MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception

tel gallimard

Maurice Merleau-Ponty

Phénoménologie de la perception

Gallimard

AVANT-PROPOS

Qu'est-ce que la phénoménologie ? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences : l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur « facticité ». C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours « déjà là » avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une « science exacte », mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde « vécus ». C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir, et cependant Husserl, dans ses derniers travaux, mentionne une « phénoménologie génétique »[1] *et même une « phénoménologie constructive »*[2]*. Voudra-t-on lever ces contradictions en distinguant entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger ? Mais tout* Sein und Zeit *est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du « natürlichen Weltbegriff » ou du « Lebenswelt » que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie, de sorte que la*

contradiction reparaît dans la philosophie de Husserl lui-même. Le lecteur pressé renoncera à circonscrire une doctrine qui a tout dit et se demandera si une philosophie qui n'arrive pas à se définir mérite tout le bruit qu'on fait autour d'elle et s'il ne s'agit pas plutôt d'un mythe et d'une mode.

Même s'il en était ainsi, il resterait à comprendre le prestige de ce mythe et l'origine de cette mode, et le sérieux philosophique traduira cette situation en disant que la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique. *Elle est en route depuis longtemps, ses disciples la retrouvent partout, dans Hegel et dans Kierkegaard bien sûr, mais aussi dans Marx, dans Nietzsche, dans Freud. Un commentaire philologique des textes ne donnerait rien : nous ne trouvons dans les textes que ce que nous y avons mis, et si jamais histoire a appelé notre interprétation, c'est bien l'histoire de la philosophie. C'est en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens. La question n'est pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette* phénoménologie pour nous *qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger, plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient. La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique. Essayons donc de nouer délibérément les fameux thèmes phénoménologiques comme ils se sont noués spontanément dans la vie. Peut-être comprendrons-nous alors pourquoi la phénoménologie est demeurée longtemps à l'état de commencement, de problème et de vœu.*

*

Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une « psychologie descriptive » ou de revenir « aux choses mêmes », c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui

déterminent mon corps ou mon « psychisme », je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. Je suis non pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même « une conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, — je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle *toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière.*

Ce mouvement est absolument distinct du retour idéaliste à la conscience et l'exigence d'une description pure exclut aussi bien le procédé de l'analyse réflexive que celui de l'explication scientifique. Descartes et surtout Kant ont délié *le sujet ou*

la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison comme le fondement du lié. Sans doute l'acte de liaison n'est rien sans le spectacle du monde qu'il lie, l'unité de la conscience, chez Kant, est exactement contemporaine de l'unité du monde, et chez Descartes le doute méthodique ne nous fait rien perdre puisque le monde entier, au moins à titre d'expérience notre, est réintégré au cogito, *certain avec lui, et affecté seulement de l'indice « pensée de… ». Mais les relations du sujet et du monde ne sont pas rigoureusement bilatérales : si elles l'étaient, la certitude du monde serait d'emblée, chez Descartes, donnée avec celle du* cogito *et Kant ne parlerait pas de « renversement copernicien ». L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et fait voir la synthèse universelle comme ce sans quoi il n'y aurait pas de monde. Dans cette mesure, elle cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte-rendu une reconstruction. On comprend par là que Husserl ait pu reprocher à Kant un « psychologisme des facultés de l'âme »*[3] *et opposer, à une analyse noétique qui fait reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet, sa* « réflexion noématique » *qui demeure dans l'objet et en explicite l'unité primordiale au lieu de l'engendrer.*

Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire et il serait artificiel de le faire dériver d'une série de synthèses qui relieraient les sensations, puis les aspects perspectifs de l'objet, alors que les unes et les autres sont justement des produits de l'analyse et ne doivent pas être réalisés avant elle. L'analyse réflexive croit suivre en sens inverse le chemin d'une constitution préalable et rejoindre dans « l'homme intérieur », comme dit saint Augustin, un pouvoir constituant qui a toujours été lui. Ainsi la réflexion s'emporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable, en deçà de l'être et du temps. Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement.

J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même. Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer. Cela veut dire que je ne peux pas assimiler la perception aux synthèses qui sont de l'ordre du jugement, des actes ou de la prédication. À chaque moment mon champ perceptif est rempli de reflets, de craquements, d'impressions tactiles fugaces que je suis hors d'état de relier précisément au contexte perçu et que cependant je place d'emblée dans le monde, sans les confondre jamais avec mes rêveries. À chaque instant aussi je rêve autour des choses, j'imagine des objets ou des personnes dont la présence ici n'est pas incompatible avec le contexte, et pourtant ils ne se mêlent pas au monde, ils sont en avant du monde, sur le théâtre de l'imaginaire. Si la réalité de ma perception n'était fondée que sur la cohérence intrinsèque des « représentations », elle devrait être toujours hésitante, et, livré à mes conjectures probables, je devrais à chaque moment défaire des synthèses illusoires et réintégrer au réel des phénomènes aberrants que j'en aurais d'abord exclus. Il n'en est rien. Le réel est un tissu solide, il n'attend pas nos jugements pour s'annexer les phénomènes les plus surprenants ni pour rejeter nos imaginations les plus vraisemblables. La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n'est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toute mes perceptions explicites. La vérité n'« habite » pas seulement l'« homme intérieur »[4]*, ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.*

*

On voit par là le vrai sens de la célèbre réduction phénoménologique. Il n'y a sans doute pas de question sur laquelle Husserl ait mis plus de temps à se comprendre lui-même, — pas de question aussi sur laquelle il soit plus souvent revenu, puisque la « problématique de la réduction » occupe dans les inédits une place importante. Pendant longtemps, et jusque dans des textes récents, la réduction est présentée comme le retour à une conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue, animé de part en part par une série d'aperceptions que le philosophe serait chargé de reconstituer à partir de leur résultat. Ainsi ma sensation du rouge est aperçue comme *manifestation d'un certain rouge senti, celui-ci comme manifestation d'une surface rouge, celle-ci comme manifestation d'un carton rouge, et celui-ci enfin comme manifestation ou profit d'une chose rouge, de ce livre. Ce serait donc l'appréhension d'une certaine* hylè *comme signifiant un phénomène de degré supérieur, la* Sinngebung, *l'opération active de signification qui définirait la conscience, et le monde ne serait rien d'autre que la « signification monde », la réduction phénoménologique serait idéaliste, au sens d'un idéalisme transcendantal qui traite le monde comme une unité de valeur indivise entre Paul et Pierre, dans laquelle leurs perspectives se recoupent, et qui fait communiquer la « conscience de Pierre » et la « conscience de Paul », parce que la perception du monde « par Pierre » n'est pas le fait de Pierre, ni la perception du monde « par Paul » le fait de Paul, mais en chacun d'eux le fait de consciences prépersonnelles dont la communication ne fait pas problème, étant exigée par la définition même de la conscience, du sens ou de la vérité. En tant que je suis conscience, c'est-à-dire en tant que quelque chose a sens pour moi, je ne suis ni ici, ni là, ni Pierre, ni Paul, je ne me distingue en rien d'une « autre » conscience, puisque nous sommes tous des présences immédiates au monde et que ce monde est par définition unique, étant le système des vérités. Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance.*

*Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser. L'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans eccéité, sans place et sans corps, l'Alter et l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits. Il n'y a pas de difficulté à comprendre comment Je puis penser Autrui parce que le Je et par conséquent l'Autre ne sont pas pris dans le tissu des phénomènes et valent plutôt qu'ils n'existent. Il n'y a rien de caché derrière ces visages ou ces gestes, aucun paysage pour moi inaccessible, juste un peu d'ombre qui n'est que par la lumière. Pour Husserl, au contraire, on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'*alter ego *est un paradoxe. Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, et non pas l'un et l'autre pour Dieu, il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur, et qu'il y ait, outre la perspective du Pour soi, — ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même, — une perspective du Pour Autrui, — ma vue sur Autrui et la vue d'Autrui sur moi. Bien entendu, ces deux perspectives, en chacun de nous, ne peuvent pas être simplement juxtaposées,* car alors ce n'est pas moi qu'autrui verrait et ce n'est pas lui que je verrais. *Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même. Ce paradoxe et cette dialectique de l'Ego et de l'Alter ne sont possibles que si l'Ego et l'Alter Ego sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence, c'est-à-dire si la philosophie ne s'achève pas avec le retour au moi, et si je découvre par la réflexion non seulement ma présence à moi-même mais encore la possibilité d'un « spectateur étranger », C'est-à-dire encore si, au moment même où j'éprouve mon existence, et jusqu'à cette pointe extrême de la réflexion, je manque encore de cette densité absolue qui me ferait sortir du temps et je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les*

consciences. Le cogito *jusqu'à présent dévalorisait la perception d'autrui, il m'enseignait que le Je n'est accessible qu'à lui-même, puisqu'il* me *définissait par la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à en avoir au moins dans ce sens ultime. Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'on peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique. Le* cogito *doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendantale pourra, comme le dit Husserl*[5]*, être une intersubjectivité. Comme Ego méditant, je peux bien distinguer de moi le monde et les choses, puisque assurément je n'existe pas à la manière des choses. Je dois même écarter de moi mon corps entendu comme une chose parmi les choses, comme une somme de processus physico-chimiques. Mais la* cogitatio *que je découvre ainsi, si elle est sans lieu dans le temps et l'espace objectifs, n'est pas sans place dans le monde phénoménologique. Le monde que je distinguais de moi comme somme de choses ou de processus liés par des rapports de causalité, je le redécouvre « en moi » comme l'horizon permanent de toutes mes* cogitationes *et comme une dimension par rapport à laquelle je ne cesse de me situer. Le véritable* cogito *ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme « être au monde ».*

C'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (de le regarder ohne mitzumachen*, dit souvent Husserl), ou encore de le mettre hors jeu. Non qu'on renonce aux certitudes du sens commun et de l'attitude naturelle, — elles sont au contraire le thème constant de la philosophie, — mais parce que, justement comme présupposés de toute pensée, elles « vont de soi », passent inaperçues, et que, pour les réveiller et pour les faire*

apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant. La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen Fink, l'assistant de Husserl, quand il parlait d'un « étonnement » devant le monde[6]*. La réflexion ne se retire pas du monde vers l'unité de la conscience comme fondement du monde, elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde parce qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal. Le transcendant al de Husserl n'est pas celui de Kant, et Husserl reproche à la philosophie kantienne d'être une philosophie « mondaine » parce qu'elle* utilise *notre rapport au monde, qui est le moteur de la déduction transcendantale, et fait le monde immanent au sujet, au lieu de s'en* étonner *et de concevoir le sujet comme transcendance vers le monde. Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les « dissidents » existentiels et finalement avec lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter (puisqu'elles* sich einströmen *comme dit Husserl), il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée. Le philosophe, disent encore les inédits, est un commençant perpétuel. Cela veut dire qu'il ne tient rien pour acquis et de ce que les hommes ou les savants croient savoir. Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale. Loin d'être, comme on l'a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle*

d'une philosophie existentielle : l'« In-der-Welt-Sein » de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique.

