

# La communication des consciences et les relations avec autrui.

[Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954)]<sup>1</sup>

[C 5-261-1625] Deux problèmes : 1/ Possibilité ; 2/ En fait.

## I. Individu et Esprit.

Séparation des consciences. Expérience fondamentale. [Au crayon : prise de conscience dans [les] tonalités affectives ; souffrance, ennui, solitude] Vient de [la] séparation de la conscience : cogito. Descartes atteint sa conscience en se séparant de tout le reste : doute. La conscience est solitude. Expérience de la séparation.

Certes le cogito marque [un] triomphe ; mais sur l'objet. L'homme se découvre comme un sujet qui domine tous les objets, peut jouer avec eux. Ironie, humour. Comédie ancienne : l'esprit se moque des choses, il est une liberté infinie ≠ finitude de la chose ; esprit incommensurable à [la] chose.

C'est que le cogito s'est dépassé : découverte au sein de ma pensée d'un Esprit infini. En se séparant des choses, la conscience découvre son union avec l'Esprit universel. Exemple avec la raison. C'est parce qu'elle est unie à cette pensée infinie que chaque conscience est esprit qui domine les choses.

En se séparant des choses, la conscience s'unit avec un Principe infini ; en se séparant, elle surmonte sa solitude.

Cf. Descartes. Doute – cogito – Dieu au fond de ma pensée, qui pense en moi, fait la science, fonde la validité de celle-ci. De même raison théorique et pratique chez Kant.

[Le] Dieu de Descartes est impersonnel, valeur, dépasse ma personne : Dieu des philosophes et des savants. Cf. chez Kant, neo-kantiens.

Même dialectique [dans la] religion : se détourner des choses, de ce monde, se replier en soi, méditation intérieure. Prier, entrer en rapport avec Dieu, *personnel* cette fois.<sup>2</sup> → dialogue entre deux personnes ; l'homme

parle à Dieu, et Dieu lui parle directement, de par révélation, de par le monde. Cf. Berkeley: le monde est un discours, un langage; mais Dieu caché, absconditus, on ne le voit pas.

La *conscience* de l'homme qui n'est ni philosophe ni mystique cherche à entrer dans sa solitude non plus par [l'] expérience intérieure d'une réalité qui le dépasse (Esprit impersonnel ou Dieu personnel), mais en entrant en rapport avec les autres consciences qui habitent le monde. Mais *comment ce rapport est-il possible?* C'est tout le problème.

Il semble que ce rapport soit impossible si on considère la conscience dans son individualité (et non plus en tant qu'elle participe à un Esprit universel); qu'est-ce que cette individualité? C'est la vie personnelle de cette conscience, ces sentiments qui sont les siens, et non ceux de quelqu'un d'autre. L'individuel, c'est l'affectif, c'est ce que j'éprouve. Moi seul l'éprouve, peut le connaître. Cela n'est donné qu'à moi-même. «Psychologique», ce qui n'est donné qu'à un seul<sup>3</sup>; ma façon de sentir, de vivre en face de quelque chose; tableau ou événement [qui] m'est propre. Chaque individu est unique, sa vie est irremplaçable, incommunicable. [Au crayon: Le plus irremplaçable des êtres; sentir «le goût que j'ai»<sup>4</sup>] Tout ce qu'il y a de vraiment intime, l'affectif, ne se communique pas. Chaque conscience est enfermée dans sa vie propre – les amants restent *deux* [Au crayon: De même relation à ma mort, qui met en lumière cette solitude fondamentale de l'existence livrée à elle-même, seule.] D'où ces questions incessantes: à quoi [1626] penses-tu? Incertitude fondamentale à l'égard de ce qu'éprouve l'autre. Tout homme est incompris et il a le sentiment que l'autre lui échappe. Solution?

Deux pôles [dans la] conscience: esprit absolu et moi individuel. Le culte du moi, le culte de l'affectif conduit à la séparation des consciences – Cf. Romantisme, mal du siècle, solitude. Mais le particulier n'a aucune importance, l'isolement, le culte de soi, le repli sur soi, sentiment qu'on est intéressant, doivent être condamnés. Il faut se tourner vers la valeur. Il ne faut pas s'aimer soi-même, mais aimer la vérité. Or c'est en cherchant la vérité qu'on retrouvera tous les autres car [s'il y a un] plan de la séparation – pôle personnel – culte de l'affectif, de l'unique, il y a [un] plan de la communication qui repose sur la *participation de toutes les consciences à un même Esprit*: c'est cette présence d'un même élément universel au sein de chaque conscience individuelle qui fonde la communication des consciences, qui la rend possible. Si je puis savoir ce que pensent les autres, c'est qu'ils pensent comme moi, parce que la même raison parle et pense en eux. La raison est universelle → les esprits sont semblables, voilà pourquoi ils pensent la même chose et peuvent se comprendre et se connaître. [Au crayon: le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; entendement kantien, catégories universelles]. Celui qui est incompris a peur en réalité d'être trop

compris. S'il souffre, ce n'est pas d'être incompris, c'est de n'être pas pris au sérieux, c'est de n'être pas aimé. L'incompris ne cherche pas à se faire comprendre, mais au contraire à dissimuler. Il n'est pas si difficile de se faire comprendre. La solitude, c'est le sentiment qu'on ne m'admire pas assez, qu'on ne m'aime pas. Qu'on renonce à cette solitude, qu'on agisse, qu'on serve la vérité, on retrouvera tous les autres. Pour celui qui pense vrai il n'y a pas de séparation, il est d'accord avec tous. Il n'y a pas de solitude de l'Esprit.

## II. Le raisonnement par analogie.

Insuffisance de cette solution.

Certes, [l']élément intersubjectif, point commun entre tous les hommes, [est] bien expliqué par [l']immanence d'une même réalité universelle à chaque conscience. Mais on ne peut oublier l'élément singulier. S'il n'y avait que l'élément universel, il n'y aurait qu'un Esprit, mais pas plusieurs consciences. Le problème de la communication ne se poserait pas, il ne peut se poser que [s'il y a] plusieurs individus, chacun irréductible à l'autre. Et ce que chaque conscience veut communiquer à l'autre, ce n'est pas ce qu'elle porte d'universel mais ce qu'il y a en elle de singulier. De même, ce qui intéresse une conscience, ce n'est pas ce qu'il y a d'universel dans une autre conscience ( $2+2=4$ , l'espace a trois dimensions) – *elle le connaît* – c'est ce [1627] qu'il y a de singulier, d'unique en elle. Ce n'est pas le « il » impersonnel, la Raison, mais le « toi » (exception : professeur – enseigne la vérité ;  $2+2=4$  ; cela n'intéresse personne ; on ne l'écoute que par utilité : passer examen, etc. Mais même ici : dialogues).

Consciences *singulières*. Conditions [du] problème [de la] communication des consciences. (On dira : elles sont diverses incarnations de l'esprit universel ; mais elles intéressent en tant qu'elles sont cette incarnation-ci ou celle-là. Cette singularité fait précisément leur réalité, leur intérêt. [Au crayon : prise de conscience dans tonalités affectives ; souffrance, ennui, solitude] Si toutes ces incarnations étaient identiques, on ne chercherait pas à communiquer avec l'une plutôt qu'avec l'autre).

De plus : la conscience est singulière en tant que conscience : *pour-soi* (Leibniz, monades sans portes ni fenêtres) contre en-soi pour tous. Le sentiment existe, il est le mien ; telle pensée aussi est la mienne ; par cela même qu'elle est la mienne, elle diffère de la pensée d'un autre, même si nous pensons la même chose. Le problème est de se communiquer quelque chose de personnel, d'unique.

*Solution de la psychologie classique*: raisonnement par analogie. Point de départ de cette solution: [l']expérience interne du moi, de ses états psychologiques [est] certaine. Cette conscience a en face d'elle un monde d'objets. Cependant certains de ces objets sont particuliers: corps d'autres hommes. Ces corps ne sont pas les autres consciences, mais nous ne connaissons pas celles-ci en elles-mêmes, nous ne connaissons que leurs corps, qui nous apparaissent comme des objets. D'après le comportement de ces objets (gestes, expressions des visages, etc.), nous leur attribuons certains états psychologiques dont nous pensons qu'ils doivent correspondre à ces gestes ou expressions. Pourquoi leur attribuons-nous tels états psychiques, tels sentiments? Par analogie avec ceux que nous éprouvons quand nous accomplissons les gestes que nous leur voyons faire présentement. Un sentiment ou une pensée s'accompagnent en nous de mouvements, de gestes, de paroles déterminés. Lorsque nous voyons ces mêmes gestes accomplis par autrui, entendons [ces] mêmes paroles ou [ces] mêmes cris, nous jugeons que l'autre éprouve [les] même sentiments; par exemple la même douleur que nous.

Exemple [de la] grimace. Quatre termes.

<b>Moi subjectif</b>	<b>Objet expression</b>	<b>Objet expression</b>	<b>→ sentiment analogue au mien</b>
Kinésique, dégoût	Visuel, mimique de répulsion	Visuel, même mimique	→ kinésique
Série psychique	Série physique	Série physique	Série psychique

Voilà comment nous connaissons [le] sentiment d'autrui.

*Le langage* (artificiel), cas particulier de ce schéma (qui implique langage naturel).

État	Signe conventionnel	Signe conventionnel	État
Faim	«j'ai faim»	«J'ai faim»	Faim.

*Conséquence*: la connaissance que j'ai d'autrui est toujours très précaire. [1628] Elle ne le serait pas si j'atteignais directement l'état psychologique d'autrui, si j'atteignais directement son sentiment. Mais je n'atteins qu'un *signe* de son état, que son expression. Je ne suis jamais sûr que tel sentiment correspond effectivement à tel signe ou à telle expression. L'autre peut

feindre (sur le plan du langage naturel aussi) ; mensonge (langage artificiel). Il peut avoir l'air triste et cacher une joie secrète.

Certes, le mensonge n'est pas loi. Je peux croire quelqu'un. J'ai raison de le faire le plus souvent. De plus, on ne saurait tout à fait mentir : union de l'âme et du corps. Notre intérieur s'exprime immédiatement. Feindre la tristesse rend triste. On croit en allant à la messe. Mais si le mensonge est difficile, il est possible. De plus le langage sincère ne communique pas vraiment mon état psychologique dans ce qu'il a d'unique et d'individuel. Seul le scientifique, le raisonnable se communique, et s'exprime adéquatement. Le langage trahit l'affectif, il le banalise, il est général. Le même signe exprime des tas d'états singuliers éprouvés par des tas de consciences singulières.

Cependant, le raisonnement par analogie n'est pas seulement précaire : il est incapable d'expliquer la communication. Lorsque j'éprouve un sentiment (par exemple l'horreur), j'ai bien conscience des mouvements d'expression qui coïncident avec le sentiment et se confondent peut-être avec lui ; par exemple j'ai conscience du cri que je pousse. Mais je ne perçois pas ces mouvements comme mouvements objectifs, je ne les vois pas, je ne les regarde pas. Je n'entends pas le cri que je pousse ; je le pousse. J'ai conscience des intentions, de mes mouvements, de mes intentions motrices et des sensations qui les accompagnent, ie du kinesthésique : non du visuel. Or les mouvements de l'autre que je connais sont ces mouvements objectifs. Donc schéma : moi-kinesthésique / autre-visuel [pose problème]. Les images ontiques des mouvements des autres ne ressemblent en rien aux données que j'ai de mes propres mouvements (cf. problème du corps subjectif).

De plus : lorsque j'assiste à des mouvements d'expressions semblables à ceux que j'exécute (et c'est faux ; ces mouvements ne sont pas semblables), je ne devrais que retrouver mon propre moi derrière ces mouvements. Pourquoi, derrière ces mouvements, je place le moi d'un autre ? Il faut que je sache que l'autre existe, que ces mouvements sont ceux d'un autre Ego. Le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il prétend expliquer : ma croyance en l'existence d'autres moi.

Enfin, [le] raisonnement par analogie [est] contraire à [l']expérience : il suppose que je ne connais [1629] pas les faits psychiques d'autrui mais seulement des signes, ie une expression corporelle, un geste ou [une] expression de physionomie. En fait, quand nous regardons autrui nous ne percevons pas une réalité corporelle. Honte de quelqu'un — nous ne percevons pas la rougeur de son visage comme un phénomène physiologique, comme un afflux de sang : c'est sa honte que nous percevons sur son visage. Nous atteignons directement le sentiment d'autrui *dans* son expression. L'expression n'est pas un signe séparé de la chose signifiée ; nous percevons la chose

signifiée elle-même, nous l'atteignons dans le signe. Dans la rougeur du visage, j'atteins la honte elle-même. De même, si je vois quelqu'un prendre quelque chose avec la main, ou si je le vois qui regarde attentivement quelque chose, je ne vois pas [une] masse de chair ; ces mains sont perçues comme mains qui prennent, ces yeux comme yeux qui voient. Je ne vois pas l'œil mais le regard, je vois l'acte de prendre, je saisis l'acte même de regarder. Voir l'œil comme *réalité corporelle* est [un] cas très particulier ; exemple de l'étudiant en anatomie qui dissèque un œil. Nous ne saisissons pas [le] corps d'autrui comme [une] réalité corporelle, physiologique, mais comme [des] intentions en acte. Nous atteignons immédiatement les faits psychiques d'autrui. Thèse philosophique géniale [de] Scheler.

### III. Max Scheler

*Nature et formes de la sympathie.* Scheler étudie [l']expérience d'autrui à propos de [la] sympathie.

#### 1/ Contagion affective et sympathie.

Il faut la distinguer de la *fusion affective de contagion* : identification de moi avec l'autre.<sup>5</sup>

- Incomplète : je regarde [un] acrobate et je reproduis ses mouvements, je m'identifie avec lui ; mais ces intentions motrices sont reproduites par un moi fictif.
- Complète : le moi de l'autre prend la place du mien, je m'identifie avec lui :
  - \* Mentalité primitive : identification avec [le] totem, [les] pierres [des] ancêtres.
  - \* Identification hétéropathique [dans le] mystère religieux ; l'initié devient le Dieu, meurt et renaît avec lui.
  - \* Joie que procure au faible la soumission au fort ; en fait, dans cette soumission, il participe à la force du fort : femme se donne à virilité ; Ecureuil fasciné par [un] serpent : collabore à cette force jusqu'à oubli de soi-même ; fascination en général ; masochiste s'humilie devant l'autre, se soumet, s'abaisse mais participe ainsi à la surabondance d'activité de son partenaire.

