevoir par là une dimension d'abord sensible et perceptive de l'expérience (nuit, crépuscule, vent, etc.), puis de lui adjoindre une coloration affective. Ainsi, pour eux, les atmosphères constituent tout d'abord des phénomènes sensibles, qui ne possèdent pas de figure et ont une spatialité non localisable, et ensuite seulement des résonances affectives en nous. Or, selon notre perspective, les ambiances, saisies comme des phénomènes effectivement atmosphériques, possèdent d'emblée une présence pathique. Ce faisant, elles n'appartiennent pas au registre de la perception, mais à celui de l'affectivité, et c'est bien cette tonalité affective qui est ressentie en premier lieu dans une ambiance, et non des qualités purement perceptives qui relèveraient de la lumière, du son, des odeurs. Certes tous les milieux sensibles sans objet comme la lumière, la chaleur, le son, l'odeur, l'air, possèdent une marque ambiante ; mais c'est donc de cette marque, de cette empreinte affective, qu'il faut partir pour les étudier, et non d'une énumération affectivement neutralisée de leurs propriétés perceptives. En résumé l'ambiance se rapporte à l'affectivité, l'atmosphère à la perception, l'une est d'abord ressentie, alors que la seconde est perçue. Sur cette question, cf. BÉGOUT, 2020, pp. 17-18.



ici un avantage tout à fait décisif pour une philosophie des ambiances. Car, en tant qu'elle n'existe que dans sa manifestation ici et maintenant, l'ambiance paraît être le phénomène phénoménologique par excellence. Or si le champ des études atmosphériques est de nos jours vaste et en pleine expansion, il affronte néanmoins de multiples problèmes, le plus important étant d'ailleurs à nos yeux cette disparité étonnante, non entre les observations, mais entre les explications fournies. Certes nous ne prétendrons pas mettre fin à cette diversité en proposant la seule et unique théorie valable, et il est vraisemblable que notre propre manière théorique de saisir l'être d'une ambiance sera elle-même à son tour l'objet de discussions et d'objections faites à partir d'une théorie concurrente, mais nous sommes néanmoins convaincu que cette approche phénoménologique aidera grandement à réduire en tout cas le décalage entre description et compréhension.

Ni vécu ni chose

Aborder de manière phénoménologique les ambiances, c'est, avant même de statuer sur leur essence, préciser leur mode de donation particulier. Or l'ambiance n'est rien d'autre que sa manifestation ici et maintenant. Ce qu'elle est, nous ne pouvons le savoir qu'à partir de la manière particulière dont elle nous apparaît. Elle appartient en effet à un type d'êtres qui n'existent qu'en tant qu'ils se manifestent et comme ils se manifestent. Or, si l'on se fie à ce que Husserl a établi dans ses travaux, il n'existe au fond que deux grandes régions d'apparaître: la conscience et la réalité. Tout ce qui apparaît est donc lui-même distingué en fonction de deux types d'être distincts: le vécu immanent et la chose transcendante. Le champ phénoménal se divise ainsi entre, d'un côté, (a) la région des vécus, que l'on peut elle-même diviser selon des sous-catégories, par exemple celles des vécus intentionnels et des vécus non-intentionnels, des vécus d'acte d'appréhension et des vécus hylétiques simplement "présentatifs" (*darstellenden*), et, de l'autre, (b) la région des choses matérielles, qui, de la même façon, admet à son tour des sous-divisions en fonction du type de choses qui apparaît (chose naturelle, culturelle, artistique, etc.).

Où se situe dans ce schéma l'ambiance? A-t-elle le mode d'être du vécu, et notamment du vécu affectif? Ou, au contraire, en raison de son lien avec les situations spatiales, relève-t-elle de la chose matérielle? Il est tout d'abord évident, pour des raisons que nous allons voir et sur lesquelles ont insisté plusieurs penseurs, que le phénomène de l'ambiance, si affectif soit-il, n'est pas réductible à un état psychique. Rien dans son apparaître, sa spatialité, sa temporalité, son relief et son air propre, ne renvoie directement à un vécu. Que l'ambiance soit ressentie par un sujet ne signifie donc pas qu'elle est un contenu immanent et psychique de ce sujet. Au contraire, ce qui se manifeste immédiatement dans ce phénomène, c'est son caractère pour ainsi dire asubjectif, si l'on entend par là le fait que ce caractère, à savoir sa tonalité affective particulière, n'est pas directement référé à un sujet. L'ambiance que je ressens n'est pas *mon* ambiance et en tant que telle immédiatement attribuée à celui qui la ressent, c'est l'ambiance qui apparaît autour de moi et que d'autres peuvent sentir. Alors que je m'attribue automatiquement une sensation affective organique (une douleur) ou un sentiment intentionnel (ma colère à propos de quelque chose ou de quelqu'un), je ressens l'ambiance comme caractérisant aussitôt le monde environnant. Si, dès lors, un vécu organique ou un sentiment renvoie immédiatement à celui qui les ressent, de sorte que le caractère interne et subjectif de ces vécus constitue une de leurs qualités manifestes, au sens où je ne peux pas aimer quelque chose sans savoir que je l'aime et sans savoir que cette relation immédiate à moi-même se manifeste dans le sentiment lui-même, il n'en va pas de même pour l'ambiance. L'ambiance lugubre d'une ruelle sombre et pluvieuse un soir d'hiver n'exprime en rien, dans sa manifestation, une modification affective de la subjectivité ni ne renvoie à elle; elle témoigne d'une qualité expressive de la situation elle-même. Que nous soyons capables de ressentir ce caractère lugubre de la situation, et même de le reconnaître comme tel par exemple en l'exprimant dans un jugement, ne signifie pas que nous en sommes les créateurs. C'est lui qui sollicite notre expérience parce qu'il habite de prime abord cette situation et la remplit de toute son expressivité. La situation affiche ainsi un air lugubre indépendamment des éventuels sujets présents au sein de cette situation et capables de la saisir comme lugubre.