*

Un malentendu du même genre brouille la notion des « essences » chez Husserl. Toute réduction, dit Husserl, en même temps que transcendantale est nécessairement eidétique. Cela veut dire que nous ne pouvons pas soumettre au regard philosophique notre perception du monde sans cesser de faire un avec cette thèse du monde, avec cet intérêt pour le monde qui nous définit, sans reculer en deçà de notre engagement pour le faire apparaître lui-même comme spectacle, sans passer du fait *de notre existence à la* nature *de notre existence, du Dasein au Wesen. Mais il est clair que l'essence n'est pas ici le but, qu'elle est un moyen, que notre engagement effectif dans le monde est justement ce qu'il faut comprendre et amener au concept et polarise toutes nos fixations conceptuelles. La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette, et qu'elle a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité. L'École de Vienne, comme on sait, admet une fois pour toutes que nous ne pouvons avoir rapport qu'avec des significations. Par exemple la « conscience » n'est pas pour l'École de Vienne cela même que nous sommes. C'est une signification tardive et compliquée dont nous ne devrions user qu'avec circonspection et après avoir explicité les nombreuses significations qui ont contribué à la déterminer au cours de l'évolution sémantique du mot. Ce positivisme logique est aux antipodes de la pensée de Husserl. Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne, nous avons l'expérience de nous-mêmes, de cette conscience que nous sommes, c'est sur cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage et c'est elle qui fait que justement le langage veut dire quelque chose pour nous. « C'est*

l'expérience (…) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens[7]*. » Les essences de Husserl doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants. Il ne faut donc pas dire avec J. Wahl*[8] *que « Husserl sépare les essences de l'existence ». Les essences séparées sont celles du langage. C'est la fonction du langage de faire exister les essences dans une séparation qui, à vrai dire, n'est qu'apparente, puisque par lui elles reposent encore sur la vie antéprédicative de la conscience. Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression.*

Chercher l'essence de la conscience, ce ne sera donc pas développer la Wortbedeutung conscience et fuir de l'existence dans l'univers des choses dites, ce sera retrouver cette présence effective de moi à moi, le fait de ma conscience qui est ce que veulent dire finalement le mot et le concept de conscience. Chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématisation. Le sensualisme « réduit » le monde en remarquant qu'après tout nous n'avons jamais que des états de nous-mêmes. L'idéalisme transcendantal lui aussi « réduit » le monde, puisque, s'il le rend certain, c'est à titre de pensée ou conscience du monde et comme le simple corrélatif de notre connaissance de sorte qu'il devient immanent à la conscience et que l'aséité des choses est par là supprimée. La réduction eidétique c'est au contraire la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant tout retour sur nous-mêmes, c'est l'ambition d'égaler la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience. Je vise et je perçois un monde. Si je disais avec le sensualisme qu'il n'y a là que des « états de conscience » et si je cherchais à distinguer mes perceptions de mes rêves par des « critères », je manquerais le phénomène du monde. Car si je peux parler de « rêves » et de « réalité », m'interroger sur la distinction de l'imaginaire et du réel, et mettre en

doute le « réel », c'est que cette distinction est déjà faite par moi avant l'analyse, c'est que j'ai une expérience du réel comme de l'imaginaire, et le problème est alors non pas de rechercher comment la pensée critique peut se donner des équivalents secondaires de cette distinction, mais d'expliciter notre savoir primordial du « réel », de décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité. Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons. Plus généralement, il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si, par un vice de notre esprit, ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi : car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestât comme vraie, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité. Nous sommes dans la vérité et l'évidence est « l'expérience de la vérité »[9]*. Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité. Si maintenant je voulais avec l'idéalisme fonder cette évidence de fait, cette croyance irrésistible, sur une évidence absolue, c'est-à-dire sur l'absolue clarté de mes pensées pour moi, si je voulais retrouver en moi une pensée naturante qui fasse la membrure du monde ou l'éclaire de part en part, je serais encore une fois infidèle à mon expérience du monde et je chercherais ce qui la rend possible au lieu de chercher ce qu'elle est. L'évidence de la perception n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique*[10]*. Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. « Il y a un monde », ou plutôt « il y a le monde », de cette thèse constante de ma vie je ne puis jamais rendre entièrement raison. Cette facticité du monde est ce qui fait la* Weltlichkeit der Welt*, ce qui fait que le monde est monde, comme la facticité du* cogito *n'est pas une imperfection en lui,*

mais au contraire ce qui me rend certain de mon existence. La méthode eidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel.

*

Nous pouvons maintenant en venir à la notion d'intentionnalité, trop souvent citée comme la découverte principale de la phénoménologie, alors qu'elle n'est compréhensible que par la réduction. « Toute conscience est conscience de quelque chose », cela n'est pas nouveau. Kant a montré, dans la Réfutation de l'Idéalisme, *que la perception intérieure est impossible sans perception extérieure, que le monde, comme connexion des phénomènes, est anticipé dans la conscience de mon unité, est le moyen pour moi de me réaliser comme conscience. Ce qui distingue l'intentionnalité du rapport kantien à un objet possible, c'est que l'unité du monde, avant d'être posée par la connaissance et dans un acte d'identification expresse, est vécue comme déjà faite ou déjà là. Kant lui-même montre dans la* Critique du Jugement *qu'il y a une unité de l'imagination et de l'entendement et une unité des sujets* avant l'objet *et que, dans l'expérience du beau par exemple, je fais l'épreuve d'un accord du sensible et du concept, de moi et d'autrui, qui est lui-même sans concept. Ici le sujet n'est plus le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés, la puissance posante qui assujettit le multiple à la loi de l'entendement, s'il doit pouvoir former un monde, — il se découvre et se goûte comme une nature spontanément conforme à la loi de l'entendement. Mais s'il y a une nature du sujet, alors l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale, ce n'est plus seulement le jugement esthétique, mais encore la connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences. Husserl reprend la* Critique du Jugement *quand il parle d'une téléologie de la conscience. Il ne s'agit pas de doubler la conscience humaine d'une pensée absolue qui, du dehors, lui assignerait ses fins. Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, — et le monde*

comme cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but. C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la Critique de la Raison Pure *ait parlé, et l'intentionnalité opérante (fungierende Intentionalität), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. Le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse : la philosophie ne peut que le replacer sous notre regard, l'offrir à notre constatation.*

Par cette notion élargie de l'intentionnalité, la « compréhension » phénoménologique se distingue de « l'intellection » classique, qui est limitée aux « vraies et immuables natures », et la phénoménologie peut devenir une phénoménologie de la genèse. Qu'il s'agisse d'une chose perçue, d'un événement historique ou d'une doctrine, « comprendre », c'est ressaisir l'intention totale, — non seulement ce qu'ils sont pour la représentation, les « propriétés » de la chose perçue, la poussière des « faits historiques », les « idées » introduites par la doctrine, — mais l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés du caillou, du verre ou du morceau de cire, dans tous les faits d'une révolution, dans toutes les pensées d'un philosophe. Dans chaque civilisation, il s'agit de retrouver l'Idée au sens hégélien, c'est-à-dire non pas une loi du type physico-mathématique, accessible à la pensée objective, mais la formule d'un unique comportement à l'égard d'autrui, de la Nature, du temps et de la mort, une certaine manière de mettre en forme le monde que l'historien doit être capable de reprendre et d'assumer. Ce sont là les dimensions *de l'histoire. Par rapport à elles, il n'y a pas une parole, pas un geste humains, même habituels ou distraits, qui n'aient une signification. Je croyais m'être tu par fatigue, tel ministre croyait n'avoir dit qu'une phrase de circonstance, et voilà que mon silence ou sa parole prennent un sens, parce que ma fatigue ou le recours à une formule toute faite ne sont pas fortuits,*

expriment un certain désintérêt, et donc encore une certaine prise de position à l'égard de la situation. Dans un événement considéré de près, au moment où il est vécu, tout paraît aller au hasard : l'ambition de celui-ci, telle rencontre favorable, telle circonstance locale semblent avoir été décisives. Mais les hasards se compensent et voilà que cette poussière de faits s'agglomèrent, dessinent une certaine manière de prendre position à l'égard de la situation humaine, un événement *dont les contours sont définis et dont on peut parler. Faut-il comprendre l'histoire à partir de l'idéologie, ou bien à partir de la politique, ou bien à partir de la religion, ou bien à partir de l'économie ? Faut-il comprendre une doctrine par son contenu manifeste ou bien par la psychologie de l'auteur et par les événements de sa vie ? Il faut comprendre de toutes les façons à la fois, tout a un sens, nous retrouvons sous tous les rapports la même structure d'être. Toutes ces vues sont vraies à condition qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne l'unique noyau de signification existentielle qui s'explicite dans chaque perspective. Il est vrai, comme dit Marx, que l'histoire ne marche pas sur la tête, mais vrai aussi qu'elle ne pense pas avec ses pieds. Ou plutôt nous n'avons à nous occuper ni de sa « tête », ni de ses « pieds », mais de son corps. Toutes les explications économiques, psychologiques d'une doctrine sont vraies, puisque le penseur ne pense jamais qu'à partir de ce qu'il est. La réflexion même sur une doctrine ne sera totale que si elle réussit à faire sa jonction avec l'histoire de la doctrine et avec les explications externes et à replacer les causes et le sens de la doctrine dans une structure d'existence. Il y a, comme dit Husserl, une « genèse du sens » (Sinngenesis)*[11]*, qui nous enseigne seule en dernière analyse ce que la doctrine « veut dire ». Comme la compréhension, la critique devra se poursuivre sur tous les plans, et, bien entendu, on ne pourra pas se contenter, pour réfuter une doctrine, de la relier à tel accident de la vie de l'auteur : elle signifie au-delà, et il n'y a pas d'accident pur dans l'existence ni dans la coexistence, puisque l'une et l'autre s'assimilent les hasards pour en faire de la raison. Enfin, comme elle est indivisible dans le présent, l'histoire l'est dans la succession. Par rapport à ses dimensions fondamentales, toutes*

les périodes historiques apparaissent comme des manifestations d'une seule existence ou des épisodes d'un seul drame, — dont nous ne savons pas s'il a un dénouement. Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire.

