

Notes sur l'expérience d'autrui¹

Introduction

Ms C 9-471-2964.

Expérience d'autrui.

Le schéma de mon analyse de l'expérience d'autrui est le suivant :

1/ Critique du raisonnement par analogie et de Hegel, Sartre*, Scheler. (+ théorie classique : panthéisme, sympathie, etc.)

2/ Il y a une expérience directe d'autrui.

Cette proposition paraît invraisemblable mais la thèse inverse ne l'est pas moins (l'alter ego est une conjecture).

— Pourquoi cette thèse paraît[-elle] invraisemblable ?

A cause du monisme ontologique.

Nous voudrions qu'autrui surgisse dans le même milieu ontologique où Kant montrait que le moi (l'âme) ne pouvait pas surgir, bien que toutefois selon lui elle doit surgir là pour que le spiritualisme soit fondé (démontre ses thèses).²

*[Au crayon, avec une accolade pour Hegel et Sartre] : Dialectique expérience d'autrui.

Ms C 9-471-3008.

Expérience d'autrui.

Le problème de l'expérience d'autrui a été rarement soulevé. Les grands philosophes passent rapidement sur lui, lui donnant d'ailleurs des solutions très voisines.

Les triangles jouent dans l'histoire de la philosophie un rôle beaucoup plus considérable que nos semblables.³

Ms C 9-471-3011.

Expérience d'autrui

– Loin de résoudre le problème le panthéisme le supprime.

- Les philosophies de la transcendance – atteinte de l'être transcendant – ne résolvent pas le problème car l'alter ego n'appartient pas au « monde », ie [à] l'être transcendant.
- ≠ Scheler: l'amour sexuel comme absorption dans une force cosmique ne sert de rien pour l'expérience d'autrui.
- ≠ Scheler: sur distinction conscience-vie.
- ≠ Husserl: l'alter ego se présente sur le plan transcendant.
- ≠ Sartre: traite l'autre comme objet, résultat de la dialectique hégélienne.
- ≠ Thèse classique: immanence de l'Esprit au sein de chaque conscience. L'identité des contenus des expériences internes n'avance en rien le problème de l'expérience d'autrui.
- L'autre ne peut être regard en général, impersonnel = il doit être concret, individuel ou alors pas d'expérience d'autrui.
- Ce n'est pas l'expérience du contenu de la conscience d'autrui qui importe mais de son intentionnalité.
- La fusion affective avec autrui suppose résolu le problème de l'expérience d'autrui.
- On va du sens (l'acte transcendantal d'autrui, donc expérience métaphysique d'autrui ou pas d'expérience d'autrui) au signe.
- Contresens de Sartre: sa théorie de l'amour considère l'autre comme objet – alors que ce n'est pas un objet que j'apprends; d'ailleurs l'objet est un être-là qui est un universel; ce ne peut être un ici que j'apprends (qui est un universel) mais une personne, un ego.

Ms C 9-471-3060.

*Introduction thèse sur autrui.**

Autres ≠ triangles.**

Mais aujourd'hui, si la philosophie semble vouloir d'un seul coup combler cette énorme lacune, *est-elle apte à le faire?*

Nous philosophons dans une tradition: remettre en question les présupposés de celle-ci, c'est encore lui appartenir. Or toute cette élaboration s'est faite sans égard pour le problème de l'expérience d'autrui.

Comment pouvez-vous espérer que dans cette tradition philosophique, à partir d'elle en tout cas, nous pourrions comprendre quelque chose par

rapport à quoi elle n'a jamais défini ses catégories, vers quoi elle n'a jamais dirigé son effort d'orientation? Plus particulièrement, une philosophie de la subjectivité, n'est-elle pas condamnée à l'avance, échec, solipsisme – et la solution classique: le raisonnement par analogie, ne revient-elle pas pour la philosophie à redire à propos d'autrui ce qu'elle avait dit à propos de tout autre chose, et qui n'a aucun rapport avec l'expérience d'autrui?

*[En marge au crayon] met en cause la philosophie de la subjectivité?

**[En marge de toute cette note, au crayon] Alter Ego.

I. Perspectives critiques.

1/ Critique du raisonnement par analogie.

a/ De l'analogie à la reconnaissance d'une intentionnalité spécifique.

Ms C 9-471-2938.

Autrui.

L'objet perçu qui m'offre autrui n'est qu'un analogon de son être véritable⁴, mais celui-ci n'est pas inféré à partir de cet analogon mais visé directement à travers lui (cependant, quelle est la réalité atteinte? Est-elle transcendante?).

Ms C 9-471-2960.

Raisonnement par analogie.

1/ Distinguer point de vue psychologique; pourquoi croyons-nous de fait à l'expérience d'autrui [...].

2/ Point de vue logique.

Mais les conditions qui me forcent à croire (cf. Hume, croyance irrésistible) à l'existence d'autrui ne [peuvent] être que l'existence d'autrui elle-même. De même que [la condition de] la croyance à la causalité ne peut être que le principe de causalité lui-même.

Ms C 9-471-2963.

Expérience d'autrui.

Repose-t-elle sur le langage? Mais quand on parle avec les autres, on

n'écoute pas véritablement *ce qu'ils* disent, on a en quelque sorte directement affaire à eux (à eux *disant*). Cf. ce que j'ai dit des rapports de l'ego à ses états psychiques.⁵

L'expérience d'autrui n'admet pas de médiation.*

*[En note au crayon] On saisit autrui dans ce qu'il dit, ce n'est donc pas *ce qu'il* dit qui peut nous servir pour le connaître.

Ms C 9-471-2971.

Expérience d'autrui.

Contre le raisonnement par analogie et aussi la thèse qu'on irait *du* donné (apparent, ie transcendant pour moi) *au* cœur de la personnalité d'autrui, à l'Ego: ce fait que quand les actions des autres changent ils ne changent pas pour nous.

Si l'autre Ego était atteint (construit, déduit, posé) à partir du donné, des actions, des manifestations, il devrait varier. Non seulement il n'en est pas ainsi mais [ses] actions ne reçoivent leur sens à nos yeux que pour autant que nous sommes en possession du secret de son être qui nous permet de les interpréter.

Ex: un autre aurait fait ça par calcul, mais pas lui: il doit y avoir une autre raison.

Ms C 9-471-2973.

Expérience d'autrui.

Sur [le] raisonnement par analogie.

Le passage du point de vue spéculatif au point de vue existentiel-phénoménologique ruine ce raisonnement (*ce qui vaut aussi pour l'inconscient*).

Si le raisonnement par analogie était vrai, l'expérience d'autrui en tant qu'Erlebnis serait analogue à un Erlebnis de savant: croire avoir l'expérience d'autrui, ce serait *vivre l'intentionnalité-hypothèse* d'autrui, ce qui est absurde car en réalité, pour le phénoménologue l'intentionnalité-expérience d'autrui se laisse décrire avec des caractères qui sont radicalement autres que ceux de l'intentionnalité-hypothèse.

Mais là encore on survole l'expérience, ie ici les Ego en présence, on raisonne pour se demander comment il est possible que l'on connaisse l'autre, etc. Et généralement on introduit le raisonnement que l'on fait dans la subjectivité de l'un des Ego de sorte que, au moment où on en vient à la phénoménologie (se placer dans la perspective de quelqu'un qui expérimente autrui),

on découvre dans cette subjectivité, dans cette intentionnalité, le soi-disant raisonnement qu'on a inventé de toutes pièces au lieu d'y lire les caractères de l'intentionnalité véritable qui est celle de la connaissance d'autrui.

Ms C 9-471-3009/3010.

*L'autre comme conjecture. Malebranche.*⁶

Est-ce donc des conjectures que nous aimons, que nous étreignons, que nous haïssons, dont nous percevons la honte ou la bonté, l'affection ou l'indifférence? Une telle théorie admet que je suis sûr des contenus: pitié, honte, etc., mais tout à fait incertain au sujet de la réalité de l'autre qui a honte.* Notre thèse est inverse: j'éprouve l'autre comme réalité, comme moi transcendantal et à partir de cela ses peines, haines, etc. (Mais on ne peut séparer absolument l'Ego de son expérience psychique, sinon on en ferait quelque chose d'abstrait).

- Le paralogisme du raisonnement par analogie: «J'en *déduis* que l'autre doit éprouver les mêmes sentiments que moi»... On *pose subrepticement l'existence de l'autre ou plutôt on la considère* (à juste titre dans notre perception, mais tout à fait à tort dans cette théorie même) *comme allant de soi*, et puis alors on a beau jeu de déduire. On oublie: *si* il existe des autres – la thèse critiquée dira alors, avec Malebranche, oui: si il existe des autres, ils doivent avoir mêmes sentiments, etc.

Dès lors l'expérience d'autrui qui est la nôtre ne serait pas différente de ceci: s'il y a des habitants sur Mars, ils doivent sincèrement haïr, aimer, comme nous. Précisément, j'ignore s'il y a des habitants sur Mars, mais je suis certain de l'existence de mon prochain sur cette terre. Faut-il dire que j'écris ce livre parce que j'en suis arrivé à l'hypothèse que d'autres existent, qui le liront, et que l'imprimeur est bien un imprimeur?

* [en marge] [...] Comment peut-on être sûr d'une honte et non de quelqu'un qui a honte?

Ms C 9-471-3012.

Expérience d'autrui. L'autre comme conjecture.

Autrui ne peut pas être pour moi une conjecture, car comment serais-je amené à faire cette conjecture? Il est clair que la thèse d'un raisonnement analogique et toutes les thèses qui s'y ramènent n'ont été conçues par les philosophes que pour expliquer un fait qui existait déjà, une expérience originaire qu'on voulut justifier rationnellement; mais comme on ne croit pas à l'expérience métaphysique d'autrui – comme on ne croit qu'au visible – on l'a fait par un «raisonnement» qui suppose le problème résolu [...].

Ms C 9-471-3014.

Expérience d'autrui. La ressemblance.

Contre Freud et en faveur de ma thèse d'une expérience métaphysique d'autrui.

Le type que je poursuis – c'est une attitude spirituelle, une certaine intentionnalité. C'est ainsi que les êtres se ressemblent par leur douceur, par leur rigueur, etc., autant de choses qui *n'apparaissent jamais*, qui ne sont pas visibles – non [par] une ressemblance physique: couleur des cheveux, etc.

Ms C 9-471-3020.

Expérience d'autrui.

«L'autre n'est qu'une conjecture» est une affirmation qui se contredit car elle commence à poser absolument le terme – l'autre – dont elle ne fait ensuite qu'une supposition; le caractère restrictif de «n'est qu'une conjecture» contredit l'affirmation et la certitude initiale sans lesquelles une pareille proposition *ne pourrait pas être formulée*.

Ms C 9-471-3065.

p. 120 de «L'être et le temps»: «C'est à *partir de ce monde* que ceux qui restent peuvent encore être avec lui (le défunt)».⁷ Cf. Expérience de l'autre chez Husserl: on affirme qu'une base esthétique⁸ est nécessaire à cette *Einfühlung*; en réalité on méconnaît qu'il s'agit là d'une expérience transcendante. La base qui est nécessaire à cette expérience ne lui est pas étrangère; il n'y a pas de base: le point de départ est cette expérience elle-même et rien d'autre n'est donné (que comme accompagnement).

Ms C 9-471-2937.

Expérience d'autrui.

On part de l'autre objet perçu dans le monde, et on s'élève au monde humain, culturel et à autrui. *Nier la possibilité de ce processus* (et voir d'abord si c'est *vraiment* celui de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*). Car c'est une autre intentionnalité qui donne autrui*, qui l'appréhende, et *on ne peut pas plus percevoir autrui* qu'on *ne peut percevoir une image ou imaginer un objet perçu*.

* [En marge] Etudier donc cette autre intentionnalité.

b/ Raisonnement par analogie et corporéité d'autrui.

Ms C 9-471-2965.

Expérience d'autrui.

Aussi quand bien même on dirait que l'expérience d'autrui est une expérience de son corps – ce qui n'est pas vrai – le problème reste posé car : *ce n'est pas dans le monde que je puis avoir l'expérience du corps d'autrui* (pour lui) [...] Sans doute comme être transcendant pour lui, le corps d'autrui n'est pas pour lui très différemment de ce qu'il est pour moi : il se regarde dans la glace ; il est porteur d'une image de lui-même qui n'est pas très différente de celle qu'il offre aux autres ; mais ce corps image objectif n'est pas lui ; il se voit comme il voit un mouvement, et de même que ce n'est pas parce que nous voyons l'un et l'autre le même mouvement que nous nous connaissons nous-mêmes, de même ce n'est pas parce que nous avons le même corps-image (le sien) comme objet que nous pouvons communiquer.⁹

Ms A 1-17-662.

Subjectivité du corps.

Il faut affirmer cette subjectivité (lire Merleau-Ponty), son importance pour la « perception » d'autrui (le corps de l'autre dont j'ai l'expérience dans l'amour sexuel par exemple, n'est pas du tout un objet, son mode d'être n'est pas du tout être-pour-autrui, ie quelque chose de transcendant, le sein que je caresse, c'est ce qu'il est subjectivement pour ma maîtresse, c'est un acte transcendantal que j'appréhende.)

D'où le monde de l'amour : radicalement autre ; la main qui serre la mienne et que je serre – c'est l'acte de serrer que je serre.

- D'où le concept ambigu de Husserl de « corps organique » : ce n'est pas un objet mais un acte transcendantal d'autrui.
- D'où la résurrection du corps. Il faut poser une nouvelle catégorie : « ce qui est susceptible de ressusciter », et « l'esprit impersonnel » en est tout aussi incapable que le corps-objet (qui n'est pas le vrai corps, le corps pour soi).^{*10}

(Il n'y a pas de « rapport » de ma conscience à la conscience transcendante si celle-ci est une hypothèse, un « être » inconscient**, et toute la philosophie de la conscience s'écroule et sombre dans le réalisme le plus vulgaire) (mais une conscience est transcendantale).

Le corps désigne seulement une certaine région des actes transcendants.

- Le problème du corps peut être posé par une discussion sur le Traité des passions, *corps* (objet troublant l'esprit^{***}) / Les Méditations (*sentir c'est encore penser*^{****} → corps: actes transcendants, conception opposée à celle de Kant (et Alquié)).

Rattacher au thème de la subjectivité du corps et du « tout est conscience » ma critique de la distinction de Scheler: esprit-vie.¹¹

Subjectivité du corps: et pourtant, dans la mesure où je me représente ce corps objectivement, je le construis à partir de mon corps comme acte subjectif; donc il ne peut y avoir de faille absolue entre les deux (cf. moi empirique et transcendantal). Mais^{*****} c'est cette construction objective de mon corps qui explique tous les arguments réalistes en faveur du dualisme traditionnel âme-corps (influence du corps sur l'âme, etc.)

*[Accolade pour tout ce paragraphe] Sur esprit.

**[En note au crayon] On ferait du transcendantal un transcendant.

***[En note au crayon] Ici corps = réalité sui generis «troublant» l'esprit donc différent de lui.

****[En note au crayon] Ici cette réalité n'est plus opaque, hétérogène, elle est une intentionnalité, elle est esprit.

***** [Accolade au crayon pour le reste de la phrase] Oui, le dualisme est une théorie transcendante.

Ms A 5-6-2840/2841.

Corps (âme-corps) et expérience d'autrui.

Que le corps [ne soit] pas un système de forces, *objet* (d'étude) de la physique et de la physiologie, [c'est] ce que montrent ceux qui veulent être champion du monde de ceci ou cela.

Certes Kojève dit que ce champion n'est reconnu que dans son corps, ce qui est insuffisant.¹² Certes, c'est insuffisant. Mais c'est déjà quelque chose et ce ne peut être quelque chose que parce que son corps est en réalité non pas objet mais effort désespéré pour franchir le premier la ligne d'arrivée, bref effort, acte spirituel. Si c'est insuffisant, c'est précisément parce qu'on estime cet acte, cette intentionnalité insuffisante en tant que telle.

Mais on ne pourrait reconnaître un corps-objet, on ne peut reconnaître qu'une conscience. Donc ce «corps» qu'on reconnaît, c'est en réalité une conscience = effort dudit champion, sa préparation obscure, obstinée, son

travail opiniâtre, bref sa vie d'homme conscient telle qu'il l'a choisie, qui est reconnue. Autrement: exemple [de la] beauté plastique du corps de l'athlète; cela relève de la contemplation esthétique.*

Pourtant analyse exhibitionniste [...], etc. Cf. intentionnalité du péché (qui vise le Da?). Cette intentionnalité est méprisable et toujours plus ou moins méprisée; elle est inverse de celui qui sacrifie son être-là naturel, qui risque sa vie (cf. le maître).

— Ce qui est dit pour le «champion» est important pour l'*expérience d'autrui*, car un champion [est] reconnu à partir de son projet (battre tel record), c'est de ce projet qu'on va à la «réalité», ie à ce qu'il a effectivement réalisé, qui prend ainsi seulement un sens. Bref, on va à l'objet, au lieu d'en partir, comme toujours. On est ramené à l'expérience d'un projet, ie d'une intentionnalité.

*[En note au crayon] Et encore, il y a comme une subjectivité répandue dans cette plastique.

Ms A 5-6-2842.

Autrui.

L'acte sexuel est l'acte métaphysique non pas dans son sens, mais dans son essence.

Scheler: nous percevons même les mensonges d'autrui. Mais ce n'est pas aller si loin que ça a l'air dans le psychisme d'autrui. Car le mensonge est l'acte réfléchi, pas spontané – il est donc décelable d'après un contexte, etc. – il y aurait plus à sentir ce que sent l'autre → acte sexuel.

Ms A 5-6-2846/2847.

*Autrui**

L'alter ego n'est pas perçu. *Le corps d'autrui n'est pas un objet* innerweltlich. *Le corps* dans l'expérience d'autrui, le corps d'autrui est constitué comme un corps subjectif.

Sous la main de l'amant, le sein de la femme n'est nullement un être-là dans l'élément de l'être et de la généralité; il est quelque chose qui se gonfle (cf. Pas d'orchidée pour miss Blandish¹³) (et ceci détruit toutes les descriptions que Sartre donne de l'autre¹⁴). Dès que cela n'existe pas l'érotisme cesse** (une femme frigide)***. Donc c'est un corps subjectif. Problème: faire ontologie de cet objet subjectif. Quelle est la possibilité de cet objet subjectif? Difficulté: comment ce qui en soi n'est pas constitué principalement [pourrait-il] devenir accessible à travers un acte de constitution comme constitué?

L'autre est objet *perçu* mais comme simple indice (cf. Sartre : imaginaire ; Husserl : appréhension¹⁵). Fil conducteur : connaissance d'une intentionnalité dans le transcendant, méthode phénoménologique, Ego transcendant.

Mais cela, c'est comprendre :

1/ Notre attitude à l'égard de l'autre est-elle une attitude théorique, se laisse-t-elle réduire à une compréhension, haine, ressentiment, etc. ?

2/ L'amour ne vise-t-il pas plus : la compréhension ne maintient-elle pas séparation : distance phénoménologique ? Toutefois distinguer problèmes existentiels et ontologiques.

* [En marge de la note, au crayon] Sexualité

**[En note] Certes : cas de perversion, viol d'une femme étranglée, angoisse devant le Da.

*** [En note] L'érotisme, la corporéité comme élément objectif disparaît complètement. C'est cela la pureté. De même sourire, regard ; et si la jouissance est si importante (contre ce que dit Sartre¹⁶), c'est uniquement parce qu'en elle il semble que le subjectif soit finalement objet, que cette liberté en acte soit palpable tout d'un coup.

Ms A 5-6-2850.

Sexualité.

Contre Sartre.

1 – Comment peut-on s'emparer d'une liberté si on vise à la faire *disparaître*. – quand on dit qu'on ne peut la faire s'incarner pour la prendre (possession [dans l'] amour¹⁷), façon de parler : on vise non le *corps* objet mais le «se donner» : ie un acte intentionnel.

2 – Ce corps n'est pas la chose de Sartre. Ce corps des amants est une structure sexuelle, précisément il s'agit des *sens* et des *fonctions*.

Cf. La femme est pour moi une structure sexuelle offerte, ce qui peut *s'offrir* et *ressentir*.

On est aux antipodes de la chose [...]. C'est pour cela que la possession est quelque chose et qu'elle n'est pas le néant, c'est parce que ce sont deux libertés, deux Ego qui s'affrontent. Les corps des amants sont deux corps subjectifs (chacun est un corps subjectif *non seulement pour soi mais pour l'autre* et réciproquement), donc *deux subjectivités*. Ce sont deux subjectivités qui font l'amour.¹⁸

Ms A 5-6-2865/2866.

Sexualité (corps conclusion)*¹⁹

Dans la chair (corps-objet) de l'autre: *ce qui est absolu semble contingent*; il peut être là plutôt qu'ailleurs; il pourrait, semble-t-il, ne pas être là. Mais voilà l'important: ce n'est pas seulement sous cette face contingente que l'absolu semble accessible (amour: désir sexuel du *corps* de l'autre). Mais illusion, échec de cette voie: ce qui semble accessible seulement de cette façon est bien plutôt inaccessible → répétitions de la vanité et de l'échec car le plaisir (la jouissance) est quelque chose de transcendant, je ne puis m'y perdre, j'en suis toujours séparé (en cela Sartre a raison²⁰)*. C'est seulement dans ce dont *je ne suis pas séparé que le salut peut résider*: y a-t-il un tel élément? Oui, l'intentionnalité. C'est plutôt dans le caractère sacré du geste que la solution est à chercher. Et il faut encore faire ici cette remarque: cette intentionnalité (ce geste) ne serait pas ce qu'il est s'il n'était geste vers, avec l'autre. Donc pas question ici de solitude subjective; bien plutôt c'est dans et par la tonalité affective de l'Erlebnis considéré, donc dans ce que devient ici l'essence de la subjectivité en tant que telle que la solitude est levée. Ainsi est résolu à la fois sur le plan ontologique et sur le plan moral le problème de l'expérience d'autrui.

*[En note au crayon] TB

Ms A 5-6-2872.

Expérience d'autrui.

Sans doute le corps-objet qu'autrui me présente dans le monde est-il très différent de son corps en soi, ie de son corps pour lui, ou plutôt (ce qui est autre chose que la représentation de son corps qu'il a *aussi*), du corps qu'il est comme *cogito*.

Cependant ce corps-objet d'autrui qu'il me présente n'est pas pour moi un simple mouvement objectif, [c'est-à-dire] qu'il n'est pas mort. Il est vivant, et c'est moi qui le constitue comme tel. Je suis la vie du monde. Voir problème que cela pose (mon expérience de lui ne serait que mon expérience de moi? Ce que je ne puis admettre).

Lorsque je perçois la honte ou la tristesse d'autrui dans son visage, je perçois sa tristesse d'où se déduit cette interprétation compréhensive de son visage objectif: celui-ci n'est pas perçu comme tel mais «à la suite», «découlant» de sa tristesse.

Ms A 5-6-2886/2887.

Cf. Expérience d'autrui – corps.

Est-ce que je suis mon corps ou est-ce que je l'ai? Je l'ai en tant qu'être transcendant. Je le suis en tant qu'il est transcendantal : mais en tant qu'il est cela *il n'est rien de fini* comme un nez, un œil, comme un objet du monde en général. Il est une détermination transcendantale, il est fini comme peut être finie une détermination transcendantale, ie *insuffisant*.