Or, pour Husserl, les vécus, si divers soient-ils, sont toujours des contenus immanents de la conscience, à savoir des parties réelles de son *continuum*, et qui renvoient en outre à un unique centre d'expérience

nommé sujet ou pôle-moi (*Ichpol*). Il n'existe manifestement rien de tel pour les ambiances. Phénoménologiquement parlant, il est donc erroné de rapporter ces phénomènes immédiats et holistes que sont les ambiances à des contenus internes de la conscience. D'ailleurs, le sujet d'expérience fait lui-même la distinction entre un vécu affectif interne, intentionnel (sentiment) ou non (sensation organique), et une ambiance. Lorsqu'il éprouve *in situ* une ambiance, il sent quelque chose de flottant autour de lui qui, tout en l'enveloppant, le décentre, le traverse et l'excède, quelque chose qui semble appartenir plutôt au milieu ambiant dans lequel il est inséré qu'à sa sensibilité personnelle. Il n'est pas simplement question ici du problème de la localisation de cet affect, en moi ou hors de moi, car en ce sens un sentiment intentionnel n'est pas non plus localisable ni dans mon corps ni dans le monde, mais de la qualité affective elle-même. Les propriétés phénoménales des ambiances, notamment leur dimension causale, spatiale et temporelle, se manifestent de manière autonome, sans se référer à un centre d'expérience interne que serait le moi ou la conscience. Bien que *conditionnée* par la présence d'une subjectivité affective, l'ambiance exprime un contenu phénoménal qui ne renvoie en rien à cette condition et la transgresse même dans son mode de donation et ses données concrètes.

Par conséquent, à la différence du vécu concret, intentionnel ou non, le phénomène de l'ambiance n'appartient pas à la sphère immanente réelle² et, comme tel, il ne se réfère pas dans son mode d'être à un sujet-pôle dont il serait le vécu. Car un vécu n'est pas uniquement un contenu réel de la conscience, c'est aussi un phénomène qui manifeste, dans son apparition même, sa dépendance vis-à-vis du moi. Cette dépendance s'exprime clairement par exemple dans son mode de temporalisation absolument identique à celui de la conscience dont il forme une partie concrète. Or, sur ce point, le caractère temporel des ambiances n'a rien de commun avec celui des vécus immanents s'écoulant dans le flux de la conscience interne selon les lois de la présentation, de la rétention et de la protention. Là encore sa donation temporelle se singularise de celle des états de conscience fluents. Ce faisant, fait également défaut à ce phénomène la donation adéquate, voire apodictique du vécu interne, qui ne peut pas ne pas être saisi dans sa totalité par le sujet qui le vit au moment où il le vit. Tandis que "toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet"³, et que donc sont exclus pour "la sphère absolue" du vécu le conflit, le simulacre et l'altérité, la saisie d'une ambiance ne relève pas de ce vécu non perçu qui était là avant que le regard de la réflexion ne se tourne vers lui et ne l'aperçoive comme une donnée absolue. À cet égard, si la réduction phénoménologique consiste, comme l'indique encore Husserl dans le § 37 de sa *Phänomenologische Psychologie* de 1925, à reconduire le regard vers les composantes réellement immanentes de la conscience que sont les *data* hylétiques et les actes intentionnels⁴, alors celle-ci ne peut s'appliquer aux ambiances qui, en raison de leur caractère non immanent et asubjectif, ne sont pas susceptibles d'être réduites à de telles données phénoménologiques.

Est-ce à dire alors que l'ambiance aurait le mode d'être des choses? Pas vraiment. Il est en effet impossible de lui attribuer les modes de la donation spatiale et matérielle des choses, notamment la donation par esquisses. Que les ambiances possèdent ainsi des qualités spatiales, notamment l'enveloppement et l'amplitude, ne signifie pas que cette spatialité soit celle des choses. Leur style est tout à fait différent. Si une chose ne peut nous apparaître que *sous une face*⁵, et si cette apparition sous une face implique d'autres apparitions sous d'autres faces, en fonction de la relation perspective qui se noue entre elles et le sujet qui les perçoit, l'ambiance ne possède absolument pas ce mode de donation *unilatéral*. On ne peut tourner autour d'une ambiance pour y découvrir de nouvelles faces cachées. Cela n'aurait aucun sens de le faire car une ambiance ne nous apparaît pas comme une chose ni comme une entité partielle. Ce n'est pas non plus la combinaison d'une donnée intuitivement sentie (la face perçue) avec un ensemble de co-don-

² HUSSERL, 1976, p. 107: "Sous le nom de vécu au sens le plus large du terme, nous entendons tout ce qui se trouve dans le flux du vécu; donc non seulement les vécus intentionnels, les *cogitationes* actuelles et potentielles, prises dans toute leur teneur concrète, mais encore tout ce qu'on pourra trouver de moments réels quelconques dans ce flux et ses parties concrètes".