- La petite fille qui joue «à la maman» ne fait qu'un avec la maman.
- Maladie de la personnalité, dissociation: [une] malade croit être Marie-Antoinette, s'identifie, par moment, avec elle.
- [1630] Fusion entre foule et chef, entre membres de la foule. Rapport entre mères et enfants: femme absorbée par [la] maternité, rêverie, extase intra-organique dans laquelle elle a la révélation de l'enfant en voie de devenir, connexion entre le rythme vital de la mère et celui de l'enfant, même après la naissance: le sein se remplit, besoin de l'évacuer – faim de l'enfant, plaisir à téter et à faire téter.
- Phénomène de la fusion réciproque [dans l']acte sexuel, [les] amants oublieux de leur propre personnalité croient plonger dans un même courant vital, dans lequel il n'y a plus de séparation entre les deux moi individuels, fusion [dans une] force cosmique universelle, dépasse toute individualité. Rilke: «l'amour est l'expérience sans limites»<sup>6</sup>. Base de [la] métaphysique vitale primitive: orgies, mystères bacchiques, on renonce à toute individualité et se plonge [dans la] source primitive.
- Faits cités par Fabre et Bergson (Sphex et chenille), fusion affective avec élan vital particulièrement spécifié [d'un] être étranger.<sup>7</sup>

#### Trois plans

- Corps, sensations individuelles.
- Vie
- Esprit (plan noétique).

Fusion affective: plan de la vie, suppose [un] arrêt sur [les] autres plans – sphère somatique et sphère noétique vides<sup>8</sup> (cf. fusion cosmovitale [dans la] sexualité ≠ [des] plaisirs individuels; [le] jouisseur [est] rejeté sur soi, seul [dans l'] étreinte amoureuse; [il] ne cherche que son plaisir. Expérience circonscrite, avec [des] limites.

Cf. Panthéisme, naturalisme. Double vitalisation (dé-spiritualisation) de Dieu et de la personne ≠ mystique vraie, [qui] suppose [une] distance intentionnelle entre moi et Dieu; [les] grandes philosophies monistes, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Bergson, ne sont intelligibles que [dans la] sphère vitale.<sup>9</sup>

Contagion inter-individuelle à travers le temps quand nous sommes dupes d'une tradition (ie sans la penser: ce serait s'en affranchir).

Cf. méthode psychanalytique: des traditions individuelles affectives, sentiments reçus, deviennent objets d'un souvenir conscient et sont alors dissoutes.

*Sympathie* ≠ contagion: [dans la] sympathie, je ne me confonds pas avec autrui, je n'éprouve pas le même sentiment que lui. Si j'éprouve [de la] pitié pour [la] souffrance de B, je n'éprouve pas pour autant cette souffrance, je ne me confonds pas avec cette souffrance, elle ne passe pas en moi et je ne passe pas en elle. Je la rattache au contraire à B. Je connais l'état affectif de l'autre en tant qu'autre. Idée d'autre, de mon individualité et de la sienne; distance entre nous deux, et non savoir. Je compatissais à sa souffrance sans que se trouve en moi le fait psychique même [qui] constitue sa souffrance. «Que nous soyons capables de ressentir les états affectifs des autres, de jouir de leur joie, sans pour cela devenir joyeux nous-mêmes, cela peut paraître étrange, mais c'est en cela que consiste la sympathie»<sup>10</sup> – donc la véritable sympathie suppose [l']existence distincte de l'autre, de [1631] son individualité indestructible, et cela s'adresse au sentiment éprouvé par l'autre, et non à mon sentiment. Mon sentiment en face de la souffrance d'autrui ne doit pas être confondu avec cette souffrance.

Donc sympathie ≠ cas suivant: une souffrance d'autrui provoque [un] sentiment douloureux en moi, et nous voulons soulager autrui pour faire cesser ce sentiment douloureux en nous. «Je ne puis supporter de voir cela»; «nerfs délicats» (Nietzsche)<sup>11</sup>; ce n'est pas de la sympathie; le sujet accorde son attention à la souffrance qu'il éprouve lui-même à la vue de la souffrance d'autrui.

De même la sympathie n'est pas du tout la projection dans l'autre de nos propres sentiments; à cela *aboutit [la] thèse du raisonnement par analogie*: voyant autrui [dans une] situation difficile, je projeterais en lui les sentiments que j'aurais éprouvés [dans des] situations semblables. Je ne pourrais percevoir dans l'autre [qu'une] souffrance analogue à celle déjà éprouvée par moi. Mon expérience de l'autre serait limitée à mon expérience de moi-même. Faux: celui qui n'a jamais éprouvé [l']angoisse précédant la mort peut la percevoir chez autrui, et y compatir.<sup>12</sup> Ce qui compte [dans la] sympathie, ce ne sont pas nos propres sentiments qu'on projette [dans] l'autre (théorie de la «projection»), ce sont ces sentiments mêmes de l'autre. Ce qui suppose qu'on les perçoit directement sans passer par l'intermédiaire de notre propre vie affective.<sup>13</sup> Sympathie, connaissance d'autrui, montrent que nous ne sommes pas enfermés dans nos propres expériences, que nous sommes capables d'élargir notre vie, de l'élever au-dessus du cadre étroit de nos expériences réelles (possibilité de *l'exemple*). Donc rapport de personnes à personnes ≠ perte de soi et de l'autre engloutis [dans la] réalité cosmique universelle.<sup>14</sup>



Voyons comment, [dans] l'histoire de l'humanité, on est passés de cette fusion à cette distinction.

2/ L'identification cosmique et la distinction des consciences telles qu'elles ont été réalisées par les génies affectifs de l'histoire.<sup>15</sup>

À [l'] identification cosmique, qui ne vaut que sur le plan vital, et [au] dualisme vide de [la] philosophie moderne, Scheler substitue [l']amour comme un lien concret entre deux consciences (plan noétique, spirituel). L'amour se dirige sur l'autre en tant qu'autre, suppose [une] distance. L'amour se dirige sur la valeur de la personne, il pose donc l'autre comme personne autonome, différente, irréductible. Il l'aime pour elle-même, et non pour lui.<sup>16</sup> [raturé: l'amour est essentiellement l'acte qui se dirige sur la valeur. L'amour seul connaît la valeur. L'amour est un mode de connaissance positif. Certes [dans] la personne il faut distinguer: [le] noyau personnel [comme] centre de la personne / [la] valeur dont cette personne est le porteur.] Il la fait exister pour elle-même → personnalisme de Scheler: les personnes sont [1632] des réalités substantielles, irréductibles, des termes premiers.<sup>17</sup> → critique des conceptions monistes de l'amour.<sup>18</sup> Cf. jeune Hegel, Hartmann. Selon eux: [l'] amour établit entre l'aimant et l'aimé une identité d'essence dans l'ordre métaphysique de l'être, à l'exclusion de toute différence substantielle entre les personnes; la différence tiendrait à notre mode de représentation (principium individuationis de Schopenhauer); les personnes ne seraient pas des réalités en soi mais de simples modes de l'esprit divin, absolu et inconscient. Pour d'autres [l']amour nous indique [l'] identité de la vie dans tous les vivants; il est un moyen de saisir cette unité.

Scheler: mais [il y a une] «distance» entre deux personnes [dans la] sympathie (on ne l'a pas vu parce qu'on a confondu celle-ci avec [la] contagion affective). L'amour exige [la] reconnaissance de l'autre comme autre, il est [l'] amour de l'autre pour lui-même, dans son individualité propre. Les personnes ne sont pas des modes d'autre chose, d'une substance absolue, elles sont elles-mêmes des existences absolues et irréductibles. Preuve: un même sentiment devient différent selon qu'il est éprouvé par une conscience ou une autre. Deux sentiments radicalement identiques sont cependant radicalement différents par le fait même que l'un est le sentiment de A, l'autre de B. De même pour [les] valeurs: nous aimons l'intelligence ou la beauté parce qu'elles sont intelligence et beauté de telle personne; chez quelqu'un d'autre ces valeurs nous laissent indifférents. L'essentiel, c'est le cœur du sentiment, c'est le noyau de la valeur, c'est la personne.

Mais comment pouvons-nous connaître l'état psychique d'autrui? Distinction des consciences, car [les] personnes [sont des] réalités absolues; mais alors il faut expliquer leur communication. Comment connaissons-nous autrui?

### 3/ La perception d'autrui.

Deux erreurs fondamentales ont empêché de comprendre [la] perception d'autrui.

1/ Primat de la connaissance de soi. (idole de la connaissance de soi). Nous connaîtrions immédiatement et avec une certitude absolue nos états psychiques. Nous ne pourrions saisir le psychique qu'en nous-mêmes et cela immédiatement: pas d'erreur, pas d'illusion possible. Nous coïnciderions avec notre état psychique.

Mais cette connaissance de soi qu'on dit être parfaite serait en réalité très imparfaite: le moi se réduirait à l'impression présente. Je ne connaîtrais de moi que cette impression présente, ie presque rien. Le moi déborde infiniment son présent et je me connais en fait; donc [mon] moi [est] plus que mon présent. Donc [la] connaissance de soi [est] bien plus étendue que [la] coïncidence dans l'instant avec [le] fait psychique. De plus [la] connaissance de soi est incertaine. La connaissance de soi-même a toujours été considérée comme le plus difficile (connais-toi toi-même); Nietzsche: «chacun est pour lui-même l'être le plus distant»<sup>19</sup>. On a toujours sous-estimé [1633] la difficulté inhérente à la connaissance de soi en même temps qu'on a exagéré celles inhérentes à la connaissance d'autrui. Rejet du cogito (≠ Descartes, et Husserl). Cf. certitude absolue du doute.

2/ Croire que la pensée n'atteint que des choses ≠ objet (transcendant) au sens large. En fait, ma pensée atteint bien autre chose que des objets matériels, elle atteint des valeurs, des objets idéaux, des idées, et aussi des états psychiques, des sentiments. Le psychique est un objet qui peut être connu au même titre que la chose matérielle. En fait, on croit qu'il y a seulement [l'] objet matériel atteint par la conscience et que des caractères supposés et déduits s'ajoutent à cette chose par suite de projets ou raisonnements du sujet percevant. Ex: je percevais [une] couleur sur [un] visage et j'interpréteraï cela comme signe d'une honte *non perçue en elle-même*. Non. J'atteins la honte elle-même. Je ne vois pas un déplacement de mains que j'interpréteraï comme un acte de prendre ou de cacher quelque chose; je perçois l'acte de prendre ou de cacher, aussi directement que je perçois cette table; [il y a] donc [une] perception directe d'états psychiques *autres que les*

*miens*. Je perçois *l'hésitation* de quelqu'un, et non pas seulement [l'] arrêt d'une partie de son corps. Je perçois le *mensonge* de quelqu'un. Je perçois son idée, il me dit quelque chose et moi je lui dis: «non ce n'est pas cela que vous voulez dire». Je rectifie l'expression employée comme impropre à ce qu'il voulait dire. Je perçois les idées de l'auteur, quand je lis un livre, comme les siennes. Je fais la distinction entre les miennes et les siennes. Il y a des idées que je perçois directement comme celles de quelqu'un d'autre, d'une collectivité, d'un parti, d'un groupe confessionnel. Ce ne sont pas mes idées et pourtant je les atteins immédiatement. Nous distinguons notre volonté et celle à laquelle nous ne faisons qu'obéir, celle-ci qui appartient à un autre est directement perçue en elle-même, même s'il ne l'exprime pas. Il ne dit rien mais je sens que cela lui déplait.

Je suis si peu enfermé dans mes propres états que je perçois des états psychiques partout dans le monde: je perçois des tristesses, des désirs, des douleurs, des désespoirs, des jalousies, l'indifférence, la gaieté, la joie, l'attente, des idées. Il existe un courant psychique universel et primitivement impersonnel; mais [les] états psychiques ne s'opposent pas aux états qui composent ce courant; au contraire, ils en font partie.<sup>20</sup> L'Homme ne vit pas en lui-même; il vit avec les autres, au milieu du monde. Il vit dans la communauté et ses états en font partie. Mes craintes, mes pensées sont dans ce courant universel, et je les y perçois comme je perçois les craintes, les souffrances, les pensées d'autrui. Ce qui est premier ce n'est pas le moi, c'est un nous. Cf. le primitif [qui] vit dans et avec son clan. Il se produit des faits psychiques qui ne sont pas les siens mais ceux du clan, de la communauté. Cf. [1634] l'enfant. Il vit avec les autres. La poupée a froid: on lui met un vêtement. Lui-même a froid: on lui met un vêtement. Cf. imitation: apprendre à tenir un crayon. L'enfant ne cherche pas à accomplir certains mouvements en lui. Il ne cherche pas à imiter les mouvements de son père. Il se porte sur le crayon qui doit être droit, la pointe sur le papier. Lui et l'autre ne sont pas en eux-mêmes mais sur le crayon. De même «mets cuillère dans ta bouche», «mange», tout cela est inséré [dans la] communauté psychique. Il y a un monde psychique dont je fais partie. Chaque état psychique se détache sur le fond de ce monde psychique, exactement comme un objet se détache sur le fond de tous les objets de la nature.

Ce n'est qu'ultérieurement que ces états psychiques – champ impersonnel – sont rapportés les uns à moi, les autres à autrui. C'est en même temps, par un même acte que certains états sont rapportés à moi, deviennent les miens, et que d'autres sont rapportés à autrui. Loin que *mes* états soient connus avant ceux des autres, il faut dire que la connaissance d'états comme miens est contemporaine de la connaissance de certains états comme appartenant à autrui. Aucun primat de la connaissance de soi, elle est contemporaine de

celle d'autrui. Dans le courant psychique indéterminé se forment des tourbillons dans lesquels sont entraînés et entre lesquels se répartissent les états, qui viennent ainsi se ranger dans différents moi auxquels ils appartiennent.