Cf. Rapport à religieux.

Cf. Moment du concept hégélien.

Ms A 5-7-2910.

Corps.

Je ne suis pas mon corps sans doute mais *je suis l'existence de mon corps*.

Capital pour l'expérience d'autrui, car autrui n'est pas son corps mais il existe son corps, et c'est de cette existence qu'il faut avoir l'expérience.

Notre corps objectif est appris, non notre moi; c'est du moi d'autrui qu'il s'agit, et même si nous nous mettons d'accord avec lui sur son corps ou sur mon corps objectif, cet accord est accord avec l'existence d'autrui. L'opinion en commun sur son corps, sur le mien ou le monde est seconde, suppose un accord entre *ces deux existences*.

Ms A 5-7-2932.

*Sur expérience d'autrui.**

Contre les théories naturalistes [...], etc.

Ceci suppose que les individus sont remplaçables, que le facteur important est constitué par les déterminations physiologiques. On oublie que le corps qui intervient dans l'amour n'est en rien celui que le médecin examine, qu'il est transcendantal donc individuel au plus haut point. Dans l'étreinte amoureuse il s'agit du combat de forces spirituelles.

*[En note au crayon] Naturalisme

Ms C 9-471-2975.

Expérience d'autrui. Sexualité.

Si l'Idéalisme est le vrai

Si tout a un sens

Il faut être à même de faire une *philosophie de la sexualité*.

2/ « Transcendance de l'ego » et expérience d'autrui.

Ms C 9-471-2914.

Sartre.

Réflexion – expérience d'autrui.

Chez Sartre la réflexion (et peut-être même son cogito irréflexif même s'il interdit subrepticement la dualité de la réflexion) scinde mon être en deux, pose cet être comme transcendant et celui-ci est l'amorce de mon être pour autrui. ²¹ *C'est donc que l'expérience d'autrui sera interprétée à partir de la réflexion, dans une philosophie de l'interprétation.*

Ms C 9-471-2935.

Expérience d'autrui.

A quelles conditions une expérience vécue « d'aliénation de la parole propre » est-elle possible? La phénoménologie de l'activité verbale et de la parole intérieure apporte une réponse: en dépit de l'illusion réflexive la parole intérieure n'est pas, pas encore, personnalisée, mais impersonnelle et à proprement parler transcendante au locuteur (Mais: 1/ ≠ Biran; 2/ Il faut distinguer ontologie et existence²²) (Cf. Goldstein avec notion de « savoir extérieur verbal »²³); voilà pourquoi selon la manière concrète et présente dont la personne existe dans le monde et par rapport à autrui, l'activité verbale peut rester « sans personne et sans origine » (Valéry²⁴) ou verser dans l'appropriation personnelle de l'objectivation intentionnelle (ie rapportée à l'autre?)* Critiquer ceci: c'est comparable à ce que je critique chez Scheler au sujet de l'expérience de l'autre.

*[En marge] Ici Lagache, Jalousie Amoureuse; résumé de Lagache « Les hallucinations verbales et la parole »; voir ce livre.²⁵

Ms C 9-471-2944.

Expérience d'autrui.

Que devient-elle si on soutient la thèse de la transcendance de l'Ego? Le problème est résolu ou plutôt il n'y a plus de problème. Chacun avec un autre devant lui a en réalité affaire à deux partenaires, d'une part son moi (d'autrui), d'une part sa conscience (d'autrui)!

Mais il est remarquable que Sartre ait complètement oublié sa thèse de la transcendance de l'ego dans sa théorie des relations avec autrui et que le solipsisme qu'il prétend éluder grâce à sa théorie de la transcendance

de l'Ego se retrouve dans sa théorie d'autrui²⁶ (v. mes idées à ce sujet par ailleurs).²⁷

Ms C 9-471-2945.

Ego.

«*Je est un autre*». Rimbaud (lettre au voyant²⁸, voir contexte). Semble militer pour un ego transcendant, mais Je est un autre que qui? Si la conscience n'est pas personnelle, ce terme autre n'a aucune signification; la condition [pour] qu'il y ait des *autres*, c'est que l'ego soit transcendantal. Pour que Je soit un autre, il faut que ce Je soit transcendantal puis [qu'] il affirme de lui qu'il est un autre (= un autre que lui). Ce qui signifie regard sur soi, désespoir = le moi ne veut pas se reconnaître; voir Kierkegaard, désespoir.²⁹

Ms C 9-471-2946.

Expérience d'autrui.

Le sentiment d'être-vu vient d'un désespoir intérieur. Le saint n'est pas vu: c'est en ce sens qu'il est caché; cela signifie qu'au fond de lui-même il n'est pas timide.

Self conscious: être un individu transcendant absurde. C'est secondairement sur cette structure personnelle que se greffe l'être pour autrui de Sartre: il ne peut donc caractériser l'expérience d'autrui. [...]

Il s'agit donc de se demander si ce bouleversement et le glissement de mon être vient d'autrui ou de moi-même et de mon propre désespoir.

Ms C 9-471-2951.

Expérience d'autrui. Selon Sartre.

Ce qui me permet de la rejeter en bloc, c'est qu'elle est l'exact correspondant de sa théorie du moi (regard sur soi-objet, contre Husserl), elle est donc l'effet d'un même désespoir. Elle n'a aucune généralité mais n'est que la façon dont autrui apparaît à un homme qui est classé dans une telle catégorie de désespérés.

Mais [la] critique de la mauvaise foi de Sartre abat toute sa théorie de l'expérience d'autrui.³⁰

Ms C 9-471-2954/2955.

Expérience d'autrui.

Critique de la thèse de Sartre.

L'autre : le monde glisse entraîné en l'autre subjectivité.³¹ Non (description littéraire tout au plus); car l'autre subjectivité n'est pas dans le monde, et le monde ne peut glisser en elle.

De plus je vais de l'autre subjectivité au monde tel qu'il est pour elle, et non du monde tel qu'il est pour elle à elle. Ou plutôt *dans le monde* (objectif), le monde tel qu'il est pour elle ne peut être contenu, et se donner le monde tel qu'il est pour elle ou même simplement le monde doué d'un *autre sens* = X tel qu'il est pour elle, c'est déjà se donner l'autre subjectivité et supposer le problème résolu. D'ailleurs, dans cette conception de Sartre, il y a mon idée que l'autre existence est certaine mais que c'est le contenu de l'autre ego (le sens dont il m'affecte, par exemple), qui m'est inconnu (et en fait il m'est connu; d'où sympathie ou antipathie).

Ms C 9-471-2987.

Sur l'Expérience de l'autre selon Sartre.

En dehors de ma pure présence à moi-même au sens de l'immanence transcendante, je suis *aussi* pour moi un être transcendant. Or je suis encore pour l'autre un être transcendant. Mais dire que cet être transcendant que je suis pour l'autre est radicalement différent de l'être transcendant que je suis pour moi, ou, ce qui revient au même, que l'être transcendant que je suis pour l'autre m'est totalement inconnu (Sartre dit: m'échappe, fuit vers l'autre) est contradictoire: car d'une part c'est dire que le système transcendant qui appartient à l'autre ego transcendantal m'est totalement inconnu *comme d'ailleurs cet ego transcendantal lui-même en tant que vie immanente absolue*, et c'est cependant affirmer que cet autre ego et son système existent. Comment puis-je n'en rien savoir et savoir pourtant qu'il existe? Et comment puis-je ne pas le savoir si je ne l'éprouve?

Remarquons que l'identité de mon être transcendant pour moi et pour autrui, ou plus généralement de l'être transcendant pour mon ego et pour l'ego transcendantal de l'autre, ne peut pas non plus rendre compte de l'existence d'autrui, car pour savoir qu'un autre «pense comme moi», il faut savoir (de quelque façon que ce soit) que l'autre existe. Ainsi ce n'est pas l'existence d'un monde objectif qui peut fonder pour moi l'existence d'autrui mais le contraire.

Ms C 9-471-2992.

Sur l'expérience d'autrui.

Il est significatif que dans Huis clos Sartre ait mis en scène trois personnages; c'est le troisième qui est «les autres». Or ce que Sartre fait dans sa théorie de l'amour, c'est qu'il y introduit «les autres», alors qu'il n'y a pas de

troisième personnage dans l'amour, qui est primitivement un rapport entre deux personnes. La vie est une vie «à deux», pas un enfer.³²

La théorie de Sartre enferme chacun en lui-même de telle sorte que le contenu de l'amour soit contenu en lui, de sorte que l'amour soit *objet* pour l'autre.³³

Ms C 9-471-2899/2900.

Expérience d'autrui.

[...] Différentes façons de poser le problème – l'une d'elle : «comment la vie transcendantale peut-elle être présente dans l'élément de l'être transcendant?» Or ceci est réalité – dans l'expérience d'autrui sans doute mais aussi en ceci – qui donc en un sens peut servir de fil conducteur – dans l'expérience d'un Erlebnis transcendant; mais la *Vergegenwärtigung*, la simple reproduction d'un Erlebnis³⁴, dans sa pauvreté non créatrice peut-elle aider à percer l'infinie richesse de l'expérience d'autrui?

De plus l'idée d'une «reproduction», expérience secondaire, ne risque-t-elle pas d'altérer *l'originalité* de l'expérience d'autrui, expérience primaire qui certes «donne en personne»?

Ms A 5-2-2721.

*Humanité et morts.**

Il est clair que Sartre traite les autres comme des objets – ceci dans l'expérience d'autrui.

Cette faute fondamentale se retrouve lorsqu'il en vient à parler des morts; elle explique tout ce qu'il dit surtout sur l'existence figée des morts, sur leur destin, sur la totalité achevée.³⁵

*[En note au crayon] Contre l'ego transcendant.

Ms A 5-2-2726.

Transcendance de l'ego (autrui) (contre Sartre)

Il dit que cette transcendance de l'Ego permet seule de sortir du solipsisme, parce que les ego sont transcendants, connus, constitués.³⁶ (Cf. Heidegger: je connais l'autre comme je connais cette table. *Monisme appliqué à l'alter Ego: est-il plus légitime qu'appliqué à Dieu?*). Mais il dit dans l'Être et le Néant, p. 307: «on rencontre autrui, on ne le constitue pas»³⁷. Faut-il pour montrer la vérité de ceci faire une philosophie de la synthèse passive ou plus profondément sortir du monisme?

3/ Critique de Scheler, de la fusion affective, du panthéisme et de la participation à une Raison universelle.

Ms C 9-471-2993.

Expérience d'autrui.

L'état de fusion affective décrit par Scheler³⁸ suppose que soit expliqué comment j'entre en contact avec le contenu de l'expérience interne d'autrui, avec sa conscience, même si effectuant cette expérience, j'en suis dupe et pense éprouver un état psychologique qui m'est propre (comme dans la tradition par exemple).

Si l'on objecte que cette fusion s'effectue non avec un état de la conscience d'autrui, ie d'une conscience individuelle, mais avec une force supra-individuelle³⁹, on demandera: que peut signifier dans une philosophie de la conscience une réalité métaphysique qui n'est pas la propriété d'une conscience?*

Un Dieu est encore personnel. Mais les forces cosmiques? Quel statut leur attribuer? Y a-t-il une place pour elles dans une philosophie de la conscience, ou celle-ci ne répondra-t-elle pas qu'elles sont encore des déterminations d'une conscience concrète [...]?

*[En note] Scheler: «La sphère spirituelle est en même temps la plus individuelle». Mais le «vivant»? ⁴⁰

Ms C 9-471-2995.

Expérience d'autrui.

Le problème de l'expérience d'autrui est tellement important – parvenir à vivre la vie de l'autre – qu'on a considéré la sympathie comme ayant une valeur morale, précisément parce qu'on lui assigne ce rôle privilégié: nous permettre d'atteindre l'autre.

Il faut critiquer une morale de la sympathie (cf. Scheler) ⁴¹, mais bien comprendre pourquoi on lui avait attribué en tant que telle une valeur morale.

Ms C 9-471-2996.

Expérience d'autrui.

Ce qui compte n'est pas du tout l'expérience de *ce qu'éprouve* l'autre mais l'expérience de *l'autre éprouvant* telle ou telle chose.⁴²

Par exemple: en cas de fusion affective ([d'elle] et moi) avec des forces cosmiques (le torrent) ce qui constitue mon expérience fondamentale, ce n'est pas l'expérience de la vie universelle dans laquelle je tends à m'absorber avec elle, c'est l'expérience que j'ai d'elle, ma perception d'elle en tant que je la vois consentir à cette expérience, se fondre avec cette vie. Ce qui constitue l'amour, c'est l'expérience réciproque que deux êtres ont de leur devenir, non le contenu intrinsèque de ce devenir.

Or: ma perception du contenu de l'expérience interne d'autrui, dans la sympathie, suppose bien une distance phénoménologique entre moi et ce contenu (pensé comme le sien, etc. ≠ fusion affective); mais comment faire l'expérience que j'ai de *lui subissant* cette peine, etc.? Or c'est cela l'expérience d'autrui: le problème reste entier.

Ms C 9-471-2998.

Expérience d'autrui.

Réfutation thèse classique: c'est l'immanence au sein de chaque conscience individuelle d'une raison universelle qui leur permet d'affirmer la même vérité. Mais il n'y a là nulle expérience d'*autrui* mais seulement d'un universel.

Ce qui montre bien que *l'identité des contenus des expériences internes des consciences* n'avance en rien le problème de l'expérience d'autrui et qu'au contraire ce n'est pas parce qu'autrui est différent que je ne puis le connaître.

Ms C 9-471-3001.

Expérience d'autrui.

Scheler établit une gradation de la simple fusion affective à l'amour de la personne acosmique⁴³, mais la connaissance d'autrui suppose l'appréhension d'une réalité acosmique (transcendantale); quant à la fusion, existe-t-elle? Il semble qu'elle soit une expérience de fait et que la philosophie doive seulement en donner une interprétation: mais la subjectivité peut-elle se fondre avec une réalité hétérogène (transcendante): le monde; ou bien au contraire cette fusion ne se fait-elle pas tromper avec une âme du monde, une subjectivité transcendantale illusoire placée pour nous derrière ou dans les choses? Ou encore cette expérience d'une force cosmique n'est-elle pas une certaine expérience de soi?

- Les solutions panthéistes ne résolvent pas le problème de l'expérience d'autrui mais le supprime. Dans ces perspectives il n'y a pas d'expérience d'autrui, non pas parce que celle-ci est impossible en ce sens que nous ne

parviendrions pas à connaître autrui, mais parce qu'il n'y a pas d'autrui (pas plus que de moi) et que les données du problème sont supprimées.

Ms C 9-471-2990.

Sur l'expérience d'autrui.

La fusion affective n'est aucunement une solution car elle est fusion avec une réalité supra-personnelle (ou cosmique) qui ne nous dit rien sur l'alter Ego; et si nous nous «unissons avec lui» à la faveur de cette identification affective, ce n'est pas avec lui en réalité, c'est avec ce qu'il est devenu pour autant qu'il s'est dépouillé de lui. Certes c'est au sein du Christ que les Saints communient, mais c'est parce que leur ego véritable est devenu unique dans le Christ, c'est donc bien *avec eux*, en tant que personnes, en tant qu'ego que nous communions, c'est leur *être propre* dans sa singularité même qui nous est alors donné. Rien de commun avec la fusion affective cosmique? Pourtant le même phénomène ne se produit-il pas dans cette fusion, car avec quoi suis-je en contact – ne faut-il pas dire, avec qui? Dans cette réalité cosmique n'est-ce pas *l'autre* que j'atteins?

[Au crayon, trait de séparation puis à la suite] Valéry: le Narcisse; «Tout autre n'est qu'absence».⁴⁴

Ms C 9-471-3015.

Ressentiment et haine et expérience d'autrui.

Il faut pousser plus loin que Scheler l'analyse du ressentiment. Celui-ci ne consiste pas seulement en une inversion hypocrite des valeurs. Mais il s'attaque au support concret de ces valeurs = ie à un ego (un alter ego)*⁴⁵. C'est seulement parce que le ressentiment est ainsi haine (à l'égard du support – alter ego transcendantal – de ces valeurs) que l'inversion et la critique de ces valeurs ont lieu: ou plutôt cette critique se fait immédiatement: c'est le fait pour une valeur d'appartenir à son support concret – alter ego haï – qui fait qu'elle apparaît comme son contraire et devient valeur négative – alors que c'est le contraire dans l'amour: c'est le fait d'appartenir à l'alter ego aimé qui qualifie proprement la valeur.

*[En note] Et dans cette mesure le ressentiment est haine.⁴⁶

Ms C 9-471-3030.

Autrui.

Mettre in critique de la transcendance de l'Ego (Sartre) et des états psychiques (Scheler).

Est-il vrai que dans l'expérience d'autrui nous faisons l'expérience des états psychiques d'autrui? Ce qui doit tomber n'est-ce pas solidairement avec une vie intérieure transcendante qui serait la nôtre, une vie intérieure semblable en autrui que nous atteindrions in expérience d'autrui?

Ms A 5-6-2843/2844.

Expérience d'autrui.

Scheler s'est approché de la solution: on connaît les états psychiques d'autrui: ceux-ci, transcendants, sont donc accessibles à l'intentionnalité cognitive⁴⁷ – mais outre que nous ne connaissons pas les autres par une intentionnalité cognitive, ce que Scheler a décrit est seulement une connaissance réflexive d'autrui: mais pas plus que je ne connais mes Erlebnisse de cette façon – ie comme états transcendants – je ne connais autrui et ses Erlebnisse de cette façon.

Il faut rectifier et décrire une connaissance originaire d'autrui (il y a l'effort de Sartre en ce sens) parallèle à la connaissance originaire, non thématique que j'ai de mes Erlebnisse. (Or c'est dans ceux-ci que je connais autrui: autrui, c'est ma crainte ou mon amour, ou mon désir; et autrui n'est pas l'aimable, le désiré, le craint, ie des états transcendants mais un Ego qui, appréhendé originairement par ma crainte, se révèle secondairement comme désiré, aimé, etc.

Lier cette critique à: les états psychiques transcendants (de l'autre) lui appartiennent et c'est là l'essentiel. Ceci est vrai également pour son corps: c'est son corps *subjectif* que j'appréhende *même lorsqu'il serait objet* (dans la sexualité sadique, c'est le corps subjectif qui *alimente* cet objet, c'est la subjectivité elle-même qui est objet et voilà pourquoi celui-ci a un pouvoir fascinant.) C'est sa subjectivité (passive in corps étendu, active si l'autre me serre la main qui serre la sienne) que je touche, voilà le sérieux, et le réel, et le caractère sacré de la chose. Ce sont deux Ego métaphysiques qui se touchent et non une image que je parcours avec mes doigts, un fantôme.

Ms C 9-471-2984.

Expérience d'autrui.

Dans toutes les expériences d'autrui comme manifesté (corps, expression, amour sexuel, etc.), *ce n'est pas un ici* que j'appréhende mais un ego.***

Sartre: l'autre comme objet, comme corps.

Ie ce n'est pas une réalité transcendante mais transcendantale.

Les thèses classiques avaient bien vu cela en ce sens qu'elles admettaient

une participation à un Esprit, une Raison, ie un *acte*. Mais cet acte était impersonnel. Il faut affirmer que c'est l'appréhension d'un *transcendental*, mais d'un *ego*, l'alter ego transcendantal.

*[En note au rayon] Un ceci.

***[En marge] Essentiel

4/ **Expérience d'autrui et dialectique de la reconnaissance.**

Ms C 9-471-2901.

Droit. Dialectique des consciences.

Les mettre en rapport.

Le christianisme contre le droit (cf. Paul, Hegel, Ecrits de jeunesse) et contre la dialectique des consciences.⁴⁸

Ms C 9-471-2902.

Dialectique des consciences.

L'État hégélien idéal, ce n'est guère plus que l'équilibre des passions spinozistes.

Ms C 9-471-2903/2904.

Autrui.

La dialectique des consciences est contingente, ie elle ne constitue en aucune façon une structure ontologique apriorique de la réalité humaine (comme l'a voulu Sartre⁴⁹). Hegel a été ici plus grand que ceux qui se sont servis de la dialectique du maître et de l'esclave pour fonder sur elle une théorie générale des rapports interhumains.⁵⁰ Car dans sa pensée une telle dialectique était une dialectique particulière. Le fait qu'il exprime en la donnant comme un moment du processus de l'histoire humaine signifie pour nous le fait que les rapports spirituels qui constituent une telle dialectique sont des intentionnalités possibles parmi d'autres. Ce sont des possibilités de l'existence, des déterminations existentielles et non ontologiques.⁵¹ L'erreur est ici, une fois de plus, d'ériger des déterminations existentielles en déterminations ontologiques, soit que l'on soit victime de l'insuffisance de l'analyse ontologique, soit, ce qui est le cas le plus fréquent, qu'on cède à la beauté d'un développement d'une idée et qu'on s'en empare en lui donnant une signification absolue (condition de sa valeur esthétique ou romantique)

sans pousser plus loin l'analyse ontologique voire même en tournant délibérément le dos à celle-ci tout en prétendant la continuer et lui donner ses ultimes développements.

Ms C 9-471-2905.

Autruï.

La vérité de l'être qui fait que je vois que X est devant moi comme je vois que cette table est devant moi revient ainsi à jouer chez Heidegger le même rôle de survol que l'Esprit de Hegel. – voir la critique de celui-ci in Sartre, Être et le néant.⁵²

Ms C 9-471-2913.

Autruï.

Si l'autre ego et moi ne pouvions être sujets en même temps, alors nous ne pourrions *nous* connaître. De même qu'une pierre et moi nous ne *nous* connaissons pas. Or chez Sartre ou je suis sujet et l'autre objet ou le contraire, mais jamais les deux en même temps: c'est pourtant ce dernier rapport qui doit exister – on ne saurait dire qu'il n'existe jamais (→ échec de l'expérience d'autruï). Or avant de saisir que cette expérience échoue, *il faut reconnaître qu'elle existe* et alors son échec est bien relativisé.

Ms C 9-471-2915.

Autruï.

Voilà pourquoi l'amour (*selon dialectique de la reconnaissance*) joue [un] tel rôle dans la vie des hommes: moyen pour ces hommes d'être Dieu.

Mais Dieu ne saurait être un Dieu de *ressentiment*. Un Dieu de la reconnaissance. Si Dieu doit me reconnaître, ce n'est pas comme extériorité; c'est *lorsque je serai Dieu* – à la façon d'Eckhart.⁵³

Ms C 9-471-2916.

Dialectique de la conscience, cycle infernal.

Ms C 9-471-2926.

Partout et en tous cas quand il s'agit de l'expérience d'autruï, le besoin est esprit.

Cf. le désir hégélien (dans sa dialectique du désir, Hegel a eu le grand mérite d'en faire quelque chose de spirituel.)

Ms C 9-471-2932.

Expérience d'autrui.

Les amoureuses de Rilke échappent à la jalousie, au ressentiment.⁵⁴ Car il n'y a plus en elles que leur pur amour.

Ms C 9-471-2941.

In expérience d'autrui.