³ HUSSERL, 1976, p. 138.

⁴ HUSSERL, 1962, p. 188.

⁵ HUSSERL, 1976, p. 130 sq.



nées seulement aperçues dans une unité de chose posée comme une idée régulatrice de type kantien. Si la perception de chose se caractérise dès lors par un mélange de perçu et d'aperçu, de données et de co-données dans un processus qui associe intuition et idée (celle de l'unité téléologique de la chose), le phénomène de l'ambiance se présente toujours dans une donation totale. En un sens, une ambiance se donne toujours comme un tout indécomposable, et si elle peut changer dans le temps – et c'est bien ainsi qu'elle se donne d'ordinaire attestant presque toujours de son caractère passager et fugace – elle ne le fait pas selon les règles graduelles des modifications chosales. Aussi une ambiance ne peut-elle *décevoir* une attente comme peut le faire une perception, étant donné qu'elle se livre tout entière dans sa présence phénoménale et ne contient aucun cours de confirmation ou d'infirmité de sa donation. Qu'elles soient plaisantes ou déplaisantes, durables ou passagères, les ambiances se manifestent donc comme des totalités spatiales non figurales et non substantielles. Elles n'ont pas de faces, et, pour cette raison, elles ne se déroulent pas selon un cours réglé d'apparitions graduelles comme le font les choses spatiales. Étant donné qu'elles ne possèdent pas de figure, mais un *air*, à savoir une tonalité spécifique, elles manifestent plutôt l'arrière-plan expressif de la situation qu'une quelconque qualité de diverses entités composant cette situation. Ce sont des phénomènes qui expriment sur un mode affectif le fond toujours variable de l'expérience et non ses formes perceptibles.

En résumé, pour saisir ce qu'est une ambiance, il faut préalablement se défaire des concepts traditionnels de sujet et d'objet et, dans le même mouvement, repenser la présence de l'homme dans le monde sur un mode autre que celui de l'intentionnalité⁶. Cela implique de penser une expérience expressive et affective de l'entourage qui échappe aux divisions traditionnelles dont la philosophie fait usage pour penser les entités et les relations composant la réalité.

Ambiances et tiers être

Faut-il alors considérer que les ambiances sont des phénomènes mixtes empruntant leurs qualités, d'un côté, aux vécus immanents et, de l'autre, aux choses transcendantes? Ou faut-il plutôt admettre, en respectant le pacte phénoménologique de l'équivalence entre mode d'apparaître et type d'être, qu'elles désignent une toute nouvelle région phénoménale, irréductible à la fois à la conscience et à la réalité chosale?

Si l'ambiance ne possède pas le mode de manifestation d'un vécu ni celui d'une chose spatiale, il serait pour le moins étonnant qu'elle découle du mélange des deux. Comment d'ailleurs quelque chose pourrait-elle être la combinaison de deux types d'être absolument contradictoires? Que veut-on dire exactement lorsque l'on dit de l'ambiance qu'elle serait un phénomène à la fois subjectif et objectif, mi vécu mi chose? Ce qui est sûr, c'est que cette théorie du mélange, que l'on rencontre souvent chez les atmosphérologues, présentant les atmosphères comme des phénomènes ambigus relevant à la fois des vécus et des choses doit, sous peine de rester énigmatique, répondre à deux questions fondamentales:

Premièrement, comme un phénomène pourrait-il *dériver* de la synthèse effective de deux phénomènes avec lesquels il n'a aucun rapport? Deuxièmement, comme ces deux types de phénomènes opposés, le vécu et la chose, peuvent-ils *se mêler* en un troisième type de phénomènes alors même qu'ils ne possèdent rien de commun? Il nous semble donc que, pour des raisons phénoménologiques et eidétiques qui tiennent au respect de leur mode de donation, les ambiances ne sont ni des quasi vécus, ni des

⁶ Comme l'avait bien compris Heidegger qui, avec le concept de *Stimmung* développé dans *Etre et temps* (1927) puis dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929), essaie, le premier dans l'histoire de la pensée, de mettre au jour cette dimension ambiante de l'être-au-monde, irréductible, d'un côté, à l'être subjectif avec ses états internes et, de l'autre, à l'étant chosale avec sa spatialité divisible et ses limites extérieures. L'ambiance n'est ni un affect organique-humoral ni un sentiment intentionnel-objectivant, c'est une expérience affective sans objet qui imprègne l'individu mais surtout la situation dans laquelle il se trouve.