[L] étude de l'enfant confirme ceci : *egocentrisme* — l'enfant voit tout dans sa perspective sans tenir compte de celle des autres ; pas de perspective propre ; il l'ignore (certes, il ignore celle des autres). [L] idée de perspectives différentes est très postérieure. [Elle] apparaît au moment où [des] états sont rapportés à [des] moi différents. Savoir que l'autre ne voit pas comme moi, ne perçoit pas sous le même angle, c'est là une idée d'adulte, + une idée réflexive ; l'adulte le sait mais l'oublie ; cela résulte d'une construction.

*Problème.* Comment et pourquoi les faits psychiques sont-ils rapportés à des moi ? Comment se forment ces tourbillons qui viennent organiser les faits psychiques entre certains moi ? Scheler : le fait psychique appartient à un moi par essence. Quand je perçois une honte, je perçois un moi dans cette honte. Cf. en percevant un corps je perçois forcément l'espace, même si je ne dirige pas forcément mon regard sur l'espace en lui-même. Je puis ne pas porter mon attention sur ce caractère d'appartenance à un moi, mais un tel caractère est toujours inclus [dans le] fait psychique. Oui, mais pourquoi le fait psychique [est-il] rapporté non pas à un moi mais à *tel* ou *tel* moi ? Le fait psychique ne contient pas seulement un moi, c'est le fait psychique de tel moi, du mien ou de celui d'un autre.

Scheler dit rendre compte de cette division du courant psychique anonyme en différents systèmes psychiques appartenant à tel et tel moi déterminé. [1635] Problème très difficile pour Scheler. Sa réponse : nous opérons une différenciation au sein du courant psychique universel ; certains contenus se détachent comme un point lumineux, sur l'ensemble. Ainsi surgit tel moi avec tel contenu psychique déterminé. Comment le fait psychique surgit-il ainsi en relief, acquiert-il cette lumière ?

Ce sont les intentions motrices qui accompagnent un fait psychique qui l'actualisent et le différencient. Les phénomènes d'expression permettent au fait psychique de faire l'objet d'une perception particulière. C'est par l'intermédiaire des effets qu'ils exercent sur le corps que les faits psychiques arrivent à se détacher du courant général de la vie pour se particulariser.<sup>21</sup> Et cela vaut pour [les] états d'autrui et [la] perception de soi. C'est dans sa réalisation que je saisis la conception artistique d'autrui ; c'est dans son geste que je saisis un état psychique. *Mais cela vaut aussi pour moi.* Je ne saisis ma propre conception artistique qu'en la réalisant, mon idée qu'en l'exprimant.<sup>22</sup> C'est pourquoi l'artiste crée. C'est pourquoi je parle. Si je savais ce que je vais dire je ne parlerais pas. Je parle pour le savoir. Le courant psychique ne se différencie et n'acquiert [de] vivacité que par l'expression.

Nous ne saisissons notre caractère moral que dans et par nos actions. Voilà pourquoi l'homme agit.

Ce qui dans notre vie psychique peut être organisé par des mots est perçu tout autrement que ce qui est «ineffable», qui baigne dans une obscurité foncière. Les poètes tirent notre vie de l'obscurité en la nommant. En brisant les cadres du langage établi, ils permettent à des éléments encore inconnus de venir dans la lumière, ils nous révèlent des faits et des événements qui, bien que se passant et se déroulant en nous, sont restés jusque alors ignorés. La poésie est révélation. *Mission* de l'art: non reproduire les choses; l'art est créateur, non copie, mais l'art ne crée pas des produits de l'interprétation subjective et arbitraire: il crée en ce sens qu'il révèle, mais ce qu'il révèle est réel, c'est la réalité de notre vie la plus profonde qu'il manifeste, qu'il arrache à une effrayante obscurité.<sup>23</sup> L'art manifeste, met au jour l'obscur. Il accomplit, retrouve la tâche du langage, de l'acte, il accomplit vraiment une tâche humaine: il révèle.

Certes, il y a séparation entre les hommes; ce sont les sensations organiques, les états corporels qui établissent cette séparation. «Est psychique ce qui n'est donné qu'à un seul», cela n'est vrai que des sensations. La sensation de douleur ou plaisir d'un autre (à manger tel plat) m'échappent. Ces sensations ne sont pas perçus directement par moi (Claudel, «il ne saura pas le goût que j'ai»). Mais le psychique, lui, peut être perçu. Je ne perçois pas la douleur de l'autre, mais je perçois sa souffrance.<sup>24</sup> C'est dans la mesure où l'homme vit surtout dans ses états corporels que la vie psychique de ses semblables lui est inaccessible. Mais pour ce qui est de la vie psychique proprement dite, chacun peut percevoir la vie d'autrui aussi directement que la sienne [1636] propre. Si psychisme = ce qui n'est donné qu'à un seul, la perception de la vie psychique d'autrui serait impossible par définition. Pourquoi ne dit-on pas aussi: la nature est ce qui n'est donné qu'à un seul? Si connu = connu par une conscience, la nature appartient à cette conscience, est en elle, tout comme le psychisme. Le monde est en moi tout comme mon état psychique; [l'] idéalisme subjectif conteste [l'] existence [du] monde extérieur, [l'] existence des états psychiques autres que ceux actuellement éprouvés, [l'] existence des autres moi qui, simples représentations, sont aussi en moi. Dans histoire de la philosophie: [l'] existence du monde extérieur a été contestée plus souvent que celle des autres moi: notre conviction de l'existence des autres est plus profonde que notre conviction de l'existence de la nature.<sup>25</sup> C'est bien la conscience qui connaît mais [la] transcendance atteint [l'] être extérieur, atteint [l'] objet matériel, mais aussi fait [le] psychique d'autrui. Je vois [les] yeux d'un autre, mais je vois aussi qu'il me regarde et je vois même qu'il me regarde de façon à ce que je ne voie pas qu'il me regarde.

Est-il vrai qu'on ne saurait percevoir en premier lieu que le corps des autres et leurs mouvements? Non; on ne connaît d'abord ni leurs corps ni leurs idées, leurs âmes, mais des ensembles indivis de structures: le regard, la fuite, le désir et ce n'est qu'ultérieurement que ces structures sont décomposées en deux aspects, l'un extérieur corporel, l'autre psychique, et je puis alors porter mon attention sur celui de ces rapports que je veux (il se détache alors sur le «fond» de l'autre, chacun peut être figure sur fond).<sup>26</sup> Donc [l'] unité primitive de la structure [est] accessible à la fois à [la] perception externe et interne, les deux contenus que j'ai alors restant unis par un lien essentiel. Selon l'orientation de ma perception, celle-ci me livre [soit] le corps de l'individu, soit le moi et l'état psychique de cet individu. Mais le phénomène d'expression est lui-même une unité primitive, ex. un sourire. Je ne construis pas le sourire à partir de certaines données corporelles, le sourire est au contraire l'unité primitive qui m'est donnée et que je décompose ultérieurement. Je ne construis pas la honte d'autrui avec [un] afflux de sang, [des] attitudes diverses – paroles ou silence – mais je perçois d'abord la honte. Donc pas de projet ni de raisonnement. La connaissance d'autrui est antéprédicative, elle ne suppose pas de projet, mais fondera tous les projets que je pourrai porter. Les phénomènes corporels ne sont pas donnés à part, mais avec et dans cette structure d'ensemble. Ils sont représentatifs. Critique [de] Merleau-Ponty. Retour au cogito; on ne peut l'abandonner.

## IV. Les difficultés relatives au problème métaphysique de l'expérience d'autrui.

### A/ L'expérience d'autrui et le problème fondamental de l'ontologie.

#### 1/ Critique des thèses de Scheler.

La solution apportée par Scheler au problème de l'expérience d'autrui repose sur un certain nombre de thèses fondamentales. Deux essentiellement : que le psychisme est une réalité transcendante ; que l'ego qui est toujours impliqué dans une réalité psychique est lui-même quelque chose de transcendant.

Avant de discuter ces thèses, voyons plus précisément en quoi elles consistent. Qu'est-ce qu'une réalité transcendante ? Toute réalité que la conscience atteint en tant qu'elle se transcende, ie qu'elle est intentionnelle. Conscience = intentionnalité = transcendance. La transcendance est l'essence de la conscience ; éclatement, dépassement vécu, et rien en dehors d'un tel dépassement de la conscience ; non une substance dont la transcendance serait une propriété, mais la substantialité de cette substance est le dépassement même ; si nous poussons ces idées jusqu'au bout nous sommes amenés à rejeter le concept de conscience → Heidegger. La conscience n'est pas *quelque chose*, une réalité qui se transcende, elle est la transcendance même ; mais quelle différence y a-t-il entre quelque chose et la transcendance ? La différence qu'il y a entre ontique et ontologique.

Par exemple [un] objet apparaît ; ce qui apparaît : étant ≠ apparaître comme tel (essence) = Être (Heidegger) = (ontologie) rien d'ontique (néant).

Apparaître = transcendance = *monde* (≠ Sartre ≠ somme d'étants) = milieu ouvert = lumière = phénoménalité du phénomène = lumière où apparaissent des réalités : non seulement corps physique, mais psychique, ego. Nous sommes dehors dans la lumière du monde ouvert.<sup>27</sup>

Réalité transcendante = *ce qui* se manifeste sur le fond de la transcendance. Or ego, psychique est réalité transcendante.

Exemple : Théâtre.

Exemple: [un] professeur qui fait cours; non enfermé en lui-même ni auditeurs enfermés en eux-mêmes; mais tous en un même lieu comme [sur une] scène de théâtre. *Parole*.

[Dans] Sein und Zeit; Da-sein est Mit-sein. Mais encore subjectiviste: Homme. En fait Mit-sein repose sur Da-sein au sens ontologique; In-sein; être dans le monde. Rapport transcendantal  $\neq$  sens réaliste. Problème résolu: un monde, ie une essence phénoménale, une manifestation où nous sommes tous présents. La lumière luit sur les justes et les injustes. Nous sommes dehors dans la lumière du monde ouvert, [1638], hommes parmi les hommes, choses parmi les choses. Être, faveur qui protège toutes choses, toutes également. «Pas plus que les autres êtres nous ne sommes chers au fondement originel de l'être en nous». L'être nous éclaire comme il éclaire toutes choses. Je connais les autres comme je connais les autres choses, dans la lumière; dans cette lumière brillent les choses, les regards, les hontes.

Problème résolu: comparer avec philosophie classique (§ I<sup>28</sup>) – esprit universel, Raison. Universalité des vérités que tout le monde affirme = ren-contre des esprits. Ici tout autre chose qui marque justement approfondissement génial du concept de vérité chez Heidegger; c'est bien le caractère universel de la vérité qui fonde communication mais en un tout autre sens.

Vérité  $\neq$  contenus vrais (qui supposent vérité) / Raison qui fondait ces contenus mais était sans statut

Vérité = manifestation. Fonde tout, vérités et erreurs, tout ce qui est; tout est *vrai* en un sens originel. L'erreur est vraie au sens de quelque chose qui se manifeste. Vrai en un sens dérivé, fondé dans la vérité elle-même, la manifestation comme telle. Tout est vrai, manifeste, les autres comme moi-même. C'est l'Être, la vérité qui est le lieu où nous sommes tous réunis.

Problème très bien résolu, trop bien; si tout est *patent*, d'où vient [l'] inquiétude devant l'autre; inquiétude des amants: à quoi penses-tu?

Notre expérience concrète d'autrui ne dément-elle pas [l']affirmation que tout se manifeste ou est du moins susceptible de se manifester? L'autre n'est-il pas ce qui m'échappe, et tout mon comportement concret à son égard n'est-il pas commandé par cette impuissance où je suis de l'atteindre véritablement? Mais on parlera de cela plus tard. Ne recourons pas à un caractère particulier d'une expérience particulière, et puisque nous sommes sur un plan ontologique, tenons-nous-y; cette question doit alors être posée: la transcendance est-elle l'essence de toute manifestation possible pour l'homme? Ou encore, la manifestation en tant que telle, l'apparaître comme tel est-il un processus monotone, universel, ou plutôt: n'y a-t-il qu'une seule



essence de la manifestation, de toute révélation possible? Et cette essence est-elle le monde entendu en un sens transcendantal, ie la transcendance, l'horizon, l'ouverture, la lumière du monde ouvert?

Si oui : certes la réalité psychique et l'ego sont des réalités transcendantes puisqu'il n'y a de réalité que dans et par la transcendance ; est réel ce qui se manifeste ; la réalité du réel est la [1639] manifestation comme telle ; réalité psychique et ego sont justement des réalités en tant qu'ils acceptent l'œuvre de la transcendance et se soumettent à elle, au même être que tout ce qui est réel, que tout ce qui se manifeste. Puisque, dans cette hypothèse, tout ce qui se manifeste se manifeste dans et par la transcendance, dire que psychisme et ego sont réels en ce sens, c'est dire du même coup qu'ils sont connus, ie qu'ils se manifestent, se donnent à nous, et ils se donnent à nous d'une façon bien déterminée, dans la lumière du monde, de telle manière que soumis à cet éclairage universel, ils sont donnés à tous ; ils sont là dans la lumière, pour tous et pour chacun. La réalité psychique peut être un *monde* psychique, ce courant universel dont parle Scheler, dont nous faisons partie comme tous les autres. Et l'Ego lui-même, en tant que transcendant, appartient à ce courant comme ce qui, dans ce courant primitivement anonyme, spécifie en le particularisant, en le rapportant chaque fois à un moi déterminé, le psychique primitivement anonyme ; et ce rapport du psychique à un moi chaque fois particulier n'est pas une construction, il est lu dans la réalité psychique, ie il apparaît en elle, dans le milieu où elle apparaît, dans la transcendance.