Psychanalyser: «*j'irai cracher sur vos tombes*».⁵⁵ (L'impuissance radicale de cette phrase montre vérité du christianisme.*)

Il faut maintenir l'existence de l'objet de la haine sans quoi celle-ci s'écroule; celui qui hait quelqu'un est attaché à son salut; preuve: si mes ennemis sont morts, il faut les rendre vivants par le subterfuge de leur tombe (cf. Heidegger, cérémonies «être avec» maintenir l'existence des morts⁵⁶). Être en tombeau est la manière d'être vivants des morts. (Utiliser aussi cette critique de «*j'irai cracher sur vos tombes*» in Livre des morts⁵⁷)

*[En marge] telle est la contradiction dialectique insurmontable où s'em-bourbe le ressentiment (voir Scheler à ce sujet) [...].

Ms C 9-471-2943.

«Afin que tous vous soyez un».⁵⁸ La pluralité des ego peut-elle être trouvée en dernier lieu dans la représentation? Non, seulement dans cette vie une dont chaque conscience peut faire l'expérience.

Ms C 9-471-2947/2948.

Autrui comme valet de chambre. (Sartre).

Napoléon. Goethe, Hegel ont commenté cette parole.^{59*}

Mais ceux qui par leur seule présence nous font meilleurs nous donnent l'impression que nous sommes bons (cf. Christ, abbé Journet, etc.) cf. «Il n'y a que devant Dieu que l'on puisse se défendre parce que... être bon.»

Il y a donc deux modes axiologiques radicalement opposés de l'expérience d'autrui. Mais quel est le fondement ontologique de ces deux modes? N'y a-t-il pas dans le premier cas seulement extériorité (monisme ontologique)? Dans une telle perspective autrui ne me connaît pas plus que le valet de chambre ne sait que son maître est un héros. C'est donc un contresens perpétuel, un malentendu perpétuel, une non-connaissance systématique d'autrui. Or:

1/ Si cela convient dans la philosophie de Sartre où il ne saurait y avoir inconvénient à une non-connaissance d'un ego parce que cet Ego n'est pas ce qu'il est et que d'ailleurs il n'y a pas de moi – donc on est ici en plein désespoir (car philosophiquement ces thèses n'ont aucun sens.)

2/ N'en était-il pas ainsi, dira-t-on, on admire la justesse psychologique d'une telle analyse.

Malentendus, méprises, etc. Chacun voit en l'autre l'idée qu'il s'en fait, et interprète tous les actes d'autrui à la lumière de l'idée qu'il en a. Cf. Pirandello, Kafka. Mais ces malentendus ne sont possibles que sur un fond sur lequel on est d'accord, sur une connaissance originaires (peut-être incomplète); sinon c'est le solipsisme. Il faut que je connaisse autrui avant de pouvoir me tromper sur lui.

*[En marge] C'est la propre déficience d'autrui, c'est sa propre misère qui fait la nôtre lorsqu'il nous regarde; mais jamais le regard du christ ne pourrait faire cela.

Ms C 9-471-2952.

Expérience d'autrui.

Hegel. L'échec du maître est surmonté dans l'Etat parfait, ie la fin de l'Histoire mais cette reconnaissance de chacun par tous est abstraite*. Tous les autres, que je ne connais même pas, c'est comme s'ils n'existaient pas; en réalité, je n'ai que l'idée de leur reconnaissance; on est tout près du solipsisme.**

*[En marge] Théorique

**[En marge] Opposer le concept concret évangélique de prochain.⁶⁰

Ms C 9-471-2956.

Expérience d'autrui.

L'écueil du ressentiment (après dialectique de l'expérience de l'autre).

Car dès qu'on insère une subjectivité dans un rapport dialectique avec une autre subjectivité, son sentiment ne peut, semble ne pouvoir être qu'un ressentiment.

Ms C 9-471-2961/2962.

Expérience d'autrui.

Le désir d'une expérience d'autrui serait-il une erreur?

S'il est vrai que le désir d'être reconnu, ie d'être fondé, vient précisément d'un sentiment de n'être pas fondé (pas *causa sui*) ie d'une insuffisance de la subjectivité. *L'expérience d'autrui comme forme de désespoir*, au sens kierkegaardien.

Oui mais cela n'est vrai que si l'on conçoit l'expérience d'autrui selon le schéma de la dialectique de l'expérience d'autrui.

— pourtant les mystiques, les saints ne cherchent pas à connaître autrui et les grands philosophes ont négligé ce problème qui ne paraît peut-être capital qu'à une *conscience malheureuse*.

— pourtant le christianisme : aimez-vous.

— Autre cause de l'échec du maître ; il dépend d'autrui ie d'autre chose ; c'est la passion spinoziste.

Les dialecticiens disent : aimer c'est prendre comme valeur absolue ; or cela est faux. Jésus vit Jean et l'*aima* ; cela ne signifie évidemment pas que Jésus prend Jean comme valeur absolue ; aimer quelqu'un, c'est être totalement libre vis-à-vis de lui. On est contraint à la notion de l'amour chrétien qui rejoint peut-être mon topo du Livre des morts sur : cela ne me ferait rien si tu n'étais plus là. De plus, si on en reste à la conception de l'amour des dialecticiens de l'expérience d'autrui, on verse inévitablement dans le ressentiment.

Ms C 9-471-2966.

Expérience d'autrui.

Lorsque le Christ dit *aimez-vous*⁶¹, que fait-il d'autre que trancher d'un coup de sabre les nœuds sans fin de la dialectique du Maître et de l'Esclave⁶²

Que couper le ressentiment (d'où absurdité de la critique de Nietzsche ; ainsi la faiblesse du christianisme est en réalité sa suprême lucidité).⁶³

Que comprendre qu'être le maître d'autrui (se venger, etc.) c'est aboutir à l'échec de tous les maîtres : à la solitude métaphysique et à la ruine.⁶⁴

Ms C 9-471-2967.

Expérience d'autrui.

Sur la *dialectique hégélienne Maître-Esclave*.

Ce qui la confirme sur un point, [c'est] que le Maître reconnu par l'esclave, ne considérant plus celui-ci que comme un objet, n'est plus reconnu par rien et est parfaitement insatisfait.

Ceci explique que celui qui aime le plus n'est plus aimé par l'autre, car ce dernier ne perçoit plus en lui qu'une liberté fixée sur lui qui est aimé, une liberté déterminée, bref, n'est plus reconnu par une liberté.

(Utiliser ceci dans un roman, soit Livre des morts, pour les amants, soit dans La faim⁶⁵)

Ms C 9-471-2972.

Expérience d'autrui.

Contre Sartre.

Ce qu'il appelle être-objet (Esclave⁶⁶), c'est être vil, ie c'est être appréhendé comme sujet vil.*

*[En marge, dans une autre couleur] Confusion entre problème ontologique et problème axiologique.

Ms C 9-471-2977.

Hegel. *Expérience d'autrui.*

Cf. Kojève p. 25.⁶⁷ On peut dire aussi bien que chez Hegel :

— Il n'y a jamais expérience d'autrui (dans tout le processus de la lutte entre les consciences). Car l'autre, l'Esclave est une chose et être reconnu par lui ne signifie rien ; quant à l'esclave, il est reconnu comme chose, donc il est moins « conscience de soi » que s'il n'était pas reconnu du tout.*

— et que l'expérience d'autrui est constamment présupposée par les descriptions hégéliennes (ex : le maître doit *appréhender l'autre comme préférant* la vie, l'être naturel ; « comme préférant », ie dans cet acte intentionnel lui-même, car il ne pourrait jamais être renseigné sur la subjectivité d'autrui de l'extérieur).

*[En note] Cependant voir la dialectique du point de vue de l'esclave ; Kojève p. 26.⁶⁸ Profondeur (du point de vue de Hegel) de *Meurs ou tue* dans Corneille.⁶⁹

Ms C 9-471-2980.

Expérience de l'autre.

Sartre interprétant Kafka :

Le « sens » de mes actes m'échappe à cause de la liberté d'autrui qui leur constitue un *autre* sens qui m'est inconnu : en tous cas qui n'est pas en mon pouvoir. Le sens de mes actes s'enfuit ainsi vers l'intériorité de l'autre. Cf.

dans la Métamorphose : les actes de Grégoire devenu-vermine mal interprétés par le Père. Dieu est cet autre à la limite.⁷⁰

Mais : *Dieu est bon*, ie qu'il retrouve le sens qui est le mien, que je constitue. C'est cela aimer. Cf. p. 322, E et N. Aimer consiste à ne pas « dépasser » les possibilités de quelqu'un.⁷¹ D'ailleurs, pour les dépasser, il faut d'abord les épouser.

— Certes, l'autre peut les dépasser simplement, alors le sens de tout ce que je fais est mystérieux pour moi : si je ne sais pas ce qu'il est pour l'autre. Mais alors l'autre vie transcendante m'échappe complètement : on est en plein solipsisme ; ou plutôt, la reconnaissance d'un autre ne fait que m'enfermer plus radicalement dans mon intériorité en tant que solitude métaphysique. (Et c'est ici qu'apparaît la contradiction profonde de Sartre ; car l'autre emporte le sens de mes actes, mais encore faut-il que j'ai l'expérience de l'autre emportant ce sens de mes actes ; mais alors – ou oui : et alors je connais l'autre et par suite le sens de mes actes* – ou non : et alors je ne sais même pas qu'il y a un autre pour lequel le sens de mes actes est différent.)

— Mais il peut dépasser le sens de ce que je fais en connaissant le sens et c'est ce qui se passe dans l'exemple de Sartre p. 322. Dès lors il y a une expérience de moi qu'il réalise et dont il faut rendre compte : le véritable problème est constamment escamoté.

*[En note] En tout cas ceci nous amène à dissocier contenu psychique et Ego : « modes » et Fond.

Ms C 9-471-2994.

Expérience d'autrui.

A propos de l'expérience d'autrui.

Etudier le rôle de la femme chez Kafka, ce quelque chose d'autre (Autorité) que Kafka vise à travers la femme et avec quoi il espère entrer en contact avec elle.

L'étudier à partir de la « conscience malheureuse ». Cette autorité n'est-ce pas le Soi transcendant (cf. celui qu'il y a dans tout projet) qui doit être porté par autrui mais qui n'est pas en lui ?

Ms C 9-471-3036.

Autrui.

Seul le désespéré (celui dont l'être n'est pas fondé, celui qui n'a pas d'être et confond son être et son être pour autrui) se tourne vers autrui.

≠ Bouddha, Eckhart (moi).

Être et paraître. Problème: étudier ce qu'est pour moi un être pour autrui (aucune problématique à ce sujet chez Sartre).

Ms C 9-471-3040.

Autrui.

J'approuve la critique faite par Sartre – en ce qui concerne l'expérience de l'autre – à Hegel (qui se place «au dessus» des consciences quand il faut nécessairement se placer dans l'une d'elle – la mienne) et à Heidegger.⁷²

Mais dès qu'il construit sa propre théorie il est visible qu'il se place sur un plan d'esthétisation constante⁷³; cf. sa théorie du regard, cf. p. 316.⁷⁴

[au crayon, après un trait de séparation] Trouver des notes sur les origines hégéliennes du fascisme. Cf. dialectique maître-esclave et sa conséquence chez Sartre. [...]

Sartre «survole» les consciences (tout comme Hegel), et même la conscience.

Ms C 9-471-3041.

L'expérience de l'autre selon Sartre est une expérience dans le «monde» au sens de saint Paul (esthétisation). Mais elle est impossible, perpétuel échec, ie le mal dont le mal consiste précisément dans son impossibilité à *être*. Point de départ d'une analytique de l'être: en quel sens le mal est néant: on le voit maintenant: il ne peut pas être. [...]

Cognoscem Deum: rapports authentiques avec l'Autre. Aimez-vous: cela suffit.

Ms C 9-471-3045.

Le fait de décrire l'expérience de l'autre comme un effort pour aliéner une liberté en la faisant exister sur le mode de l'en soi ne peut suffire à caractériser l'expérience de l'autre, même sous l'un de ses modes particuliers (le sadisme).⁷⁵ Il faut que soit posées et résolues préalablement les questions suivantes: comment puis-je vouloir aliéner cette liberté de l'alter ego, si je n'ai pas préalablement et originellement la révélation de cet alter ego comme une liberté (un pour soi, un religieux)? C'est précisément cette révélation qui constitue le problème de l'expérience de l'autre et demande à être élucidée.

Ms C 9-471-3047.

Autrui. Contre dialectique des consciences.

Tendre l'autre joue n'a rien à voir avec le masochisme. Au contraire, refus [de la] dialectique de la conscience.

Ms C 9-471-3052.

Dialectique des consciences et corruptions de tous les sentiments.

Il y a deux sortes d'argument :

- Par la force.
- Par la faiblesse ;

Dans ce dernier cas, on jette à la figure de l'adversaire sa misère*, mais il est clair qu'on s'en réjouit (en tant qu'elle devient ainsi un argument, une force), et par suite contradiction interne.

Cela se passe peut-être aussi dans le premier cas, car *si l'on avance* la force, c'est peut-être qu'on a besoin de la prouver.

*[En note] Or cela consiste à vouloir que l'autre prenne cette faiblesse comme une valeur absolue : quel sens cela peut-il avoir ?

Ms C 9-471-3054.

Dialectique des consciences et conception des bons sentiments.

Dans leur lutte les consciences se jettent à la tête tous leurs bons sentiments, qui deviennent ainsi comme la nourriture même de leur haine ou de leur pseudo-amour. Leur pureté, leur générosité, leur pardon, leur fidélité, leur abnégation. La pureté se révèle ainsi être l'impureté, etc.

Mais il faut bien comprendre le «*se révèle ainsi être*»* (ne pas le comprendre à la façon de Hegel, développer ce thème : se révèle pour nous, qui regardons de haut et en savons plus long que les intéressés...); non, «se révèle» suppose et [équivalait à l']idée originaire de toute manifestation. C'est pour elle, pour une expérience immédiate telle que la vit la conscience que sa pureté est frelatée et voilà pourquoi elle est malheureuse, pourquoi elle est ressentiment et s'enfonce en lui ; c'est pour elle qu'elle est de mauvaise foi et c'est ce qui la tourmente et qui la tue. *Donc ni inconscient, ni Sartre, ni Hegel.*

(Lorsque le Christ condamne «le monde», c'est cette corruption de tous les sentiments qu'entre autres choses il condamne ; on voit absurdité de la thèse : christianisme = refuge, fuite, etc.)***

*[En marge au crayon] Le «se révèle» met en cause structure de mauvaise foi, ie révélation et manifestation.

**[En note au crayon] La vie intérieure sur laquelle il se concentre, c'est la réalité même.

Ms C 9-471-3056.

Dialectique des consciences.

(Frères Karamazov)

La dialectique des consciences et la conception de tous les sentiments... (aller plus loin que l'autre – jusqu'à l'absurde de la fidélité: l'héroïne des frères Karamazov⁷⁶)... et pas seulement des «bon sentiments».

Sur les bons sentiments (ne pas avoir à leur égard l'âme de valet de chambre – Sartre. V. Cousin n'arrive pas à être tout à fait ridicule quand il dit «je crois au bien»).

1/ les bons sentiments existent – *simplicité*. Une image qui les incarne nous émeut.

2/ leur premier péril, l'hypocrisie: les gens bien, qui font le bien: les industriels et leurs œuvres sociales.

3/ beaucoup plus grave – car le 2/ témoigne encore pour les bons sentiments: ce qu'on reproche aux industriels, c'est leur hypocrisie, non le christianisme. Aux bons sentiments on dit qu'ils n'existent qu'en parole, non en actes, etc., donc on les reconnaît comme valeur suprême. Mais il y a le 3/ : la modification de valeur qui change en odieux le bien; le bien devient instrument dans ma lutte contre l'autre dans la lutte des consciences. L'amour et la charité sont alors ici encore le véhicule de la lutte la plus implacable.

Or le christianisme est la destruction de la lutte*; le Christ n'est pas comme Gandhi, peut-être. Tué il est victorieux, sa mort est un *mépris du monde*. Le Christ juif, *non, non*, il ne serait que l'héroïne de Dostoïevski alors qu'il est le contraire; *essentiel*.**

Sur cette lutte implacable: v. Kafka, le Terrier et bien d'autres. La bonne volonté du héros de Kafka, ses efforts, sont peut-être une forme de sa haine.***

*[En marge] Purification russe, à la manière du héros de Schopenhauer⁷⁷. Tous ces personnages se révèlent les mêmes et cessent de se combattre. Pressentiment de charité, comme la lutte et la volonté de vivre est le reflet et le pressentiment de la lutte pour la reconnaissance.

**[En marge] Ce serait une grave erreur d'interpréter amour *dans* la dialectique, *ce que fait Sartre*: car on ne comprendrait par principe rien à l'amour et on ne s'apercevrait pas que ce qui fait figure d'amour est précisément son contraire.

***[En marge] Donc il ne s'agit pas de répondre par antithèse et de dire [que] cette faiblesse est une force (ex. Gandhi, des millions de fidèles); elle n'est ni force, ni faiblesse. Argent et dialectique des consciences; argent chez Dostoïevski, pauvreté in christianisme. Tendre l'autre joue n'est pas mépris, simplicité. Contre Nietzsche. Mais cette critique contre Nietzsche ne doit pas être faite avec haine, sinon nous lui donnerions raison.

Ms A 5-6-2870.

Je veux être reconnu. Mais qu'est-ce qui est *reconnu (et d'abord connu)* par l'autre? (→ insuffisance de Hegel, et aussi de Sartre: fait qu'ils passent à côté du problème).

C'est certainement un moi qui me comprend et qui comprend aussi mon corps: c'est une idée de moi. Or raisonnons avec mon corps pour une plus grande simplicité (on étendra ensuite à cette idée de moi ce qu'on aura dit en ce qui concerne mon corps).

- Ce corps qui est reconnu par l'autre n'est pas mon corps pour moi (mon sentir ie: ce que je sens: «le goût que j'ai»⁷⁸), ou alors on admet une expérience indirecte d'autrui.

- Ce corps sera donc mon corps objet de l'univers, et non mon corps subjectif (donc il n'y aura pas véritablement de connaissance d'autrui); mais il faut aller plus loin:

Ce corps-objet (qui n'est ni mon corps ni mon moi véritable) qui est le mien, sa connaissance par l'autre pose encore un problème capital: car comment est-ce que je sais que ce corps-objet (pour moi: car pour moi mon corps est aussi, par ailleurs, un objet) est le même pour moi que ce qu'il est pour l'autre? Ce corps objet, dira-t-on, est objectif, appartient à l'univers objectif, qui est le même pour tous les esprits; *mais c'est précisément cela qu'il faut établir et faute de le faire, il est clair que l'on suppose le problème résolu.*

Or ce n'est pas de l'unité, de l'objectivité de l'univers que je dois partir pour fonder l'existence des autres, mais bien au contraire, c'est seulement parce que je sais que les autres sont adonnés au même univers que moi, et perçoivent par exemple le même corps-objet (qui est le mien) que moi, que je pense l'objectivité et l'unicité de l'univers.

Ms A 5-7-2904/2905.

Autrui (lutte des consciences).

Querelles des amants : chacun appelle l'Absolu de l'Amour comme justification de tous ses faits et gestes, de ceux-là mêmes qui lui sont reprochés. « Si j'ai agi ainsi, ce n'était pas, comme tu l'as cru injustement, ou comme tu as feint de le croire, mais c'était *par amour* ».

Mais quel est le rapport de tel geste à l'Amour Absolu ?

Comment cet amour Absolu justifierait ceci (a) plutôt que cela, [plutôt que (b) qui était précisément le contraire de (a)] ? C'est par amour que j'ai menti, mais si je n'avais pas menti, ç'aurait été aussi par amour – le rapport de l'un à l'autre (du geste à l'amour) est tout à fait contingent – oui, aussi longtemps que l'amour est *cause* (transcendant) de mon geste, mais s'il est mon geste même ? Ainsi dans la foi, dans la confiance, je ne dis pas que j'ai confiance *à cause de mon amour*, mais c'est celui-ci qui est cette confiance, il est le mouvement même de cette attente généreuse (qui fait l'autre généreux). Ainsi la critique précédente (*hégélienne*) est détruite, elle ne vaut que du point de vue intellectualiste-réflexif, qui est précisément celui de Hegel.

Monde d'intentionnalités originaires antérieures à l'idée.

Ms A 5-7-2914.

Lutte des consciences.

Hyppolite, p. 302. La conscience de soi est *pour soi* (ipséité) *pour autrui* (objectivité). L'avènement de la conscience de soi, qui est conscience de soi de la vie, est objectivation et suppression de l'objectivation⁷⁹ : chaque conscience de soi est *pour soi*, mais en même temps, elle est un *objet* pour une autre conscience de soi. Et c'est par la négation de ce caractère objectif qu'elle se fait reconnaître par l'autre.

Critiquer cette dialectique*

1/ L'autre n'est pas donné premièrement comme vie.

2/ S'il en était ainsi, jamais le mouvement de la reconnaissance réciproque ne pourrait avoir lieu, car il suppose constamment le problème résolu.

3/ D'autre [part] la nécessité même de cette reconnaissance réciproque ne naît-elle pas de l'intervention du facteur objectivité-vie dans cette dialectique, qui fait qu'on raisonne de l'extérieur en surplombant les consciences ?

*[En marge au crayon] Autrui comme vie

Ms A 5-7-2928/2929.

Da et expérience d'autrui.

Pourquoi un homme qui lance une grenade sur un char n'est-il pas ridicule, n'a-t-il pas honte, même si on le regarde? Parce qu'il est habillé; parce qu'il n'est plus objet; mais c'est là le problème – pourquoi est-il habillé (par le sens de son acte)*, pourquoi n'est-il plus objet mais reconnu comme sujet?

Or c'est cela le problème de l'expérience d'autrui. Et il aura honte non pas lorsqu'il aura conscience d'être objet pour l'autre, mais d'être connu comme ayant telle ou telle intentionnalité méprisable (lâcheté, *désir* de fuite), ie d'être comme sujet.**

D'ailleurs de quel Da s'agit-il? De celui de mon corps, d'un objet; et de celui de moi comme conscience [...]; dans ce cas l'autre n'a pas honte, au contraire. Et il est connu, *reconnu comme sujet****

Or ou bien cette reconnaissance a lieu, ou bien il n'y a pas d'expérience d'autrui. Donc dans l'expérience d'autrui, l'autre est toujours reconnu comme sujet (seulement, on dit qu'il est objet parce qu'alors un problème axiologique intervient qui vient vicier le problème ontologique: ce qui se passe dans la dialectique hégélienne, et sartrienne) ce qui suppose qu'il soit connu comme sujet: or c'est cela le problème.

*[En marge au crayon] Car en tant qu'objet le corps est simple déplacement objectif dans l'espace objectif et donc aucun sens ou sens d'être ne lui vient de la subjectivité.

**[En note] Et qu'il en soit bien ainsi, que nous connaissions l'autre comme sujet et non comme objet, c'est ce que montre par exemple l'exemple de Sartre⁸⁰: de la femme à qui on prend la main et qui la laisse inerte, il la néantise, il essaye de la transformer en objet, au lieu de «tenir», «prendre» ou «abandonner» ce qu'elle est en tant que corps transcendantal.