*

La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité. La rationalité est exactement mesurée aux expériences dans lesquelles elle se révèle. Il y a de la rationalité, c'est-à-dire : les perspectives se recoupent, les perceptions se confirment, un sens apparaît. Mais il ne doit pas être posé à part, transformé en Esprit absolu ou en monde au sens réaliste. Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne. Pour la première fois, la méditation du philosophe est assez consciente pour ne pas réaliser dans le monde et avant elle ses propres résultats. Le philosophe essaye de penser le monde, autrui et soi-même, et de concevoir leurs rapports. Mais l'Ego méditant, le « spectateur impartial » (uninteressierter Zuschauer)[12] *ne rejoignent pas une rationalité déjà donnée, ils « s'établissent »*[12] *et l'établissent par une initiative qui n'a pas de garantie dans l'être et dont le droit repose entièrement sur le pouvoir effectif qu'elle nous donne d'assumer notre histoire. Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité. On demandera comment cette réalisation est* possible *et si elle ne rejoint pas dans les choses une Raison préexistante. Mais le seul Logos qui préexiste est le monde même, et la philosophie qui le fait passer à l'existence*

manifeste ne commence pas par être possible *: elle est actuelle ou réelle, comme le monde, dont elle fait partie, et aucune hypothèse explicative n'est plus claire que l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser. La rationalité n'est pas un* problème*, il n'y a pas derrière elle une inconnue que nous ayons à déterminer déductivement ou à prouver inductivement à partir d'elle : nous assistons à chaque instant à ce prodige de la connexion des expériences, et personne ne sait mieux que nous comment il se fait puisque nous sommes ce nœud de relations. Le monde et la raison ne font pas problème ; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque « solution », il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de « profondeur » qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant.*

La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même[13]*. Toutes les connaissances s'appuient sur un « sol » de postulats et finalement sur notre communication avec le monde comme premier établissement de la rationalité. La philosophie, comme réflexion radicale, se prive en principe de cette ressource. Comme elle est, elle aussi, dans l'histoire, elle use, elle aussi, du monde et de la raison constituée. Il faudra donc qu'elle s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec, ils étaient inévitables parce que la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison*[14]*. Si la phénoménologie a été un mouvement avant d'être une doctrine ou un système, ce n'est ni hasard, ni imposture. Elle est laborieuse comme l'œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de*

Valéry ou celle de Cézanne, — par le même genre d'attention et d'étonnement, par la même exigence de conscience, par la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant. Elle se confond sous ce rapport avec l'effort de la pensée moderne.

---

1. *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 et suivantes.

2. Voir la *VI^e Méditation Cartésienne*, rédigée par Eugen Fink et inédite, dont G. Berger a bien voulu nous donner communication.

3. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.

4. In te redi ; in interiore homine habitat veritas — SAINT AUGUSTIN.

5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédit).

6. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 et suivantes.

7. *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

8. *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, automne 1942, non paginé.

9. Das Erlebnis der Wahrheit (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190).

10. Il n'y a pas d'évidence Apodictique, dit en substance la *Formale und transzendentale Logik*, p. 142.

11. Le terme est usuel dans les inédits. L'idée se trouve déjà dans le *Formale und transzendentale Logik*, pp. 184 et suivantes.

12. *VI^e Méditation Cartésienne* (inédite).

13. Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, disent les inédits.

14. Nous devons cette dernière expression à G. Gusdorf, actuellement prisonnier en Allemagne, qui, d'ailleurs, l'employait peut-être dans un autre sens.

INTRODUCTION

LES PRÉJUGÉS CLASSIQUES ET LE RETOUR AUX PHÉNOMÈNES

I. LA « SENSATION »

En commençant l'étude de la perception, nous trouvons dans le langage la notion de sensation, qui paraît immédiate et claire : je sens du rouge, du bleu, du chaud, du froid. On va voir pourtant qu'elle est la plus confuse qui soit, et que, pour l'avoir admise, les analyses classiques ont manqué le phénomène de la perception.

Je pourrais d'abord entendre par sensation la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même. Le gris des yeux fermés qui m'entoure sans distance, les sons du demi-sommeil qui vibrent « dans ma tête » indiqueraient ce que peut être le pur sentir. Je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir place dans le monde objectif et où il ne me signifie rien. C'est avouer que l'on devrait chercher la sensation en deçà de tout contenu qualifié, puisque le rouge et le vert, pour se distinguer l'un de l'autre comme deux couleurs, doivent déjà faire tableau devant moi, même sans localisation précise, et cessent donc d'être moi-même. La sensation pure sera l'épreuve d'un « choc » indifférencié, instantané et ponctuel. Il n'est pas nécessaire de montrer, puisque les auteurs en conviennent, que cette notion ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience, et que les *perceptions de fait* les plus simples que nous connaissions, chez des animaux comme le singé et la poule, portent sur des relations et non sur des termes absolus[1]. Mais il reste à se demander pourquoi on se croit autorisé *en droit* à distinguer dans l'expérience perceptive une couche d'« impressions ». Soit une tache blanche sur un fond homogène. Tous les points de la tache ont en commun une certaine

« fonction » qui fait d'eux une « figure ». La couleur de la figure est plus dense et comme plus résistante que celle du fond ; les bords de la tache blanche lui « appartiennent » et ne sont pas solidaires du fond pourtant contigu ; la tache paraît posée sur le fond et ne l'interrompt pas. Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un *sens*. Mais si la figure et le fond, comme ensemble, ne sont pas sentis, il faut bien, dira-t-on, qu'ils le soient en chacun de leurs points. Ce serait oublier que chaque point à son tour ne peut être perçu que comme une figure sur un fond. Quand la Gestalttheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un « champ ». Une plage vraiment homogène, n'offrant *rien à percevoir* ne peut être donnée à *aucune perception*. La structure de la perception effective peut seule nous enseigner ce que c'est que percevoir. La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception. Si on l'introduit, c'est qu'au lieu d'être attentif à l'expérience perceptive, on l'oublie en faveur de l'objet perçu. Un champ visuel n'est pas fait de visions locales. Mais l'objet vu est fait de fragments de matière et les points de l'espace sont extérieurs les uns aux autres. Une donnée perceptive isolée est inconcevable, si du moins nous faisons l'expérience mentale de la percevoir. Mais il y a dans le monde des objets isolés ou du vide physique.

Je renoncerai donc à définir la sensation par l'impression pure. Mais voir, c'est avoir des couleurs ou des lumières, entendre, c'est avoir des sons, sentir, c'est avoir des qualités, et, pour savoir ce que c'est que sentir, ne suffit-il pas d'avoir vu du rouge ou entendu un *la* ? — Le rouge et le vert ne sont pas des

sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet. Au lieu de nous offrir un moyen simple de délimiter les sensations, si nous la prenons dans l'expérience même qui la révèle, elle est aussi riche et aussi obscure que l'objet ou que le spectacle perceptif entier. Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. Enfin, ce rouge ne serait à la lettre pas le même s'il n'était le « rouge laineux » d'un tapis[2]. L'analyse découvre donc dans chaque qualité des significations qui l'habitent. Dira-t-on qu'il ne s'agit là que des qualités de notre expérience effective, recouvertes par tout un savoir, et que l'on garde le droit de concevoir une « qualité pure » qui définirait le « pur sentir » ? Mais, on vient de le voir, ce pur sentir reviendrait à ne rien sentir et donc à ne pas sentir du tout. La prétendue évidence du sentir n'est pas fondée sur un témoignage de la conscience, mais sur le préjugé du monde. Nous croyons très bien savoir ce que c'est que « voir », « entendre », « sentir », parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores. Quand nous voulons l'analyser, nous transportons ces objets dans la conscience. Nous commettons ce que les psychologues appellent l'« experience error », c'est-à-dire que nous supposons d'emblée dans notre conscience des choses ce que nous savons être dans les choses. Nous faisons de la perception avec du perçu. Et comme le perçu lui-même n'est évidemment accessible qu'à travers la perception, nous ne comprenons finalement ni l'un ni l'autre. Nous sommes pris dans le monde et nous n'arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde. Si nous le faisions, nous verrions que la qualité n'est jamais éprouvée immédiatement et que toute conscience est conscience de quelque chose. Ce « quelque chose » n'est d'ailleurs pas nécessairement un objet identifiable. Il y a deux manières de se

tromper sur la qualité : l'une est d'en faire un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience, de la traiter comme une impression muette alors qu'elle a toujours un sens, l'autre est de croire que ce sens et cet objet, au niveau de la qualité, soient pleins et déterminés. Et la seconde erreur comme la première vient du préjugé du monde. Nous construisons par l'optique et la géométrie le fragment du monde dont l'image à chaque moment peut se former sur notre rétine. Tout ce qui est hors de ce périmètre, ne se reflétant sur aucune surface sensible, n'agit pas plus sur notre vision que la lumière sur nos yeux fermés. Nous devrions donc percevoir un segment du monde cerné de limites précises, entouré d'une zone noire, rempli sans lacune de qualités, sous-tendu par des rapports de grandeur déterminés comme ceux qui existent sur la rétine. Or, l'expérience n'offre rien de pareil et nous ne comprendrons jamais, à partir du monde, ce que c'est qu'un *champ visuel*. S'il est possible de tracer un périmètre de vision en approchant peu à peu du centre les stimuli latéraux, d'un moment à l'autre les résultats de la mesure varient et l'on n'arrive jamais à assigner le moment où un stimulus d'abord vu cesse de l'être. La région qui entoure le champ visuel n'est pas facile à décrire, mais il est bien sûr qu'elle n'est ni noire ni grise. Il y a là une *vision indéterminée*, une *vision de je ne sais quoi*, et, si l'on passe à la limite, ce qui est derrière mon dos n'est pas sans présence visuelle. Les deux segments de droite, dans l'illusion de Müller-Lyer (fig. 1), ne sont ni égaux ni inégaux, c'est dans le monde objectif que cette alternative s'impose[3]. Le champ visuel est ce milieu singulier dans lequel les notions contradictoires s'entrecroisent parce que les objets — les droites de Müller-Lyer — n'y sont pas posés sur le terrain de l'être, où une comparaison serait possible, mais saisis chacun dans son contexte privé comme s'ils n'appartenaient pas au même univers. Les psychologues ont longtemps mis tout leur soin à ignorer ces phénomènes. Dans le monde pris en soi tout est déterminé. Il y a bien des spectacles confus, comme un paysage par un jour de brouillard, mais justement nous admettons toujours qu'aucun paysage réel n'est