Mais s'il exist[ait] un autre *mode de révélation*, non une autre réalité ontique, mais un autre comment, que serait-il? Son fondement [serait] non plus extériorité, espace transcendantal, mais intériorité, non « lumière où toute chose peut devenir visible » – Heidegger – mais invisible et pourtant réel, se révélant non dans un monde, non pour tous. Et si Ego et psychique se définissaient non plus comme quelque chose d'autre, autre réalité ontique, mais appartenaient à une sphère essentiellement constituée et définie par cette autre révélation, non comme quelque chose appartenant parmi d'autres choses à cette nouvelle sphère d'être, *ontologique*, mais se confondant avec elle? Si l'autre essence de la révélation définissait justement et précisément l'essence de l'Ego, l'essence du psychisme, l'essence ie l'être originaire, l'existence originaire de l'ego et du psychisme, certes Ego et psychique pourraient apparaître dans le monde ie dans la transcendance, mais non *en eux-mêmes*, dans leur existence originaire ; mais [1640] ego et réalité psychique se manifestant in transcendance du monde seraient seulement représentation de l'ego et du psychique, non ego et psychique originaires. *En eux-mêmes, dans leur existence originaire*, ego et psychique ne pourraient pas se donner dans le monde ; ce serait là une impossibilité de

principe ; par rapport au monde (transcendental), à la transcendance, ego et psychique seraient ce qui se dissimule essentiellement, un mystère non provisoire mais insurmontable, en vertu d'une nécessité eidétique. Si l'ego originaire, que ce soit le mien ou celui d'autrui, l'alter ego, ne [pouvait] se donner dans la transcendance, alors on comprendrait le caractère de toute expérience de l'ego qui se déroule dans le monde : de ne pouvoir atteindre un tel ego originaire. L'alter ego originaire se dissimule à moi essentiellement (tout comme mon propre ego ne m'apparaît pas, ie n'est pas donné originairement dans le monde). D'où inquiétude, impuissance à atteindre l'autre *en lui-même* (tout comme impuissance à atteindre moi-même mon moi originaire dans le monde).

Le caractère fondamental de l'expérience d'autrui, que l'autre est ce qui m'échappe ( $\neq$  les choses), il faut bien le reconnaître, et certes les philosophies qui ont décrit [les] rapports concrets avec autrui le reconnaissent (cf. plus bas) ; ce caractère, elles l'interprètent (cf. Sartre) en disant que l'autre est libre – étant libre, je ne suis jamais sûr de lui, de ce qu'il va faire ; l'autre en tant que libre est ce dont je ne suis jamais sûr, il est l'inquiétant. Mais il faut bien voir que ce caractère de liberté repose sur quelque chose de plus fondamental, il faut le comprendre dans son fondement : ce fondement, c'est en réalité que l'autre ne m'est jamais donné dans son existence originaire, dans son secret, qu'il est toujours pour moi un secret, et cela non parce qu'il est libre, en vertu d'un caractère, mais pour une raison essentielle qui est que l'être originaire de l'ego et donc de l'alter ego *ne se produit, ne s'exhibe jamais dans le monde et n'est pas susceptible d'y être saisi par moi*. La liberté en question n'est donc qu'un nom, elle recouvre un phénomène ontologique primordial qui est que la révélation originaire où se produit l'être de l'ego, où il est donné à lui-même, n'est pas la transcendance, la lumière du monde.

La preuve en est que la liberté de l'autre ne consiste nullement [1641] pour moi dans le fait que je ne peux pas prévoir ce qu'il va faire, ou dire ; très souvent je le prévois, et même avec une quasi-certitude ; je vois d'ici la tête qu'il va faire ; d'une manière générale il ne manque pas d'explications psychologiques, sociologiques, etc., pour expliquer le comportement d'un individu, donc pour le prévoir ; mais lors même que ce comportement prévu se produit, et au moment même où il se produit, il y a quelque chose qui m'échappe, et celui qui accomplit ce comportement demeure pour moi dans son être originaire un mystère ; dans le monde l'alter ego ne paraît jamais dans son originarité.

Certes, [le] monde (non spatial mais transcendental, le monde  $\neq$  espace ; loin que le monde soit dans l'espace, l'espace est dans le monde en tant qu'il se manifeste ; mais tout ce qui se manifeste dans le monde n'est pas dans l'espace) n'exhibe pas que des choses matérielles, richesse du transcendant ;

l'autre en tant qu'ego transcendant ie ego in monde, in transcendance, n'est pas un corps matériel inerte; il y a des comportements, des structures qui ne sont pas choses inertes, déplacements objectifs en troisième personne mais structures perçues porteuses d'un sens; des significations objectives: la fuite, la peur, le sourire; le monde est un monde plein de significations humaines; là-dessus Scheler et après lui Merleau-Ponty fonde leur solution au problème de l'expérience d'autrui; mais:

1/ Cette structure porteuse d'un sens humain, qui fait d'elle non une chose mais un geste, n'est pas l'ego dans son être originaire, ie tel qu'il est pour lui, dans son expérience originaire de soi; cet ego originaire se dissimule encore derrière cette structure: pourquoi souris-tu? Derrière la signification transcendante, il y a autre chose qui m'échappe.

2/ Cette structure elle-même, que je perçois directement, ne doit pas être prise comme une solution, mais comme un problème; il faut dire comment il est possible de percevoir une telle structure, comme celle-ci est possible; il se pourrait en effet que cette structure qui semble simple soit en réalité complexe; que loin de pouvoir s'expliquer uniquement par la sphère de la transcendance, elle implique au contraire une autre sphère de révélation, qu'elle y fasse appel, qu'elle soit secrètement fondée sur elle.

Exemples empruntés non à [l'] expérience et [à la] perception d'autrui, mais à [la] perception de moi-même<sup>29</sup>: je meus mon bras; mouvement saisi, perçu immédiatement avec mes sens; [par exemple] prendre un objet; mais la connaissance de ce mouvement repose-t-elle en réalité sur la transcendance? En fait c'est intérieurement que je suis averti de ce mouvement; in subjectivité, in [1642] révélation intérieure, qui ne doit rien à la transcendance; et ce savoir intérieur vient, tandis que je perçois extérieurement ce mouvement, que je le connais in transcendance, se fondre à ce savoir extérieur, en sorte que le savoir extérieur qui semble me livrer [la] connaissance absolue de *mon* mouvement du bras emprunte en fait son contenu à un autre savoir qui fonctionne en même temps que lui et qui comme savoir intérieur de mon mouvement du bras, fournit justement cette connaissance selon laquelle il est *mon* mouvement. Il est mon mouvement, parce que révélé originairement in sphère subjective qui est par principe celle de l'ego.

Peut-être que dans la connaissance du mouvement d'autrui, des gestes, il y a un emprunt originaire à un savoir autre que transcendant mais qui venant se fondre avec celui-ci lui confère un contenu qu'en fait le savoir transcendant n'a pas lui-même. Savoir visible, savoir du visible, s'appuie toujours sur un savoir invisible qui, bien qu'inaperçu, lui fournit sa substance.

Toutes les analyses précédentes ont été commandées par la présupposition qu'il y a un mode de révélation autre que le monde, entendu comme la

lumière de la transcendance. Mais un tel mode de révélation qui ne devrait rien à la transcendance existe-t-il? Problème fondamental de l'ontologie. On ne le montrera pas ici. (Problème du «montrer»; «phénoménologie» comme méthode). Les remarques qu'on a faites ont rendu probable ou concevable cet autre «comment». On va rendre plus nécessaire et plus urgente cette idée d'une autre sphère de révélation en montrant que ni l'ego ni le psychisme ne sauraient être originairement des réalités transcendantes; qu'ils n'appartiennent pas à la sphère de la transcendance. Or ego, psychique, réalités transcendantes, deux thèses à la base de la solution de Scheler; nous sommes ramenés à une critique des idées de Scheler; le détour par Heidegger n'était pas inutile puisqu'il nous a amenés à prendre conscience de la thèse ontologique ultime, manifestation = transcendance, qui fonde les affirmations particulières: ego transcendant, psychique transcendant; en mettant en cause ces affirmations particulières, on mettra indirectement en cause leur fondement.

Critique – psychique: réalité transcendante. Scheler: Husserl confond sphère noétique et sphère psychique. Réponse: cette distinction est inadmissible: le psychique originaire est le noétique. [1643] La vie est du côté de l'intentionnalité: ma vie est l'ensemble des actes intentionnels par lesquels je constitue en les visant toutes les réalités transcendantes pour moi. Pourquoi on ne le comprend pas? Parce que méthode. On croit que la vie psychique est l'objet qu'étudie le psychologue. Certes. Mais en l'étudiant, le psychologue en fait justement un «objet», une réalité transcendante. Mais autre est la perception, telle que je la vis originairement, ie dans mon existence originaire qui se confond avec mon existence même, et avec un de ses moments, autre est la perception étudiée par le psychologue.

[Le] problème du rapport entre vie originaire et vie étudiée [est] très difficile; [ce n'est] pas notre objet; mais il suffit de prendre conscience de l'illusion d'où procède [la] thèse: psychique = réalité transcendante. Le psychique transcendant est un psychique déchu: origine de toutes les constructions impropres de la psychologie: transcendant  $\neq$  vie; on établit [des] rapports, et même [des] rapports de cause à effet entre faits psychiques, alors qu'in sphère de la vie de tels rapports sont impropres.

Bergson a critiqué la spatialisation durée, ie sa déformation par [sa] projection in espace. Mais la durée elle-même de Bergson est une première projection de transcendance vécue dans l'espace; Sartre l'a bien montré dans *L'Être et le néant*. Continuité, passage des états les uns dans les autres, tout cela suppose une réalité vécue sinon partes extra partes, du moins conçue comme une réunification à partir de l'extension.<sup>30</sup> Mais Sartre et les psychologues ont une conception analogue du psychique; le psychique est pour Sartre une chute du pour-soi, une dégénérescence, une première

chosification de l'existence originaire; mais cette thèse est inadmissible: le psychisme, originairement, c'est l'intentionnalité, c'est l'existence, c'est ma vie.

[La] position de Sartre s'explique: vider la conscience de tout contenu: toute la diversité de la vie est arrachée à la conscience (= néant) et ne peut plus être que devant elle, une ombre; mais c'est ma vie subjective qui est riche; elle n'est pas néant, simple négation, toujours la même, de l'objet, mais cette négation a chaque fois un caractère propre, une tonalité affective déterminée; cette vie riche et diverse, subjective, n'est pas transcendante. Il ne faut pas seulement dire néant déterminé, «le néant est toujours le néant de ce dont il résulte» – Hegel –, mais c'est la vie elle-même qui est tantôt perception, imagination, amour, peur; si ces réalités – peur, angoisse, amour – étaient transcendantes, la conscience qui en serait séparée les contemplerait avec indifférence: [1644] retour à [la] thèse classique: sujet impersonnel qui domine toute chose comme un spectateur indifférent: sujet kantien.

= Contraire de l'existentialisme: Sartre héritier des conceptions classiques; mais conscience est en elle-même, dans sa subjectivité, dans ses intentionnalités profondes, angoisse, peur, perception, parce que angoisse, peur, perception, ne sont pas des réalités in monde mais des manières de vivre le monde, des intentionnalités; le psychisme est une vie, *ma* vie.

→ *critique de l'ego transcendant*. Scheler admet la transcendance de l'ego puisque l'ego se manifeste *dans* toute réalité psychique qui est elle-même transcendante. Mais transcendance de l'ego soutenue par Sartre in *Recherches philosophiques* (36!). Sartre: états psychiques transcendants; [l']Ego est non plus immanent à ses états mais le pôle que nous construisons derrière eux et auquel nous les rapportons. Sartre présente justement sa thèse comme la seule façon d'éviter le solipsisme auquel conduit toute philosophie du cogito. C'est parce que l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais est toujours déjà dehors, «homme parmi les hommes, chose parmi les choses»<sup>31</sup>, qu'il retrouve ses semblables ou plutôt se retrouve avec eux dans le monde aux prises avec les mêmes tâches. [La] transcendance de l'ego est ainsi présentée comme [une] thèse existentialiste; souci «existentialiste» de Sartre: échapper aux objections du marxisme qui voit dans [la] philosophie du sujet, conscience, subjectivité, un refuge pour l'homme qui se désintéresse du monde et croit pouvoir s'en séparer; [un] refuge différent [de l']action qui transforme le monde; l'homme est un être naturel pour Marx, donc lié à la nature (besoins, etc.) et ne peut s'en séparer qu'illusoirement; illusion de l'idéalisme: un homme sujet pur, conscience pure, survolant le monde. Pour échapper à ce reproche, Sartre: «Tant que le Je restera une structure de la conscience absolue, on pourra reprocher à la phénoménologie d'être une "doctrine-refuge", de tirer encore une parcelle de l'homme hors du monde et de détourner par là l'attention des

véritables problèmes. Le reproche n'a plus de raison d'être si on fait du moi un existant rigoureusement contemporain du monde et dont l'existence a les mêmes caractéristiques essentielles que le monde.»<sup>32</sup>

Malheureusement, [la] thèse [d'une] transcendance [de l']ego est insoutenable. [Soit une] conscience en face d'une pluralité d'ego transcendants: qu'est-ce qui permet à cette conscience de dire que cet ego est le *sien*? Il faut:

1/ Qu'il y ait un ego dans la conscience pour que cet ego considérant le monde puisse dire devant des ego transcendants: ceux-là sont les autres; celui-ci est le mien. Cf. problème jonction des deux moi chez Kant; moi transcendantal, moi empirique. [1645] Lachièze-Rey: moi empirique est le mien, celui de cette conscience, parce qu'il emprunte son contenu à celle-ci; il en est l'objectivation.<sup>33</sup> Cela suppose:

2/ Ego originaire = conscience qui se représente des moi parmi lesquels l'un d'eux est le mien: s'il n'y a pas d'ego dans la conscience qui se représente le monde, cette conscience ne peut dire qu'un Ego transcendant est le *sien*.

Dira-t-on [qu'il s'agit d'une] conscience impersonnelle, [qu'il n'y a d'ego que devant elle, dans le monde? Mais tous ces ego sont indifférents. De plus, peuvent-ils être des ego? Problème [de l']ipséité, [de l']être de l'ipséité: être d'une révélation intérieure. Une réalité transcendante n'est pas une ipséité, ie une vie qui a l'expérience immédiate d'elle-même, une existence qui se vit elle-même immédiatement. Considérons d'ailleurs des ego transcendants: *ils ne pourraient avoir aucun rapport entre eux*; il ne pourrait y avoir de communication entre les hommes. In transcendance rapports externes ≠ rapport transcendantal être au monde. Cf. *Être-dans*. Par exemple: livres, arbre, transcendance. [Le] rapport entre les hommes est interne, transcendantal. Cela suppose que Ego n'est pas une réalité transcendante mais transcendance; l'homme se rapporte intérieurement aux autres; il n'est pas quelque chose que l'on rapporte extérieurement et de l'extérieur à autre chose, comme on rapporte la dilatation du métal à la chaleur.