***[En marge] Mais si c'est comme sujet que je suis injustifiable, la reconnaissance en toute rigueur ne sert à rien: [on] me reconnaît comme injustifiable, contingent.

II. Vers une expérience métaphysique d'autrui.

a/ Critique de la solitude ontologique

Ms C 9-471-2920.

La solitude.

Est-elle une détermination ontologique, absolument propre, insurmontable et indépassable, ou seulement une détermination existentielle?

Chez Heidegger elle semble n'être à première vue qu'une détermination existentielle, mais en fait, comme elle repose sur un pouvoir-être ontologiquement défini (être-pour-la-mort est un *existential*), c'est une détermination ontologique.⁸¹

Ms C 9-471-2922/2923.

Expérience d'autrui.

Le monde est perçu par moi mais il ne se donne pas à moi comme perçu par moi (seul), il se donne à moi comme perçu par d'autres ; ainsi certaines situations, amour, condamnation à mort, isole, ie à ce moment seulement j'ai l'impression d'être seul (encore que je sache parfaitement que d'autres existent et perçoivent le même monde, mais les relations interhumaines ne m'intéressent plus.)

Donc la solitude n'est pas ontologique mais existentielle, on ne peut fonder le solipsisme sur le caractère absolu de l'ego, car l'ego se vit comme n'étant pas seul, de même qu'il pense le monde comme donné, le constitue comme tel = *l'Ego* est la condition du *non-moi*.

L'existence d'autrui n'est pas l'objet d'une thèse, pas plus que celle de l'espace, pas plus que celle du moi (mais celle du moi n'est pas visée du tout).

Problème: comment peut-on viser quelque chose d'une façon non théorique, «être investi» par l'espace, les autres?

Livre des morts : dunes si belles qu'il faudrait être deux pour les regarder. Telle fut sans doute la première mission et la raison d'être d'Eve : que parce qu'elle se tenait à ses côtés, Adam pût lever les yeux vers le ciel sans en être écrasé.

Voilà pourquoi solitude quand on regarde le ciel la nuit. Ce qui était appelé, rendu nécessaire, c'était [la] présence d'une personne sentie à mes côtés.

Ms C 9-471-2928.

Expérience d'autrui.

De même que le fait que le monde soit *constitué* ne signifie pas qu'il est *ma* représentation (car il se donne précisément comme le contraire de cela), de même le fait que je sois ego cogito, que l'expérience d'autrui ne soit pas possible sans être une expérience de cet Ego, loin de rendre l'expérience d'autrui impossible est au contraire ce qui la rend possible.

(Développer pourquoi).

Donc la solitude, pas plus que l'expérience d'autrui, n'est rendue nécessaire par l'essence de l'homme. C'est parce qu'il est ego cogito que cette solitude aussi bien que l'expérience d'autrui sont possibles. La communication est solitude, encore que se donnant comme des déterminations existentielles opposées, reposant sur le même fondement ontologique qui les rend toutes deux également possibles.

La solitude ne se déduit pas plus immédiatement de la conscience car elle suppose l'expérience d'autrui et celle-ci n'est pas plus originaire non plus car elle suppose l'ego et la solitude.

Ms C 9-471-2940.

Expérience d'autrui.

Le monde de l'Ego.

«Le monde est ma solitude», dit un poète.

In «La Vie répond» de Jean Cayrol.⁸²

Ms C 9-471-2950.

Connaissance d'autrui.

Lorsque deux jeunes gens (fiancés) se regardent, comment *peuvent-ils savoir qu'ils se regardent*? Si chaque monade est fermée sur soi, sa représentation est aussi isolée et par suite les deux mondes de chacun des deux fiancés seront radicalement séparés; en fait il y a un non-sujet et alors → folie; *développer ceci*.*

*[En marge de ce paragrahe]: *Capital*.

Ms C 9-471-2957.

Expérience d'autrui;

A rattacher à mon thème : le rejet d'un fondement extérieur de l'alter ego

(comme réalité «extérieure» au sens d'altérité d'une conscience, non d'extériorité – et ces deux points de vue sont-ils assez nettement distingués?), la conception des rapports avec autrui selon Rilke: ces rapports accroissant la solitude de chacun⁸³ et dans cette solitude lui permettent de trouver ce qui est au fond (cf. Nabert⁸⁴).

L'adolescent amoureux qui se retranche des autres et plus profondément le thème rilkéen de l'abandon de l'objet aimé (reprise du thème «idéaliste» de Kierkegaard) supposent par conséquent la self-suffisance, suffisance à soi, de la subjectivité.

Ms C 9-471-2970.

Expérience d'autrui.

Le solipsisme.

Ni l'espace en tant qu'intuition pure (et ceci est vu par Lachièze), ni l'espace auquel sont appliquées les catégories, ie un univers de phénomènes objectifs, ne nous permettent de sortir du solipsisme, ie du subjectivisme. Car l'Ego transcendantal «comprend» tout, même le monde. (Faire critique de la critique de l'idéalisme problématique chez Kant, voir à ce sujet Lachièze⁸⁵).

C'est seulement l'expérience métaphysique d'autrui qui permet de vaincre le solipsisme. Métaphysique signifie ici ceci que cette expérience ne passe pas par la médiation du monde. Que l'autre n'est pas pour moi *d'abord* un objet, faute de quoi il le serait toujours (cf. critique du raisonnement par analogie, plus généralement de toute tentative pour situer l'expérience d'autrui à la suite de l'expérience d'un existant intramondain), ie il n'y aurait pas d'autre Ego, ie mais toujours le solipsisme.*

*[En marge, dans une autre couleur] Ce n'est en aucune façon la réalité du monde qui peut me faire sortir du solipsisme (contre en soi de Sartre et aussi contre *Husserl*; ce ne sont pas des significations immanentes aux objets et renvoyant à autrui qui prouvent l'existence d'autrui, car les significations appartenant aux objets appartiendraient à un milieu qui est en moi et donc seraient comprises dans le solipsisme.)

Ms C 9-471-2978.

Dieu et autrui.

Problème: la conception husserlienne de la conscience implique-t-elle l'athéisme ou du moins l'impossibilité pour l'homme d'entrer jamais en contact avec Dieu? (conclusion de Sartre et de Simone de Beauvoir).⁸⁶

En fait la suffisance de la conscience (au point de vue ontologique) n'élimine pas tout problème de Dieu, pour peu que l'on quitte la conception d'un Dieu-objet pour en venir à une conception du religieux (*Deus interior intimo meo*⁸⁷).

Bien plus, cette conclusion tirée par Sartre et Simone de Beauvoir *rendrait impossible toute expérience d'autrui, et c'est d'ailleurs ce qu'elle fait implicitement et même explicitement.*

Le problème de Dieu est analogue à celui du rapport avec autrui (il pose même difficulté ontologique); mais alors peut-être le problème de l'expérience d'autrui doit être résolu dans le même sens que le religieux.

Cf. Lorsque qui que vous soyez [serez] réunis en mon nom, je serai parmi vous.⁸⁸ L'expérience d'autrui est essentiellement religieuse (ou contre-religieuse).

Ms C 9-471-2982.

Expérience de l'autre. Solitude.

Nabert, p. 37: «Seules des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous».⁸⁹

Mais l'épreuve de la solitude n'est possible que par un nous. Ce qui réfute tout solipsisme, c'est le concept même dont il fait usage, concept négatif et contradictoire avec sa condition de possibilité. Par solitude on entend beaucoup plus une subjectivité transcendante qui n'a pas compris toutes ses dimensions, une souffrance, un manque d'être (manque transcendantal [de] l'être transcendantal) qu'une épreuve réelle de solipsisme, car cette épreuve concrète est encore d'une certaine façon celle d'un nous, s'il est vrai que la condition de possibilité d'une expérience est toujours, d'une certaine façon, immanente à cette expérience.

— Ce qui me divise d'avec les autres est ce qui me divise d'avec moi: mais cette division «implique» une «union»; ce problème est celui du rapport de la plus haute détermination du religieux avec telle ou telle autre détermination. *Mais on le voit, ceci ne nous fait nullement sortir de l'égologie transcendante* (sortie évidemment impossible). La vie ne peut être hors d'elle-même. Il s'agit seulement d'étudier son devenir – au sens de toutes ses possibilités (non au sens de Heidegger, car il s'agit ici de déterminations immanentes).

— De ces différentes possibilités du religieux, que pouvons-nous savoir? Nous n'en avons qu'une à notre disposition, notre manière d'exister. Mais *elle implique toutes les autres.** Cf. Dieu déchu. Pascal: *je regrette* (tonalité

effective négative – désespoir etc.) d'être borgne si j'ai (sans les avoir) deux yeux.⁹⁰

*[En marge] qui de cette façon lui sont immanentes et c'est pour cela qu'elle pourra les acquérir (voilà le sens de « ce que tu es acquiers-le »).

Ms C 9-471-2985.

Expérience d'autrui.

Alqué dit : c'est dans l'expérience de ma solitude que j'ai l'expérience d'autrui.^{91*} Cf. Nabert ; sentiment qu'il y a de l'« autre conscience ». Mais d'où puis-je tirer ce sentiment ? Sinon d'une expérience de l'« autre conscience » ? Autres et Dieu.

*[En note au crayon] : C'est vrai. Voici ce que je pense en ce début de novembre 1947.

Ms C 9-471-3006.

Ego et expérience d'autrui.

Notre conception du cogito nous permet de *poser* le problème de l'expérience d'autrui. Car dans toute autre conception le problème n'existe pas. Elle ne nous permet peut-être pas de résoudre le problème qu'elle nous permet de poser car elle fait jaillir toutes les difficultés auxquelles nous allons nous heurter.

Ms C 9-471-3051.

Alter Ego.

Seule une philosophie de la subjectivité peut réfuter solipsisme.

J'ai l'expérience d'autrui. Cela est aussi certain que : je perçois, je doute, etc. Ma vie transcendante revêt un mode propre, irrécusable.*

Loin de conduire nécessairement au solipsisme, la philosophie de la subjectivité et elle seule donne de ce solipsisme une réfutation radicale qui repose sur une évidence apodictique. Elle montre que cette expérience s'accomplit elle-même selon différents modes – séparation, être avec, etc.**

Ma connaissance d'autrui n'est rien d'autre que la connaissance que j'ai de ma connaissance d'autrui : la connaissance d'autrui est la connaissance de moi-même.

*[En marge] « Chaque fois que vous serez réunis en mon nom je serai parmi vous. » Connaissance d'autrui = connaissance de Dieu.

**[En marge] *La solitude est moins la privation d'autrui que la privation de ce mode de l'expérience interne transcendantale.* Celui qui souffre ne souffre pas [de l'absence] d'autrui. Il souffre de l'absence de son *expérience* d'autrui.

Ms C 9-471-3053.

Autrui.

La solitude n'est pas liée à la subjectivité : elle est une modalité existentielle de la vie subjective ; or même la communication, l'être avec est une modalité existentielle de cette même vie. Le lien solitude-subjectivité ne fait que traduire imparfaitement le lien *subjectivité-ipséité*.

Quant à l'expérience d'autrui, c'est une expérience, elle doit être possible comme expérience, et cela implique transcendance + immanence.

Ms C 9-471-3061.

*Autrui.**

Problème; le «dehors».

En faire problème ontologique. Ne peut être que le «dehors» d'un «dedans»: s'il n'y a pas de dedans il n'y a pas de dehors.**

*[En marge au crayon] *Dehors dedans.*

**[En marge au crayon] Il ne faut simplement pas identifier «dedans» et expérience interne transcendante; et distinguer le vrai «dehors» de celui qui n'est que le terme correspondant de l'expérience interne transcendante.

b/ Le problème d'une « expérience directe d'autrui ».

Ms C 9-471-2906/2907.

*Connaissance d'autrui.**

Je ne «connais» pas autrui, je vis avec lui, ie mon expérience d'autrui est ma *vie* avec autrui. Dans connaissance d'autrui, il y a connaissance qui est auto-connaissance, vie, d'autrui, mais dans la *connaissance* il y a connaissance avec vie, avec expérience d'un type spécial, vie sui generis et c'est cela la connaissance d'autrui. La connaissance est tout entière dans le terme connu. Pour connaître autrui, il ne faut donc pas (contre Sartre) jeter l'Ego

hors de lui (ce qui d'ailleurs est une impossibilité ontologique) mais le laisser en lui avec l'autre** : car c'est en lui qu'il [y a] connaissance d'autrui, et d'ailleurs connaissance en général (co-naissance), connaissance originaire non intellectuelle (voir la différence entre les deux), [lesquelles] s'opposent directement à la connaissance de Aron⁹² et sans doute à celle de Scheler.

*[En marge] Capital. Réfléchir et développer.

**[En marge] Le fait d'être auprès de l'autre est le caractère propre, la qualité même, l'essence de la vie qui est l'ego dans l'expérience d'autrui.

Ms C 9-471-2908.

Autrui.

Contre le scepticisme (qui se retrouve sous une autre forme, exécration, dans le livre de Aron⁹³).

Chaque ami a de moi une image différente (serait-ce la totalité des images qui est la vérité? Absurde, car si l'un de mes amis meurt, la totalité est changée, donc je serais changé!); peut-être mais cette image différente est toujours la mienne, celle de moi: voilà le fait essentiel! – dont il faut quand même et d'abord rendre compte.

Ms C 9-471-2912.

Autrui.

L'importance du rapport avec autrui est telle que c'est la restauration de ce rapport qui est à l'origine de toutes les thérapies psychanalytiques ou plutôt de toutes les guérisons qu'elles prétendent ainsi obtenir et qu'elles expliquent par leur mythologie de l'inconscient et ses prolongements; comme c'est d'ailleurs la suppression (ou une modification) de ce rapport qui avait été à l'origine de la plupart des affections dont ces mêmes thérapies ont à s'occuper.

Ms C 9-471-2917.

Expérience d'autrui.

Ce sont les conditions (ie celles qui définissent une monadologie) mêmes qui donnent un sens, un objet à l'expérience d'autrui, qui semblent rendre impossible une telle expérience.

Ms C 9-471-2924.

Pluralité des ego.

Certes, mais dire [qu'] il y a plusieurs ego, c'est faire apparaître dans le transcendant des conditions du problème qui appartiennent à une tout autre sphère. A une sphère précisément où la multiplicité n'a pas de sens. De même que dire que la conscience de soi est singulière, c'est promouvoir une fausse conception de la subjectivité qui vient précisément de ce que cette subjectivité est déplacée et n'est plus examinée dans la sphère ontologique qui est la sienne propre.*

*[En marge au crayon pour cette dernière phrase] Vice de *méthode*: monisme *ontologique*.

Ms C 9-471-2927.

Sur expérience d'autrui.

Il y a une expérience qui est à la fois celle de moi et d'autrui, non pas celle de moi et d'autrui comme objet mais une expérience transcendante qui est ce qu'elle est parce qu'elle est mon rapport avec autrui (amour, corps mystique); pourtant cette expérience est indéterminée au point de vue existentiel (elle pourrait aussi bien être ressentiment); pourtant l'amour n'a-t-il pas une signification ontologique plus haute? ⁹⁴

Ms C 9-471-2933.

Expérience d'autrui.

Il n'y aurait véritablement expérience d'autrui que si [était] réalisée l'identité de l'être pour autrui et de l'être pour soi.

Ms C 9-471-2936.

Expérience d'autrui.

Critiquer le point de vue de Freud; expliquer le pourquoi de la détermination (pourquoi aime-t-on telle personne plutôt que telle autre) d'une façon contingente, extérieure; mais le type n'est rien d'extérieur, de général, sous lequel se subsumeraient des cas particuliers. Il y a expérience d'une intentionnalité et c'est celle-ci qu'on retrouvera chez une autre personne. Cf. une essence atteinte dans une intentionnalité particulière. Le problème rebondit peut-être car si cette intentionnalité est avant tout celle d'un Ego, comment pourrait-elle se retrouver dans un *autre ego*? Ou bien faut-il admettre quelque chose de général dans l'expérience d'autrui?

Tout le problème de l'expérience d'autrui est là.

Ms C 9-471-2939.

Expérience d'autrui.

Etudier «respect» kantien et tous les problèmes moraux; car si le problème ontologique est fondamental, il ne faut pas oublier [les] problèmes axiologiques.⁹⁵

Ms C 9-471-2949.

Autrui.

S'il n'y a pas [de] connaissance directe des ego, [quel est le] sens de :

Il se fait un espace autour de lui.

Il est distant.

On se sent tout de suite en confiance.

Tout cela ne vient pas d'interprétations de signes mais «se sent».

Et où serait la possibilité d'une amitié? Il devrait seulement y avoir des gens qui se guettent, ou plutôt qui guettent des signes pour en tirer des conclusions, sur l'x qu'il y a derrière.

Ms C 9-471-2968.

Expérience d'autrui.

Lier ce problème à celui du monisme ontologique.

C'est à l'intérieur du monisme ontologique que le problème de l'auto-connaissance de la subjectivité était repoussé, que l'âme était niée.

On aboutissait à cette absurdité que le moi ne se connaît pas lui-même sans voir que s'il en était ainsi, non seulement nous ne pourrions pas dire «Je», mais nous ne pourrions avoir la connaissance d'aucune chose car cette connaissance ne se connaîtrait pas elle-même.

Ne serait-ce pas à cause du monisme ontologique que l'expérience d'autrui a toujours été mystérieuse et n'a jamais reçu de solution satisfaisante? C'est parce qu'autrui est supposé être connu comme l'âme doit l'être pour Kant que nous n'en avons aucune connaissance. Parce que nous ne connaissons qu'un type de connaissance.

Or de quoi s'agit-il très précisément dans l'expérience d'autrui? Ce qui est à connaître est un Ego, un sujet; or pas plus que mon ego ne saurait être atteint dans la connaissance du monisme ontologique, pas d'avantage l'ego d'autrui. C'est seulement alors que s'ouvre à nous une sphère infinie d'existence, celle du corps mystique, de l'amour, etc., celle des rapports humains.

Ms C 9-471-2976.

Expérience d'autrui. Phénoménologie de l'esprit objectif.

Le problème paraît, au fond, simple : l'esprit objectif est transcendant tout comme le monde. Et de même que le monde commande mon intentionnalité (par exemple, je ne suis pas libre de percevoir ce que je veux, mais ce qu'il y a devant moi), de même le monde des œuvres appelle une certaine intentionnalité (par exemple, un morceau de musique ou un poème « me donnent » un certain sentiment).

La différence est que dans le cas de la perception, il s'agit du monde naturel, de la Nature, d'un monde non transformé par l'œuvre. Dans le cas de l'œuvre, le donné, l'être-là naturel est transformé, il n'est – comme être-là naturel – que le support d'un sens humain*, mais n'est [pas] ce sens : c'est mon intentionnalité : elle le reconstitue, cependant l'être-là naturel l'oblige – mais de même dans la perception.

Mais le sens est-il une subjectivité dans son secret ou au sens universel**, et que peut être celui-ci ?

*[En marge] Husserl : couche de signification qui renvoie à une subjectivité.⁹⁶

**[En marge] Ceci sépare œuvre de connaissance d'un autre, de tel ou tel individu, femme, etc.

Ms C 9-471-2986.

Expérience d'autrui.

Le problème : « comment ai-je conscience d'autrui ? » est intimement lié au problème : comment ai-je conscience de moi-même ? Le problème de la conscience et de l'expérience d'autrui sont solidaires.*

*[En marge au crayon] oui ; il s'agit de la sphère que le monisme ontologique reconnaît.

Ms C 9-471-2988.

L'autre comme mesure mais au sens de Kierkegaard in Traité du Désespoir, non à celui de Sartre ; c'est l'autre qui nous rend infini : ≠ Sartre !⁹⁷

Deux manières de se manifester : comme être transcendant ou comme subjectivité transcendantale : or *l'alter ego se manifeste à moi comme subjectivité transcendantale* : c'est là une proposition fondamentale, qui doit bouleverser toutes les conceptions de l'expérience d'autrui. Elle permet en particulier de nier l'inéluçabilité de cette phrase : « il ne saura pas le goût que j'ai. »

*[En marge] autre Sartre et autre Hegel ; car on ne peut pas expliquer cette proposition dans la dialectique Maître-Esclave (à cause de l'échec du Maître).

Ms C 9-471-2989.

Expérience d'autrui.

On va du sens au signe, non l'inverse. Mais le sens est quelque chose de transcendantal (de métaphysique). Donc il y a une *expérience métaphysique* d'autrui ou il n'y a pas d'expérience d'autrui. Mais si donc j'appréhende l'acte transcendantal d'autrui, est-ce que je l'appréhende comme être transcendant (ce qui semble contradictoire)* ou comme acte transcendantal? Réponse : participation : reproduction. [...]

*[En marge au crayon] ce serait retomber dans le monisme ontologique.

Ms C 9-471-2997.

Sur l'expérience d'autrui.

— Ce qu'il faut atteindre, ce sont les actes noétiques d'autrui, et par là il ne faut pas entendre ses actes proprement « intellectuels » mais le fait qu'il appréhende, lui en tant qu'il appréhende, aime, etc. (ce que j'aime n'est pas le corps d'autrui mais son désir – Livre des morts...).

— Preuve contre solipsisme de l'amour ; moi j'aime : dans l'amour je n'éprouverais que mon propre sentiment. Cette loi (Scheler) : « L'amour provoque, caeteris paribus et en l'absence de toute inhibition particulièrement grave, l'amour réciproque ».⁹⁸

— Le regard de l'autre (de Sartre), c'est un universel au sens de Hegel.

Ms C 9-471-2999.

Expérience d'autrui.

Comment se fait-il que les philosophies qui, à la suite de Husserl, voient dans la conscience un acte par lequel le sujet sort de soi et atteint l'être, la réalité hétérogène, l'altérité, n'aient pas évité pour cela l'écueil du solipsisme ? Parce qu'elles avaient au fond d'elles-mêmes, et peut-être sans le savoir, le sentiment que l'alter ego n'appartient pas à cette sphère que la conscience atteint en se dépassant et que nous appelons le monde : parce que ce n'est pas comme être transcendant qu'autrui peut m'être donné.

Tel est le point de départ fondamental d'une réflexion sur l'expérience d'autrui.

Ms C 9-471-3000.

Expérience d'autrui.

Distinguer idée d'un sentiment → cf. compréhension – et ce sentiment.

Idée du sentiment d'autrui ou du mien (cf. méthode phénoménologique)

Et vivre ce sentiment, ie ce sentiment même.

— La charité est un effort vers une expérience constamment métaphysique d'autrui.

Ms C 9-471-3002.

Expérience d'autrui.

Si je n'appréhende d'autrui que son être-pour-moi qui, de son point de vue à lui, est son être-pour-autrui, il est clair que je n'ai de lui aucune expérience véritable; car il y a hétérogénéité complète entre son être-pour-moi et son être-pour-autrui, qui est précisément ici son être pour moi.

Il faut donc que j'aie l'expérience non pas de son aspect extérieur, du visage inconnu (ou connu)* de lui-même qu'il présente au monde, mais de lui-même. Son être pour autrui ne saurait donc être un lui-pour-autrui si son ego véritable n'est pas dans cet être-pour-autrui, auquel cas son être *pour autrui coïnciderait avec son être-pour-soi*, ie il y aurait une expérience métaphysique d'autrui.