quasi choses, encore moins des phénomènes qui seraient à la fois des vécus et des choses⁷. Ou alors si une ambiance paraît exprimer quelque chose qui appartient à l'un et à l'autre, c'est peut-être parce qu'elle manifeste quelque chose qui, les précédant tous deux, n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Il convient donc de mettre au jour *une troisième manière d'être*⁸ ne relevant pas des deux premières (le vécu et la chose) et n'en étant pas non plus le simple assemblage. Aussi l'ambiance ne peut-elle être, en raison de son hétérogénéité ontologique radicale, ni l'un ni l'autre et encore moins l'un et l'autre. De nombreux chercheurs qui s'intéressent aux ambiances et à leur spécificité ontique soulignent la nécessité d'admettre ce troisième type d'être. Conscients d'agir dans un esprit contraire à celui de la sobriété ontologique exigée par Ockham, ils réclament cet *élargissement* du champ des étants. D'une certaine façon, ils souscrivent à ce que Griffero nomme un "inflationnisme ontologique"⁹. Etant donné, d'une part, que les ambiances existent sans conteste, ce que nous croyons fermement puisqu'elles se manifestent tous les jours à nous et que nous les ressentons de manière immédiate, et, d'autre part, que les types connus d'être, psychique et physique, ne leur conviennent pas, il faut alors accorder sans plus tarder aux ambiances un mode d'être original sur la base de leur mode d'apparaître. Car si, comme l'écrit Sartre, "on sait qu'il n'y point, d'une part, un pour soi et, d'autre part, le monde, comme deux tous fermés dont il faudrait ensuite chercher comment ils communiquent"¹⁰, on le sait d'autant mieux lorsqu'on éprouve une ambiance. Il faut ajouter à cela que le pacte phénoménologique, qui insiste méthodologiquement sur la nécessité de tirer des données phénoménales tout ce que nous pouvons apprendre au sujet de leur mode d'apparaître comme de leurs contenus apparaissants, nous enjoint de prendre au sérieux ce mode de donation ni psychique ni physique des ambiances.

Aussi l'ambiance renvoie-t-elle à un type d'expériences de ce qui *se tient entre*¹¹. D'une part, entre les choses elles-mêmes et, d'autre part, entre ces choses distinctes de leur fond et nous-mêmes. Mais là encore tout dépend de la manière dont on conçoit cette dimension de l'*Entre*. Il ne suffit pas de dire que les ambiances relèvent de ces phénomènes se glissant entre les choses et nous, il faut préciser la nature de "cette nouvelle catégorie ontologique"¹². A notre avis, on peut saisir d'un côté l'*Entre* comme ce qui relie les entités séparées. Ici l'*Entre* assume alors le rôle d'un *intermédiaire*. Il sert de pont entre le psychique et le chosial. Mais on peut, d'un autre côté, et de manière plus profonde, saisir cet *Entre*, non comme ce qui appartiendrait aux éléments distincts, mais comme ce qui les précède. Dans le premier cas, l'*Entre* relève d'une synthèse qui, mêlant les séparés, les fait communiquer par une dimension commune. Le tiers est le résultat du mélange des deux premiers types d'être. On dépasse l'opposition du sujet et de l'objet en créant une sorte d'être hybride: le "sujet-objet". Dans le second cas, l'*Entre* n'unifie pas les parties éloignées les unes des autres par une scission dualistique, il les biffe plutôt pour en révéler le fond ontologique commun. Ici, le tiers ne résulte pas d'une réunion des deux premiers éléments existants, il apparaît comme une dimension commune à ces éléments qui ne renvoie ni à l'un ni à l'autre. Tandis que l'*Entre* joue dans le premier cas de figure le rôle de la fusion, il ne fait rien fusionner dans le second cas, mais il plonge les entités distinctes dans une expérience homogène et originelle. Au commun qui naît d'une

⁷ Sur ce point, nous nous écartons de la conception heideggerienne de la *Stimmung* (ambiance), telle qu'il la déploie à l'occasion de l'analyse de l'ambiance de l'ennui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*: "la chose ne provoque pas l'ennui, mais ce dernier lui est tout aussi peu attribué par le sujet. Bref, l'ennui – et fondamentalement toute ambiance – est un être hybride, en partie objectif, en partie subjectif". HEIDEGGER, 1992, p. 138.

⁸ Cf. GRIFFERO, 2017, p. XIII: "tertiary qualities or sentimental (and therefore atmospheric) ones, which permeate the space in which they are perceived".

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ SARTRE, 1943, p. 345.

¹¹ GRIFFERO, 2017, p. XIV: "So in most cases, in our everyday life, atmospheres exist 'between' the object (or rather, the environmental *qualia*) and the subject (or rather, the felt-body)". Même idée in OGAWA, 2021, p. 16: "Contemporary phenomenology is increasingly turning its attention towards what is 'between' human beings and things; to what is between subject and object".

¹² GRIFFERO, 2017, p. XV.



synthèse s'oppose le commun qui précède toute thèse¹³. Le modèle ontologique du tiers-être appartient dans le premier cas à l'assemblage, dans le second à l'affinité.

Il va sans dire que, pour nous, dans la logique mersive et anti-jective que nous faisons nôtre, l'expérience de l'ambiance révèle le fond commun de la situation ne résultant pas d'un fusionnement des éléments présents dans cette situation. La logique de la mersion est radicalement hétérogène à celle de la jection¹⁴, dont l'intentionnalité de la conscience représente un mode privilégié. Si, par conséquent, vécus et choses peuvent communiquer et donner lieu à des expériences semblant brouiller leurs frontières, ce n'est pas parce que les vécus possèdent en eux quelque chose des choses et les choses quelque chose des vécus, mais parce que vécus et choses possèdent en eux quelque chose de commun qui n'est ni vécu ni chose: le fond homogène de l'expérience, l'unité non synthétique de la médiance qui précède toute immanence et toute transcendance. C'est dire que l'ambiance est *hétérogène* au vécu et à la chose, comme à leur mélange, mais c'est dire aussi que le vécu et la chose possèdent, en deçà de leur spécification, un fond commun ni vécu ni chosal. Pour autant, ce fond d'homogénéité que révèlent les ambiances, même les plus passagères, n'engendre pas par lui-même les différences spécifiques du vécu et de la chose, il se maintient plutôt en elles en dépit de leur hétérogénéité. Aussi l'ambiance peut-elle être radicalement différente du vécu et de la chose et pourtant exprimer quelque chose auquel participent le vécu et la chose en tant qu'eux aussi contiennent et maintiennent, dans leur être spécifique, une dimension infra-spécifique. Il y aurait donc dans le vécu et la chose la persistance d'un fond non spécifié. Par exemple, on peut remarquer que le mode d'être psychique du vécu s'oppose à l'être des ambiances. Néanmoins tout vécu n'est pas qu'un vécu spécifié, il contient, sous ou à côté de sa différence hétérogène, une part d'homogénéité originelle qui coexiste avec la spécification tout en étant autre qu'elle¹⁵.