D'ailleurs, lorsque in *Être et néant* Sartre abordera [le] problème [des] rapports entre les hommes, il se placera dans cette perspective; le rapport des hommes entre eux est décrit comme un rapport entre des consciences. Ce qui suppose:

1/ Rapport transcendantal, vécu intérieurement, rapport sujet-objet, non objet-objet.

2/ pluralité des consciences.

Donc que chaque conscience soit un Ego. L'homme est une conscience  $\neq$  thèse: «Il n'y a pas une parcelle de l'homme hors du monde»; si: il est tout entier hors du monde (= des objets), puisqu'il est conscience. Sartre abandonne subrepticement [la] thèse [de la] transcendance de l'ego qui, loin de résoudre [le] problème [de l']expérience d'autrui, le supprime. Cf. Il y a une ipséité dans le pour-soi. Aucun fondement mais on l'admet, comme on l'admet toujours, quand on pose [le] problème [de la] communication entre des consciences [1646]. Donc [la] thèse [de la] transcendance de l'ego supprime [le] problème [de la] communication; supprime aussi [l']existentialisme. L'homme ne peut avoir un rapport au monde que s'il est un être-dans, au sens transcendantal, non réaliste, ie qu'il se rapporte intentionnellement au monde, au transcendant, au lieu d'être lui-même une réalité transcendante. Donc transcendance de l'ego: coup de sabre dans l'eau, bavardage.

Revenons à Scheler: il a raison de montrer que notre perception atteint des structures, ie des ensembles pourvus de sens – sourire, fuite, etc. Il y a en ce sens un *monde* psychique; mais ce monde psychique n'est pas la réalité psychique originaire; la difficulté que rencontre Scheler est visible lorsqu'il s'agit pour lui d'expliquer comment dans le courant psychique transcendant universel se forment des tourbillons qui rattachent ces faits psychiques à des moi; ce rattachement du psychique à un moi suppose l'existence originaire de moi qui existent originairement pour eux autrement que sous cette forme.<sup>34</sup> D'autre part Scheler oppose contagion affective et sympathie; c'est la structure de la contagion affective qui paraît peu claire: comment peut-il y avoir 1/ fusion avec une vie universelle, ie expérience universelle où il n'y a ni moi ni individualité puis 2/ surgissement d'une structure – par exemple la sympathie – où il y a deux individualités séparées et distinctes? Y a-t-il création ex nihilo de l'individualité? L'individualité – ie l'ego – peut-elle être véritablement totalement absente d'une structure, celle de la fusion, et présente au contraire dans une autre, par exemple la sympathie authentique?

En fait, dans l'expérience de la fusion, la conscience, donc l'ego, sont présents comme ce qui fait justement cette expérience. Il y a certes des moments où je fais l'expérience d'être [une] vie qui me semble universelle, d'être [une] force transcendante en ce sens qu'elle me dépasse; dans certains états, j'ai l'impression d'être traversé par des forces cosmiques, de m'abandonner à elles, de leur être livré. Mais c'est moi qui fais cette expérience, il faut encore que cette force cosmique soit éprouvée, et elle est éprouvée par moi. La conscience est une structure présente dans toutes ces expériences, parce qu'elle est l'essence même de l'expérience; et l'ego est lié à la conscience, est toujours présent. [1647] La vie universelle est un mode de la vie personnelle, une forme de ses expériences. C'est parce que l'ego est présent dans la fusion affective qu'on peut passer de cette fusion

à la distinction ; l'ego ne saurait naître ex nihilo, il est toujours ego présent. Cf. Enfant : vie avec les autres, mais c'est le sens de son expérience ; cette vie avec les autres est la sienne. Il ne peut pas s'en apercevoir ; pourquoi ?

Justement parce que la conscience se transcende vers l'objet, vers le monde, porte son attention sur eux, tandis qu'elle s'oublie elle-même ; est-ce à dire qu'elle est absente, que l'ego est absent ? *Absent du monde* = non in sphère de la transcendance. L'ego qui provient d'une évolution, c'est l'ego transcendant ; l'ego qui porte attention à soi ; certes cela est secondaire, point de vue secondaire ; mais [l']ego présent in vie qui ne porte pas attention à lui, [est] présent non in monde, mais intérieurement, in vie subjective. Mais *alors comment [l'] expérience d'autrui est possible in philosophie de la subjectivité ?* Certes on abandonne une solution ; mais *condition du problème* : conscience, pluralité ego, non objets ; la philosophie de la subjectivité empêche peut-être solution, ou la rend très difficile et précaire, mais elle permet de poser le problème. Elle explique un caractère, le caractère de l'expérience d'autrui, sa *difficulté* – non théorique, mais *un élément de l'expérience même*.

## 2/ Husserl

Husserl a tenté [de trouver la] solution [au problème de l']expérience d'autrui in philosophie de la subjectivité, [du] cogito. Certes, Husserl n'a pu préciser [le] statut de la conscience, du cogito ; la façon dont le vécu (le psychisme) originaire est présent à lui-même n'est pas clairement posée ; (problème [de l']évidence) ; du moins [l']intentionnalité se connaît immédiatement sans qu'il soit besoin d'une autre intentionnalité (sinon régression à l'infini). D'autre part, [le] rapport [de l']ego à [la] conscience demeure dans l'ombre ; [la] position de Husserl a varié : au début, in *Recherches logiques*, il semble admettre un ego transcendant ; mais finalement [l']ego [est] transcendantal, bien que cette thèse ne fasse pas l'objet d'un problème explicite et ne soit pas fondée. Du moins on admet cogito-conscience-ego : on l'admet toujours (cf. Sartre l'admettra aussi) implicitement. Comment dans cette perspective Husserl rend-il compte de l'expérience d'autrui ?

Ve Méditation. Texte très difficile. On va seulement donner des indications.

[1648] Pour Husserl, le secret de toute expérience se trouve dans la subjectivité, dans l'intentionnalité ; c'est l'intentionnalité qui confère son sens au cogitatum, au contenu qu'elle atteint, quel que soit celui-ci ; tout « objet », tout « être » renvoie donc à l'intentionnalité qui le constitue, ie fait de lui ce qu'il est. L'expérience d'autrui n'échappe pas à cette règle : l'être de l'alter ego,



l'être d'autrui doit être constitué dans ma subjectivité, trouve en elle le fondement de son être; on voit tout de suite la difficulté: l'être de l'autre n'est-il pas l'être absolu? Peut-il se réduire à quelque chose qui trouve son fondement dans ma vie subjective? On peut répondre: Husserl explicite le sens de l'autre pour moi, ie ce qu'est l'autre dans l'expérience effective que j'en ai; ce qu'est l'autre absolument, en et pour soi, n'est peut-être pas quelque chose qui entre directement dans mon expérience; je n'ai pas l'expérience de l'autre originaire, ie tel qu'il est pour lui-même. Qu'est donc l'autre pour moi, ie en quoi consiste l'expérience effective que j'ai d'autrui?

Pour dégager cette expérience, ie la structure de l'intentionnalité qui atteint autrui tel qu'il est pour moi, Husserl procède à une réduction. Les réductions  $\neq$  la réduction phénoménologique; réduction à *sphère d'appartenance*, monde primordial<sup>35</sup>; comment s'obtient cette sphère, dégagée fictivement, ie par abstraction? On élimine toutes les intentionnalités qui interviennent dans l'expérience d'autrui, qui se rapportent à l'autre; ie non seulement toutes les perceptions d'autrui mais des objets qui renvoient à autrui, tels que outils, objets culturels, œuvres d'art (par exemple [un] livre implique son auteur, [un] outil celui qui l'a créé ou qui s'en sert, [un] fauteuil [l'] acte de s'asseoir). Si l'on fait abstraction de toutes ces intentionnalités, il reste un monde qui appartient en propre à l'ego, qui ne renvoie qu'à lui; ce monde comprend la nature primordiale ie vidée de toute présence et de toute relation à autrui, et dans cette nature mon corps, ou mon organisme. Nature primordiale  $\neq$  monde objectif: elle est seulement le monde dans ma sensibilité; il y a aussi dans la sphère primordiale l'ego constitué pour et par lui-même comme ego psycho-physique, comme organisme vivant, synthèse et lieu de mes sensations propres; seul un corps, le mien, est expérimenté directement comme organisme vivant.

Lorsqu'un autre corps, le corps d'un autre pénètre dans cette sphère, il n'est pas pour moi l'organisme vivant que je suis pour moi-même; mais il reçoit ce sens d'être un organisme vivant par une transposition aperceptive à partir de mon propre organisme; il se produit ici une association accouplante, «son œuvre consiste à transposer le sens à l'intérieur de l'ensemble accouplé ie à appréhender l'un de ses membres conformément au sens de l'autre».<sup>36</sup> Le corps de l'autre, lorsqu'il paraît dans mon expérience, subit une [1649] association accouplante avec mon moi psycho-physique primordial, ie avec mon organisme, et reçoit le sens d'être lui-même un organisme. L'appartenance de l'organisme que je perçois à l'alter ego dont cet organisme est le corps vivant est quelque chose qui en soi-même m'échappe; l'alter ego seul vit originairement ce corps comme son organisme; cet organisme appartient à la sphère primordiale de l'alter ego, ie fait partie de sa sphère d'appartenance. Il y a une expérience qui m'est inaccessible en

elle-même; sinon je serais réellement à la place de l'alter ego et lui et moi ne ferions qu'un; ce ne serait pas un alter ego mais moi-même. Mais l'organisme d'autrui, ie vécu par autrui, est accessible directement dans une *apprésentation*; ie le fait d'être vécu par un autre ego – fait qui m'est inaccessible en lui-même, qui ne m'est pas donné directement – est lié à quelque chose qui m'est donné directement: ce quelque chose c'est le corps qui entre dans mon monde, qui est donné dans une présentation originale, ie qui est perçu.

Donc la perception du *corps d'autrui* comprend:

1/ La présentation d'un corps dans ma sphère primordiale;

2/ Avec ce corps est apprésentée la sphère primordiale de l'autre; dès lors ce corps reçoit le sens d'appartenir à l'autre ego, ie le sens d'être un organisme étranger.

Donc l'expérience originaire de l'autre ego et de son corps organique et d'une nature primordiale qui est la sienne ne m'est pas donnée en elle-même mais elle est apprésentée avec le corps qui m'est directement donné en lui-même dans ma sphère d'appartenance; de sorte que ce corps apparaît alors avec le sens d'être le corps d'autrui.

Exemple pour faire comprendre apprésentation: in perception, celle-ci atteint une face d'un objet; exemple de la maison. Mais c'est la maison en totalité que j'atteins; ie les faces non-perçues de la maison sont apprésentées avec la face réellement perçue; cela forme une perception unique mais dans laquelle il faut distinguer: la face réellement perçue: ce qui m'est donné en personne, «en chair et en os»; les faces qui, non données en elles-mêmes, sont cependant liées à la face réellement donnée de manière à faire partie intégrante de ma perception globale; toujours il en est ainsi: toujours une perception dépasse le donné réel vers un ensemble qui est co-donné; la perception se transcende en un deuxième sens; le sens de cogitatum transcende toujours ce qui est réellement donné. [1650] Or ce qui est seulement apprésenté, ie non donné en lui-même, est cependant lié de telle façon à ce qui est donné qu'il forme avec lui l'objet d'une perception unique.

Ainsi en est-il dans le cas de l'expérience du corps de l'autre; le fait que ce corps appartienne à l'autre, ie soit un organisme, est apprésenté au corps perçu dans mon monde primordial de telle manière qu'il s'agit là d'une perception unique. L'âme inaccessible en elle-même et le corps qui m'est accessible sont donnés dans l'unité d'une perception. Telle est la solution de Husserl.

On pourrait penser qu'il n'y a là qu'une réédition de la thèse psychologique du raisonnement par analogie. Thèse bien connue? Corps donné; expérience psychique de l'autre non donnée mais liée au corps de l'autre?

Différence [de] Husserl: l'apprésentation n'est pas un raisonnement ni le produit d'un raisonnement. Elle est immédiate. Husserl décrit les intentionnalités qui interviennent dans la perception immédiate d'autrui; il en trouve une dont la fonction est d'apprésenter et qui n'est séparée de celle qui présente le corps que pour la clarté de l'analyse; mais il s'agit d'une co-présentation: l'élément apprésenté, ie sphère primordiale d'autrui, appartient à l'unité de la perception qui atteint le corps qui entre dans ma sphère primordiale.

Point commun: que la sphère primordiale d'autrui n'est pas accessible en elle-même; elle n'est pour Husserl accessible qu'indirectement, non dans une présentation directe mais dans l'apprésentation.

Revenons en effet à la comparaison instituée entre [la] perception d'un objet et [la] perception d'autrui: dans les deux cas la perception se transcende, ie vise et atteint plus que ce qui est donné «en chair et en os». Elle atteint l'objet total, alors qu'il ne m'est jamais donné que sous une face; de même elle atteint en l'apprésentant l'alter ego alors que seul mon corps m'est donné in présentation directe; mais la différence, c'est que alors que l'autre face de l'objet peut m'être donnée en personne, donc ce qui est apprésenté peut être présenté directement, au contraire in cas expérience d'autrui, ce qui est apprésenté ie sphère d'appartenance d'autrui ne pourra jamais être présenté directement; ie autrui ne peut jamais m'être [1651] donné que comme un sens lié à son corps, et ce qui est perçu dans cette liaison originaire peut alors être appelé un organisme vivant, mais jamais en lui-même; je ne peux jamais pénétrer dans la sphère d'appartenance d'autrui; celle-ci ne peut jamais être présentée mais seulement apprésentée.