*[En note, dans une autre couleur] A vrai dire, il faut dire inconnu: sans doute le visage qu'il a, il le voit dans la glace et ce visage «objectif» est le même pour lui que pour moi. Mais l'important c'est l'idée que j'ai de ce visage, la façon dont je l'appréhende, façon d'appréhender par laquelle se constitue son être spirituel tel qu'il est pour [moi], être spirituel qui donne son sens à ce «visage objectif». Or si l'alter ego ignore son être spirituel tel qu'il est pour moi, certes cet être lui échappe (cf. descriptions de Sartre), mais alors il n'y a aucune expérience d'autrui ni pour lui, ni pour moi. Cf. mes critiques à Sartre. Ou alors l'expérience d'autrui se réduit à la connaissance d'un regard qui me dérobe mon être, mais il faudrait expliquer ceci. De plus le regard impersonnel n'est plus un alter ego, il n'est plus qu'un être universel (cf. Hegel).

Ms C 9-471-3004.

Expérience d'autrui.

Objection cardinale contre ma thèse (autrui ne m'est pas donné comme une réalité transcendante): «Pourtant je ne connais que ceux que je vois».

Mais c'est que l'expérience de l'homme obéit à des conditions; je ne puis connaître tout le monde. Si je dis que j'aime tous les hommes, c'est d'une façon abstraite ou plutôt cela veut dire: j'aimerais tous les hommes que je connaîtrais et ceux que je ne connais pas je leur veux du bien, par exemple en souhaitant une répartition économique équitable.

Je ne connais que mon *prochain* (cf. L'Évangile).

Mais si je ne connais que ceux que je vois (ou que j'ai vu) cela ne signifie nullement que je les connais parce que je les vois comme *objet*. D'ailleurs, le monde des gens que je connais dépasse infiniment leur connaissance visible, qui apparaît de temps en temps, par instants, au hasard des rencontres sur le fond de la connaissance métaphysique que j'ai d'eux.

— De même dans la plupart des cas, je n'ai d'autrui qu'une expérience dégradée: ils ne sont guère que des objets que j'utilise; de même les jeux de physionomie, leurs attitudes sont seulement les signes qui me permettent de savoir quelle attitude adopter pour pouvoir arriver à mes fins. Mais cette expérience dégradée (en tous points comparable à cette dégradation de moi-même qui fait que je tends à me confondre avec mon moi empirique, en me demandant par exemple si mes pensées ne seraient pas fonction des bosses que j'ai sur la tête, ou à cette dégradation de la temporalité en temps mondain) suppose elle-même l'arrière-plan d'une expérience métaphysique sans laquelle elle n'est pas possible: car même si je ne cherche qu'à me servir d'autrui, il faut que je sache d'abord qu'il est une liberté absolue métaphysique, un alter ego, et cela je ne me le dis jamais par un raisonnement mais cela précède toutes mes attitudes vis-à-vis d'autrui, de même que mon appréhension des gestes et manifestations d'autrui.

Ms C 9-471-3007.

Les animaux et l'expérience d'autrui.

Objection possible contre ma thèse: n'avons-nous pas aussi l'impression que le chien me regarde avec tristesse, avec bonté, avec «fidélité».

Qui pose cela prétendrait que j'ai l'expérience directe de son ego, que j'en ai une expérience métaphysique.

Mais: c'est bien par analogie que je parle ainsi, analogie avec l'expérience des autres, mais il ne saurait en être de même pour ces autres et au contraire, dès que cette façade humaine s'évanouit, dès que nous voyons ce «regard» – si c'est encore un regard – non pas de chien que nous voyons à travers toute une littérature, mais celui du chat, le «regard» ou plutôt les yeux – car ici précisément nous passons d'une expérience métaphysique (regard) qui n'a plus lieu à un objet – d'un poisson ou d'un oiseau (pigeon

ou oiseau de nuit) l'angoisse qui nous envahit (cf. regarder des yeux à l'envers)* montre bien la vérité de notre thèse.

*[En marge] C'est la disparition de l'expérience métaphysique, c'est un « pur objet » que nous voyons et non plus un *ego*, une réalité métaphysique et humaine.

Ms C 9-471-3017.

Expérience d'autrui.

L'erreur: dire que parmi les existants appartenant au monde il y a « les autres » – ou encore que ceux-ci nous apparaissent d'abord comme objets (car s'ils nous apparaissaient comme objets, ils seraient objets et nullement autres: en eux nous ne sentirions nullement la profondeur d'une subjectivité). Certes les autres sont aussi objets empiriques, mais exactement comme nous le sommes aussi – *et pas plus que je ne suis d'abord pour moi moi empirique**, pas d'avantage *l'autre ne saurait être pour moi d'abord comme objet, comme moi empirique.*

*[En marge] Cf. connaissance de soi-même et connaissance d'autrui.

Ms C 9-471-3018.

Expérience d'autrui.

Rattacher au thème de la connaissance métaphysique directe d'autrui celui du langage indirect du Christ selon Kierkegaard. Car ce langage est seulement indirect en tant qu'il passe par le monde, l'être transcendant, mais il suppose le contact direct de la contemporanéité.⁹⁹

Ms C 9-471-3024.

Alter Ego.

Je connais les états psychologiques d'autrui comme les miens; mais théorie de *l'affectivité* transcendantale; la connaissance de mon état psychique n'est pas mon expérience originnaire de celui-ci.

De même *ma connaissance d'autrui ne signifie pas encore mon expérience d'autrui.*

Pourtant quand je suis avec l'autre, j'en ai une expérience. De quoi s'agit-il?:

1/ J'ai *l'expérience* de ma connaissance d'autrui.

2/ J'ai l'expérience de mon être avec autrui.

Ms C 9-471-3032.

*Autrui et monisme.**

Autrui (chez Sartre et peut-être partout ailleurs) n'est connu que lorsqu'il est objet, lorsqu'il est mort : conséquence du monisme. [...] Mais est-ce pour le connaître ou pour le détruire? De cette façon l'autre est saisi avant, doit être saisi avant pour pouvoir motiver ce projet de connaissance ou de destruction. C'est cette saisie primitive qui est le problème de l'expérience d'autrui.**

*[En marge au crayon] *TB*

**[En marge au crayon] Dialectique des consciences n'a *pas une signification ontologique.*

Ms C 9-471-3033.

Autrui.

Ontologie, existence.

La liberté ontologique infinie de l'autre qui fonde la jalousie (l'insatisfaction et l'échec de l'amour) a donc une signification existentielle ; autre : ce qui échappe, mais cette signification existentielle générale n'est pas la seule : je sais que l'autre me désire, vient vers moi, j'apprends le mouvement ontologique de cette liberté qui s'incline vers moi, me remarque et me choisit.

Cette femme qui me regarde, je sais que je lui plais : cette joie que je cherche en vain à me dissimuler est bien réelle et sa signification n'est pas équivoque.

Donc l'ontologie étant la même (liberté infinie de l'autre), la signification existentielle de cette liberté est radicalement différente. [...] Si la liberté de l'autre est une menace pour moi c'est qu'elle m'échappe ; mais si elle m'échappait tout à fait, comment pourrais-je la craindre?* On dira : la liberté de l'autre m'est connue mais comme ce qui m'échappe précisément.** Mais alors il n'y aurait aucune différenciation entre les expériences d'autrui. L'autre liberté m'est donnée comme ce qui me craint, me respecte, mais indifféremment me hait ou m'aime.

*[En marge au crayon] et comment pourrai-je savoir qu'elle m'échappe si elle m'échappait absolument?

**[En note au crayon] Oui+ ; Il faudrait faire encore une ontologie de ceci, précisément.

Ms C 9-471-3035.

Ma distinction *Ontologie-Existence* et autrui rend seule possible la compréhension des phénomènes fondamentaux qui se manifestent dans l'expérience d'autrui.

Ex :

Idiopathie.

Hétéropathie

Phénomènes d'égalisation et de substitution à l'autre.

Cf. Anna in jalousie.¹⁰⁰

Ms C 9-471-3049.

Alter Ego. Ego.

[...] L'Ego est absent de la sphère transcendante *et le corps aussi*.

C'est en tant que transcendant que le corps est un vide.

Mais Ego et corps, immanence radicale = aucun regard ne se dirige sur eux (ils seraient transcendants) mais non *néant* (monisme).

[...] *L'expérience d'autrui paraît aussi in sphère transcendantale* (contre solipsisme absolu d'immanence radicale).

Ne pas confondre connaissance thématique et non thématique de moi; *différence qui joue à l'intérieur de la sphère du transcendant*; et connaissance transcendante et immanence transcendantale.

De plus: énorme ambiguïté de la thèse de Scheler; expression, mouvement.¹⁰¹

Ms A 5-6-2864

Expérience d'autrui.

Noli me tangere.¹⁰²

On ne peut « saisir » l'esprit. C'est par un processus tout différent qu'on l'appréhende (celui qui aboutit à la « contemporanéité »¹⁰³). Car si l'on veut atteindre l'esprit comme sensible, il est évident qu'on élimine a priori l'objet qu'elle veut circonscrire. Cf. le croisé.

Mais alors: faillite de l'amour sexuel, «physique». Non. cf. Pascal: «si vous voulez croire, prenez de l'eau bénite». ¹⁰⁴ Ce n'est un matérialisme que tant que l'on n'a pas compris la «*subjectivité du corps*». Voilà pourquoi «les conditions matérielles sont si importantes»; c'est qu'elles ne sont qu'extérieurement, objectivement, des conditions matérielles.

Apparat critique

1 *Nota bene*: tant pour l'édition de ces notes que pour celle du cours d'Aix-en-Provence, les ajouts entre crochets ([]) indiquent une intervention ou une indication de l'éditeur, les points de suspension entre crochets (..) une coupe de l'éditeur en raison d'une référence privée de Michel Henry dont la suppression, toutefois, n'entrave jamais la compréhension du sens de ses propos.

2 Pour cette mise en question, constante dans l'œuvre de M. Henry, de la critique kantienne de la psychologie rationnelle, cf. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1997, p. 63 *sqq.*, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1990, p. 56 *sqq.*, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1985, chap. IV; «Le concept d'âme a-t-il un sens?» dans *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1969, p. 5-33, repris dans *Phénoménologie de la vie*. T. I: «*De la phénoménologie*», Paris, PUF, «Epiméthée», p. 9-38, not. p. 10 *sqq.*, «qu'est-ce que cela que nous appelons la vie», dans *Philosophiques* 1 (1978), Montréal, p. 133-150, repris dans *Phénoménologie de la vie*. T. I, *op. cit.*, p. 39-57, not. p. 45 *sqq.*, et «Destruction ontologique de la critique kantienne du parallogisme de la psychologie rationnelle» dans *Studia Phaenomenologica* IX (2009), p. 17-53.

3 Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry se contente de noter: «Si, d'une manière générale, les triangles jouent dans l'histoire de la pensée philosophique un rôle assurément disproportionné avec l'intérêt que nous leur reconnaissons dans notre vie concrète, c'est que l'espèce de nécessité avec laquelle leurs propriétés s'imposent à nous signifie, pour la conscience qui s'abandonne ainsi à l'objet mathématique, un repos, une assurance, et comme une sorte d'extase à l'intérieur de cette assurance que Descartes avait tant cherchée.» (*op. cit.*, p. 199-200). L'éviction d'autrui en faveur des triangles n'est, à cet égard, qu'un signe – toutefois insigne – de la recherche d'une telle «assurance».

4 Comme en témoigne le ms A 5-6-2846/2847, c'est au Sartre de *L'imaginaire* que Henry emprunte ici ce concept d'« analogon », et à sa définition de la conscience d'image comme «acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de représentant analogique de l'objet visé» (Paris, Gallimard, «Folio essai», 1986 [1940], p. 109.)

5 Allusion de Henry à une série de notes personnelles, datant probablement de la même époque, et consacrées au problème de l'ego (cf. Ms A 4-20).

6 Pour l'approche malebranchienne d'autrui comme «conjecture», voir *De la recherche de la vérité*, III, 7, Paris, Vrin, 1965, t. 1, p. 259: «De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent (...).»

7 M. Henry cite ici la traduction du § 47 d'*Être et temps* par Henry Corbin dans M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, «Les Essais VII», 1938, p. 120; on en trouvera le texte original dans *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 238.

8 L'usage que le jeune Henry fait du terme «esthétique» – comme équivalent de «sensible-mondain», et par opposition à «transcendantal» – est alors fondamentalement surdéterminé par son sens kierkegaardien, lequel se détermine dans son opposition au «religieux» – terme que, du reste, Henry emploie également ici à différentes reprises pour désigner ce qu'il vise alors à titre d'authentique transcendantalité. Cf. sur ce point l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans le «*Dossier H*» *Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p.16-17.

9 La critique que M. Henry propose ici du raisonnement par analogie est très proche de celle développée par Scheler dans *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 348: «Nous avons bien conscience de nos mouvements d'expression; mais, pour autant que nous ne suivions pas ces mouvements en nous regardant dans une glace, ce sont surtout, sinon uniquement, les intentions de mouvements et les conséquences de nos sensations de mouvements et de position qui parviennent à notre conscience, tandis que les mouvements des autres s'offrent à nous uniquement

sous la forme d'images optiques qui ne ressemblent en rien aux données que nous possédons relativement à nos propres mouvements.»

10 Cf. sur ce point *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 289: «Les Corinthiens s'en allèrent en ricanant lorsque saint Paul prétendit ne pas réserver à l'âme le privilège de cette résurrection. Il est clair, au contraire, que si l'être originaire de notre corps est quelque chose de subjectif, il tombe, au même titre que l'âme», sous la catégorie de ce qui est susceptible d'être répété et d'être jugé.»

11 Ce que Scheler, dans *Nature et formes de la sympathie*, nomme «sphère vitale» est «la sphère qui comporte l'existence métaphysique d'une "vie" supra-individuelle dans tout ce qui est vivant, d'une entéléchie primitive dans tout être soumis à l'action régulatrice de forces vitales» (*op. cit.*, p. 61); et c'est d'abord eu égard à cette sphère que valent les phénomènes de la sympathie, et que deviennent intelligibles, selon Scheler, leur interprétation «moniste». *A contrario*, la «sphère spirituelle» est composée des «personnes» à l'individualité et à la spiritualité irréductibles. Cf. Par exemple sur ce point *L'homme du ressentiment*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1933, p. 75, note 1: «Les actes purement spirituels, leur structure, leur objet, leur unité concrète, ne sauraient être réduits à la "vie", quel que soit le sens philosophique que l'on donne à ce mot...» Dans *Nature et formes de la sympathie*, Scheler note également, p. 328: «La compréhension, en tant que compréhension de l'acte et de son sens objectif, n'est autre chose qu'une participation d'un être spirituel à la vie d'un autre être spirituel, participation n'ayant rien à voir avec la perception et indépendante d'elle (...) Mais la personne, en tant qu'entité spirituelle, outre qu'elle est inobjectivable, est encore trans-intelligible (et en cela elle diffère radicalement de toute existence morte ou interne et de tout ce qui est purement "vital") pour toute connaissance spontanée, car elle est libre de se révéler et de se faire connaître, ou non.» Cette thèse de la connaissance «directe» d'autrui comme «personne» est l'objet du chapitre III de la troisième partie du livre, que Scheler introduit ainsi: «Aussi bien dans notre ouvrage *Formalismus in der Ethik* que dans l'Appendice» à la première édition de l'ouvrage présent, nous n'avons peut-être pas suffisamment insisté sur la différence, pourtant profonde, qui existe entre la manière dont nous sont «donnés» les centres vitaux, psycho-physiques, extérieurs à nous (homme, animal ou plante) et celle dont nous percevons les centres spirituels extérieurs, c'est-à-dire les centres qui font d'un être vivant (de l'homme) une personne...» Il n'est pas inexact de soutenir que le projet de Michel Henry consistait à apporter une autre réponse à ce même problème, en diagnostiquant notamment ce qui, dans la solution de Scheler, subsiste de «continuité» inaperçue entre ce qu'il nomme ces deux «sphères». Et de fait, tout en conservant l'idée d'une ipséité constitutive de l'individu, c'est cet ordre hiérarchique que contestera Henry, comme il le soulignera explicitement et précisément, en référence à Scheler dans «La vie», conférence prononcée à Poitiers en 1992 à l'occasion du XXIV^e Congrès international de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, puis publié dans *La Vie et la mort*, Poitiers, Société Poitevine de Philosophie, 1996, avant d'être rééditée dans le «Dossier H», *op. cit.*, p. 91-100: «Lorsqu'on regarde le monde, c'est-à-dire lorsqu'on considère toute chose de l'extérieur, demandant ainsi à l'extériorité l'accès de ces choses et peut-être aussi leur essence, on se trouve en présence d'une hiérarchie qui va de soi: l'inorganique, le vivant, l'homme. Dans cette hiérarchie, la vie occupe une place intermédiaire qui explique sans doute le grand embarras de la pensée à son égard. Même un philosophe immense comme Max Scheler, lorsqu'il entreprendra de renouveler entièrement la problématique de l'intersubjectivité, restera prisonnier de cette hiérarchie et verra son effort grandiose compromis par elle. Depuis toujours cependant dans une telle hiérarchie l'homme est plus qu'un vivant, étant un animal pourvu du Logos. De telle façon que, pour nous les hommes, la vie ne peut se comprendre que difficilement et par une sorte de soustraction par rapport à ce que nous sommes (...). Seulement, si la vie rend possible l'intentionnalité elle-même et ainsi les actes noétiques que Scheler place au-dessus de la sphère cosmo-vitale, si d'autre part cette vie s'auto-révèle avant qu'un monde soit ouvert et indépendamment de lui, cette hiérarchie qui va de soi instituée depuis toujours entre vie et logos ne doit-elle pas être renversée, – la vie n'est-elle pas le logos fondamental, l'Archi-Révélation?» (p. 95) On trouvera un passage presque identique dans «Le corps vivant», *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 18: «Le corps: sujet ou objet?», 1995, repris dans *Auto-donation. Entretien et conférence*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 129-130.

12 Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, «Tel», 1979 [1947], et le commentaire proposé de la figure de l'athlète: «Le "Monde sportif" est un Monde humain, on y peut vivre; il est même à première vue parfait, puisqu'il y existe un "champion du monde", c'est-à-dire un homme universellement reconnu dans sa particularité à la suite d'une lutte. Mais cette lutte sportive manque de sérieux (pas de risque de la vie) et, de plus, l'Homme n'est ici reconnu que dans son corps.

Imperfection donc du “Monde sportif” : pas d’Individualité véritable (intégrale) et donc pas de vraie “satisfaction” (p. 250).

13 Roman de l’écrivain anglais James Hadley Chase, dont la première version parut en 1939, et fut traduite en français en 1946 par M. Duhamel pour la collection « série noire » des éditions Gallimard.

14 Dans le ms C 9-471-3011, M. Henry dénonce déjà chez Sartre une théorie de l’amour revenant à considérer l’autre comme « objet ». A vrai dire, dans *L’être et le néant*, l’amour est décrit, avec le langage et le masochisme, comme la première attitude fondamentale envers autrui, sur le fondement de la théorie sartrienne d’autrui comme « regard ». Les rapports concrets avec autrui, écrit en effet Sartre, « sont commandés tout entiers par mes attitudes vis-à-vis de l’objet que je suis pour autrui. Et comme l’existence d’autrui me révèle l’être que je suis, sans que je puisse ni m’approprier cet être ni même le concevoir » – le pour-soi, comme on sait, n’est pas – « cette existence motivera deux attitudes opposées : autrui me regarde et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je suis ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi. Je puis donc tenter, en tant que je fuis l’en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m’est conféré du dehors ; c’est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l’objectivité, puisque l’objectivité d’autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui. Mais, d’autre part, en tant qu’autrui comme liberté est fondement de mon être-en-soi, je puis chercher à récupérer cette liberté et à m’en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté : si je pouvais, en effet, m’assimiler cette liberté qui est fondement de mon être en soi, je serais à moi-même mon propre fondement. Transcender la transcendance d’autrui ou, au contraire, l’engloutir en moi cette transcendance sans lui ôter son caractère de transcendance, telles sont les deux attitudes primitives que je prends vis à vis d’autrui » (*L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel », 1991 [1943], p. 403). Certes, contrairement à ce que semble d’abord suggérer Henry ici, c’est la première de ces attitudes, et non la seconde, que, selon Sartre, illustre l’amour : dans l’amour, il ne s’agit justement pas de saisir autrui comme « objet » – ce qui consisterait à supprimer mon être-pour-autrui, et ainsi le phénomène d’autrui en tant que tel – mais de tenter de me saisir, de posséder autrui dans sa liberté. D’où la contradiction d’une telle attitude qui, comme le reconnaît explicitement Sartre – et l’on verra que c’est également à ce titre que Henry la met en question – fait écho à « la fameuse description hégélienne des rapports du maître et de l’esclave » (*Ibid.*, p. 410) : l’amant « veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre » (*Ibid.*, p. 407). Si l’être-objet d’autrui n’est donc pas ce que vise l’amour, c’est pourtant ce que l’amour obtient en raison de la contradiction interne de la dialectique amoureuse comme tentative impossible d’objectiver la liberté en tant que liberté : « L’amour n’exige pas l’abolition de la liberté de l’autre, mais son asservissement en tant que liberté, c’est-à-dire son asservissement par elle-même » (*Ibid.*, p. 443). Or c’est justement ce qu’entend contester Henry, en contestant cette dialectique elle-même : parce que l’amour n’est pas désir de possession d’une liberté, il n’échoue pas sur l’être-objet d’autrui, mais se réalise au contraire dans un « contact » avec sa subjectivité en tant que telle. Dans la présente note, Henry fait plus précisément allusion aux descriptions que Sartre donne de la caresse comme désobjectivation du corps subjectif d’autrui. Chez Sartre toutefois, une telle désobjectivation ne correspond précisément pas à une simple « objectivation », et le corps caressé n’en est pas pour autant assimilé à un pur « objet ». Il s’agit bien plutôt, dans la caresse, d’une réduction de la corporéité subjective à sa dimension purement facticielle – corps désobjectivé et facticiel donc que Sartre nomme, dans un usage désormais phénoménologiquement équivoque du terme, « chair » : « La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l’entourent : elle est faite pour découvrir sous l’acte la trame d’inertie – c’est-à-dire le pur “être-là” – qui le soutient : par exemple en prenant et en caressant la main de l’autre, je découvre, sous la préhension que cette main est d’abord, une étendue de chair et d’os qui peut être prise... » (*Ibid.*, p. 430). Or c’est justement à ce corps facticiel que s’oppose, selon Henry, le corps érotique comme corps vivant.

15 En ce qui concerne Sartre et la théorie déjà évoquée de « l’analogon » développée dans *L’imaginaire*, voir notre note au ms C 9-471-2938. La théorie husserlienne de l’« appréhension » se trouve pour sa part explicitée – pour nous en tenir aux textes que Henry avait lus à l’époque où il rédigeait cette note – au § 50 de la cinquième des *Méditations cartésiennes* : « L’expérience est un mode de conscience où l’objet est donné “en original” ; en effet, en ayant l’expérience d’autrui nous disons, en général, qu’il est lui-même, “en chair et en os” devant nous. D’autre part, ce caractère d’« en chair et en os » ne nous empêche pas d’accorder, sans difficultés, que ce n’est pas l’autre “moi” qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c’était le cas, si ce qui appartient à l’être propre d’autrui m’était accessible d’une manière directe, ce ne serait qu’un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même.