en soi confus. Il ne l'est que pour nous. L'objet, diront les psychologues, n'est jamais ambigu, il ne le devient que par l'inattention. Les limites du champ visuel ne sont pas elles-mêmes variables, et il y a un moment où l'objet qui s'approche commence absolument d'être vu, simplement nous ne le « remarquons »[4] pas. Mais la notion d'attention, comme nous le montrerons plus amplement, n'a pour elle aucun témoignage de la conscience. Ce n'est qu'une hypothèse auxiliaire que l'on forge pour sauver le préjugé du monde objectif. Il nous faut reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif. C'est dans cette atmosphère que se présente la qualité. Le sens qu'elle renferme est un sens équivoque, il s'agit d'une valeur expressive plutôt que d'une signification logique. La qualité déterminée, par laquelle l'empirisme voulait définir la sensation, est un objet, non un élément, de la conscience, et c'est l'objet tardif d'une conscience scientifique. À ces deux titres, elle masque la subjectivité plutôt qu'elle ne la révèle.

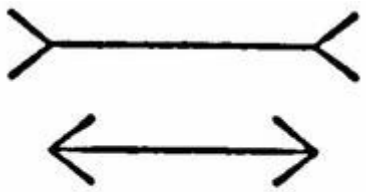


Fig. 1

Les deux définitions de la sensation que nous venons d'essayer n'étaient directes qu'en apparence. On vient de le voir, elles se modelaient su l'objet perçu. En quoi elles étaient d'accord avec le sens commun, qui, lui aussi, délimite le sensible par les conditions objectives dont il dépend. Le visible est ce qu'on saisit *avec* les yeux, le sensible est ce qu'on saisit *par* les sens. Suivons l'idée de sensation sur ce terrain[5] et voyons ce que deviennent, dans le premier degré de réflexion qu'est la science, ce « par », cet « avec », et la notion d'organe des sens. À défaut d'une expérience de la sensation, trouvons-nous du moins, dans ses causes et dans sa genèse objective, des raisons de la maintenir comme concept explicatif ? La physiologie, à laquelle le psychologue s'adresse comme à une instance supérieure, est dans le même embarras que la psychologie. Elle aussi commence par situer son objet dans le monde et par le traiter comme un fragment d'étendue. Le *comportement* se trouve ainsi caché par le réflexe,

l'élaboration et la mise en forme des stimuli, par une théorie longitudinale du fonctionnement nerveux, qui fait correspondre en principe à chaque élément de la situation un élément de la réaction[6]. Comme la théorie de l'arc réflexe, la physiologie de la perception commence par admettre un trajet anatomique qui conduit d'un *récepteur* déterminé par un *transmetteur* défini à un poste enregistreur[7] spécialisé lui aussi. Le monde objectif étant donné, on admet qu'il confie aux organes de sens des messages qui doivent donc être portés, puis déchiffrés, de manière à reproduire en nous le texte original. De là en principe une correspondance ponctuelle et une connexion constante entre le stimulus et la perception élémentaire. Mais cette « hypothèse de constance »[8] entre en conflit avec les données de la conscience et les psychologues mêmes qui l'admettent en reconnaissent le caractère théorique[9]. Par exemple, la force du son sous certaines conditions lui fait perdre de la hauteur, l'adjonction de lignes auxiliaires rend inégales deux figures objectivement égales[10], une plage colorée nous paraît sur toute sa surface de même couleur, alors que les seuils chromatiques des différentes régions de la rétine devraient la faire ici rouge, ailleurs orangée, dans certains cas même achromatique[11]. Ces cas où le phénomène n'adhère pas au stimulus doivent-ils être maintenus dans le cadre de la loi de constance et expliqués par des facteurs additionnels, — attention et jugement — ou bien faut-il rejeter la loi elle-même ? Quand du rouge et du vert, présentés ensemble, donnent une résultante grise, on admet que la combinaison centrale des Stimuli peut donner lieu immédiatement à une sensation différente de ce que les Stimuli objectifs exigeraient. Quand la grandeur apparente d'un objet varie avec sa distance apparente, ou sa couleur apparente avec les souvenirs que nous en avons, on reconnaît que « les processus sensoriels ne sont pas inaccessibles à des influences centrales »[12]. Dans ce cas donc le « sensible » ne peut plus être défini comme l'effet immédiat d'un stimulus extérieur. La même conclusion ne s'applique-t-elle pas aux trois premiers exemples que nous avons cités ? Si l'attention, si une

consigne plus précise, si le repos, si l'exercice prolongé ramènent finalement des perceptions conformes à la loi de constance, cela n'en prouve pas la valeur générale, car, dans les exemples cités, la première apparence avait un caractère sensoriel au même titre que les résultats obtenus finalement, et la question est de savoir si la perception attentive, la concentration du sujet sur un point du champ visuel, — par exemple la « perception analytique » des deux lignes principales dans l'illusion de Müller-Lyer, — au lieu de révéler la « sensation normale » ne substituent pas un montage exceptionnel au phénomène originel[13]. La loi de constance ne peut se prévaloir contre le témoignage de la conscience d'aucune expérience cruciale où elle ne soit déjà impliquée, et partout où on croit l'établir elle est déjà supposée[14]. Si nous revenons aux phénomènes, ils nous montrent l'appréhension d'une qualité, exactement comme celle d'une grandeur, liée à tout un contexte perceptif, et les stimuli ne nous donnent plus le moyen indirect que nous cherchions de délimiter une couche d'impressions immédiates. Mais, quand on cherche une définition « objective » de la sensation, ce n'est pas seulement le stimulus physique qui se dérobe. L'appareil sensoriel, tel que la physiologie moderne se le représente, n'est plus propre au rôle de « transmetteur » que la science classique lui faisait jouer. Les lésions non corticales des appareils tactiles raréfient sans doute les points sensibles au chaud, au froid, ou à la pression, et diminuent la sensibilité des points conservés. Mais si l'on applique à l'appareil lésé un excitant assez étendu, les sensations spécifiques reparaissent ; l'élévation des seuils est compensée par une exploration plus énergique de la main[15]. On entrevoit, au degré élémentaire de la sensibilité, une collaboration des stimuli partiels entre eux et du système sensoriel avec le système moteur, qui, dans une constellation physiologique variable, maintient constante la sensation, et qui donc interdit de définir le processus nerveux comme la simple transmission d'un message donné. La destruction de la fonction visuelle, quel que soit l'emplacement des lésions, suit la même loi : toutes les couleurs sont d'abord atteintes[16] et perdent

leur saturation. Puis le spectre se simplifie, se ramène à quatre et bientôt à deux couleurs ; on arrive finalement à une monochromasie en gris, sans d'ailleurs que la couleur pathologique soit jamais identifiable à une couleur normale quelconque. Ainsi, dans les lésions centrales comme dans les lésions périphériques, « la perte de substance nerveuse a pour effet non seulement un déficit de certaines qualités, mais le passage à une structure moins différenciée et plus primitive »[17]. Inversement, le fonctionnement normal doit être compris comme un processus d'intégration où le texte du monde extérieur est non pas recopié, mais constitué. Et si nous essayons de saisir la « sensation » dans la perspective des phénomènes corporels qui la préparent, nous trouvons non pas un individu psychique, fonction de certaines variables connues, mais une formation déjà liée à un ensemble et déjà douée d'un sens, qui ne se distingue qu'en degré des perceptions plus complexes et qui donc ne nous avance à rien dans notre délimitation du sensible pur. Il n'y a pas de définition physiologique de la sensation et plus généralement il n'y a pas de psychologie physiologique autonome parce que l'événement physiologique lui-même obéit à des lois biologiques et psychologiques. Pendant longtemps, on a cru trouver dans le conditionnement périphérique une manière sûre de repérer les fonctions psychiques « élémentaires » et de les distinguer des fonctions « supérieures » moins strictement liées à l'infrastructure corporelle. Une analyse plus exacte découvre que les deux sortes de fonctions s'entrecroisent. L'élémentaire n'est plus ce qui par addition constituera le tout ni d'ailleurs une simple occasion pour le tout de se constituer. L'événement élémentaire est déjà revêtu d'un sens, et la fonction supérieure ne réalisera qu'un mode d'existence plus intégré ou une adaptation plus valable, en utilisant et en sublimant les opérations subordonnées. Réciproquement, « l'expérience sensible est un processus vital, aussi bien que la procréation, la respiration ou la croissance »[18]. La psychologie et la physiologie ne sont donc plus deux sciences parallèles, mais deux déterminations du comportement, la première concrète, la seconde abstraite[19].

Quand le psychologue demande au physiologiste une définition de la sensation « par ses causes », nous disions qu'il retrouve sur ce terrain ses propres difficultés, et nous voyons maintenant pourquoi. Le physiologiste a pour son compte à se débarrasser du préjugé réaliste que toutes les sciences empruntent au sens commun et qui les gêne dans leur développement. Le changement de sens des mots « élémentaire » et « supérieur » dans la physiologie moderne annonce un changement de philosophie[20]. Le savant, lui aussi, doit apprendre à critiquer l'idée d'un monde extérieur en soi, puisque les faits mêmes lui suggèrent de quitter celle du corps comme transmetteur de messages. Le sensible est ce qu'on saisit *avec* les sens, mais nous savons maintenant que cet « avec » n'est pas simplement instrumental, que l'appareil sensoriel n'est pas un conducteur, que même à la périphérie l'impression physiologique se trouve engagée dans des relations considérées autrefois comme centrales.