Mais n'est-ce pas poser alors l'existence d'une ambiance qui précéderait *de facto* les éléments psychiques et chosaux semblant tout de même la composer et concevoir de manière pré-subjective une expérience ambiancielle des situations? Comment peut-on affirmer la présence d'une ambiance *en soi*, d'une ambiance comme qualité intrinsèque du fond de la situation, sans un sujet qui en ferait l'expérience sur un mode fusionnel ou non?

On l'a dit, la phénoménologie des ambiances implique à la fois une *dépsychologisation* et une *déchosification*. Cela veut dire très simplement que l'analyse des ambiances ne peut se référer aussitôt à la présence de subjectivités vivantes d'un côté et de situations objectives de l'autre. S'il n'est pas difficile d'admettre que les ambiances forment des phénomènes non chosaux, comme nous l'avons montré plus haut, en tant que ce ne sont pas des entités substantielles, délimitées et durables, il semble beaucoup plus difficile

¹³ Inspiré par Schmitz et Griffero, le travail de Tadashi Ogawa cherche à mettre au jour sous le nom de *Ki* (spirit, air, wind, blow, etc.) cette présence médiale de l'atmosphère qui précéderait le coupage et couplage ontologiques entre les sujets d'un côté et les objets de l'autre, et s'écoulerait comme une énergie vitale entre eux cf. OGAWA, 2021, p. 21: "mythesis is the following: the totality of atmosphere, manifesting itself within the human existence before any thing else as world-horizon (...) is the pre-predicative, pre-logic dimension of what is 'between' human and world". The same idea, p. 21: "atmosphere determines human beings before our identification with a subject and our independence from objects".

¹⁴ Par *jection*, il faut entendre ici un modèle théorique selon nous dominant dans la pensée occidentale où la compréhension de la réalité s'opère à partir de la présupposition (a) de substrats (le *jectum* du support constant) psychiques et physiques et (b) de relations entre ces substrats posés (relations d'introjection et projection entre sujets et objets).

¹⁵ Ce qui signifie plus généralement que nous ne pouvons pas poser sur le même plan les trois types d'être, le vécu, la chose et l'ambiance, puisque les deux premiers ne s'opposent pas entre eux comme ils s'opposent à l'ambiance. La différence entre le vécu et la chose n'est pas la même que la différence entre le vécu ou la chose d'un côté et l'ambiance de l'autre. Entre le vécu et la chose, il n'y a rien de commun du point de vue de leur être spécifique, et pourtant ils possèdent quelque chose de commun qui subsiste en eux malgré leur spécification. Si l'ambiance a un mode d'être propre qui s'oppose radicalement aux modes d'être du vécu et de la chose, elle manifeste aussi ce fond tonal de l'expérience auquel participent également, en dépit de leur séparation et de leur spécification, les vécus et les choses. Par où l'on voit que l'ambiance ne résulte pas du mélange des vécus et des choses en leur être spécifique, ce qui est impossible eu égard à leur hétérogénéité ontologique radicale, mais exprime un fond d'être encore présent dans les vécus et les choses. Le commun ou l'Entre que révèle l'ambiance est la manifestation de ce fond qui ne provient pas du fusionnement du vécu et de la chose hétérogènes, mais de la présence en eux d'une dimension non spécifiée.

de les détacher totalement d'une expérience subjective. Que peuvent signifier des ambiances concrètes, avec leur ton caractéristique et leur durée propre, qui se produiraient en dehors de la présence de sujets censés ressentir ces ambiances? Peut-on vraiment affirmer que les ambiances forment des phénomènes indépendants des sujets et qu'elles manifestent le fond présubjectif de toute expérience? Toute ambiance, joyeuse ou triste, passagère ou durable, n'est-elle pas *l'ambiance de quelqu'un*? Ne nécessite-t-elle pas la présence d'une personne émue pour advenir et paraître? Que signifie une joie ou une tristesse qui ne seraient pas corrélées à un sujet qui les éprouve?