Il en serait de même pour son organisme s'il n'était rien d'autre qu'un "corps" physique (*Körper*), unité se constituant dans mon expérience réelle et possible et qui appartient à ma sphère primordiale comme formée exclusivement par ma "sensibilité". Il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du "monde primordial" qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une "co-existence" qui n'est jamais et qui ne peut jamais être "en personne" (*leiblich*). Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend "coprésent", d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'"apprésentation".» (*Méditations cartésiennes*, trad. fr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1994 [1931] p. 174).

16 Cf. sur ce point *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 437; dans le ms A 5-6-2865/2866, Henry se déclare néanmoins, mais d'un autre point de vue, en accord avec la critique sartrienne de la jouissance: «Le plaisir (la jouissance) est quelque chose de transcendant, je ne puis m'y perdre, j'en suis toujours séparé (en cela Sartre a raison)».

17 Pour l'introduction du concept de « possession » dans l'expérience d'autrui, cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 404 *sqq.* Mais c'est surtout à la théorie sartrienne du désir et de la chair, sur laquelle nous avons insisté plus haut, que se réfère ici Henry: «Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de le faire exister comme pure chair; c'est une tentative d'*Incarnation* du corps d'autrui. C'est en ce sens que les caresses sont appropriation du corps de l'autre...» (*Ibid.*, p. 430).

18 On trouvera un écho étonnant à cette note dans *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p. 294 *sqq.*: «Scinder au départ la relation érotique entre l'ego et ce qui n'est, pour celui-ci, que l'"autre", c'est s'exposer au danger de retomber dans la dichotomie classique du sujet et de l'objet, l'ego jouant tout naturellement le rôle du premier, tandis que l'"autre" – l'autre ego – est identifié à l'objet, d'autant que c'est précisément sous l'aspect de son corps objectif qu'il se présente au regard de l'ego posé au principe de la description – de l'"ego-sujet". N'est-ce point cette dichotomie classique qui sert de substrat aux dialectiques fameuses qui prétendent rendre compte de l'expérience d'autrui, que ce soit la dialectique hégélienne de la lutte des consciences pour la reconnaissance – du maître et de l'esclave –, ou sa transposition simplificatrice dans la dialectique sartrienne du regard? Mais n'est-ce pas elle aussi, elle encore, qui détermine le non moins fameux chiasme du touchant et du touché, sur lequel le dernier Merleau-Ponty fonde toute son analyse du "Sensible"? (...) Mais dans la relation érotique, lorsque pour surmonter et fuir son angoisse, le danseur accomplit le "saut", s'empare de la main de la jeune femme, celle-ci – sa main – n'est nullement réduite à la condition inférieure d'un objet. Aucun objet n'a jamais fait l'expérience d'être touché. La possibilité d'être-touché est une possibilité transcendante absolument symétrique à celle de prendre et de toucher: ce qui est désigné dans le chiasme sous le terme de tangible, de touché, a même statut phénoménologique, même dignité que ce qui est décrit comme le "touchant". La main de la jeune femme appartient à une chair originaire, c'est seulement dans cette appartenance à celle-ci, jamais à titre d'objet, de corps chosique, qu'elle est susceptible d'être touchée, d'entrer dans la relation érotique.»

19 Probable référence à *Philosophie et phénoménologie du corps*, dont M. Henry devait, à l'époque où il griffonnait cette note, terminer la rédaction. C'est en tout cas cette question de la contingence qui se trouve en effet posée en conclusion, notamment p. 262 *sqq.*

20 Cf. sur ce point *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 437: «Le plaisir est la mort et l'échec du plaisir». D'une part en ceci qu'il n'est pas seulement son achèvement mais son terme et sa fin». Mais d'autre part – et c'est là ce qui retient l'attention de Henry – parce qu'il tend à rompre le charme de *l'Incarnation*: «Le plaisir est l'écluse du désir parce qu'il motive l'apparition d'une conscience réflexive de plaisir, dont l'objet devient la jouissance, c'est-à-dire qui est attention à *l'Incarnation* du pour-soi réfléchi et, du même coup, oublié de *l'Incarnation* de l'autre.»

21 Sur les rapports complexes du cogito préreflexif, du cogito réflexif et du pour-autrui – ce dernier réalisant une scission que les deux premiers n'effectuent qu'imparfaitement, cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 280: si l'être de la conscience de soi est «l'exclusion radicale de toute objectivité: je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet», une première objectivation de soi a lieu dans un «dédoublement réflexif» qui, dès lors, ne vit que de sa propre impossibilité – la réflexion est le drame de l'être qui ne peut pas être objet pour lui-même – et que vient réaliser sur un mode paradoxal – paradoxal parce qu'il n'annule en rien la différence ontologique du pour-soi et de l'en-soi – la dimension du pour-autrui. C'est le sens de la fameuse description de l'individu surpris en train d'écouter aux portes, cf. *Ibid.*, p. 299-300: «Je suis

soudain atteint dans mon être et (...) des modifications essentielles apparaissent dans mes structures (...). D'abord, voici que j'existe en tant que moi pour ma conscience irréfléchie. (...) Tant que nous avons considéré le pour-soi dans sa solitude, nous avons pu soutenir que la conscience irréfléchie ne pouvait être habitée par un moi : le moi ne se donnait, à titre d'objet, que pour la conscience réflexive. Mais voici que le moi vient hanter la conscience irréfléchie. Or la conscience irréfléchie est conscience du monde ; le moi existe donc pour elle sur le plan des objets du monde ; ce rôle qui n'incombait qu'à la conscience réflexive : la präsensification du moi, appartient à présent à la conscience irréfléchie. Seulement, la conscience réflexive a directement le moi pour objet. La conscience irréfléchie ne saisit pas la personne directement et comme son objet : la personne est présente à la conscience en tant qu'elle est objet pour autrui.»

22 Cette double critique annoncée d'une parole intérieure «impersonnelle» et «transcendante au locuteur» – témoignant pour une «rupture de l'immanence» – fait songer au passage suivant de *Philosophie et phénoménologie du corps* que M. Henry peut avoir eu à l'esprit au moment où il écrivait cette note : «Lorsque j'entends un son que j'ai volontairement produit par l'exercice de la parole, l'expérience interne transcendantale qui correspond à ce phénomène se dédouble, car elle est, d'une part, l'expérience de l'acte de proférer la parole et, d'autre part, l'appréhension subjective et passive du son proféré. L'impression sonore, en tant qu'élément transcendant, soutient un double rapport avec la subjectivité, c'est-à-dire avec l'ego, à savoir, et toujours pour parler comme Maine de Biran, un rapport de dérivation (en tant qu'elle est la parole proférée) et un simple rapport de coexistence (en tant qu'elle est la parole entendue). Ce qui est en question, c'est l'homogénéité ontologique de l'acte de proférer et de l'acte d'entendre, c'est-à-dire l'unité de l'être originaire de notre corps. (...) Sans doute parler n'est pas entendre, mais la différence qui sépare ces deux phénomènes est une différence existentielle, ce n'est pas une différence ontologique. Parler et entendre sont deux Erlebnisse, le milieu où ils s'accomplissent, où s'accomplissent, d'une manière générale, les deux phénomènes de l'activité et de la passivité, est ontologiquement le même, c'est celui de la subjectivité absolue. La nature ontologique de celle-ci fait que l'unité de ce milieu n'est rien d'autre que celle d'un savoir. C'est précisément parce que l'unité d'un savoir sous-tend les expériences vécues de l'audition et de la parole, qu'un passage est possible de l'une à l'autre, que nous pouvons redire ce que nous avons entendu et que nous pouvons entendre ce que nous disons. Dire que l'unité ontologique est celle d'un savoir, c'est refuser de situer cette unité dans un au-delà ou dans un en-deçà des phénomènes, c'est la rendre possible comme unité effective» (*op. cit.*, p. 227-228 ; cf. aussi, p. 237-238).

23 Référence probable à un article de K. Goldstein, «L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 30, 1933, p. 430-496, et réédité dans K. Goldstein, *Selected Papers/ Ausgewählte Schriften*, *Phenomenologica*, 43, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 282-344. Goldstein y envisage notamment le problème du «langage intérieur verbal» au prisme de la pathologie dont est atteint un malade qui, malgré la pleine possession du langage verbal «extérieur», semble dénué de tout «écho» interne des mots qu'il prononce. Cf. p. 309 : «C'est surtout la pathologie qui nous permet d'arriver à isoler à peu près la forme verbale intérieure d'une part et la réalisation verbale d'autre part. L'aspect le plus frappant de cette séparation est l'écholalie, où le malade répète correctement et avec promptitude les mots entendus sans qu'ils éveillent en lui le moindre soupçon d'un sens, sinon extrêmement rudimentaire.»

24 Allusion à Valéry, «L'amateur de poèmes» dans *Album de vers ancien*, 1920 : «Si je regarde tout à coup ma véritable pensée, je ne me console pas de devoir subir cette parole intérieure sans personne et sans origine...»

25 Référence à D. Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, paru en 1934 ; dans l'introduction à sa réédition dans le premier volume de ses œuvres complètes (*Œuvres I*, 1932-1946, PUF, «Bibliothèque de psychanalyse»), Lagache décrit ainsi son projet : «Repoussant toute mythologie cérébrale, je posais le problème de l'hallucination verbale en termes d'«aliénation de la parole propre» ; si le langage en tant que tel apparaissait doté d'une «autonomie relative» (ça parle), on pouvait comprendre qu'il se détachât du sujet parlant, et que la parole parlée pût devenir parole entendue ; le problème des «voix» était un problème de rapports entre la parole et la personne, entre la personne et l'autre, et si l'halluciné entendait des voix, il fallait bien que quelqu'un parlât.» (XXXI). Dans cette note, Henry renvoie au résumé qu'il propose de ce texte dans l'avant-propos de *La jalousie amoureuse*, Paris, PUF, 1947, p. 1 – où l'on retrouve d'ailleurs la double référence à Goldstein et à Valéry : «A quelles conditions une expérience vécue «d'aliénation de la parole propre» est-elle possible ? La phénoménologie de l'activité verbale et de la parole intérieure apporte une réponse : en dépit de l'illusion réflexive, la parole n'est

pas, par essence, personnalisée mais au contraire impersonnelle et à proprement parler transcendante au locuteur, comme Goldstein le suggère avec la notion de “savoir extérieur verbal” ; c’est là ce qui rend possible que selon la manière concrète et présente dont la personne existe dans le monde et par rapport à autrui, l’activité verbale puisse rester détachée, “sans personne et sans origine”, comme l’a écrit Paul Valéry, ou verser dans l’appropriation personnelle ou l’objectivation intentionnelle.»

26 Dans *La transcendance de l’ego*, Sartre écrit en effet de sa thèse directrice qu’elle constitue «la seule réfutation possible du solipsisme» (Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1966 [1936] p. 84) et, en écho à l’incipit du livre – «Nous voudrions montrer ici que l’Ego n’est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde ; c’est un être du monde, comme l’Ego d’autrui» (*Ibid.*, p. 13) – développe ainsi son argument : «Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d’opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. Et finalement c’est bien Moi qui produit le monde. Peu importe si certaines couches de ce monde nécessitent par leur nature même une relation à autrui. Cette relation peut être une simple qualité du monde que je crée et ne m’oblige nullement à accepter l’existence réelle d’autres Je. Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n’est pas un absolu, il n’a point créé l’univers, il tombe comme les autres existences sous le coup de l’épochè ; et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n’a plus de position privilégiée. (...) Mon Je, en effet, n’est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes. Il est seulement plus intime.» (*Ibid.*, p. 85). Or dans *L’être et le néant*, Sartre souligne lui-même les insuffisances de cette première position : «J’avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l’existence de son “Ego” transcendantal. Il me semblait alors qu’il ne demeurait plus rien dans ma conscience qui fut privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais en fait, bien que je demeure persuadé que l’hypothèse d’un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d’un pas la question de l’existence d’autrui. Si même, en dehors de l’Ego empirique, il n’y avait rien d’autre que la conscience de cet Ego – c’est-à-dire un champ transcendantal sans sujet – il n’en demeurerait pas moins que mon affirmation d’autrui postule et réclame l’existence par-delà le monde d’un semblable champ transcendantal ; et, par suite, la seule façon d’échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l’existence extramondaine d’autres conscience de même type» (*op. cit.*, p. 274). C’est la «preuve» de cet être-affecté par autrui que, se séparant tout autant de la dialectique hégélienne – qui, si elle reconnaît qu’une conscience dépend bien de l’autre en son être, ne le reconnaît que depuis un point de vue qui survole l’une et l’autre (cf. *Ibid.* p. 274 *sqq.*) – que du *Mitsein* heideggerien – qui ne résout le problème d’autrui que parce qu’il se refuse à le poser frontalement (cf. *Ibid.*, p. 283 *sqq.*) – Sartre cherchera dans la problématique du regard : «Si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l’objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d’être vu par autrui. C’est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet.» (*Ibid.*, p. 296) Selon Henry toutefois, le changement de point de vue qu’institue *L’être et le néant*, loin de conjurer le solipsisme qui, dans son principe, subsistait dans *La transcendance de l’ego*, l’entérine : dans la mesure où c’est au prisme de mon être-objet pour autrui que celui-ci se livre comme «sujet» – dans la mesure donc où la subjectivité étrangère ne m’est pas donnée comme telle et sans médiation – alors la structure même de l’expérience d’autrui reste solipsiste : c’est bien *mon* être-vu qui reste fil directeur, et, bien plus, mon être-vu par un autrui en général que telle ou telle personne, ou groupe de personnes, vient ou non effectuer. Pour cet «anonymat» du regard, cf. *Ibid.* p. 316 *sqq.*, et son rejet principal – mais, nous l’avons montré dans notre présentation, néanmoins ambigu – par Henry dans le ms C 9-471-3011).

27 Allusion de Henry à une série de notes personnelles datant probablement de la même époque, explicitement et exclusivement consacrées à *La transcendance de l’ego* (ms A 5-2).

28 Allusion, bien entendu, à A. Rimbaud, *Lettre du Voyant*, à Paul Demeny, du 15 mai 1871.

29 Le désespoir est en effet pris ici, et dans les notes qui suivent, au sens kierkegaardien du «vouloir être soi / ne pas vouloir être soi», et c’est bien ainsi que M. Henry, comme en témoignent de nombreuses notes inédites consacrées à ce premier essai philosophique de Sartre, interprète dès le départ la thèse d’une «transcendance de l’ego» – que celui-ci se révèle directement, dans la réflexion, à ma conscience, ou qu’il prenne la figure du moi-objet «pour-autrui». Cf. pour cette lecture du désespoir kierkegaardien le § 70 de *L’essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 851 *sqq.*, et not. p. 856-857 : «Kierkegaard a donné une autre définition du désespoir : “Vouloir être soi”. “Vouloir être soi”, toutefois, c’est là, comme Kierkegaard le reconnaît, “le contraire même du désespoir”. Vouloir être soi, quand il

s'agit du désespoir, veut dire en réalité, non pas vouloir être soi-même, mais vouloir être un autre moi que celui qu'on est, un moi qu'on n'est pas. Ainsi en est-il de l'espérance chez les jeunes, du souvenir chez les vieux, de tous les modes de vie imaginaires dans lesquels le moi substitue au sien un autre moi avec lequel il s'identifie, de toutes les expériences, que devait décrire Scheler, de participation et de contagion affective par lesquelles le moi vise à se fondre dans un autre, à s'unir à lui de manière à devenir précisément cet autre moi qu'il n'est pas. Un même projet se retrouve en réalité lorsque le moi, voulant rejeter au contraire comme illusoire toute forme de vie imaginaire ou affective, toute attitude "féminine", prétend se choisir ou encore se faire lui-même, "construire lui-même son moi". Dans tous ces cas et dans d'autres semblables, le vouloir être soi du moi au sens de vouloir être un moi qu'il n'est pas ou pas encore, présuppose son vouloir ne pas être le moi qu'il est véritablement, se ramène par conséquent à la forme de désespoir précédemment examinée et se heurte au même échec, à la même impossibilité, à l'impossibilité pour le moi de se défaire de soi.»

30 Cf. *L'être et le néant*, 1^{re} partie, chap. II, La mauvaise foi, *op. cit.*, p. 81 *sqq.*

31 Cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 295: «Tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en-dessous la centralisation que j'opère dans le même temps.»

32 Allusion, bien entendu, à la déclaration de Garcin dans la scène V de *Huis clos*: «Tous ces regards qui me mangent... (*Il se retourne brusquement*) Ha! Vous n'êtes que deux? Je vous croyais plus nombreuses. (*Il rit.*) Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez: le souffre, le bûcher, le gril... Ah! Quelle plaisanterie. Pas besoin de gril: l'enfer, c'est les Autres.» (J-P Sartre, «Huis clos» dans *Théâtre*, Paris, Gallimard, NRF, 1947, p. 167).

33 Il est vrai que, dans *L'être et le néant*, le tiers n'intervient qu'in fine dans l'approche sartrienne de l'amour; mais il n'en reste pas moins que Sartre lui donne une extension telle – dans le passage de la solitude de fait des amants à leur impossible solitude de droit – qu'il n'est pas illégitime de considérer, comme le fait ici Henry, qu'elle s'avère révélatrice de l'interprétation générale qu'il en propose. Cf. sur ce point *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 416-417: «Dans l'amour, chaque conscience cherche à mettre son être-pour-autrui à l'abri dans la liberté de l'autre. Cela suppose que l'autre est par-delà le monde comme pure subjectivité, comme l'absolu par quoi le monde vient à l'être. Mais il suffit que les amants soient regardés ensemble par un tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais de l'autre. Du même coup l'autre n'est plus pour moi la transcendance absolue qui me fonde dans mon être, mais il est transcendance-transcendée, non par moi, mais par un autre; et mon rapport originel à lui, c'est-à-dire ma relation d'être aimé à l'amant, se fige en morte-possibilité. Ce n'est plus le rapport éprouvé d'un objet-limite de toute transcendance à la liberté qui le fonde: mais c'est un amour-objet qui s'aliène tout entier vers le tiers. Telle est la vraie raison pourquoi les amants recherchent la solitude. C'est que l'apparition d'un tiers, quel qu'il soit, est destruction de leur amour. Mais la solitude de fait (nous sommes seuls dans ma chambre) n'est aucunement une solitude de droit. En fait, même si personne ne nous voit, nous existons pour toutes les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes: il en résulte que l'amour comme mode fondamental de l'être-pour-autrui a dans son être-pour-autrui la racine de sa destruction.»

34 Allusion à la distinction husserlienne, au sein des actes «intuitifs», entre des acte de «présentification» (ou, selon une autre traduction possible de la *Vergegenwärtigung*, de «re-présentation») qui, comme l'imagination ou le souvenir, consistent à «se rendre présent» quelque chose qui n'est pas donné dans la perception actuelle, et l'acte perceptif lui-même comme acte «présentant». Cf. par exemple sur ce point les *Recherches logiques. Tome III. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, § 37, trad. fr. H. Elie, A-L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, «Epiméthée», 1963, p. 144: «Quelque grande que soit la perfection d'une imagination, elle laisse subsister une différence par rapport à la perception: elle ne livre pas l'objet lui-même, pas même en partie, elle donne seulement son image qui, en tant qu'elle n'est qu'image, n'est jamais la chose elle-même. Nous sommes redevables de celle-ci à la perception. (...) Le caractère intentionnel de la perception est, à l'opposé de la simple présentification (*Vergegenwärtigung*) de l'imagination, le rendre présent (*das Gegenwärtigen*) (présenter) (*Präsentieren*)». Ce que Husserl dit ici de l'imagination vaut également, de manière générale, pour le souvenir.

35 Cf. sur ce point *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 585 *sqq.*, et notamment p. 588: «La vie morte», écrit Sartre, «est faite. Cela signifie que, pour elle, les jeux sont faits (...). Il ne s'agit pas seulement pour elle

d'une totalisation arbitraire et définitive; il s'agit, en outre, d'une transformation radicale; rien ne peut plus lui arriver de l'intérieur, elle est entièrement close, on n'y peut plus rien faire entrer...»

36 Cf. le passage déjà cité de *La transcendance de l'ego*: «Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui» (*op. cit.* p. 13)

37 Henry cite ici l'édition «NRF» de 1943; dans l'édition «Tel», ce texte se trouve p. 289: «L'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas. Et si ce fait doit pourtant nous apparaître sous l'angle de la nécessité, ce ne saurait être avec celle qui appartient aux «conditions de possibilité de notre expérience», ou si l'on préfère, avec la nécessité ontologique: la nécessité de l'existence d'autrui doit être, si elle existe, une «nécessité contingente», c'est-à-dire du type même de la *nécessité de fait* avec laquelle s'impose le *cogito*.»

38 Dans le deuxième chapitre de *Nature et formes de la sympathie*, intitulé «Classification des phénomènes de la sympathie», Scheler distingue «1/ le partage immédiat direct de la souffrance de quelqu'un; 2/ le fait de «prendre part» à la joie ou à la souffrance de quelqu'un; 3/ la simple contagion affective; 4/ la véritable fusion affective» (*op. cit.*, p. 26). Cette «fusion affective (*Einsfühlung, Einsetzung*) de notre moi avec le moi d'un autre individu» (*Ibid.*, p. 34) est décrite par Scheler comme un cas-limite de la contagion affective comme «prendre part» – illustrée par l'exemple de «la gaieté qui règne dans une brasserie ou dans une fête» et qui «se transmet instantanément à toute personne venant du dehors» (*Ibid.*, p. 30). Si elle n'en est pourtant qu'un cas-limite, c'est parce que, dans le cas d'une véritable «fusion», non seulement «mon moi considère inconsciemment comme étant sien un processus circonscrit appartenant à une autre personne», mais aussi et surtout parce que s'y opère une «identification complète (...) (dans toutes les attitudes fondamentales) entre mon moi et un moi étranger» (*Ibid.*, p. 34). Ainsi les formes «inférieures» de la sympathie impliquent-elles ce que Scheler nomme déjà «une certaine distance phénoménologique entre les moi, distance que la fusion ou l'identification abolit.» (*Ibid.*, p. 42). Un peu plus loin, Scheler évoque également «la distance phénoménologique (entre les personnes) impliquée dans la sympathie» (*Ibid.*, p. 106). Comme nous le faisons valoir dans notre présentation, outre l'emprunt décisif qu'il fera à Scheler de l'expression même de «distance phénoménologique», il n'est pas inexact de considérer que Henry cherche bien dans «l'expérience métaphysique d'autrui» un certain type de «fusion affective» – non pas toutefois avec le contenu éprouvé par autrui, mais avec autrui éprouvant tel ou tel contenu, et au-delà, avec l'épreuve qu'il fait de lui-même comme «possibilité d'éprouver».