Une fois de plus, la réflexion — même la réflexion seconde de la science — rend obscur ce qu'on croyait clair. Nous pensions savoir ce que c'est que sentir, voir, entendre, et ces mots font maintenant problème. Nous sommes invités à revenir aux expériences mêmes qu'ils désignent pour les définir à nouveau. La notion classique de sensation, elle, n'était pas un concept de réflexion, mais un produit tardif de la pensée tournée vers les objets, le dernier terme de la représentation du monde, le plus éloigné de la source constitutive et pour cette raison le moins clair. Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique en présence de stimuli définis eux-mêmes par leurs propriétés physico-chimiques, cherche à reconstruire sur cette base la perception effective[21] et à fermer le cycle de la connaissance scientifique en découvrant les lois selon lesquelles se produit la connaissance elle-même, en fondant une science objective de la subjectivité[22]. Mais il est inévitable aussi que cette tentative échoue. Si nous nous reportons aux recherches objectives elles-mêmes, nous découvrons d'abord que les conditions extérieures du champ

sensoriel ne le déterminent pas partie par partie et n'interviennent qu'en rendant possible une organisation autochtone, — c'est ce que montre la Gestalttheorie ; — ensuite que dans l'organisme la structure dépend de variables comme le sens biologique de la situation, qui ne sont plus des variables physiques, de sorte que l'ensemble échappe aux instruments connus de l'analyse physico-mathématique pour s'ouvrir à un autre type d'intelligibilité[23]. Si maintenant nous nous retournons, comme on le fait ici, vers l'expérience perceptive, nous remarquons que la science ne réussit à construire qu'un semblant de subjectivité : elle introduit des sensations qui sont des choses, là où l'expérience montre qu'il y a déjà des ensembles significatifs, elle assujettit l'univers phénoménal à des catégories qui ne s'entendent que de l'univers de la science. Elle exige que deux lignes perçues, comme deux lignes réelles, soient égales ou inégales, qu'un cristal perçu ait un nombre de côtés déterminé[24] sans voir que le propre du perçu est d'admettre l'ambiguïté, le « bougé », de se laisser modeler par son contexte. Dans l'illusion de Müller-Lyer, l'une des lignes cesse d'être égale à l'autre sans devenir « inégale » : elle devient « autre ». C'est-à-dire qu'une ligne objective isolée et la même ligne prise dans une figure cessent d'être, pour la perception, « la même ». Elle n'est identifiable dans ces deux fonctions que pour une perception analytique qui n'est pas naturelle. De même le perçu comporte des lacunes qui ne sont pas de simples « imperceptions ». Je peux par la vue ou par le toucher connaître un cristal comme un corps « régulier » sans en avoir, même tacitement, compté les côtés, je peux être familiarisé avec une physionomie sans jamais avoir perçu pour elle-même la couleur des yeux. La théorie de la sensation, qui compose tout savoir de qualités déterminées, nous construit des objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus, qui sont plutôt l'idéal de la connaissance que ses thèmes effectifs, elle ne s'adapte qu'à la superstructure tardive de la conscience. C'est là que « se réalise approximativement l'idée de la sensation »[25]. Les images que l'instinct projette

devant lui, celles que la tradition recrée dans chaque génération, ou simplement les rêves se présentent d'abord à droits égaux avec les perceptions proprement dites, et la perception véritable, actuelle et explicite, se distingue peu à peu des phantasmes par un travail critique. Le mot indique une *direction* plutôt qu'une fonction primitive[26]. On sait que la constance de la grandeur apparente des objets pour des distances variables, ou celle de leur couleur pour des éclairages différents sont plus parfaites chez l'enfant que chez l'adulte[27]. C'est dire que la perception est plus strictement liée à l'excitant local dans son état tardif que dans son état précoce et plus conforme à la théorie de la sensation chez l'adulte que chez l'enfant. Elle est comme un filet dont les nœuds apparaissent de plus en plus nettement[28]. On a donné de la « pensée primitive » un tableau qui ne se comprend bien que si l'on rapporte les réponses des primitifs, leurs énonciations et l'interprétation du sociologue au fonds d'expérience perceptive qu'elles cherchent toutes à traduire[29]. C'est tantôt l'adhérence du perçu à son contexte et comme sa viscosité, tantôt la présence en lui d'un indéterminé positif qui empêchent les ensembles spatiaux, temporels et numériques de s'articuler en termes maniables, distincts et identifiables. Et c'est ce domaine préobjectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir.

---

1. Voir *La Structure du Comportement*, pp. 142 et suivantes.

2. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 241.

3. KOFFKA. *Psychologie*, p. 530.

4. Nous traduisons le « take notice » ou le « bemerken » des psychologues.

5. Il n'y a pas lieu, comme le fait, par exemple, JASPERS *(Zur Analyse der Trugwahrnehmungen)*, de refuser la discussion en opposant une psychologie descriptive qui « comprend » les phénomènes à une psychologie explicative qui en considère la genèse. La psychologue voit toujours la conscience comme placée dans un corps au milieu du monde, pour lui la série stimulus-impression-perception est une suite d'événements à l'issue desquels la perception commence. Chaque conscience est née dans le monde et chaque perception est une nouvelle naissance de la conscience. Dans cette perspective, les données « immédiates » de la perception peuvent toujours être récusées comme de simples apparences et comme

les produits complexes d'une genèse. La méthode descriptive ne peut acquérir un droit propre que du point de vue transcendantal. Mais, même de ce point de vue, il reste à comprendre comment la conscience s'aperçoit ou s'apparaît insérée dans une nature. Pour le philosophe comme pour le psychologue, il y a donc toujours un problème de la genèse et la seule méthode possible est de suivre, dans son développement scientifique, l'explication causale pour en préciser le sens et la mettre à sa vraie place dans l'ensemble de la vérité. C'est pourquoi on ne trouvera ici aucune *réfutation*, mais un effort pour comprendre les difficultés propres de la pensée causale.

6. Voir *La Structure du Comportement*, chap. I.

7. Nous traduisons à peu près la série « Empfänger-Uebermittler-Empfinder », dont parle J. STEIN, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, p. 351.

8. KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*.

9. STUMPF le fait expressément. Cf KOEHLER, ibid., p. 54.

10. Id. ibid., pp. 57-58, cf pp. 58-66.

11. R. DÉJEAN, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, pp. 60 et 83.

12. STUMPF, cité par KOEHLER, ibid., p. 58.

13. KOEHLER, ibid. pp. 58-63.

14. Il est juste d'ajouter que c'est le cas de toutes les théories et que nulle part il n'y a d'expérience cruciale. Pour la même raison l'hypothèse de constance ne peut être rigoureusement réfutée sur le terrain de l'induction. Elle se discrédite parce qu'elle ignore et ne permet pas de comprendre les phénomènes. Encore faut-il, pour les apercevoir et pour la juger, que nous l'ayons d'abord « mise en suspens ».

15. J. STEIN, ouvrage cité, pp. 357-359.

16. Le daltonisme même ne prouve pas que certains appareils soient et soient seuls chargés de la « vision » du rouge et du vert, puisqu'un daltonien réussit à reconnaître le rouge si on lui présente une large plage colorée ou si l'on fait durer la présentation de la couleur. Id. ibid., p. 365.

17. WEIZSÄCKER, cité par STEIN, ibid., p. 364.

18. Id. ibid., p. 354.

19. Sur tous ces points cf *La Structure du Comportement* en particulier, pp. 52 et suivantes, 65 et suivantes.

20. GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 595.

21. « Les sensations sont certainement des produits artificiels, mais non pas arbitraires, elles sont les totalités partielles dernières dans lesquelles les structures naturelles peuvent être décomposées par l'« attitude analytique ». Considérées de ce point de vue, elles contribuent à la connaissance des structures et par conséquent les résultats de l'étude des sensations, correctement interprétés, sont un élément important de la psychologie de la perception. » KOFFKA, *Psychologie*, p. 548.

22. Cf GUILLAUME, *L'Objectivité en Psychologie*.

23. Cf *La Structure du Comportement*, chap. III.

24. KOFFKA, *Psychologie*, pp. 530 et 549.

25. M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 412.

26. Id. ibid., p. 397. « L'homme, mieux que l'animal, approche d'images idéales et exactes, l'adulte mieux que l'enfant, les hommes mieux que les femmes, l'individu mieux que le membre d'une collectivité, l'homme qui pense historiquement et systématiquement mieux que l'homme mû par une tradition, "pris" en elle et incapable de transformer en objet, par la constitution du souvenir, le milieu dans lequel il est pris, de l'objectiver, de le localiser dans le temps et de le posséder dans la distance du passé. »

27. HERING, JAENSCH.

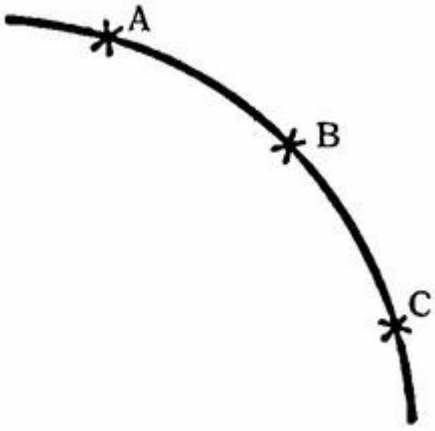
28. SCHELER, *Die Wissens formen und die Gesellschaft*, p. 412.