L'être originaire d'autrui = ce qu'il est originairement pour lui-même, ne m'est jamais donné en lui-même. Je sais que l'autre existe pour lui-même de la même façon que j'existe pour moi-même; mais cette existence pour soi est le *sens* que vise et qu'atteint ma perception d'autrui; mais cette perception n'atteint pas cette existence pour soi en elle-même. Les consciences sont des monades; chacune est fermée sur elle-même en ce sens que les sphères d'appartenance sont irréductiblement séparées; autrui est dans sa vie, dans son corps, et je ne puis m'y mettre à sa place; je serais lui et non plus moi; et dans ce cas il n'y aurait aucune expérience d'*autrui*, de l'autre: ce que j'atteindraisi serait moi-même. Partant des monades (= conscience = ego), «*aucun lien réel* ne conduit de leurs expériences aux miennes, de ce qui leur appartient à ce qui m'appartient»<sup>37</sup>; pourtant autrui pénètre

dans ma sphère d'appartenance en tant qu'appréhété avec son corps que j'atteins directement; il y pénètre en tant que sens visé et atteint par mon intentionnalité; cette pénétration n'est pas rien, «la pénétration irréal, intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale n'est pas irréal au sens de rêve ou de fantaisie, c'est de l'être qui est en communication intentionnelle avec de l'être»<sup>38</sup>. Intentionnel = c'est comme sens visé par mon intentionnalité que autrui est atteint par moi. Husserl poursuit l'élucidation de ce sens: mon corps m'est donné dans ma sphère primordiale sous la forme du hic; le corps d'autrui au contraire est là-bas (illic); mais parce qu'autrui est appréhété avec ce corps illic, je sais que pour lui ce corps est hic, et que mon corps au contraire est illic pour lui; et je sais qu'il se représente les choses de la même façon; il y a donc une existence réciproque l'une pour l'autre, et cette existence réciproque est constituée dans la subjectivité absolue comme un sens qui fonde à son tour l'objectivité du monde objectif où nous sommes tous et où chacun se représente les choses de son point de vue en sachant que l'autre se les représente de son point de vue à lui. L'objectivité est donc un sens intentionnel [1652] et, de proche en proche, Husserl poursuit l'élucidation de ce sens; encore une fois il ne s'agit pas de raisonnements mais de décrire le sens de l'intentionnalité qui est la mienne et qui vise et constitue autrui et le monde objectif.

### 3/ Remarque sur la thèse de Husserl. Conclusion.

Expliquer ce qu'on donne comme allant de soi: perception d'un organisme ie d'une structure ayant un sens. On nous dit: nous percevons non des choses inertes mais une structure, une signification; certes, mais peut-être fallait-il se pencher avec plus de minutie sur la nature de cette perception et y déceler les intentionnalités complexes qu'elles renferment; une perception unique peut renfermer une pluralité d'intentionnalités, et le rapport de celles-ci doit être lui-même expliqué.

Husserl décrit justement notre expérience d'autrui, il décrit les intentionnalités qui constituent l'expérience d'autrui. Est-ce à dire qu'il ait résolu le problème métaphysique de l'expérience d'autrui? Un problème reste posé: nous formons telles intentionnalités, par exemple celle qui appréhété [la] sphère primordiale d'autrui; problème: pourquoi formons-nous de telles intentionnalités? Pourquoi appréhétons-nous [l']alter ego originaire avec son corps de telle manière que nous percevons celui-ci comme le corps *d'autrui*? L'argument décisif que nous avons dirigé contre le raisonnement par analogie subsiste peut-être ici. Peut-être toute théorie de l'expérience d'autrui présuppose-t-elle ce qu'il faudrait expliquer.

Du moins, si l'*explication* ultime fait défaut, devons-nous reconnaître que la *description* de l'intentionnalité qui constitue l'expérience d'autrui satisfait bien à ce caractère fondamental de cette expérience: qu'elle donne autrui mais non en lui-même. Elle donne autrui comme quelque chose qui n'est pas donné, qui m'échappe. Autrui m'est donné comme quelque chose dont l'être originaire ne peut m'être donné. Cette façon de se donner comme échappant dans son être intime est peut-être le trait fondamental de l'expérience d'autrui; et de cela la théorie de l'appréhension fournit une explication ou du moins une description remarquable. [Rayé: Être donné comme échappant, cela même fait problème; comment ce qui m'échappe par essence peut-il du moins être donné; ce trait fondamental de l'expérience d'autrui explique les descriptions...] Qu'autrui me soit donné comme ce qui m'échappe, cela explique sans doute mon comportement à son égard, l'effort fondamental que je fais pour essayer de le saisir dans son être même, alors que cet être m'est refusé dans son absoluté et son originalité. [1653] Les relations concrètes avec autrui, telles qu'elles se produisent le plus souvent, s'expliquent à partir d'un tel effort pour s'approprier l'être d'autrui, effort qui suppose à son tour, comme son fondement, que l'être d'autrui soit donné *comme ce qui m'échappe*. L'étude des relations concrètes avec autrui va confirmer cela.

Au bénéfice de Husserl, notons encore ceci: c'est que l'expérience d'autrui est toujours *la mienne*. Cela n'est possible que si l'être d'autrui pour moi trouve son fondement dans l'intentionnalité, ie au cœur de la vie de la subjectivité absolue qui est ma vie. (C'est dans l'intérieur de l'Homme qu'habite la vérité; l'être d'autrui que j'atteins m'échappe). Mais cela n'est possible à son tour que si l'intentionnalité se révèle à elle-même dans une sphère originaire qui n'est pas celle de la transcendance et qui définit au contraire celle de l'ipséité. C'est ce fondement ultime de l'intériorité et de l'ipséité de la subjectivité qu'il faudrait éclaircir pour découvrir l'ultime fondement – non éclairci par Husserl – du fait que l'expérience d'autrui est toujours en réalité la mienne.

### <sup>39</sup> [B/ Les relations concrètes avec autrui.

Nous pouvons donc voir dans l'homme une certaine aspiration, et une certaine indigence qui sont d'ailleurs solidaires.

Indigence: l'homme a le sentiment que son être est contingent; il ne trouve pas son fondement en lui-même et doit donc le trouver hors de lui; il manque de fondement, et donc «n'est pas», l'homme n'est pas celui qui

est ; il est contingent, donc absurde – il n'a pas en lui-même la raison qui fait qu'il est ce qu'il est – il est privé de sens. Son propre sens lui échappe – être «aliéné», qui a son être hors de lui.]

<sup>40</sup>[C 5-262-1676] Homme ; aspiration (idée d'infini) ; je veux être champion, le plus grand pianiste. *Valeur absolue* ≠ indigence de mon être, contingent, «injustifiable» ; K, Kafka ; être incomplet, privé de sens, cet être veut se fonder, être véritablement, mais il ne le peut par lui-même [au crayon : aliénation, être au dehors de son être].

Solution : qu'un autre me reconnaisse comme valeur absolue, m'aime (aimer : prendre quelqu'un comme valeur absolue). Je veux non aimer mais être aimé – je recours à autrui.

1/ Hegel. La lutte des consciences pour la reconnaissance. Le maître et l'esclave.

Homme *vivant*. Mais aussi conscience de soi. Pour lui, il est conscience de soi ; pour l'autre il n'est qu'un vivant. De même pour l'autre.

Chaque conscience veut être reconnue comme conscience de soi, sujet pur, esprit. J'ai la volonté d'être reconnu par l'autre comme esprit. Mais l'autre veut aussi être reconnu comme sujet. Lutte. Comment prouver que je suis plus qu'un vivant ? En risquant ma vie et en n'ayant pas peur de la mort. Celui qui a peur de la mort montre qu'il n'est qu'un vivant, s'accroche à la vie comme à son être même, s'identifie avec elle.

Combat : le vaincu. [au crayon : égalité → inégalité]. Ou mourir plutôt que de ne pas être libre, ie de ne pas être esprit ; lui demander grâce → esclave ; [il] accepte d'être emmené par le maître et de le servir. [en marge : lutte pour la vie (Hobbes) ? Non : lutte pour montrer qu'on n'est pas la vie, lutte pour le prestige ; cf. sexualité ne s'explique pas par [l']instinct sexuel, échec de toute théorie naturaliste].

Esclave : chose du maître, objet.

Maître : conscience de soi que l'esclave reconnaît et sert.

Mais échec et contradiction du maître : il est reconnu mais par une chose, un objet vivant. La reconnaissance qu'on lui porte n'a pas de valeur ; il faudrait être reconnu par un esprit. De plus le maître ne fait plus rien : il se borne à consommer les produits que l'esclave prépare pour lui par son travail. De plus, ce n'est pas du maître que l'esclave a peur mais de la mort

(maître absolue). Il n'a la peur du maître que parce qu'il a la peur de la mort. [L']esclave (peur) travaille, se forme lui-même en formant le monde; œuvre où il se mire lui-même → histoire.

[1677] 2/ Sartre.

[La] conscience [est] seule; tout converge vers [elle]; les choses ont sens par rapport à [elle] [au crayon: même l'infranchissable est projet de franchir<sup>41</sup>].

Brusque irruption de l'autre: les choses sont englouties dans sa liberté, [elle] me vole le monde, le décentralise, pour l'organiser selon lui; et moi aussi: je deviens objet.

Honte: dans la honte, je deviens objet; je faisais un geste (fouiller dans un tiroir) et j'en acquiesce soudain une conscience honteuse. Or ce geste est devenu objet non par une réflexion que j'aurais accomplie sur ce geste. Il faut donc que j'ai subi un regard sur moi, qui n'est pas le mien. *Quelqu'un me voit*. La honte est honte *de soi / devant autrui*. Deux structures inséparables.

Ce soi, c'est mon-être-pour-autrui: mon corps. C'est moi, mais déchu au rang d'objet, par le fait même qu'autrui me regarde. Chute, déchéance ontologique in *nature*. *L'être et le néant*: «S'il y a un autre, quel qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, j'ai un dehors, une *nature*; ma chute originelle, c'est l'existence d'autrui»<sup>42</sup>; «les regards de l'autre me mangent»; «l'enfer, c'est les autres» (Huis clos).

Cf. *La métamorphose*: sens du corps qui apparaît, chute in nature, absurde pour un esprit; ainsi l'autre me fait objet: mais cette déchéance consiste en ce que je sais que je suis objet pour lui, mais je ne sais pas quel objet je suis: autrui me donne un nouveau sens qui m'échappe et que j'ignore. Mon être-pour-autrui m'est inconnu; mon être m'échappe. C'est tout Kafka. Une autre liberté dispose de moi gratuitement, me confère le sens qu'elle veut, sans que je n'y puisse rien: elle me fait vulgaire ou ridicule. On n'est pas vulgaire ou ridicule tout seul. Le procès [au crayon: on me condamne; je n'y puis rien]. Le château; Dieu, autrui.

→ attitude devant autrui:

— ou bien me servir de la liberté de l'autre pour me fonder.

— ou bien me protéger contre cette liberté en la détruisant, ie en faisant de l'autre un objet, pour qu'il ne puisse plus me menacer comme liberté.

A/ [La première attitude] se dédouble.

*Amour*: faire que l'autre m'aime, qu'il emploie sa liberté non plus à ruiner mon être mais à le fonder. Je m'adresse à l'autre comme à un sujet, à une liberté mais que je cherche à séduire: qu'elle me prenne pour la valeur absolue [au crayon: je ne suis plus «de trop», mon existence est «appelée»]. Mais: devenu objet (liberté figée par moi), l'autre ne m'intéresse plus; ceux qui nous aiment trop nous ennuiant: ils ne sont plus libres. La reconnaissance qu'ils me portent, je n'y attache aucune importance. Cf. échec du maître. Ou bien l'autre ne m'aime pas assez: il est en effet une liberté [au crayon: attiré de l'inconnu, liberté → mystère] qui peut à tout moment reprendre ce culte qu'elle me voue, cesser de me prendre pour une valeur absolue; alors ruine de mon être, fondé sur l'autre. Cf. «mon amour taciturne et *toujours menacé*». <sup>43</sup>

*Masochisme*: je renonce à ce qu'autrui me fonde comme valeur absolue, comme sujet pur, mais je veux qu'il fonde mon être, comme objet à tout le moins. [1678] Je m'en remets à autrui du soin de me faire exister. [au crayon: les géants, Alain, in *Les dieux*<sup>44</sup>]. Cf. Enfant et parent: Dieu. Lorsqu'il jette son regard sur lui, il se sent justifié, il *est* comme il le *voit*. Cf. croyant et Dieu; Dieu le fonde, le justifie. Drame de Baudelaire: [le] second mariage d'une mère adorée le jette in existence personnelle non fondée par autrui; son idéal reste cette existence fondée. «J'eusse aimé vivre auprès d'une jeune géante / Comme aux pieds d'une reine un chat voluptueux.» <sup>45</sup> Indépendance limitée d'une bête de luxe protégée par ses maîtres. Echec: l'autre reste utilisé pour me fonder, instrument: je reste sujet, je reste libre; c'est pour lui que je suis objet; pour moi, j'ai à assumer ce mode d'être où je tente de me faire fonder comme objet par autrui.

B/ Chercher à maîtriser autrui, chercher l'appropriation de sa liberté à travers une appropriation totale de son corps: désir, sadisme, haine [au crayon: Et cela bien qu'un poignard ne puisse rien contre des pensées]. Faire que sa liberté s'incarne tout entière dans son corps et m'emparer de ce corps.

Sadisme: torture pour que la liberté cède devant la douleur, ie se confonde avec son corps, et ne soit plus que ce corps pantelant qui crie grâce. Echec: il suffit qu'il regarde son bourreau; regard = sujet; le bourreau n'est plus qu'un objet, constitué comme bourreau (Christmas, *Lumière d'Août*<sup>46</sup>). Lutte des regards.

Désir: faire que l'autre me désire ie que sa liberté s'empâte dans son corps, que je m'empare de ce corps et de cette liberté avec.