Pour répondre à ces questions, il faut tout d'abord montrer que tout phénomène n'est pas nécessairement subjectif et que, par conséquent, de multiples choses et non choses se manifestent à chaque instant dans le monde sans qu'il y ait à proximité d'elles des sujets capables de les percevoir. Il existe ainsi une dimension phénoménale intrinsèque au monde et aux choses qui n'a pas attendu sa réception *dans* et *par* un sujet pour apparaître. Le champ phénoménal n'advient pas uniquement avec notre intervention. Il lui préexiste. Avant d'être une condition subjective de réception, voire de constitution, l'apparaître est une propriété de tout ce qui est. C'est la raison pour laquelle on peut avancer que, si diverse soit-elle dans ses présentations concrètes, la phénoménalité est une caractéristique intrinsèque des choses et des non-choses, et qu'elle ne se réduit pas à sa traduction subjective comme phénomène pour nous et en nous. Autrement dit, avant le *phantasma*, il y a du *phainoménon*, avant la représentation subjective, il y a quelque chose qui apparaît *de* et *par* lui-même. On pourrait même ajouter qu'avant l'objectivation d'un quelque chose et la subjectivation d'un quelqu'un, il y a là, tout autour de nous, et sans nous, une présence expressive générale. Ainsi, instruit par la phénoménologie asubjective de Patocka, d'Arendt ou de Barbaras, il ne nous paraît pas aberrant de dire qu'il puisse y avoir apparition effective d'ambiance sans une personne pour laquelle il y aurait une telle ambiance. On pourrait néanmoins objecter que l'ambiance n'est pas un phénomène comme un autre et qu'elle exprime une tonalité affective. Comment le champ phénoménal pourrait-il être ainsi affectif sans se référer à un sujet? C'est que, en vérité, l'affectivité d'une ambiance n'est pas celle d'un sentiment subjectif et désigne une qualité expressive des situations sans qu'il y ait besoin de témoin. Tel paysage, tel moment du monde, tel environnement, possèdent *per se* une ambiance, à savoir ils expriment, de manière atmosphérique et physiognomique, des qualités singulières qui appartiennent qu'à eux et qu'aucun sujet ne peut créer de lui-même. La mise en avant systématique de la présence subjective, et de son rôle de convertisseur phénoménal, masque la phénoménalité propre des ambiances et le fait que leurs qualités affectives et expressives ne dépendent en rien de tels sujets récepteurs ou projectifs.

Ambiance en soi, ambiance pour nous?

Mais faut-il alors distinguer entre, d'un côté, cette ambiance *originelle* et en soi, cette expressivité immédiate et autonome des situations, et, de l'autre, l'ambiance *dérivée* et pour nous, celle que nous ressentons et qui nous étreint? Si l'on procède ainsi, par exemple comme le fait souvent Gernot Böhme qui distingue entre, d'une part, "l'élément atmosphérique", à savoir l'atmosphère objective non encore ressentie et, d'autre part, "l'atmosphère"¹⁶ proprement dite lorsque cet élément atmosphérique est réellement ressenti par un individu, ne nous exposons-nous pas à la ré-introduction d'une nouvelle dualité, non plus celle des vécus et des choses, mais celle de l'ambiance en soi et de l'ambiance pour nous? En opérant cette distinction, n'est-on pas nécessairement conduit à poser la perception de l'atmosphère comme antérieure à l'épreuve de sa teinte affective et donc à manquer l'affectivité primordiale du phénomène ambianciel? On pourrait très bien imaginer, dans cette perspective, que les ambiances primaires ne seraient que des ambiances *en puissance*, au sens où la situation posséderait un certain caractère expressif potentiel, qu'*actualiseraient* seulement les sujets qui les ressentent et les font accéder ainsi à la phénoménalité réelle. Il y aurait ainsi dans le monde des facteurs objectifs qui prédisposeraient à l'apparition des ambiances (lumière, son, odeurs, paysage, etc.) et ensuite seulement, lorsque ces facteurs agissent réellement sur des subjectivités présentes, l'émergence alors de réelles ambiances. Dans ce cas-là, il serait

¹⁶ BÖHME, 2020, p. 85: "rappelons que nous établissons ici une différence entre l'atmosphère, en tant que modalité caractéristique de la co-présence, et l'élément atmosphérique qui forme une certaine classe de phénomènes naturels".