29. Cf WERTHEIMER, *Ueber das Denken der Naturvölker*, in *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.

II. L'« ASSOCIATION » ET LA « PROJECTION DES SOUVENIRS »

La notion de sensation, une fois introduite, fausse toute l'analyse de la perception. Déjà une « figure » sur un « fond » contient, avons-nous dit, beaucoup plus que les qualités actuellement données. Elle a des « contours » qui n'« appartiennent » pas au fond et s'en « détachent », elle est « stable » et de couleur « compacte », le fond est illimité et de couleur incertaine, il « se continue » sous la figure. Les différentes parties de l'ensemble — par exemple les parties de la figure les plus voisines du fond — possèdent donc, outre une couleur et des qualités, un *sens* particulier. La question est de savoir de quoi est fait ce sens, ce que veulent dire les mots de « bord » et de « contour », ce qui se passe quand un ensemble de qualités est *appréhendé* comme figure sur un fond. Mais la sensation, une fois introduite comme élément de la connaissance, ne nous laisse pas le choix de la réponse. Un être qui pourrait sentir — au sens de : coïncider absolument avec une impression ou avec une qualité — ne saurait avoir d'autre mode de connaissance. Qu'une qualité, qu'une plage rouge signifie quelque chose, qu'elle soit par exemple saisie comme une tache sur un fond, cela veut dire que le rouge n'est plus seulement cette couleur chaude, éprouvée, vécue dans laquelle je me perds, qu'il annonce quelque autre chose sans la renfermer, qu'il exerce une fonction de connaissance et que ses parties composent ensemble une totalité à laquelle chacune se relie sans quitter sa place. Désormais le rouge ne m'est plus seulement présent, mais il me représente quelque chose, et ce qu'il représente n'est pas possédé comme une

« partie réelle » de ma perception mais seulement visé comme une « partie intentionnelle »[1]. Mon regard ne se fond pas dans le contour ou dans la tache comme il fait dans le rouge matériellement pris : il les parcourt ou les domine. Pour recevoir en elle-même une signification qui la pénètre vraiment, pour s'intégrer dans un « contour » lié à l'ensemble de la « figure » et indépendant du « fond », la sensation ponctuelle devrait cesser d'être une coïncidence absolue et par conséquent cesser d'être comme sensation. Si nous admettons un « sentir » au sens classique, la signification du sensible ne peut plus consister qu'en autres sensations présentes ou virtuelles. Voir une figure, ce ne peut être que posséder simultanément les sensations ponctuelles qui en font partie. Chacune d'elles reste toujours ce qu'elle est, un contact aveugle, une impression, l'ensemble se fait « vision » et forme un tableau devant nous parce que nous apprenons à passer plus vite d'une impression à l'autre. Un contour n'est rien qu'une somme de visions locales et la conscience d'un contour est un être collectif. Les éléments sensibles dont il est fait ne peuvent pas perdre l'opacité qui les définit comme sensibles pour s'ouvrir à une connexion intrinsèque, à une loi de constitution commune. Soient trois points *A, B, C* pris sur le contour d'une figure, leur ordre dans l'espace est leur manière et de coexister sous nos yeux et cette coexistence, si rapprochés que je les choisisse, la somme de leurs existences séparées, la *position de A*, *plus* la *position de B*, *plus* la *position de C*.



Il peut arriver que l'empirisme quitte ce langage atomiste et parle de blocs d'espace ou de blocs de durée, ajoute une expérience des relations à l'expérience des qualités. Cela ne change rien à la doctrine. Ou bien le bloc d'espace est parcouru et inspecté par un esprit, mais alors on quitte l'empirisme, puisque la conscience n'est plus définie par l'impression — ou bien il est lui-

même donné à la façon d'une impression et il est alors aussi fermé à une coordination plus étendue que l'impression ponctuelle dont nous parlions d'abord. Mais un contour n'est pas seulement l'ensemble des données présentes, celles-ci en évoquent d'autres qui viennent les compléter. Quand je dis que j'ai devant moi une tache rouge, le sens du mot tache est fourni par des expériences antérieures au cours desquelles j'ai appris à l'employer. La distribution dans l'espace des trois points *A, B, C* évoque d'autres distributions analogues et je dis que je vois un cercle. L'appel à l'expérience acquise ne change rien, lui non plus, à la thèse empiriste. L'« association des idées » qui ramène l'expérience passée ne peut restituer que des connexions extrinsèques et ne peut qu'en être une elle-même parce que l'expérience originaire n'en comportait pas d'autres. Une fois qu'on a défini la conscience comme sensation, tout mode de conscience devra emprunter sa clarté à la sensation. Le mot de *cercle*, le mot d'*ordre* n'ont pu désigner dans les expériences antérieures auxquelles je me reporte que la manière concrète dont nos sensations se répartissaient devant nous, un certain arrangement de fait, une manière de sentir. Si les trois points *A, B, C* sont sur un cercle, le trajet *AB* « ressemble » au trajet *BC,* mais cette ressemblance veut dire seulement qu'en fait l'un fait penser à l'autre. Le trajet *A, B, C* ressemble à d'autres trajets circulaires que mon regard a suivis, mais cela veut dire seulement qu'il en éveille le souvenir et en fait paraître l'image. Jamais deux termes ne peuvent être *identifiés*, aperçus ou compris comme le *même*, ce qui supposerait que leur eccéité est surmontée, ils ne peuvent être qu'associés indissolublement et substitués partout l'un à l'autre. La connaissance apparaît comme un système de substitutions où une impression en annonce d'autres sans jamais en rendre raison, où des mots font attendre des sensations comme le soir fait attendre la nuit. La signification du perçu n'est rien qu'une constellation d'images qui commencent de reparaître sans raison. Les images ou les sensations les plus simples sont en dernière analyse tout ce qu'il y a à comprendre dans les mots, les concepts sont une

manière compliquée de les désigner, et comme elles sont elles-mêmes des impressions indicibles, comprendre est une imposture ou une illusion, la connaissance n'a jamais prise sur ses objets qui s'entraînent l'un l'autre et l'esprit fonctionne comme une machine à calculer[2], qui ne sait pas pourquoi ses résultats sont vrais. La sensation n'admet pas d'autre philosophie que le nominalisme, c'est-à-dire la réduction du *sens* au *contre-sens* de la ressemblance confuse ou au *non-sens* de l'association par contiguïté.

Or les sensations et les images qui devraient commencer et terminer toute la connaissance n'apparaissent jamais que dans un horizon de sens et la signification du perçu, loin de résulter d'une association, est au contraire présupposée dans toutes les associations, qu'il s'agisse de la synopsis d'une figure présente ou de l'évocation d'expériences anciennes. Notre champ perceptif est fait de « choses » et de « vides entre les choses »[3]. Les parties d'une chose ne sont pas liées entre elles par une simple association extérieure qui résulterait de leur solidarité constatée pendant les mouvements de l'objet. D'abord je vois comme choses des ensembles que je n'ai jamais vus se mouvoir : des maisons, le soleil, des montagnes. Si l'on veut que j'étende à l'objet immobile une notion acquise dans l'expérience des objets mobiles, il faut bien que la montagne présente dans son aspect effectif quelque caractère qui fonde sa reconnaissance comme chose et justifie ce transfert. Mais alors ce caractère suffit, sans aucun transfert, à expliquer la ségrégation du champ. Même l'unité des objets usuels que l'enfant peut manier et déplacer, ne se ramène pas à la constatation de leur solidité. Si nous nous mettions à voir comme choses les intervalles entre les choses, l'aspect du monde serait aussi sensiblement changé que celui de la devinette au moment où j'y découvre « le lapin » ou « le chasseur ». Ce ne seraient pas les mêmes éléments autrement liés, les mêmes sensations autrement associées, le même texte investi d'un autre sens, la même matière dans une autre forme, mais vraiment un autre monde. Il n'y a pas des données indifférentes qui se mettent à former ensemble une chose

parce que des contiguïtés ou des ressemblances de fait les associent ; c'est au contraire parce que nous percevons un ensemble comme chose que l'attitude analytique peut y discerner ensuite des ressemblances ou des contiguïtés. Ceci ne veut pas dire seulement que sans la perception du tout nous ne songerions pas à *remarquer* la ressemblance ou la contiguïté de ses éléments, mais à la lettre qu'ils ne feraient pas partie du même monde et qu'elles n'existeraient pas du tout. Le psychologue, qui pense toujours la conscience dans le monde, met la ressemblance et la contiguïté des stimuli au nombre des conditions objectives qui déterminent la constitution d'un ensemble. Les stimuli les plus proches ou les plus semblables, dit-il[4], ou ceux qui, assemblés, donnent au spectacle le meilleur équilibre, tendent pour la perception à s'unir dans la même configuration. Mais ce langage est trompeur parce qu'il confronte les stimuli objectifs, qui appartiennent au monde perçu et même au monde second que construit la conscience scientifique, avec la conscience perceptive que la psychologie doit décrire d'après l'expérience directe. La pensée amphibie du psychologue risque toujours de réintroduire dans sa description des rapports qui appartiennent au monde objectif. Ainsi a-t-on pu croire que la loi de contiguïté et la loi de ressemblance de Wertheimer ramenaient la contiguïté et la ressemblance objectives des associationnistes comme principes constitutifs de la perception. En réalité, pour la description pure, — et la théorie de la Forme veut en être une, — la contiguïté et la ressemblance des stimuli ne sont pas antérieures à la constitution de l'ensemble. La « bonne forme » n'est pas réalisée parce qu'elle serait bonne en soi dans un ciel métaphysique, mais elle est bonne parce qu'elle est réalisée dans notre expérience. Les prétendues conditions de la perception ne deviennent antérieures à la perception même que lorsque, au lieu de décrire le phénomène perceptif comme première ouverture à l'objet, nous supposons autour de lui un milieu où soient déjà inscrits toutes les explicitations et tous les recoupements qu'obtiendra la perception analytique, justifiées toutes les normes de la perception effective — un lieu de la vérité, un

monde. En le faisant nous ôtons à la perception sa fonction essentielle qui est de fonder ou d'inaugurer la connaissance et nous la voyons à travers ses résultats. Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même. Si je marche sur une plage vers un bateau échoué et que la cheminée ou la mâture se confonde avec la forêt qui borde la dune, il y aura un moment où ces détails rejoindront vivement le bateau et s'y souderont. À mesure que j'approchais, je n'ai pas perçu des ressemblances ou des proximités qui enfin auraient réuni dans un dessin continu la superstructure du bateau. J'ai seulement éprouvé que l'aspect de l'objet allait changer, que quelque chose était imminent dans cette tension comme l'orage est imminent dans les nuages. Soudain le spectacle s'est réorganisé donnant satisfaction à mon attente imprécise. Après coup je reconnais, comme des justifications du changement, la ressemblance et la contiguïté de ce que j'appelle les « stimuli » — c'est-à-dire les phénomènes les plus déterminés, obtenus à courte distance, et dont je compose le monde « vrai ». « Comment n'ai-je pas vu que ces pièces de bois faisaient corps avec le bateau ? Elles étaient pourtant de même couleur que lui, elles s'ajustaient bien sur sa superstructure. » Mais ces raisons de bien percevoir n'étaient pas données comme raisons avant la perception correcte. L'unité de l'objet est fondée sur le pressentiment d'un ordre imminent qui va donner réponse d'un coup à des questions seulement latentes dans le paysage, elle résout un problème qui n'était posé que sous la forme d'une vague inquiétude, elle organise des éléments qui n'appartenaient pas jusque-là au même univers et qui pour cette raison, comme Kant l'a dit avec profondeur, ne pouvaient pas être associés. En les posant sur le même terrain, celui de l'objet unique, la synopsis rend possible la contiguïté et la ressemblance entre eux, et une impression ne peut jamais par elle-même s'associer à une autre impression.