39 Tel est le propre de ce que Scheler nomme, dans *Nature et formes de la sympathie*, les «théories métaphysico-monistes de la sympathie», soit qu'elles fassent de la sympathie un mode d'accès à une réalité métaphysique supra-individuelle, soit qu'elles se contentent de situer dans cette réalité supra-individuelle la condition de possibilité des phénomènes attestés de sympathie; dans la première catégorie, Scheler range pêle-mêle la métaphysique bouddhiste, celle, schopenhauerienne, de la volonté, ou encore l'élan vital bergsonien; dans la seconde, les philosophies de Hartmann, Driesch, Becher. Mais c'est aussi à Schelling et à Hegel qu'il est ici fait référence (cf. *op. cit.*, p. 91 sqq). Scheler semble parfois revendiquer lui-même un tel monisme, mais pour autant qu'elle ne concerne que la «sphère vitale», à l'exclusion de la sphère spirituelle des personnes qui, pour leur part, résistent à une telle désindividuation: «Ce qui nous apparaît comme un argument essentiel contre les théories métaphysico-monistes, c'est le fait que la conscience de la «distance» qui sépare les personnes, ainsi que la conscience des différences qui existent entre elles subsistent, d'une façon générale, dans la sympathie véritable (...). La sympathie véritable n'est ni contagion ni fusion affective (...). Déjà cet état de choses nous permet de repousser l'affirmation d'après laquelle les personnes seraient, non des réalités indépendantes, mais de simples modes ou fonctions d'un esprit supra-temporel. Et il ne nous autorise en aucune façon à postuler, pour expliquer la possibilité réelle du phénomène, l'existence métaphysique d'un être spirituel supra-personnel et supra-individuel. Au contraire, le phénomène que nous venons de citer nous interdit toute métaphysique qui détruirait, en faveur d'une entité métaphysique, la seule différence réelle et substantielle qu'existe entre ces centres d'activité concrets que nous appelons «personnes».» (*Ibid.*, p. 102-103). Cf. aussi sur ce point *Ibid.*, pp. 115-116, et p. 118: «S'il est une sphère où domine l'élément rigoureusement personnel, substantiel, c'est la sphère de l'actualité spirituelle qui présente une série ascendante d'individuations articulées s'étendant jusqu'à Dieu, personne de toutes les personnes.»

40 Il est bien entendu significatif que Henry soit ici sensible à la question de l'individuation du vivant en tant que tel, qu'il considère mise en péril chez Scheler. Sans doute ce dernier parle-t-il

bien, concernant la sphère vitale, de « conscience du moi », de « sentiment du moi », ainsi que de « la conscience de la distance qui le sépare des autres » (*Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 73); mais il place pourtant l'individualité véritable du côté de la « personne » et de la « sphère » proprement spirituelle – la seule permettant à ses yeux de résister, précisément, à toute interprétation « moniste ».

41 Une telle critique constitue en effet l'un des traits saillants de la pensée de Scheler, tant dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique* – texte paru en 1913, mais qui ne sera traduit en français par M. de Gandillac qu'en 1955 et que Henry, très probablement, n'avait pas lu à l'époque où il écrivait ces notes – que dans *Nature et formes de la sympathie*. Ainsi Scheler note-t-il clairement, dans la préface à sa deuxième édition : « Quant à nous, nous repoussons dès les premières pages de ce livre toute morale fondée sur la sympathie » (*op. cit.*, p. 9) – c'est-à-dire toute thèse selon laquelle « c'est la sympathie qui serait la source de valeurs morales » (*Ibid.*, p. 210), et notamment parce qu'une telle théorie morale revient à confondre la sphère « vitale », régie en effet par la sympathie, avec celle, spirituelle, où règne l'amour entre les personnes. Cf. sur ce point *Ibid.*, p. 17-18 : « Il est évident que nous ne restons dans le domaine de la morale que pour autant que nous partageons une joie ayant elle-même une valeur morale en soi et qui découle logiquement de la situation à propos de laquelle elle se manifeste. On voit ici une des différences essentielles qui existent entre la sympathie et l'amour. (...) Alors que l'amour et la haine sont guidés (...) par la notion de valeur (ou de non-valeur), la sympathie est, dans toutes ses manifestations, totalement et par principe indifférente à la valeur. »

42 On trouve l'annonce d'une telle distinction – centrale dans la réflexion du jeune Henry, et déjà comme fil conducteur d'une critique du « raisonnement par analogie » – dans *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 350 : « Le jugement analogique ne nous conduit nullement à l'affirmation de l'existence de l'âme. Dans le cas où l'existence de l'âme est un fait réel, ce fait s'impose à nous en dehors de toute conclusion analogique, et nous nous demandons seulement quelle faculté psychique ou quelle expérience psychique particulière, mémoire, attention, plaisir, etc. se manifeste dans tel cas déterminé ». Cf. de même p. 351, note 1 : « Il ne s'agit pas de savoir comment nous en arrivons à admettre tels ou tels faits psychiques qui ne sont pas les nôtres; mais comment nous en arrivons à admettre l'existence d'un moi extérieur à nous dont les faits psychiques ne sont pas les nôtres, parce qu'ils appartiennent à ce moi extérieur. L'existence du moi extérieur à nous nous est donnée avant la connaissance de ses faits psychiques. Le pas à franchir pour arriver de mon propre moi à un moi extérieur n'est pas du tout le même que celui que nous avons à franchir pour arriver d'un moi extérieur à un autre. » Mais c'est dire que notre connaissance de l'autre individu en tant que tel ne passe pas par ses expressions : « Un individu nous apparaît comme "autrui", parce qu'individu, et non individu, parce qu'"autrui". » (*Ibid.*, p. 354).

43 Henry se réfère ici au chapitre VI de *Nature et formes de la sympathie*, dans lequel Scheler envisage les « lois » – à vrai dire les relations de conditionnement – « qui règlent les rapports entre la fusion affective, la reproduction affective, la participation affective, l'amour de l'humanité, l'amour acosmique de Dieu et l'amour personnel, également acosmique ». (*op. cit.*, p. 148) Ainsi Scheler résume-t-il les conclusions de sa démonstration : « S'il est vrai (...) que le moi vital spécifique et son substratum réel, l'âme vital de l'espèce "homme", ne forment, au point de vue ontique, que l'infrastructure de la personne spirituelle de l'homme et qu'il est, en même temps que le facteur qui conditionne la production des actes noétiques, un "instrument" au service de cette personne spirituelle, il est également vrai qu'au point de vue du donné et du développement, les choses se présentent dans un ordre inverse : nous voulons dire que la personne, ses actes noétiques et le sens de ses actes ne sont conçus et compris par les autres que pour autant que nous avons déjà acquis, grâce à la sympathie, la conviction de l'égalité entre le moi vital d'autrui et notre propre moi. Cette conviction constitue la base sur laquelle s'édifie l'amour spontané de l'humanité lequel, pénétrant ensuite dans des couches de plus en plus profondes, finit par atteindre le point où commence l'être personnel de l'homme. » (*Ibid.*, p. 155).

44 Cf. P. Valéry, *Fragments du Narcisse*, II : « Mais moi, Narcisse aimé, je ne suis curieux / Que de ma seule essence; / Tout autre n'a pour moi qu'un cœur mystérieux, / Tout autre n'est qu'absence. »

45 Plus que d'un renversement de la position schélérienne, Henry suggère ici, semble-t-il, un retournement dans la hiérarchie des deux phases du ressentiment que sont, selon Scheler, l'inversion des valeurs et la haine de leur porteur. Dans *L'homme du ressentiment* – texte auquel, selon toute vraisemblance, se réfère ici Henry – Le ressentiment est d'abord défini comme « un auto-empoisonnement », « une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un auto-empoisonnement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux et inhérents à la nature humaine, et

tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement.» (*op. cit.*, p. 16). Plus loin, Scheler décrit ainsi une telle «déformation»: «Le mode propre de cette déformation des valeurs due au ressentiment, par exemple dans le cas de l'individu qui méprise ou "ravale" les valeurs des autres qui lui pèsent, ne vient pas de ce que ces valeurs ne se présentent pas à lui comme affectées d'un coefficient positif; ce n'est pas non plus qu'elles n'existent pas" pour lui. (Ce qui évidemment exclurait toute possibilité de déformation.) Ce n'est pas, enfin, que tout en les percevant il énonce à leur sujet des jugements faux, c'est-à-dire qui contredisent cette perception. Il y aurait là "erreur" ou mensonge. Si nous voulons décrire son attitude, nous dirons que, pour lui, les valeurs existent réellement et positivement, voilées toutefois par d'autres valeurs, illusoires, sous lesquelles elles ne font guère que disparaître.» (*Ibid.*, p. 36-37) Or Scheler envisage non seulement la dévaluation, par le ressentiment, de certaines valeurs, mais aussi l'hostilité de l'homme du ressentiment à l'égard de leurs porteurs – ce dont témoigne cet exemple haut en couleur: «Ainsi s'explique que les nains ou les infirmes, pour qui la seule vue d'un homme sain est une humiliation, soient si enclins à une animosité toute particulière (...). Animosité, hostilité, qui n'est si profonde, si irrémédiable que parce qu'elle n'est pas directement fondée ou réglée sur les actes ou les attitudes des autres. Elle en veut à l'existence, à l'être même d'une personne, non à des qualités ou à des actes passagers.» (*Ibid.*, p. 58-59). Mais on comprend que, pour Scheler, il n'y a là qu'un premier moment, en quelque sorte insuffisamment développé, du ressentiment: «Pourtant, le fruit propre du ressentiment n'est pas cette haine apparemment irraisonnée visant certains individus ou, comme dans la lutte des classes, certains groupes sociaux bien déterminés. Il manifeste toute son efficacité, non pas seulement en faussant notre vision de l'univers, et en déterminant une haine particulière à l'égard de certaines choses ou de certaines personnes, mais en faussant le sens des valeurs lui-même, c'est-à-dire, avant tout, en opérant ce que Nietzsche appelait une "falsification du barème des valeurs" (...). C'est que la conscience, en finalisant l'attention, a accompli plus profondément et plus radicalement, ce qu'une dépréciation des hommes et du monde n'aurait jamais pu faire.» (*Ibid.*, p. 59-61). Or, ce que suggère ici Henry, c'est qu'est au contraire bien plus «profond» et «radical» – parce que plus conforme à la donne phénoménologique – le rapport à autrui que le rapport aux valeurs dont il est le «support».

46 Ceci est conforme à la doctrine de Scheler, pour qui amour et haine – comme actes proprement spirituels — ne se rapportent justement pas d'abord à des valeurs, mais bien à leurs porteurs. Cf. *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 223: «L'amour et la haine sont des actes n'ayant aucun caractère cognitif. L'un et l'autre expriment une certaine attitude particulière à l'égard des objets porteurs de valeurs, mais ne correspondent certainement pas à une fonction cognitive. Ils peuvent (...) servir de base à une connaissance de valeurs, mais ne représentent pas une connaissance de genre. En outre, ce qui fait l'objet d'un amour (ou d'une haine), ce n'est pas une valeur tout court, ou une valeur "supérieure", préférable à une autre: nous aimons tout simplement des objets à cause de leur valeur en général et pour autant qu'ils ont de la valeur à nos yeux. Autrement dit, ce n'est pas une valeur que "j'aime", mais toujours quelque chose à quoi est inhérente une valeur».

47 Dans *Nature et formes de la sympathie*, Scheler soumet en effet à la critique phénoménologique la proposition, en apparence évidente, selon laquelle nous ne pourrions connaître que nos propres états psychiques: «Rien n'apparaît alors plus certain que le fait que nous pouvons *penser* aussi bien nos pensées que celles des *autres*, éprouver aussi bien nos propres sentiments que, (par sympathie) ceux des autres. N'est-ce pas là un fait que nous reconnaissons implicitement dans nos conversations de tous les jours? Ne faisons-nous pas couramment une distinction entre "nos" pensées et celles que nous avons lues ou dont on nous a fait part? Ne faisons-nous pas une distinction tout aussi courante entre nos sentiments et ceux que nous éprouvons par "reproduction affective" ou par contagion affective (...) Notre pensée peut nous être donnée "comme étant" notre pensée, et la pensée d'un autre "comme étant" la pensée d'un autre, par exemple lorsque nous comprenons tout simplement une communication. C'est le cas normal.» (*op. cit.*, p. 358-359).

48 Sur le sens de cette opposition, et la lecture henryenne des «écrits de jeunesse» de Hegel, voir notre présentation.

49 Sur le sens de cette dialectique comme structure «a priori», cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 404: «Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du conflit. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.»

50 Cf. en ce sens la critique adressée à l'interprétation kojévienne de Hegel dans l'appendice de *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 871, puis dans *Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 138; pour une mise en question plus générale de toute lecture «humaniste» ou «anthropologique» de Hegel, voir également *Marx. Tome II: Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18 *sqq.*

51 Pour le sens de cette distinction capitale, voir notre présentation.

52 Pour la critique sartrienne de Heidegger dans son lien avec celle de Hegel, cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 274 *sqq.*

53 Cf. Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942 p. 146: «Dieu m'engendre comme lui-même». Sur cette référence à Eckhart, et la thèse d'une identité immanente du moi et de Dieu, dans son lien avec un amour entendu en un sens «ontologique» et non «existentiel», voir l'ensemble du § 39 de *L'essence de la manifestation* et, pour sa reprise plus tardive, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 133 *sqq.*, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 372 *sqq.*, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 140 *sqq.*

54 Henry songe peut-être au petit texte en prose de Rilke, «Les livres d'une amoureuse», où il décrit en effet l'amour des «grandes amoureuse» comme ce «trop grand amour, qui grandit au-delà de tout être aimé» (trad. fr. de R. Colombat dans R-M. Rilke, *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1993, p. 977-980).

55 Allusion probable au roman de B. Vian, *J'irai cracher sur vos tombes*, publié en 1946 aux éditions Scorpion, sous le pseudonyme de Vernon Sullivan – roman dans lequel Lee Anderson, homme blanc né de parents noirs, entend de venger la mort de son frère, assassiné pour être tombé amoureux d'une femme blanche.

56 Cf. sur ce point le § 47 de *Sein und Zeit*, auquel Henry faisait plus haut référence.

57 Sur le projet d'un «Livre des morts», voir «Vivre avec Michel Henry. Entretien avec A. Henry» dans *Autodonation*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 250: «Sur cette condition – intensité, gravité des relations— qu'il appelait «la subjectivité clandestine», c'est à dire l'invisibilité de la vie profonde rendue sensible par des circonstances exceptionnelles, il songeait depuis longtemps à un récit qu'il n'a pas eu le temps d'écrire et qui se serait intitulé *Le Livre des Morts*. Il y a plus de quarante ans, il avait imaginé quelques schémas scéniques et, à en juger par des notes plus récentes, avait repris ce projet.»; voir aussi l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans le «Dossier H», *op. cit.*, p. 18, où la mention d'une note des carnets de guerre de M. Henry en précise ainsi l'intention: «Ce livre est une somme des expériences humaines. Il s'agit de la vérité de la mort surmontée. En quoi elle est morte et en quoi elle est morte surmontée (...), la vie».

58 Allusion à Jean 17: 20-23, que M. Henry citera dans *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 140: «Ce n'est pas seulement pour eux que je prie mais aussi pour ceux qui, grâce à leurs paroles, croiront en moi, afin que tous soient un, comme Toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous [...]. Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un: moi en eux et toi en moi, afin que leur unité soit parfaite».

59 Cf. sur ce point Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, t. 2, Aubier, 1941, p. 95: «Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre; mais non pas parce que le héros n'est pas un héros, mais parce que le valet de chambre est un valet de chambre, avec lequel le héros n'a pas affaire en tant que héros, mais en tant que mangeant, buvant, s'habillant, en général en tant qu'homme privé dans la singularité du besoin et de la représentation». Cf. également les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, «Bibliothèque des Textes Philosophiques», 1937, p. 39: «Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre selon un proverbe connu; j'ai ajouté – et Goethe l'a redit dix ans plus tard – non parce que l'homme n'est pas un héros, mais parce que l'autre est le valet de chambre».

60 Tel était déjà le sens du chapitre IV de *L'homme du ressentiment* de Scheler, que d'opposer – à l'encontre de la lecture nietzschéenne – l'amour chrétien du prochain à «l'idée moderne de l'amour des hommes en général» (*op. cit.*, p. 109). Mais il est frappant que cette critique du caractère «abstrait» de la reconnaissance dans l'Etat que suggère ici Henry est exactement celle que Hegel adresse lui-même à l'amour évangélique du prochain. Cf. sur ce point *L'esprit du Christianisme*, trad. fr. J. Martin, Paris, Vrin, 1948, p. 68: à propos du commandement donné par Jésus à ses amis de s'aimer les uns les autres, Hegel note que «l'amour des hommes conçu comme devant s'étendre à tous ceux dont on ne sait rien, avec qui on n'entretient aucun rapport, cet amour universel est une invention insipide, mais

caractéristique des époques qui ne peuvent se dispenser de poser des exigences idéales, des vertus relatives à des êtres de raison, pour revêtir au milieu de ces objets de pensée une apparence fort brillante, au moment où leur réalité est si pauvre. » Et à la fin du chapitre consacré au « destin de l'amour chrétien », c'est bien à la communauté fondée sur la reconnaissance dans l'amour que Hegel oppose déjà celle, supposée plus concrète, issue du conflit des individus dans leur intérêts propres et leurs situations historiques déterminées : « Dans sa mission d'amour, la communauté méprise toute union qui n'est pas la plus intime, tout esprit qui n'est pas le plus élevé. On n'a pas à parler ici du caractère monstrueux et de la platitude de l'idée mirifique d'amour universel, car il n'est pas le but vers lequel tend la communauté; celle-ci doit s'en tenir à l'amour : en dehors du rapport consistant dans une foi commune et de la représentation de cette communauté dans les actes religieux qui s'y rapportent, toute union est une réalité objective dans un certain but, pour le développement d'un autre aspect de la vie, pour une action commune (...) dans une autre fin que la diffusion de la foi et se manifestant et se réjouissant de lui-même dans d'autres modifications, dans d'autres formes partielles de la vie ou dans des jeux ». Or pour une telle communauté, « ce ne serait pas seulement renoncer à l'amour, mais encore le détruire, car ses membres risqueraient alors de faire se heurter leurs individualités; le risque eût été d'autant plus certain que leur culture était diverse, qu'ils se tenaient sur le terrain des différences de caractère, soumis au pouvoir de leurs différents destins et que, pour des intérêts minimes, à propos de légères différences dans les déterminations, l'amour se fût changé en haine, provoquant une apostasie » (*Ibid.*, p. 103). En ce sens, l'on pourrait dire que l'amour est, pour Hegel – par opposition à la lutte pour la reconnaissance dont il en fera au contraire un principe – incapable d'entrer dans l'histoire et encore moins d'en constituer un moteur – ce dont témoigne l'ensemble des passages où il décrit la « passivité politique » de Jésus : « Son seul rapport avec l'Etat était de rester dans les limites de la légalité; il se soumettait aux effets de cette puissance, en contradiction avec son propre esprit, et il restait consciemment passif. (...) Tout un faisceau de relations vivantes se trouva déjà exclu dans ce rapport avec l'Etat, un lien important pour les membres du royaume de Dieu fut coupé, la liberté, le caractère négatif d'une union dans la beauté furent en partie perdus, un grand nombre de rapports agissants, de relations vivantes se trouvèrent aussi perdus; les citoyens du Royaume de Dieu deviennent des personnes privées opposées à un Etat hostile et s'excluent de lui ». (*Ibid.*, p. 106-107).

61 Allusion à Jean, 13:34 et 15:12, ainsi qu'à Pierre 1:22, 3:8 et 4:8.

62 Non pas, bien entendu, en supprimant réellement les antagonismes qui donnent naissance à cette dialectique, mais en indiquant le plan sur lequel se trouve *a priori* résolu ce qui ne sera, dans la dialectique hégélienne, résolu qu'à la fin de l'histoire – ou précisément, ce qui ne sera à proprement parler, selon Henry, *jamais* résolu. Pour un exposé plus précis d'une telle critique, nous renvoyons le lecteur à notre présentation. Notons toutefois ici que cette thèse se trouve déjà formulée par Scheler dans *L'homme du ressentiment*, lorsque, en référence à l'*Epître aux Galates*, III, 28, et à la suppression des différences Juifs/Grecs, Hommes libres/esclaves, hommes/femmes, au profit de l'unité dans le Christ, ainsi qu'à ce qui semble d'abord, dans l'*Epître aux Ephésiens*, témoigner d'un certain « conservatisme » politique de l'Evangile (« Serviteurs, obéissez à vos maîtres de la terre avec une crainte respectueuse, dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ », V-6, 5-9), il écrit cependant : « Dans la morale chrétienne, l'amour du prochain n'est pas, en premier, une donnée d'ordre biologique, politique ou social; il s'adresse, au moins en premier, au centre spirituel de l'homme; à sa personnalité elle-même; sur le plan où il participe immédiatement au royaume de Dieu. Aussi n'est-ce nullement l'intention de Jésus d'instaurer, par ce commandement d'amour, un ordre politique nouveau, ou une nouvelle distribution des richesses au moyen d'une institution. Il admet sereinement les différences de conditions qui subsistent entre maître et esclaves, la domination de la puissance impériale, voire les instants naturels susceptibles de créer des rapports d'hostilité entre les hommes... » (*op. cit.*, p. 101). Cf. aussi, en écho à cette lecture, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 49 *sqq.*, et p. 71.

63 Une telle mise en question de la lecture nietzschéenne du christianisme, centrée sur la question de l'amour chrétien et qui connaît un développement thématique dès *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 290 *sqq.*, constitue déjà le cœur du chapitre III de *L'homme du ressentiment* de Scheler, intitulé « Ressentiment et morale chrétienne » : « Les commandements : « aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent; bénissez ceux qui vous maudissent; priez pour ceux qui vous offensent; à celui qui te prend ton manteau, ne lui refuse pas ton vêtement » (Luc, VI, 27-29), ne répondent pas, comme le croit Nietzsche, à une passivité qui veut « justifier » son impuissance à se venger ou à humilier son adversaire en raison d'une secrète rancune, ou satisfaire par cette attitude paradoxale le secret d'une conscience angoissée. Ils prescrivent, bien au contraire, une très intense activité contre la vie naturelle de l'instinct qui dicterait des actes tout opposés; et cela, en vertu de

l'esprit profondément individualiste de l'Évangile, qui se refuse absolument à faire dépendre notre action et notre attitude de l'attitude des "autres"; qui entend empêcher l'individu, dans l'action, d'être rabaissé à un niveau inférieur par l'attitude d'autrui, empêcher son action d'être une ré-action à l'égard des autres.» (*op. cit.*, p. 89-90). Ainsi Scheler écrit-il encore que Nietzsche «méconnaît l'essence de la morale chrétienne et notamment la notion chrétienne de l'amour, qu'il mesure à une fausse table des valeurs...» (*Ibid.*, p. 97).

64 Pour la réévaluation henryenne – dont nous avons tenté d'indiquer dans notre présentation le caractère à première vue problématique – du concept de «solitude» comme appartenant à la structure interne de l'immanence – comme détermination «ontologique» et non pas «existentielle» –, voir le § 37 de *L'essence de la manifestation*, notamment p. 354 sqq.