difficile d'affirmer que les situations constituent des ambiances, mais on pourrait toujours dire que, en raison des traits expressifs qui les caractérisent, ces situations favorisent tout de même en nous l'apparition des ambiances. Or cette manière de faire, qui emporte souvent l'adhésion de ceux et celles qui se questionnent à propos des ambiances, ne nous convainc pas vraiment. Pour quelles raisons? Principalement, parce que, du point de vue phénoménologique, le seul où nous nous plaçons, il n'existe pas de *dérivation* de l'une à l'autre. Nulle part nous ne faisons la rencontre effective avec cette distinction et ses deux éléments. Nous sentons une ambiance, nous ne sentons pas la *transition* d'une ambiance en soi vers une ambiance pour nous. De la même manière, nous n'éprouvons pas l'ambiance comme le passage à l'acte d'une puissance expressive préalable. Nous sommes donc conduits à dire que l'ambiance *pour nous* n'est pas autre que l'ambiance *en soi*, *premièrement* parce que nous n'avons aucun moyen de montrer en quoi elles diffèrent, étant donné que nous sommes incapables de les distinguer comme des types d'expérience différents puis de les comparer entre elles, et *deuxièmement*, et de manière plus phénoménologique, parce que la manière dont la première se donne n'est pas différente de la manière de la seconde. L'homme ne peut découvrir l'étant comme monde, nature ou environnement qu'à l'intérieur d'un mode prédéterminé de l'ambiancialité. Et ce qu'il découvre là, ce n'est justement pas lui, ni la relation qu'il entretiendrait avec ce qui se tient devant lui, mais cette présence tonale et totale de ce qui l'entoure et qui le précèdera toujours et se développera sans lui. Par où l'on voit que la tonalité affective n'est pas une structure *a priori* de l'ouverture au monde de l'être humain; elle est une structure *a priori* de ce monde lui-même. Et tel est ce que nous ressentons dans n'importe quelle ambiance: cette présence de l'expression sur toute impression. C'est par conséquent la *fidélité aux choses mêmes* qui nous conduit à poser que l'ambiance que nous sentons n'est pas autre que l'ambiance en soi, puisque, d'ordinaire, telle est la façon dont nous la ressentons. Nous éprouvons de manière subjective le caractère absolument asubjectif de l'ambiance, attendu que nous la vivons comme une ambiance qui appartient à la situation et non à nous ressentant cette situation. Dans l'ambiance, aucun des deux termes supposés de la relation (vécu et chose) n'apparaissent, ni ne nous apparaissent, encore moins cette relation sans ou avant les termes reliés. L'ambiance ne se donne pas en effet comme une *relation*, mais comme une présence totale, enveloppante et pénétrante du monde ambiant. Non seulement les choses et les situations existent sans nous, mais avec leurs qualités physionomiques et ambiancielles propres. Dans ces conditions, l'ambiance ne découle pas de la *relation* qui s'instaurerait entre une situation mondaine et nous, elle est déjà présente de manière *irrelative* dans cette situation. Si l'on peut et doit, d'une certaine façon, penser l'ambiance primaire comme caractérisant des situations dans le monde sans nous, à savoir des présences expressives et affectives sans sujet, on doit également reconnaître que les ambiances dites secondaires, celles que nous éprouvons concrètement à chaque instant de nos vies, se présentent alors comme ces ambiances primaires. La phénoménalité humaine n'est pas tant un miroir déformant qu'une vitre transparente qui nous livre le réel comme tel.

Ainsi on peut affirmer que l'antéposition des ambiances primaires est justifiée phénoménologiquement par la façon particulière dont les ambiances secondaires sont elles-mêmes vécues, à savoir comme des ambiances primaires. En l'occurrence, l'expérience subjective des ambiances ne fait pas la différence entre l'originel et le dérivé, l'en soi et le pour nous, et c'est pourquoi, en raison de sa phénoménalité propre (la conscience sensible et perceptive), elle livre l'ensemble du contenu ambianciel de l'expérience comme un caractère global, impersonnel et anonyme. Ici, le sujet des ambiances les ressent comme des caractères du fond de la situation, même lorsque ces caractères sont oppressants. Si le sujet réagit à une ambiance négative (triste, hostile, angoissante, etc.) par exemple en y résistant (opposition, fuite, intervention), il n'est pas l'auteur de cette ambiance et il le sait. L'ambiance ne devient pas ambiance lorsque je la sens et y réagis. Mais, lorsqu'elle est effectivement sentie, elle est sentie comme une ambiance précédant nécessairement notre sentir et renvoyant à une expression tonale de ce qui nous entoure. Telle est d'ailleurs la manière dont notre flair la saisit. Il comprend l'ambiance, en son air particulier lié à une situation particulière, comme exprimant un fond d'expérience homogène qui préexiste à toute division entre, d'un côté, des étantschosaux séparés de ce fond et, de l'autre, ces étantschosaux et nous-mêmes. L'ambiance est *une* et *même*, qu'il n'y ait personne pour la ressentir ou une foule transie par elle. Quand on se demande à quoi pourrait ressembler une ambiance existant avant des sujets capables de la ressentir, on peut toujours se dire qu'il est inutile, et même parfois impensable, de poser une différence entre une ambiance primaire et une ambiance secondaire à partir du moment où ce qu'elles manifestent *in concre-*

toest identique du point de vue phénoménologique. Car c'est la même phénoménalité *avec* ou *sans* nous.