Elle n'a pas davantage le pouvoir d'en réveiller d'autres. Elle ne le fait qu'à condition d'être d'abord *comprise* dans la perspective de l'expérience passée où elle se trouvait coexister avec celles qu'il s'agit de réveiller. Soient une série de syllabes couplées[5], où la seconde est une rime adoucie de la première (dak-tak), et une autre série où la seconde syllabe est obtenue en renversant la première (ged-deg) ; si les deux séries ont été apprises par cœur, et si, dans une expérience critique, on donne pour consigne uniforme de « chercher une rime adoucie », on remarque bien que le sujet a plus de peine à trouver une rime douce pour *ged* que pour une syllabe neutre. Mais si la consigne est de changer la voyelle dans les syllabes proposées, ce travail ne subit aucun retard. Ce ne sont donc pas des forces associatives qui jouaient dans la première expérience critique, car si elles existaient elles devraient jouer dans la seconde. La vérité est que, placé devant des syllabes souvent associées avec des rimes adoucies, le sujet, au lieu de rimer véritablement, profite de son acquis et met en marche une « intention de reproduction »[6], en sorte que, lorsqu'il arrive à la seconde série de syllabes, où la consigne présente ne s'accorde plus avec les assemblages réalisés dans les expériences de dressage, l'intention de reproduction ne peut conduire qu'à des erreurs. Quand on propose au sujet, dans la seconde expérience critique, de changer la voyelle de la syllabe inductrice, comme il s'agit d'une tâche qui n'a jamais figuré dans les expériences de dressage, il ne peut user du détour de la reproduction et dans ces conditions les expériences de dressage restent sans influence. L'association ne joue donc jamais comme une force autonome, ce n'est jamais le mot proposé, comme cause efficiente, qui « induit » la réponse, il n'agit qu'en rendant probable ou tentante une intention de reproduction, il n'opère qu'en vertu du sens qu'il a pris dans le contexte de l'expérience ancienne et qu'en suggérant le recours à cette expérience, il est efficace dans la mesure où le sujet le reconnaît, le saisit sous l'aspect ou sous la physionomie du passé. Si enfin on voulait faire intervenir, au lieu de la simple contiguïté, l'association par ressemblance, on verrait encore

que, pour évoquer une image ancienne à laquelle elle ressemble en fait, la perception présente doit être *mise en forme* de telle sorte qu'elle devienne capable de porter cette ressemblance. Qu'un sujet[7] ait vu 5 fois ou 540 fois la figure 1 il la reconnaîtra à peu près aussi aisément dans la figure 2 où elle se trouve « camouflée » et d'ailleurs il ne l'y reconnaîtra jamais constamment. Par contre un sujet qui cherche dans la figure 2 une autre figure masquée (sans d'ailleurs savoir laquelle) l'y retrouve plus vite et plus souvent qu'un sujet passif, à expérience égale. La ressemblance n'est donc pas plus que la coexistence une force en troisième personne qui dirigerait une circulation d'images ou d'« états de conscience ». La figure 1 n'est pas évoquée *par* la figure 2, ou elle ne l'est que si l'on a d'abord vu dans la figure 2 une « figure 1 possible », ce qui revient à dire que la ressemblance effective ne nous dispense pas de chercher comment elle est d'abord rendue possible par l'organisation présente de la figure 2, que la figure « inductrice » doit revêtir le même sens que la figure induite avant d'en rappeler le souvenir, et qu'enfin le passé de fait n'est pas importé dans la perception présente par un mécanisme d'association, mais déployé par la conscience présente elle-même.

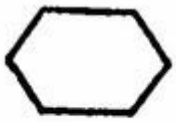


Fig. 1.

Fig. 2.

On peut voir par là ce que valent les formules usuelles concernant le « rôle des souvenirs dans la perception ». Même hors de l'empirisme on parle des « apports de la mémoire »[8]. On répète que « percevoir c'est se souvenir ». On montre que dans la lecture d'un texte la rapidité du regard rend lacunaires les impressions rétiniennes, et que les données sensibles doivent *donc* être complétées par une projection de souvenirs[9]. Un paysage ou un journal vus à l'envers nous représenteraient la vision originaire, le paysage ou le journal vus

normalement n'étant plus clairs que par ce qu'y ajoutent les souvenirs. « À cause de la disposition inhabituelle des impressions l'influence des causes psychiques ne peut plus s'exercer.[10] » On ne se demande pas pourquoi des impressions autrement disposées rendent le journal illisible ou le paysage méconnaissable. C'est que, pour venir compléter la perception, les souvenirs ont besoin d'être rendus possibles par la physionomie des données. Avant tout apport de la mémoire, ce qui est vu doit présentement s'organiser de manière à m'offrir un tableau où je puisse reconnaître mes expériences antérieures. Ainsi l'appel aux souvenirs présuppose ce qu'il est censé expliquer : la mise en forme des données, l'imposition d'un sens au chaos sensible. Au moment où l'évocation des souvenirs est rendue possible, elle devient superflue, puisque le travail qu'on en attend est déjà fait. On dirait la même chose de cette « couleur du souvenir » (Gedächtnisfarbe) qui, selon d'autres psychologues, finit par se substituer à la couleur présente des objets, de sorte que nous les voyons « à travers les lunettes » de la mémoire[11]. La question est de savoir ce qui actuellement réveille la « couleur du souvenir ». Elle est évoquée, dit Hering, chaque fois que nous revoyons un objet déjà connu « *ou croyons le revoir* ». Mais sur quoi le croyons-nous ? Qu'est-ce qui, dans la perception actuelle, nous enseigne qu'il s'agit d'un objet déjà connu, puisque par hypothèse ses propriétés sont modifiées ? Si l'on veut que la reconnaissance de la forme ou de la grandeur entraîne celle de la couleur, on est dans un cercle, puisque la grandeur et la forme apparentes sont elles aussi modifiées et que la reconnaissance ici encore ne peut pas résulter de l'éveil des souvenirs, mais doit le précéder. Elle ne va donc nulle part du passé au présent et la « projection de souvenirs » n'est qu'une mauvaise métaphore qui cache une reconnaissance plus profonde et déjà faite. De même enfin l'illusion du correcteur ne peut être comprise comme la fusion de quelques éléments vraiment lus avec des souvenirs qui viendraient s'y mêler au point de ne plus s'en distinguer. Comment l'évocation des souvenirs se ferait-elle sans être guidée par l'aspect

des données proprement sensibles, et si elle est dirigée, à quoi sert-elle puisque alors le mot a déjà sa structure ou sa physionomie avant de rien prendre au trésor de la mémoire ? C'est évidemment l'analyse des illusions qui a accrédité la « projection de souvenirs », selon un raisonnement sommaire qui est à peu près celui-ci : la perception illusoire ne peut s'appuyer sur les « données présentes », puisque je lis « déduction » là où le papier porte « destruction ». La lettre *d*, qui s'est substituée au groupe *str*, n'étant pas fournie par la vision, doit donc venir d'ailleurs. On dira qu'elle vient de la mémoire. Ainsi sur un tableau plat quelques ombres et quelques lumières suffisent à donner un relief, dans une devinette quelques branches d'arbre suggèrent un chat, dans les nuages quelques lignes confuses un cheval. Mais l'expérience passée ne peut apparaître qu'après coup comme cause de l'illusion, il a bien fallu que l'expérience présente prît d'abord forme et sens pour rappeler justement ce souvenir et non pas d'autres. C'est donc sous mon regard actuel que naissent le cheval, le chat, le mot substitué, le relief. Les ombres et les lumières du tableau donnent un relief en mimant « le phénomène originaire du relief »[12], où elles se trouvaient investies d'une signification spatiale autochtone. Pour que je trouve dans la devinette un chat, il faut « que l'unité de signification "chat" prescrive déjà en quelque manière les éléments du donné que l'activité coordinatrice doit retenir et ceux qu'elle doit négliger »[13]. L'illusion nous trompe justement en se faisant passer pour une perception authentique, où la signification naît dans le berceau du sensible et ne vient pas d'ailleurs. Elle imite cette expérience privilégiée où le sens recouvre exactement le sensible, s'articule visiblement ou se profère en lui ; elle implique cette norme perceptive ; elle ne peut donc pas naître d'une *rencontre* entre le sensible et les souvenirs, et la perception encore bien moins. La « projection de souvenirs » rend incompréhensibles l'une et l'autre. Car une chose perçue, si elle était composée de sensations et de souvenirs, ne serait déterminée que par l'appoint des souvenirs, elle n'aurait donc rien en elle-même qui puisse en limiter l'invasion, elle n'aurait pas seulement ce halo de