65 À cette époque, Michel Henry projetait en effet d'écrire un récit intitulé *La faim* – dans lequel la faim aurait représenté la subjectivité, mais aussi l'amour comme «dimension sacrée de notre vie»; voir sur ce point l'entretien entre A. Henry et J. Leclercq dans le «*Dossier H*», *op. cit.*, p. 19.

66 Pour l'assimilation sartrienne entre le pour-autrui et l'«esclavage» hégélien, cf. notamment *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 306-307: «Être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des «esclaves», en tant que nous apparaissions à autrui (...). Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être.»

67 Référence à son *Introduction à la lecture de Hegel*. Cette p. 25 appartient à l'introduction, et Kojève y expose sur un mode très synthétique l'aporie – «l'insuffisance» et «le tragique» – du rapport de maîtrise et de servitude tel qu'il se présente immédiatement après la lutte à mort: «Le Maître a lutté et risqué sa vie pour la reconnaissance, mais il n'a obtenu qu'une reconnaissance sans valeur pour lui. Car il ne peut être satisfait que par la reconnaissance de la part de celui qu'il reconnaît être digne de le reconnaître. L'attitude du Maître est donc une impasse existentielle». A ce stade – et avant qu'il ne devienne «la vérité du maître» – l'esclave n'est bien entendu pas plus reconnu dans son humanité que le maître, puisqu'il n'est à ses yeux qu'un animal ou une chose. Mais justement: ce que suggère ici Henry, c'est que le jeu de telles déterminations existentielles suppose déjà une «reconnaissance ontologique» d'autrui qui échappe à tout rapport dialectique.

68 Kojève y propose en effet une analyse en se plaçant au point de vue de la conscience servile.

69 Allusion au *Cid*, et à l'injonction de Don Diègue à Rodrigue, acte I scène VI: «D'un affront si cruel / Qu'à l'honneur de tous deux il porte un coup mortel, / D'un soufflet. L'insolent en eût perdu la vie, / Mais mon âge a trompé ma généreuse envie, / Et ce fer que mon bras ne peut plus soutenir, / Je le remets au tien pour venger et punir. / Va contre un arrogant éprouver ton courage; / Ce n'est que dans le sang qu'on lave un tel outrage; Meurs, ou tue.» Dans *Corneille ou la dialectique du héros*, Paris, Gallimard, 1963, Serge Doubrovsky développera une interprétation du *Cid* au prisme de la dialectique du maître et de l'esclave.

70 Pour cette lecture sartrienne de Kafka – concentrée non pas, toutefois, sur *La métamorphose*, mais sur *Le procès* et *Le Château* – cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 304-305: «L'apparition de l'autre fait apparaître dans la situation un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître et qui m'échappe par principe, puisqu'il est pour l'autre. (...) C'est cette imprévisibilité que l'art d'un Kafka s'attachera à décrire, dans *Le procès* et *Le Château*: en un sens, tout ce que font K. et l'arpenteur leur appartient en propre et, en tant qu'ils agissent sur le monde, les résultats sont rigoureusement conformes à leurs prévisions: ce sont des actes réussis. Mais, en même temps, la vérité de ces actes leur échappe constamment; ils ont par principe un sens qui est leur vrai sens et que ni K. ni l'arpenteur ne connaîtront jamais. Et, sans doute, Kafka veut atteindre ici la transcendance du divin; c'est pour le divin que l'acte humain se constitue en vérité. Mais Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite». On voit que Henry ne conteste pas ici cette dernière thèse, mais la conception d'autrui/Dieu qu'elle exprime: Dieu n'est pas celui qui juge et qui fige, mais celui qui aime. D'où les développements qui suivent immédiatement concernant la conception sartrienne de l'amour. On comparera avec intérêt cette note avec le traitement plus tardif que proposera Henry de l'expression «Dieu voit dans le secret», par exemple dans *Paroles du Christ*, où le regard de Dieu est justement opposé à toute «dialectique» des regards, et coïncide – à l'encontre de la thèse de Sartre – avec la révélation du Soi: «Ce secret qui faisait de chacun de nous un être soustrait au regard des autres, à la lumière et à la «gloire» du monde, un moi protégé par une sorte d'incognito métaphysique et rendu indépendant par lui, ce qu'une certaine éthique classique avait compris comme une conscience inviolable, n'est rien de tel en vérité. Ou

plutôt il n'est tel, un mystère préservé, une "conscience inviolable", que dans son rapport aux autres précisément, pour autant que, soustrait à leur regard comme à la lumière du monde, il se dissimule dans l'invisible. Mais dans l'invisible, ce secret, ce moi mystérieux et impénétrable, est traversé par un autre regard qui le perce au cœur, là où précisément il est le secret. Et ce regard n'est rien d'autre et rien de moins que celui de Dieu. (...) De cette façon, par ce regard qui le révèle à lui-même en même temps qu'il le révèle à Dieu, l'homme est lié à celui-ci dans cette relation intérieure qui définit maintenant sa réalité. C'est ainsi que la condition humaine se trouve bouleversée au moment où elle ne reçoit plus son être de la lumière du monde en laquelle les hommes et les femmes se regardent, luttant pour leur prestige, mais de sa relation intérieure à Dieu et de la révélation en laquelle consiste cette relation nouvelle et fondamentale.» (*op. cit.*, p. 41-43).

71 À vrai dire, il n'est pas question d'amour à la page que cite ici Henry, mais bien de son contraire – puisque la situation décrite par Sartre est celle où autrui me menace physiquement: «Mes possibilités sont présentes à ma conscience en tant que l'autre *me guette*. Si je vois son attitude prête à tout, sa main dans la poche où il a une arme, (...) j'apprends mes possibilités du dehors et par lui, en même temps que je les *suis* (...). Cette tendance à fuir (...) il me l'apprend en tant qu'il la dépasse et la désarme» (*L'être et le néant*, p. 303 de l'édition «Tel»). Toutefois, une telle description permet *a contrario* d'étayer la lecture henryenne de la conception sartrienne de l'amour, et c'est ce qui ressort du passage suivant, p. 409: «Le motif de mon inquiétude et de ma honte, c'est que je me saisis et m'éprouve dans mon être-pour-autrui comme ce qui peut toujours être dépassé vers autre chose, ce qui est pur objet de jugement de valeur, pur moyen, pur outil. (...) Mais si l'autre m'aime, je deviens *l'indépassable*, ce qui signifie que je dois être la fin absolue; en ce sens, je suis sauvé de l'ustensilité (...), je suis valeur absolue.»

72 Pour la critique de ce que Sartre – après Scheler – nomme déjà le «monisme» de Hegel, cf. *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 274 *sqq.*, et notamment p. 282: Hegel «se place du point de vue de la vérité, c'est-à-dire du Tout, pour envisager le problème de l'autre. Ainsi, lorsque le monisme hégélien considère la relation des consciences, il ne se place en aucune conscience particulière...» Quant au *Mitsein* heideggérien, envisagé p. 284 *sqq.*, il est également reconduit par Sartre au «monisme» – comme il le sera par Henry – dès lors que, gommant le rapport d'opposition à l'autre et le modèle du conflit, il supprimerait le problème bien plus qu'il ne le résoudrait.

73 Au sens kierkegaardien de l'«esthétique», opposé au «religieux»; et c'est cette opposition, alors comprise au prisme de la différence phénoménologique du mondain et du transcendantal, qui se trouve jouée – nous y insistons dans notre présentation – dans le couple ontologique/existential, par lequel Henry entend opposer sa conception d'une «expérience métaphysique» – «ontologico-religieuse» – d'autrui à celle de Hegel, de Heidegger, et *a fortiori* de Sartre,

74 Il s'agit des p. 297-298 de l'édition «Tel».

75 Allusion à *L'être et le néant*, et à la «deuxième attitude envers autrui», dont le sadisme, après l'indifférence, le désir, et la haine, donne une dernière illustration – attitude consistant à «regarder le regard d'autrui», c'est-à-dire à «se poser soi-même dans sa propre liberté et tenter, du fond de cette liberté, d'affronter la liberté de l'autre». Intention «immédiatement déçue», ajoute d'ailleurs Sartre, «car du seul fait que je m'affermis dans ma liberté en face d'autrui, je fais de l'autre une transcendance-transcendée, c'est-à-dire un objet». Et en effet, «un regard ne se peut regarder: dès que je regarde vers le regard, il s'évanouit, je ne vois plus que des yeux. A cet instant, autrui devient un être que je possède et qui reconnaît ma liberté» (*op. cit.*, p. 419-420). Quant au sadisme, «son but est, comme celui du désir, de saisir et d'asservir l'autre non seulement en tant qu'autre-objet, mais en tant que pure transcendance incarnée. Mais l'accent est mis, dans le sadisme, sur l'appropriation instrumentale de l'autre-incarné» (*Ibid.*, p. 439).

76 Allusion à Katerina Ivanovna. Fiancée de Dmitri, elle lui reste fidèle en reconnaissance du soutien financier apporté à son père, et malgré le trouble que lui occasionne l'amour d'Ivan.

77 La théorie schopenhauerienne du héros se trouve notamment exposée dans les développements que Schopenhauer consacre à la tragédie – et dans lesquels il oppose précisément le héros antique au héros moderne marqué par le renoncement et la pitié chrétienne. Cf. sur ce point *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966, supplément au livre III, chap. XXXVII, «De l'esthétique de la poésie», p. 1172: «Tous les dieux païens s'éloignent des mourants: dans le christianisme, ils s'approchent d'eux au contraire; et de même les dieux du brahmanisme et du bouddhisme, tout exotiques que soient ces derniers (...) Les héros

tragiques de l'Antiquité se soumettent avec constance aux coups inévitables du destin, tandis que la tragédie chrétienne nous offre le spectacle du renoncement entier du vouloir-vivre, de l'abandon joyeux du monde, dans la conscience de sa vanité et de son néant».

78 Référence récurrente – on la retrouvera dans le cours d'Aix-en-Provence – à la question posée par Doña Prouhèze à L'ange Gardien dans la scène VIII de la troisième journée du *Soulier de satin* de Claudel: «Doña Prouhèze: - Je serai à lui pour toujours dans mon âme et dans mon corps? – L'ange gardien: Il nous faut laisser le corps en arrière quelque peu. - Doña Prouhèze: Eh quoi! Il ne connaîtra point ce goût que j'ai?» – question à laquelle L'ange Gardien répond d'une manière qui va tout à fait dans le sens de ce que développe ici Henry: «C'est l'âme qui fait le corps» (Claudel, Théâtre, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 820). Sartre cite la même phrase dans *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 438 – mais la situe, à tort, lors de la deuxième journée.

79 Cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946, p. 302: «La conscience de soi est inévitablement *pour soi* et aussi *pour autrui*; elle est ipsité, mais elle apparaît aussi comme objectivité. Dans la rencontre immédiate des consciences de soi vivantes, nous avons vu cette dualité. L'avènement de la conscience de soi, qui est conscience de soi de la vie, est objectivation et suppression de l'objectivation.»

80 Allusion à l'exemple fameux de conduite de «mauvaise foi» donné par Sartre dans *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 89 *sqq.* – celui d'une femme se rendant à son premier rendez-vous, dont le courtisan saisit la main et qui, prise entre le désir de l'enlever et celui de la lui laisser, «abandonne sa main, mais ne s'aperçoit pas qu'elle l'abandonne» (*Ibid.*, p. 90).

81 C'est en effet le sens du «solipsisme existentiel» tel que, dans *Être et temps*, le révèle l'angoisse comme anticipation de ce qui sera, plus loin dans le traité, pensé en termes d'être-pour-la-mort. Cf. sur ce point *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 40, p. 187-188, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica 1985: «Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le «monde» ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du «monde» et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme être-possible, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement. (...) L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme «solus ipse». Ce «solipsisme» existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde.»

82 Cayrol Jean, *La Vie répond*, Paris, G.L.M., 1948.

83 À trois reprises au moins dans l'œuvre publiée – *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 293, note 1; *Incarnation*, *op. cit.*, p. 302; «Entretien avec Virginie Caruana», dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 118 – Henry cite la deuxième des *Elégies de Duino* et son «baiser des amants» pour illustrer l'impossibilité pour l'amour, comme détermination immanente de la vie, de transparaître dans la sphère transcendantale du monde. Cf. R-M. Rilke, *Elégies de Duino*, deuxième élégie, dans *Œuvres poétiques et théâtrales*, trad. fr. J-P. Lefebvre, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p. 532: «Ainsi vous promettez-vous presque / de l'étreinte l'éternité. Et cependant, quand vous surmontez les effrois / des premiers regards et le désir nostalgique à la fenêtre, / et la première promenade ensemble, une seule fois, dans / le jardin: / amoureux, êtes-vous encore aimants? Lorsque vous vous portez chacun jusqu'à la bouche de l'autre et mariez vos lèvres – quand / vos philtres se touchent: / ô comme étrangement alors le buveur échappe à l'action» – ou bien, pour ce dernier vers et conformément à la traduction employée par Henry: «Ah! comme le buveur alors de l'acte étrangement s'évade.»

84 Pour ce concept de subjectivité comme «Fond», dont nous avons indiqué, dans notre présentation, toute l'importance, cf. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1943, chap. III, «L'approfondissement de la solitude», p. 37: «L'ordre des rapports selon le devoir ne toucherait pas tant les intérêts suprêmes de la conscience s'il ne figurait un ordre de rapports où se vérifierait une vie unitive dont il y a lieu de penser qu'elle ne peut être espérée que par des consciences à qui la solitude a fait connaître leur être vrai». C'est cette «vie unitive plus profonde dont le désir ne peut s'éveiller que dans des consciences éveillées à elles-mêmes par la solitude» (*Ibid.*,

p. 38), qui en constitue le «fond»: «Pourquoi est-ce à ce moment, et quand toutes les communications font défaut, que le moi pressent, dans l'expérience de son dénuement, une certitude qui le sauve de la solitude de tout autre manière que le fait la communication des consciences? Parce qu'il découvre que, cette opération où il résigne tout ce qu'il croyait lui appartenir, il ne pourrait ni l'accomplir, ni même en former le propos, si ce n'était par l'acte d'une conscience pure de soi à laquelle il ne cesse d'être joint, autant qu'il est joint à un fond d'existence donnée qu'il ne peut réduire.» (*Ibid.*, p. 41-42).

85 Cf. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, et notamment le chapitre II consacré à «La critique de l'idéalisme problématique». Dans une note importante de *Généalogie de la psychanalyse*, Lachièze-Rey – dont le fils fut l'un des compagnons de M. Henry dans la «section Périclès» du maquis du Haut-Jura – est, avec J. Nabert, qualifié d'un des deux «grands commentateurs français de Kant» (p. 145-146); voir également à ce propos «Le concept d'âme a-t-il un sens?», *op. cit.*, p. 18, et «débat autour de l'œuvre de M. Henry», dans *Phénoménologie de la vie*. Tome IV: *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, «Épiméthée», 2004, p. 222.

86 Voir sur ce point la critique récurrente, dans l'œuvre publiée, de la fameuse formule sartrienne selon laquelle «c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange» (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 30). Cf. par exemple *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 689-690: «C'est (...) une erreur absolue, un contresens ontologique total que de prétendre justement saisir dans la pensée, à l'intérieur du pouvoir de compréhension qu'elle met chaque fois en œuvre, le contenu de la révélation originelle du Logos, de telle manière que ce qui est dit dans ce contenu, ce contenu lui-même comme contenu manifeste, se trouverait subordonné à un acte de compréhension et à son libre mode de réalisation, ne serait plus rien d'autre qu'un contenu dépendant, un signe, si l'on veut, mais dont toute la signification, constituée dans la vie de la conscience et par elle, lui viendrait de celle-ci, lui viendrait de notre pensée. Nous ne recevons notre religion que par nos propres mains, dit Montaigne. Et Sartre: «c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange», en sorte qu'"il n'y a pas de signe", car "l'homme déchiffre le signe comme il lui plaît". Et sans doute en ce qui concerne l'ange, sa voix, et autres choses semblables, tous les signes et les oracles que les hommes écoutent et sont habiles à interpréter depuis qu'il y a un monde, tout cela, tout ce que l'homme se représente et comprend au sujet de la révélation, dépend évidemment de lui, de sa pensée, est compris librement par lui. Mais la révélation elle-même, la révélation originelle, n'a aucun rapport avec ce que l'homme pense ou se représente à son sujet, avec la pensée de la représentation en général.»

87 Allusion à la formule augustinienne (*Confessions*, VII, 7-16), par laquelle Husserl clôt ses *Méditations cartésiennes*.

88 Allusion à Matthieu 18:20.

89 Référence à J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, *op. cit.*, p. 37: «Quand les relations qu'ont entre elles des personnes ont un caractère spécifiquement moral, elles font désirer et appellent, autant qu'elles supposent déjà, des consciences capables de dire nous et de franchir les frontières de leur individualité. Mais seules des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous, et considérer les relations morales qui les lient à d'autres êtres comme le truchement, le moyen, la préparation, d'une amitié plus profond qui a sa caution dans les certitudes que la solitude a permis d'atteindre.» C'est ce fond, cette unité de la vie qui, pour Nabert, rend possible l'amour comme «communication absolue» entre les consciences – par opposition à un «commerce des consciences», qui ne se fonderait que «sur les relations réciproques de deux causalités dont chacune demeure incertaine de l'acte intérieur et secret de l'autre»: «La communication ne peut véritablement unir les consciences que s'il est permis à chacune d'elles, pour soi, de comprendre et la solitude à quoi la condamne ce qu'il y a en elle de contingent et de donné, et le principe d'unité qui la rend capable d'amour» (*Ibid.*, p. 45).

90 Référence probable à Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, présentation et notes de L. Lafuma, 117-409, p. 513: «La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère, car ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi sinon un roi dépossédé. Trouvait-on Paul Émile malheureux de n'être pas consul? Au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche et qui ne se trouverait malheureux

de n'avoir qu'un oeil? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir.»

91 Nous n'avons pu retrouver chez Alquié une telle déclaration. Peut-être Henry songeait-il ici à certains développements du *Désir d'éternité*, Paris, PUF, 1943, par exemple p. 66-67 : «Peut-on dire [...] que la passion nous permette d'aimer un autre être que nous? Il n'en est rien et, en aimant le passé, nous n'aimons que notre propre passé, seul objet de nos souvenirs. (...) Tout amour passion, tout amour du passé, est donc illusion d'amour et, en fait, amour de soi-même. (...) Et si souvent l'aveuglement, et l'on ne sait quelle complaisance pour nos caprices nous font désirer d'être passionnément aimés, il n'en reste pas moins que celui qui est aimé ainsi sait confusément qu'il n'est pas l'objet véritable de l'amour qu'on lui porte; il devine qu'il n'est que l'occasion, pour celui qui l'aime, d'évoquer quelque souvenir, et donc de s'aimer lui-même. A cette tristesse chez l'aimé correspond chez l'aimant quelque désespoir, car le passionné sent bien que sa conscience ne peut parvenir à sortir de soi, à atteindre une extériorité, à s'attacher à une autre personne.»

92 Allusion probable au livre de R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, dans lequel Aron marque, dans «le mouvement naturel qui va de la connaissance de soi à celle du devenir collectif» (p. 9), les limites de la «compréhension». Plus précisément, Henry semble se référer ici au deuxième chapitre de la première partie de la section II, intitulé «La connaissance d'autrui» et dans lequel Aron aboutit à la conclusion selon laquelle «les consciences, si on les considère dans leur totalité concrète (...) sont éternellement séparées les unes des autres.» (p. 67). C'est ce «scepticisme» qu'il critique dans la note suivante.

93 Cf. notre note précédente.

94 Sur l'amour comme dimension ontologique de l'absolu, et non comme simple détermination existentielle, cf. *Essence de la manifestation*, *op. cit.*, § 38-39.

95 Voir sur ce point le § 58 de *Essence de la manifestation* : «L'interprétation ontologique de l'affectivité comme forme et comme affectivité pures et la problématique kantienne du respect».

96 Allusion à la saisie phénoménologique du problème de l'« esprit objectif » et à la théorie des « objets culturels » proposées par Husserl, par exemple au § 58 des *Méditations cartésiennes*. Dans la description qu'en donne Husserl, chacun de ces objets porte « en creux » – et conformément à une « appréhension » caractéristique –, le sens humain qui lui est lié, par son utilité actuelle ou potentielle, par le mode de production dont il est le fruit – et vaut ainsi comme « support » matériel d'un sens « humain » institué.

97 Par opposition à l'approche sartrienne de l'autre comme mesure de ce que le pour-soi, parce qu'il est aussi pour-autrui, se doit d'assumer d'« être », Henry évoque ici l'approche kierkegaardienne de Dieu comme « mesure infinie » du « moi théologique » qui, placé devant cette mesure, devient par là même infini. Cf. sur ce point le chapitre I du livre IV du *Traité du désespoir*, trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, « Idées », 1949, p. 161-162. Faisant référence à la gradation de la conscience du moi exposé tout du long de son écrit, Kierkegaard précise : « Cette gradation de conscience, jusqu'ici, c'est vue sous l'angle du moi humain, du moi dont la mesure est l'homme, qu'on l'a traitée. Mais ce même moi, en face de Dieu, prend de ce fait une qualité ou qualification nouvelle. Il n'est plus seulement moi humain, mais ce que, dans l'espoir qu'on ne se méprenne pas, j'appellerai le moi théologique, le moi en face de Dieu. Et quelle réalité infinie ne prend-il pas alors par la conscience d'être devant Dieu, moi humain maintenant à la mesure de Dieu ! »

98 Citation de *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 157 – Scheler renvoyant, pour l'établissement de cette loi, à son *Formalisme en éthique* que, nous l'avons déjà fait valoir, Henry n'avait probablement pas lu à l'époque où il rédigeait ces notes.

99 Cf. sur ce point le chapitre IV des *Miettes philosophiques* consacré à la « contemporanéité du disciple », ainsi que *L'école du christianisme*, deuxième partie, chapitre IV, § 3-7. Cette question de la possibilité même d'une parole de vie apparaissant « indirectement » dans le monde mais n'y trouvant pas les conditions de sa propre intelligibilité, constituera le thème propre de *Paroles du Christ*.

100 Référence au « cas Anna » présenté par D. Lagache au chapitre IX du volume I de *La jalousie amoureuse*, *op. cit.*, p. 321-338, relatif à un « délire de revendication ».

101 Voir sur ce point *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 318 : « Notre première connaissance quant à la nature même des êtres vivants est une connaissance de leurs expressions : autrement dit,

(...) les phénomènes psychiques (qui sont liés à des structures anatomiques et ne se présentent jamais autrement) se révèlent à nous avant tout sous la forme d'expressions. (...) C'est seulement en partant de la totalité représentée par le "corps animé" que la connaissance se différencie en une connaissance du corps et une connaissance du "monde intérieur" de l'homme.» Parce que, pour Henry lecteur de Maine de Biran, le «mouvement» du corps animé est par essence «immanent», l'assimilation schélérienne entre mouvement et expression ne pouvait lui paraître, en effet, qu'ambiguë.

102 Allusion à Jean 20:17

103 Voir notre note au ms C 9-471-3018.

104 Allusion à Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, 418-233, p. 551: «Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes, apprenez de ceux, etc. qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien. Ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir; suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. Mais c'est ce que je crains. – Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre? mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles, etc.»