### 3/ Perspectives morales.

Description de fait. En droit, quelle doit être notre attitude envers autrui? Partout échec. Par-delà les divers échecs, il faut comprendre la vanité du projet fondamental de l'homme: être absolument, et pour cela se servir d'autrui; échec fondamental dont les divers échecs décrits ne sont que des cas particuliers. Or l'homme devant ces échecs ne cherche pas à réviser son attitude; il pense que l'échec est dû à des causes extérieures. Il existe toujours une femme idéale qui, elle, me comprendrait, avec laquelle il n'y aurait plus d'échec. L'homme rejette sur l'extérieur l'échec qui n'est dû qu'à son propre projet, qu'à lui-même. Cf. République X, mythe platonicien: âmes d'anciens tyrans qui rechoisissent toujours, au départ de chaque nouvelle vie, les destinées de tyran, persuadées que le changement des conditions extérieures pourra suppléer à leur propre renoncement à se changer elles-mêmes<sup>47</sup>. Cf. Alain (Idées): «Un avare volé se plaint d'être volé, il ne se plaint pas d'être avare. Le tyran à son tour emprisonné ne rêve que tyrannie et prison. Le tyran chassé lève une autre armée. Et, le vaniteux humilié rêve de vanité triomphante... comme elles sont agitées, ces âmes, à l'idée de choisir, de recommencer tout à neuf, de tout changer, mais sans se [1679] changer!... (tout instant mourir et revivre) À chaque instant une vie neuve nous est offerte... notre faute est d'essayer encore une fois la même vieille ruse, en espérant que Dieu changera.»<sup>48</sup>

Donc: ne plus obéir au projet fondamental voué à l'échec. Le conflit avec autrui (lutte des regards) perd son sens dès qu'a été saisie la vanité du projet qui a fait surgir ce conflit. Ceci est négatif. Positivement? Sartre n'a pas encore donné son livre de morale. Indications: *être conscient* de l'absurdité du projet, ne plus en être dupe. L'homme doit renoncer à la coïncidence avec soi, à fonder son être totalement, c'est impossible; ainsi il ne voudra plus asservir autrui, il respectera la liberté de l'autre, ne voudra plus s'en servir comme moyen. D'autre part il n'attribuera pas aux autres les difficultés qui viennent de lui-même. [au crayon: non être d'une façon magique mais se faire]. Se réaliser dans l'action. Cf. respect kantien? [au crayon: humanité dans un autre, fin et non moyen].

Notre critique de la dialectique des consciences; trois conceptions de tous les sentiments. Cf. Dostoïevski: réaction, ressentiment, dépendance. [au crayon: ce qu'il y a dans la dialectique devient ambigu, n'est plus réel mais joué. 1/ Vanité-éloge. Monde humain; mais plus que cela? paraître ≠ être; 2/ exemple du Christ: être giflé; non masochisme mais refus d'une dialectique].

Critique de Sartre: le salut n'est donné qu'au philosophe par réflexion purifiante, et non plus « complice ». Mais le simple qui aime – dupe d'un projet absurde et vain? Mais Sartre confond *amour* et volonté d'être aimé. Celle-ci est certes condamnable, mais n'est pas amour. Cf. Bouddha – amour: nous délivrer de nous-mêmes. Au lieu de fonder notre individualité égoïste ≠ La Rochefoucauld, amour confondu avec amour propre, ie de soi. « Déposer le fardeau de l'égoïsme humain » (Charlotte Brontë)<sup>49</sup>. Mais si l'amour doit nous permettre d'échapper à l'égoïsme et à l'individualité, dans le bouddhisme il aboutit au néant. Dissolution des personnes. La morale doit-elle dissoudre les personnes. L'amour conduit-il à la destruction des personnes que l'amour propre essaye vainement de fonder?

Non: Scheler. Contre dialectique des consciences: autre moyen. L'amour ne vise pas à obtenir quelque chose de l'autre: amour ≠ tendance qui poursuit un but, une fin [≠ désir, même humain]. Que peut vouloir une mère qui contemple son enfant endormi? Que cherche-t-on à réaliser par l'amour de Dieu? Ou lorsqu'on aime une œuvre d'art? On ne demande rien. Cf. Claudel, *La vierge du midi*: « je n'ai rien à demander ».<sup>50</sup> L'amour peut aller de pair avec le désir, [l']aspiration, par rapport à l'objet aimé. Mais comme tel il n'est rien de tout cela. Lorsqu'il s'agit d'amour le mot satisfaction est dépourvu de sens (≠ Sartre, analyse de l'intentionnalité; l'amour suffit à montrer qu'il a étudié des attitudes qui existent mais qui n'ont rien à voir avec l'amour).

Amour: acte qui se dirige sur les valeurs, et sur la valeur essentielle de la personne. Nous connaissons les valeurs d'une personne, ses qualités parce que nous l'aimons. L'amour est un mode de connaissance positive, rend clairvoyant et non « aveugle » (≠ amour-passion) [au crayon: Gérard de Nerval, Sylvie<sup>51</sup>] [au crayon: affectivité mode de révélation ≠ affectivité classique]. Mais on n'aime pas une personne parce qu'on perçoit ses qualités; c'est parce qu'on aime quelqu'un qu'on perçoit ses qualités (et aussi ses défauts). C'est que tout cela repose sur [l']intuition centrale de la personne, qui est valeur absolue pour Scheler. Nous ne voulons ni transformer la personne ni idolâtrer ses défauts: nous voulons qu'elle devienne ce qu'elle est – une personne.

Amour dynamique, transformant la personne bien qu'on l'aime pour elle-même. Et du côté de l'aimant? L'amour le détruit-il? S'échappe-t-il de son individualité – Bouddha? Mais il aime; or [l']amour est Dieu, être. Plus j'aime, plus j'ai d'être. Cf. Celui qui veut sauver sa vie la perdra, celui qui veut la perdre sera vraiment vivant.<sup>52</sup> Morale chrétienne.

# Apparat critique

1 Voici le plan de ce cours, le découpage et les titres étant de M. Henry lui-même :

I. Individu et Esprit.

II. Le raisonnement par analogie.

III. Max Scheler.

1/ Contagion affective et sympathie.

2/ L'identification cosmique et la distinction des consciences telles qu'elles ont été réalisées par les génies affectifs de l'histoire.

3/ La perception d'autrui.

IV. Les difficultés relatives au problème métaphysique de l'expérience d'autrui.

A/ L'expérience d'autrui et le problème fondamental de l'ontologie.

1/ Critique des thèses de Scheler.

2/ Husserl

3/ Remarque sur la thèse de Husserl. Conclusion.

B/ Les relations concrètes avec autrui.

1/ Hegel. La lutte des consciences pour la reconnaissance. Le maître et l'esclave.

2/ Sartre.

3/ Perspectives morales.

2 Ici, le cours photocopié contient un développement sur Pascal, absent de sa rédaction manuscrite.

3 Cf. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 323: «La définition du psychique, proposée par certains auteurs et au terme de laquelle le psychique serait ce qui n'existe que pour "un seul" éliminerait (...), si elle était exacte, toute possibilité d'une psychologie empirique. Car un fait psychique donné doit pouvoir être identifié, non seulement par un seul et même être vivant, à travers une grande multiplicité d'actes, mais aussi par un grand nombre d'autres personnes...»

4 Allusion au *Soulier de satin* de Claudel. Voir sur ce point notre note au ms A 5-6-2870.

5 Dans ce qui suit, Henry reprend textuellement *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 34 *sqq.*

6 Allusion possible – non présente dans le texte de Scheler – aux *Lettres à un jeune poète*, Lettre VII, 14 mai 1904, trad. fr. B. Grasset dans *Œuvre I: Prose*, Paris, Seuil, 1966, p. 334: «L'amour, c'est l'occasion unique de mûrir, de prendre forme, de devenir soi-même un monde pour l'amour de l'être aimé. C'est une haute exigence, une ambition sans limite, qui fait de celui qui aime un élu qu'appelle le large.»

7 Dans *L'évolution créatrice*, Bergson cite plusieurs textes de Fabre dans lesquels celui-ci évoque la manière dont les Sphégiens semblent connaître précisément le lieu où piquer la chenille afin d'atteindre ses centres nerveux sans pour autant la tuer. (dans *Œuvres*, PUF, «Édition du centenaire», 1970, p. 641 *sqq.*) Pour un exposé plus détaillé, cf. *Nature et formes de la sympathie* – que Henry suit clairement ici –, *op. cit.*, p. 49 *sqq.*

8 Cf. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 56: «Le point précis, le seul, où se produisent les fusions affectives (...) se trouve à mi-chemin entre la conscience du corps qui, dans une unité spécifique et *sui generis*, comprend toutes les sensations affectives localisées, et le côté spirituel et noétique de la personnalité, considérée comme le centre de toute l'activité intentionnelle "supérieure".»

9 Pour cette critique des «interprétations que certaines métaphysiques monistes ont donné des phénomènes de fusion affective», cf. *Nature et formes de la sympathie*, p. 58 *sqq.*

10 Citation tronquée de Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 69: «Que nous soyons capables de ressentir les états affectifs des autres et y compatir vraiment et que nous soyons à même

de jouir de leur joie, sans pour cela devenir joyeux nous-mêmes, cela peut paraître “étrange” ; mais c’est en cela que consiste la sympathie.»

11 Expression employée par Scheler (*Ibid.*, p. 68) et attribuée à Nietzsche, dans une allusion possible à l’aphorisme 166 du *Voyageur et son ombre*: «Musique d’aujourd’hui. – Cette musique si moderne, avec ses poumons vigoureux et ses nerfs délicats, commence toujours par recule d’effroi devant elle-même.» (*Humain trop humain II, 2: Le voyageur et son ombre*, trad. fr. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, révisée par J. Lacoste, dans *Œuvres I*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993, p. 890).

12 L’exemple est de Scheler dans *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 78: «Celui qui n’a jamais éprouvé l’angoisse qui précède la mort, est cependant capable aussi bien de la “comprendre” et d’en avoir une intuition affective que d’y “compatir”.»

13 Sur cette théorie de la projection, en tant qu’elle ne constitue que l’envers d’une philosophie mécaniste, voir *Ibid.*, p. 11: «Après avoir ainsi éliminé la sympathie, dont le rôle n’avait été jusqu’alors contesté par personne et à laquelle on avait jusqu’alors attribué la même importance (en ce qui concerne du moins la connaissance du monde de la vie) qu’à l’entendement et à la perception, la biologie mécaniste a cru pouvoir affirmer qu’il n’existe pas de différence ontique, essentielle, objective entre ce qui est mort et ce qui est vivant et que c’est grâce à la projection de nos sentiments subjectivement humains dans certains phénomènes de la nature qui s’offre à nos sens que nous nous donnons l’illusion de l’existence d’une différence ontique entre êtres vivants et objets inanimés. C’est ainsi que la théorie de la projection par intuition affective (*projective Einfühlungstheorie*) que j’ai essayé, dans ce livre, de réfuter sous tous ses aspects, et la théorie mécaniste de la vie, se prêtent un mutuel appui et constituent deux conceptions inséparables.»

14 Le cours photocopié comprend ici un développement sur Schopenhauer absent de sa rédaction manuscrite – développement manifestement inspiré de Scheler qui, au chapitre IV de *Nature et formes de la sympathie*, présente la pensée schopenhauerienne à titre d’exemple des «théories métaphysiques de la sympathie» (*op. cit.*, p. 82 sqq).

15 Titre inspiré du chap. V de *Nature et formes de la sympathie*: «L’identification cosmique telle qu’elle a été réalisée par les génies affectifs de l’histoire», dont Scheler, dans la préface à la deuxième édition, présente ainsi l’objectif: «Nous montrons comment les idéalités de l’âme humaine dont nous avons admis la possibilité ont réussi à se réaliser, à s’exprimer, d’une façon il est vrai unilatérale, dans les civilisations hindoue, antique, chrétienne et dans la civilisation occidentale moderne.» (*op. cit.*, p. 11). Ici, le cours photocopié indique d’ailleurs un développement sur la philosophie hindoue et la figure de Bouddha, sans doute inspiré de Scheler mais absent du manuscrit.

16 Pour la critique par Scheler de l’interprétation «métaphysico-moniste» de l’amour, cf. *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 108 sqq. Il est frappant que, tout comme Henry, Scheler se concentre ici sur les textes de jeunesse de Hegel et sur sa critique du christianisme au fil d’une interprétation de l’amour chrétien comme rapport non dialectique, et ainsi indifférencié, à la totalité – «sentiment du tout», «sentiment du vivant» par lequel, «en tant qu’êtres vivants, les personnes réunies par l’amour ne forment qu’un être» (cité par Scheler, *op. cit.*, p. 110). Or selon Scheler – et telle sera aussi la thèse de Henry – une telle critique ne vaut que sur le fondement d’un contresens sur l’amour en tant que tel: «À ces interprétations et à d’autres analogues, nous pouvons objecter que loin de “sauver” le phénomène de l’amour, elles le “détruisent”. Le “sens le plus profond” de l’amour consiste précisément à ne pas considérer et traiter autrui comme s’il était identique à mon propre moi.» (*Ibid.*). Et plus loin: «l’amour se prête encore moins que la sympathie à une interprétation métaphysico-moniste, et cela (...) parce que c’est lui qui aboutit au moi intime et absolu qui forme comme une limite éternelle et que l’amour “découvre” pour ainsi dire au cours de son mouvement.» (*Ibid.*, p. 113). Dans le chapitre III de *L’homme du ressentiment*, certains développements que Scheler consacre à l’amour, cette fois dirigés contre la lecture critique qu’en propose Nietzsche, vont tout autant à l’encontre de la critique hégélienne du christianisme; elles n’auront pas pu, à cet égard, ne pas retenir l’attention de Henry.