Ce que nous apprend l'expérience ambiante que nous ressentons est donc que ses caractères appartiennent à la situation elle-même et non à ceux qui la ressentent. Elle rend immédiatement compte d'une expressivité autochtone des situations, à savoir des découpages de temps et d'espace mondaines. Par *expressivité*, il faut comprendre ici le fait que ces situations variables, saisies comme des unités d'expérience particulières, possèdent des qualités physionomiques et tonales qui leur appartiennent en propre et qui ne sont pas le résultat plus ou moins conscient de projections psychiques de la part des individus qui y ajouteraient *cum grano salis* leur lot de significations affectives ou esthétiques. L'écophénoménologie désigne alors ce déplacement théorique de la phénoménologie centrée sur l'individu (sujet transcendantal, *Dasein*, conscience, ego s'auto-affectant, etc.) vers une phénoménologie du champ phénoménal lui-même pris dans sa dimension médiale et ambiante. Elle se propose donc rien de moins que de dépasser tout d'abord le paradigme de la perception vers celui du sentir, et ensuite et de manière plus fondamentale celui du sentir humain vers une expressivité autonome des situations. C'est la raison pour laquelle l'introduction de la subjectivité n'est ici d'aucun secours, ni dans son versant projectif, ni dans son versant réceptif. L'expressivité originelle des situations est le contraire d'une métaphore, d'un transfert de sens d'une sphère de réalité à une autre, à savoir de l'esprit à la matière¹⁷. Dans le cas des ambiances, les airs particuliers et leurs intensités variables se manifestent directement et de manière autonome dans ce qui apparaît. Ce sont avant tout des *écophénomènes*, ni des phénomènes subjectifs (la représentation) ni des phénomènes objectifs (le représenté). Et c'est d'ailleurs ainsi qu'ils sont immédiatement ressenties, de sorte que la subjectivation du phénomène, si l'on entend par là sa relation à un sujet, ne le *subjectivise* pas au sens où elle lui conférerait une dimension phénoménalement subjective en lui imposant le mode d'être du vécu. C'est bien l'inverse qui se passe : l'expérience subjective comme *condition* n'est pas subjective comme *dimension*. Si un sujet est bien nécessaire pour ressentir une ambiance (qui le nierait?), il ne l'est pas au sens où le contenu de ce qui est senti est nécessairement dépendant de celui qui le sent. Il y a dans le phénomène de l'ambiance un *décrochage* fondamental de la condition et de la dimension (le contenu phénoménal), de sorte que ce qui est donné à sentir se donne de manière étonnamment transparente comme *indépendant* de celui à qui il se donne. En un sens, l'expérience des ambiances confirme le caractère réaliste de l'apparaître pour nous qui n'est, au fond, rien d'autre qu'un apparaître en soi¹⁸. Cela signifie, non seulement que ce qui apparaît est, mais également que ce qui nous apparaît nous apparaît comme il est. Si nous sommes assignés à un mode de phénoménalisation particulier, en gros le mode humain et subjectif de l'apparaître, celui-ci, en dépit de sa position, atteste directement de la phénoménalité de ce qui nous entoure et qui n'est pas nous. Aussi l'ambiance ne s'évanouit-elle pas derrière la conscience que nous en avons, ni ne s'y révèle. Pour cette raison, l'expérience que nous faisons de l'ambiance et l'ambiance en dehors de l'expérience que nous en faisons n'ont aucune raison d'être posées comme différentes. Sinon il faudrait encore une fois, selon le schéma du passage de la puissance à l'acte, concevoir que l'ambiance ne se manifeste que lorsqu'intervient le sujet la ressentant. Or quand ce sujet d'expérience la ressent, il ne la ressent pas comme s'il la faisait naître du même coup en soi et par soi. Il la reçoit comme étant et se manifestant *déjà là*, comme une ambiance qui ne vaut pas pour lui en particulier et même pour personne. La présence tonale du monde sans nous, le champ phénoménal médial et expressif, est précisément ce que nous vivons et sentons dans l'ambiance, c'est elle qui prédétermine le *comment* de toute expérience.

¹⁷ Bien évidemment ces traits expressifs et physionomiques des situations, à savoir les ambiances elles-mêmes, dans lesquelles nous sommes toujours déjà immergés, peuvent être ensuite réorientés vers la conscience perceptive en fonction des sensations organiques et des visées intentionnelles, produisant ainsi, dans l'expérience concrète de la situation, un phénomène pluriel et multicouches qui entremêle affectivité tonale et conscience jective. S'il existe une *épokhè* typiquement écophénoménologique, elle ne peut consister qu'à mettre entre parenthèses ces réinterprétations subjectivantes et objectivantes de la conscience intentionnelle, lesquelles traduisent la donnée ambiante primordiale en atmosphères perçues et vécues. Avant le sens intentionnel, se présente le sens ambiantiel, avant l'expression signifiante, l'expressivité situationnelle.

¹⁸ Sur cette thématique du caractère réaliste de l'apparaître pour nous, je renvoie aux analyses stimulantes de Grégori Jean, *L'humanité à son insu*, cf. JEAN, 2020, p. 192. Resterait néanmoins à se demander pour quelles raisons les hommes, alors même qu'ils bénéficient de ce caractère apodictique de l'apparaître qui les plonge au cœur même du réel, continuent à croire que ce dernier dépend toujours de leur apparaître conscientiel et est pour ainsi dire dévié par ce filtre perceptif et subjectif.



On le voit, les ambiances ne désignent pas la manière dont nous ressentons les situations variables de notre expérience, mais les qualités expressives et ambiancielles de ces situations elles-mêmes. Ainsi, du point de vue phénoménologique, il importe peu de distinguer l'ambiance soi et l'ambiance pour nous, puisque toute expérience ambiancielle confond ces deux dimensions et les confond tout le temps au profit de la première, celle de l'en soi.

Bibliographie

BÉGOUT, B. (2020). *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*. Paris: Seuil.

BÖHME, G. (2020). *Aisthétique, Pour une esthétique de l'expérience sensible*. Dijon: Presses du réel.

GRIFFERO, T. (2017). *Quasi-Things. The paradigm of atmospheres* Albany: SunyPress.

HEIDEGGER, M. (1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*. Paris: Gallimard.

HUSSERL, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana IX*, La Haye: MartinusNijhoff.

HUSSERL, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, (Ideen I)*, in *Edmund Husserls gesammelte Werke (Husserliana) III*, La Haye, MartinusNijhoff (traduction française, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tome I, trad. J-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018).

JEAN, G. (2020). *L'humanité à son insu*. Wuppertal: Mémoires des annales de phénoménologie, volume XIII.

OGAWA, T. (2021). *Phenomenology of Wind and Atmosphere*. Mimesis International: Series "Atmospheric spaces", n°9.

SARTRE, J.P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.