17 Cf. sur ce point la deuxième partie du *Formalisme dans l’éthique*, et *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 103-104. C’est en effet à l’occasion d’une critique des interprétations métaphysico-monistes de l’amour – consistant à transférer un certain fond supra-individuel de la vie, légitimement posée dans la sphère vitale, au monde des personnes – que Scheler formule l’exigence – exigence que Henry reprendra à son compte tout au long de son œuvre – d’un principium individuationis propre à la personne, et qui ne se confonde pas avec celui que lui confère sa situation spatio-temporelle ou le contenu particulier, déterminé, de sa «conscience»: «Les personnes, même si nous faisons abstraction

de leurs corps et des différences qui les séparent dans le système constitué par l'espace et par le temps, ainsi que des différences qui existent entre les contenus de leurs consciences (impressions fournies par le monde extérieur, par le monde intérieur, par l'ambiance immédiate), les personnes, disons-nous, diffèrent les unes des autres, en tant que centres d'activité concrets, par leurs modes d'être. Et elles diffèrent encore les unes des autres, alors même qu'on pourrait obtenir une coïncidence parfaite et totale entre leurs corps et entre les contenus totaux de leurs consciences. Elles représentent les seuls cas d'"existence indépendante" (substances) qui ne tiennent leur individuation que d'eux-mêmes. Comme, à la différence des corps inorganiques, elles ne tiennent leur individuation ni du temps, ni de l'espace, ni du nombre, ni de la quantité, mais s'élèvent, en tant que centres d'activité purs, au-dessus du temps et de l'espace (...) elles ne doivent et ne peuvent différer en réalité les unes des autres que par leur pur mode d'être (par leur "essence" personnelle), (...) que parce que chacune d'elles est un individu absolu. La doctrine de Schopenhauer, d'après laquelle l'espace et le temps seraient le seul principium individuationis, est donc une doctrine erronée.». Cf. aussi p. 249 et p. 327.

18 Ici, le cours polycopié esquisse un développement consacré à la conception du cosmos et à la fusion affective dans l'histoire de la pensée occidentale: Platon, Aristote, le christianisme (Saint Paul, Saint-François d'Assise), Descartes et Kant. Henry aura probablement suivi le chapitre V de *Nature et formes de la sympathie*, op. cit., p. 121-147, qui, laissant toutefois de côté Descartes et Kant, propose un développement similaire.

19 Allusion à l'inversion de la formule de Térence « Chacun est à soi-même le plus proche » (*L'Andrienne*, IV, 1, 12), dans l'Avant-propos, § 1, de la *Généalogie de la morale*, et dans le *Gai savoir*, IV, § 335 – inversion soulignée par Scheler dans *Nature et formes de la sympathie*, op. cit., p. 366.

20 Sur cette thèse de Scheler que M. Henry expose ici avant d'en proposer une critique vigoureuse, cf. *Nature et formes de la sympathie*, op. cit., p. 359-360: « Les choses ne se passent (...) pas comme le prétendent les théories que nous venons d'analyser et d'après lesquelles nous utiliserions "nos propres" expériences psychiques, lesquelles nous seraient données "en premier lieu", pour nous faire une idée des expériences psychiques des autres et pour rattacher ensuite ces expériences psychiques (dont nous ne saurions jamais prouver directement qu'elles appartiennent à d'autres) aux phénomènes corporels des autres. Nous concevons les choses autrement: il se produit tout d'abord un courant d'expériences psychiques indifférentes, sans rapport avec le toi et avec le moi, un courant dans lequel sont intimement mêlées les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents. Mais ce qui constitue l'élément essentiel et permanent de ce processus, c'est que: 1/ toute expérience psychique, quelle qu'elle soit, appartient nécessairement, et d'une façon générale, à un individu, quel qu'il soit, et que toutes les fois qu'une expérience psychique est donnée, un moi est donné en même temps; 2/ ce moi est nécessairement un moi individuel qui est présent dans chaque expérience psychique, pour autant qu'elle est donnée d'une manière adéquate; autrement dit, il ne résulte pas de la réunion, de l'assemblage d'expériences psychiques; 3/ d'une façon générale, il n'y a pas de toi et de moi. Quant à savoir à quel moi individuel appartient telle ou telle expérience psychique "vécue", si elle est à nous ou à un autre c'est ce que l'expérience psychique, en tant que donnée primaire et immédiate, ne nous apprend pas nécessairement. »

21 Cf. sur ce point *Nature et formes de la sympathie*, op. cit., p. 363 sqq., et notamment p. 365-366: « De même que nous saisissons d'emblée et a priori notre moi du moment présent, comme à l'arrière-plan de l'ensemble de notre vie psychique se déroulant dans le temps (et non à la faveur d'une synthèse entre le moi du moment actuel et les états du moi passés tels qu'ils sont conservés dans le souvenir), de même nous saisissons notre moi en général sur l'arrière-fond d'une conscience vaste et compréhensive, s'estompant de plus en plus, qui contient en principe et le psychisme du moi et celui de tous les autres. Ce qui serait donc déterminé par les processus qui se déroulent entre nos corps physiques, ce n'est pas la perception même de moi extérieurs et de leurs faits psychiques, mais seulement tel ou tel contenu particulier qui vient se détacher, comme un point lumineux, sur la surface de l'ensemble, tel ou tel moi, avec ses expériences psychiques, qui surnage sur le grand courant du psychisme universel (...) C'est l'acte par lequel nous opérons une différenciation au sein d'un tout primitivement peut différencié qui nous rend simultanément conscients et de ce qui fait partie de nous-mêmes et de ce qui appartient aux autres. » Cf. de même p. 366-367: « Une expérience psychique personnelle n'est perçue que pour autant qu'elle se décharge en intentions motrices ou, tout au moins, en tendances à l'expression. (...) Lors même que nous concentrons notre intuition interne sur nous-mêmes, les faits

psychiques réussissent à se détacher du courant général de la vie, non directement, mais par l'intermédiaire des effets qu'ils exercent sur l'état du corps.». Cf. aussi p. 368.

22 L'exemple de la création artistique est donné par Scheler, *Ibid.*, p. 367.

23 Cf. Scheler, *Ibid.*, p. 369: «Tel sentiment, par exemple, que chacun de nous perçoit aujourd'hui en lui, n'a pu devenir l'objet d'une perception distincte que grâce aux efforts d'un "poète" qui a su un jour arracher à l'effrayante obscurité de notre vie intérieure...»

24 Henry suit ici textuellement le développement de Scheler, *Ibid.*, p. 372-373. C'est cette thèse qui sera frontalement critiquée au § 67 de *L'essence de la manifestation* – montrant par là même que la solution schélérienne au problème de l'expérience d'autrui n'en est en fait pas une: «La distinction ontologique fondamentale de l'affectivité réelle et de l'affectivité irréalité permet d'éclaircir enfin un dernier caractère du sentiment, celui en vertu duquel il se présente comme une réalité à laquelle il peut ou ne peut pas être "co-senti". Un tel caractère se trouve précisément interprété par Scheler comme susceptible de faire apparaître entre nos divers sentiments des différences radicales qui justifient leur répartition selon des régions étrangères les unes aux autres, comme un nouveau motif de scinder l'affectivité en différents plans ou niveaux. C'est l'impossibilité de co-sentir un sentiment sensoriel, que ce soit celui d'un autre homme ou d'un animal, ou encore mon propre sentiment sensoriel passé, qui l'isole et l'oppose à tous les autres sentiments, vitaux, de l'âme ou spirituels. C'est cette même impossibilité qui fait du monde des sentiments sensoriels et des sensations organiques un monde à part où il n'est pas possible de pénétrer, sinon à celui précisément qui éprouve ces sentiments et ces sensations. Voilà pourquoi la définition fameuse "est psychique ce qui, à un moment donné, n'appartient qu'à un seul" ne vaut en réalité que pour les sentiments sensoriels. Qu'elle soit valable pour eux, toutefois, rend manifeste la signification ontologique et métaphysique de l'univers qu'ils composent, de ce "plan somatique" dont l'importance apparaît ainsi décisive pour l'expérience d'autrui qui s'arrête devant lui tandis qu'elle pénètre au contraire tous les autres contenus psychiques. (...) Voir la vie psychique de ses semblables s'étaler devant soi, ce n'est encore toutefois, la problématique l'a montré, qu'en percevoir la signification affective, la saisir mais sous la forme de celle-ci, comme quelque chose d'irréel. L'affirmation selon laquelle "on peut 'ressentir' la même souffrance... qu'autrui" n'a que ce sens relatif. A cette possibilité de ressentir la souffrance d'autrui on ne saurait donc opposer, comme le fait Scheler, l'impossibilité d'éprouver sa douleur. Car l'être-intérieurement-éprouvé de la souffrance d'autrui, sa réalité m'échappe dans la même mesure et de la même façon que la réalité de sa douleur. L'une et l'autre au contraire, le sentiment sensoriel par conséquent aussi bien que le sentiment psychique, me sont accessibles dans la perception "comme douleur ou souffrance réellement vécue par l'autre" et à ce titre seulement.»

25 Henry suit ici textuellement le développement de Scheler dans *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 378-379.

26 Henry suit ici textuellement le développement de Scheler, *Ibid.*, p. 380.

27 Citation de J. Beaufret dans «Martin Heidegger et le problème de la vérité», paru en 1947 dans le numéro 63 de la revue *Fontaine*, repris dans *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Vrin, «Problèmes & Controverses», 1986, p. 89.

28 Référence à la première partie de ce cours intitulée «Individu et Esprit».

29 Les développements suivants s'inscrivent évidemment dans la perspective ouverte par *Philosophie et phénoménologie du corps*, dont la rédaction était achevée à l'époque où M. Henry préparait ce cours.

30 Pour cette critique par Sartre de la durée bergsonienne, cf. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, «Tel», 1991 [1943], p. 201 *sqq.*

31 Citation de Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl», NRF, janvier 1939, repris dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 35.

32 Citation légèrement tronquée de *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p. 86.

33 Cf. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, chap. III a): «La jonction des deux moi».

34 Cette critique adressée au Scheler de *Nature et formes de la sympathie* se retrouvera à l'identique dans «Pour une phénoménologie de la communauté» de *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 169-170: «Dans ce courant psychique anonyme se forment (...), selon Scheler, comme des tourbillons qui

font que ces multiples réalités psychiques ne sont pas disposées au hasard ni indifféremment mais s'organisent selon une diversité de mini-systèmes; elles se trouvent ramenées, rapportées à des centres qui sont les divers ego dont elles apparaissent comme les vécus. A Scheler il faut donc demander pourquoi dans ce courant psychique se forment ces tourbillons qui se trouvent être des ego, pourquoi l'unité de l'être psycho-physique se différencie en ce qui est physique, c'est-à-dire ne sent rien et ne se sent pas soi-même, et ce qui est psychique, c'est-à-dire se sent et s'éprouve soi-même. Il faut demander ce qu'est l'essence de l'ipséité et ce qu'est l'essence de la vie.» Notons également que les exemples de relations non-extatiques à autrui que donne immédiatement Henry pour illustrer la thèse du caractère «hypnotique» de la communauté – la mère et l'enfant, le serpent et l'écureuil – sont ceux qu'utilise également Scheler pour illustrer les phénomènes de «fusion affective» (ce dernier exemple étant lui-même repris de Schopenhauer; cf. *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, p. 39).

35 Henry commente ici les § 44 et suivants des *Méditations cartésiennes*.

36 Citation de Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, § 51, p. 184.

37 Citation de Husserl, *Ibid.*, § 56, p. 208.

38 Citation de Husserl, *Ibid.*, § 56, p. 208-209.

39 Dans le manuscrit de M. Henry, ce titre manque ainsi que le paragraphe qui le suit. Nous les empruntons donc au cours polycopié, et les plaçons pour cette raison entre crochets.

40 Ici reprend le manuscrit.

41 Allusion à *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 527 *sqq.*

42 Cf. *Ibid.*, p. 309.

43 Henry cite ici «La maison du berger» d'Alfred de Vigny, III, vers 336.

44 Allusion à la figure des géants, développée par Alain dans *Les dieux* (1934), Paris, Gallimard, «NRF», 1934, livre I, chapitre I, p. 15: «(...) les hommes vécurent autrefois parmi des géants qui leur ressemblaient, mais qui étaient bien plus puissants qu'eux, de façon que ces géants avaient toujours en réserve du pain, des fruits, du lait et tout ce qui peut soutenir la vie, et par des moyens qui vraisemblablement ne leur coûtaient guère, car ils en donnaient à qui savait leur plaire. Et pareillement ces géants transportaient fort vite les hommes ici ou là, pourvu qu'on en fit demande comme il convenait. D'où il arrivait que les hommes ne pensaient jamais à travailler, ni à marcher, ni à se construire des voitures ou des barques...»

45 Baudelaire, *Les fleurs du mal*, «La géante», vers 3-4.

46 Allusion à la «passion» de Joe Christmas, le personnage «christique» de *Lumière d'août* de W. Faulkner, paru en 1932.

47 Allusion au mythe d'Er le Pamphilien du livre X de *La république*, dont Henry cite, dans les lignes qui suivent, le commentaire qu'en propose Alain dans *Idées*.

48 Henry cite ici divers extraits des p. 73 à 78 de Alain, *Idées. Introduction à la philosophie: Platon, Descartes, Hegel, Comte*, première partie, «Platon. Onze chapitres sur Platon», chap. XI. Er, Paris, Paul Hartmann, 1939.

49 Nous n'avons pu retrouver cette formule dans l'œuvre de C. Brontë. On en découvre en revanche une version très proche dans le poème de Maupassant *Dernière soirée passée avec ma maîtresse*: «L'heure où celui qui souffre et gémit en silence, / Qui craint pour son malheur la froide indifférence, / Délivré du fardeau de l'égoïsme humain, / Sans craindre la pitié peut planer libre enfin.» (dans *Œuvres poétiques complètes. Des vers et autres poèmes*, publication de l'université de Rouen, 2001, p. 163). En écho à cette formule, on lira les dernières pages de *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 153: «Quand donc son action est devenue la volonté du Père, celui qui l'accomplit éprouve l'extraordinaire élargissement d'un cœur délivré de toute finitude et du fardeau de l'égoïsme humain; il sait que la Parole dont il suit l'enseignement paradoxal ne vient pas d'un homme mais de Dieu.»

50 Les quatre premiers vers du poème de Claudel auquel Henry se réfère ici disent exactement: «Il est midi. Je vois l'église ouverte. Il faut entrer. / Mère de Jésus-Christ, je ne viens pas prier. / Je n'ai rien à offrir et rien à demander. / Je viens seulement, Mère, pour vous regarder.»

51 Allusion à la nouvelle de G. de Nerval, parue en 1853 dans la *Revue des deux mondes* avant d'être reprise l'année suivante dans *Les filles du feu*, qui met notamment en scène la lente déliquescence d'un amour chimérique au contact du réel.

52 Luc 9, 24.



# VARIA