« bougé » qu'elle a toujours, nous l'avons dit, elle serait insaisissable, fuyante et toujours au bord de l'illusion. L'illusion *a fortiori* ne saurait jamais offrir l'aspect ferme et définitif qu'une chose finit par prendre, puisqu'il manquerait à la perception même, elle ne nous tromperait donc pas. Si enfin on admet que les souvenirs ne se projettent pas d'eux-mêmes sur les sensations et que la conscience les confronte avec le donné présent pour ne retenir que ceux qui s'accordent avec lui, alors on reconnaît un texte originaire qui porte en soi son sens et l'oppose à celui des souvenirs : ce texte est la perception même. En somme on a bien tort de croire qu'avec la « projection de souvenirs » on introduise dans la perception une activité mentale et que l'on soit à l'opposé de l'empirisme. La théorie n'est qu'une conséquence, une correction tardive et inefficace de l'empirisme, elle en admet les postulats, elle en partage les difficultés et comme lui elle cache les phénomènes au lieu de les faire comprendre. Le postulat consiste, comme toujours, à *déduire* le donné de ce qui peut être fourni par les organes des sens. Par exemple, dans l'illusion du correcteur, on reconstitue les éléments effectivement vus d'après les mouvements des yeux, la vitesse de la lecture et le temps nécessaire à l'impression rétinienne. Puis, en retranchant ces données théoriques de la perception totale, on obtient les « éléments évoqués », qui, à leur tour, sont traités comme des choses mentales. On construit la perception avec des états de conscience comme on construit une maison avec des pierres et l'on imagine une chimie mentale qui fasse fusionner ces matériaux en un tout compact. Comme toute théorie empiriste, celle-ci ne décrit que d'aveugles processus qui ne peuvent jamais être l'équivalent d'une connaissance, parce qu'il n'y a, dans cet amas de sensations et de souvenirs, *personne qui voie*, qui puisse éprouver l'accord du donné et de l'évoqué — et corrélativement aucun objet ferme défendu par un sens contre le pullulement des souvenirs. Il faut donc rejeter le postulat qui obscurcit tout. Le clivage du donné et de l'évoqué d'après les causes objectives est arbitraire. En revenant aux phénomènes on trouve comme

couche fondamentale un ensemble déjà prégnant d'un sens irréductible : non pas des sensations lacunaires, entre lesquelles des souvenirs devraient s'enchâsser, mais la physionomie, la structure du paysage ou du mot, spontanément conforme aux intentions du moment comme aux expériences antérieures. Alors se découvre le vrai problème de la mémoire dans la perception, lié au problème général de la conscience perceptive. Il s'agit de comprendre comment par sa propre vie et sans porter dans un inconscient mythique des matériaux de complément, la conscience peut, avec le temps, altérer la structure de ses paysages — comment, à chaque instant, son expérience ancienne lui est présente sous la forme d'un horizon qu'elle peut rouvrir, si elle le prend pour thème de connaissance, dans un acte de remémoration, mais qu'elle peut aussi laisser « en marge » et qui alors fournit immédiatement au perçu une atmosphère et une signification présentes. Un champ toujours à la disposition de la conscience et qui, pour cette raison même, environne et enveloppe toutes ses perceptions, une atmosphère, un horizon ou si l'on veut des « montages » donnés qui lui assignent une situation temporelle, telle est la présence du passé qui rend possibles les actes distincts de perception et de remémoration. Percevoir n'est pas éprouver une multitude d'impressions qui amèneraient avec elles des souvenirs capables de les compléter, c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible. Se souvenir n'est pas ramener sous le regard de la conscience un tableau du passé subsistant en soi, c'est s'enfoncer dans l'horizon du passé et en développer de proche en proche les perspectives emboîtées jusqu'à ce que les expériences qu'il résume soient comme vécues à nouveau à leur place temporelle. Percevoir n'est pas se souvenir.

Les rapports « figure » et « fond », « chose » et « non-chose », l'horizon du passé seraient donc des structures de conscience irréductibles aux qualités qui apparaissent en elles. L'empirisme gardera toujours la ressource de traiter cet *a*

priori comme le résultat d'une chimie mentale. Il accordera que toute chose s'offre sur un fond qui n'en est pas une, le présent entre deux horizons d'absence, passé et avenir. Mais, reprendra-t-il, ces significations sont dérivées. La « figure » et le « fond », la « chose » et son « entourage », le « présent » et le « passé », ces mots résument l'expérience d'une perspective spatiale et temporelle, qui finalement se ramène à l'effacement du souvenir ou à celui des impressions marginales. Même si, une fois formées, dans la perception de fait, les structures ont plus de sens que n'en peut offrir la qualité, je ne dois pas m'en tenir à ce témoignage de la conscience et je dois les reconstruire théoriquement à l'aide des impressions dont elles expriment les rapports effectifs. Sur ce plan l'empirisme n'est pas réfutable. Puisqu'il refuse le témoignage de la réflexion et qu'il engendre, en associant des impressions extérieures, les structures que nous avons conscience de comprendre en allant du tout aux parties, il n'y a aucun phénomène que l'on puisse citer comme une preuve cruciale contre lui. D'une manière générale on ne peut réfuter en décrivant des phénomènes une pensée qui s'ignore elle-même et qui s'installe dans les choses. Les atomes du physicien paraîtront toujours plus réels que la figure historique et qualitative de ce monde, les processus physico-chimiques plus réels que les formes organiques, les atomes psychiques de l'empirisme plus réels que les phénomènes perçus, les atomes intellectuels que sont les « significations » de l'École de Vienne plus réels que la conscience, tant que l'on cherchera à construire la figure de ce monde, la vie, la perception, l'esprit, au lieu de reconnaître, comme source toute proche et comme dernière instance de nos connaissances à leur sujet, l'*expérience* que nous en avons. Cette conversion du regard, qui renverse les rapports du clair et de l'obscur, doit être accomplie par chacun et c'est ensuite qu'elle se justifie par l'abondance des phénomènes qu'elle fait comprendre. Mais avant elle ils étaient inaccessibles, et à la description qu'on en fait, l'empirisme peut toujours opposer qu'il ne *comprend* pas. En ce sens, la réflexion est un système de pensées aussi fermé que

la folie, avec cette différence qu'elle se comprend elle-même et le fou, tandis que le fou ne la comprend pas. Mais si le champ phénoménal est bien un monde nouveau, il n'est jamais absolument ignoré de la pensée naturelle, il lui est présent en horizon, et la doctrine empiriste elle-même est bien un essai d'analyse de la conscience. À titre de « paramythia », il est donc utile d'indiquer tout ce que les constructions empiristes rendent incompréhensible et tous les phénomènes originaux qu'elles masquent. Elles nous cachent d'abord le « monde culturel » ou le « monde humain » dans lequel cependant presque toute notre vie se passe. Pour la plupart d'entre nous, la nature n'est qu'un être vague et lointain, refoulé par les villes, les rues, les maisons et surtout par la présence des autres hommes. Or, pour l'empirisme, les objets « culturels » et les visages doivent leur physionomie, leur puissance magique à des transferts et à des projections de souvenirs, le monde humain n'a de sens que par accident. Il n'y a rien dans l'aspect sensible d'un paysage, d'un objet ou d'un corps qui le prédestine à avoir l'air « gai » ou « triste », « vif » ou « morne », « élégant » ou « grossier ». Définissant une fois de plus ce que nous percevons par les propriétés physiques et chimiques des stimuli qui peuvent agir sur nos appareils sensoriels, l'empirisme exclut de la perception la colère ou la douleur que je lis pourtant sur un visage, la religion dont je saisis pourtant l'essence dans une hésitation ou dans une réticence, la cité dont je connais pourtant la structure dans une attitude de l'agent de ville ou dans le style d'un monument. Il ne peut plus y avoir d'*esprit objectif* : la vie mentale se retire dans des consciences isolées et livrées à la seule introspection, au lieu de se dérouler, comme elle le fait apparemment, dans l'espace humain que composent ceux avec qui je discute ou ceux avec qui je vis, le lieu de mon travail ou celui de mon bonheur. La joie et la tristesse, la vivacité et l'hébétude sont des données de l'introspection, et si nous en revêtons les paysages ou les autres hommes, c'est parce que nous avons constaté en nous-mêmes la coïncidence de ces perceptions intérieures avec des signes extérieurs qui leur sont associés par les

hasards de notre organisation. La perception ainsi appauvrie devient une pure opération de connaissance, un enregistrement progressif des qualités et de leur déroulement le plus coutumier, et le sujet percevant est en face du monde comme le savant en face de ses expériences. Si au contraire nous admettons que toutes ces « projections », toutes ces « associations », tous ces « transferts » sont fondés sur quelque caractère intrinsèque de l'objet, le « monde humain » cesse d'être une métaphore pour redevenir ce qu'il est en effet, le milieu et comme la *patrie* de nos pensées. Le sujet percevant cesse d'être un sujet pensant « acosmique » et l'action, le sentiment, la volonté restent à explorer comme des manières originales de poser un objet, puisque « un objet apparaît attrayant ou repoussant, avant d'apparaître noir ou bleu, circulaire ou carré[14] ». Mais l'empirisme ne déforme pas seulement l'expérience en faisant du monde culturel une illusion alors qu'il est l'aliment de notre existence. Le monde naturel à son tour est défiguré et pour les mêmes raisons. Ce que nous reprochons à l'empirisme, ce n'est pas de l'avoir pris pour premier thème d'analyse. Car il est bien vrai que tout objet culturel renvoie à un fond de nature sur lequel il apparaît et qui peut d'ailleurs être confus et lointain. Notre perception pressent sous le tableau la présence prochaine de la toile, sous le monument celle du ciment qui s'effrite, sous le personnage celle de l'acteur qui se fatigue. Mais la nature dont parle l'empirisme est une somme de stimuli et de qualités. De cette nature-là, il est absurde de prétendre qu'elle soit, même en intention seulement, l'objet premier de notre perception : elle est bien postérieure à l'expérience des objets culturels, ou plutôt elle est l'un d'eux. Nous aurons donc à redécouvrir aussi le monde naturel et son mode d'existence qui ne se confond pas avec celui de l'objet scientifique. Que le fond continue sous la figure, qu'il soit *vu* sous la figure, alors que pourtant elle le recouvre, ce phénomène qui enveloppe tout le problème de la *présence* de l'objet est lui aussi caché par la philosophie empiriste qui traite cette partie du fond comme invisible, en vertu d'une définition physiologique de la vision, et

la ramène à la condition de simple qualité sensible en supposant qu'elle est donnée par une image, c'est-à-dire par une sensation affaiblie. Plus généralement les objets réels qui ne font pas partie de notre champ visuel ne peuvent plus nous être présents que par des images, et c'est pourquoi ils ne sont que des « possibilités permanentes de sensations ». Si nous quittons le postulat empiriste de la priorité des contenus, nous sommes libres de reconnaître le mode d'existence singulier de l'objet derrière nous. L'enfant hystérique qui se retourne « pour voir si derrière lui le monde est encore là »[15] ne manque pas d'images, mais le monde perçu a perdu pour lui la structure originale qui en rend pour le normal les aspects cachés aussi certains que les aspects visibles. Encore une fois l'empiriste peut toujours construire en assemblant des atomes psychiques des équivalents approchés de toutes ces structures. Mais l'inventaire du monde perçu dans les chapitres suivants le fera de plus en plus apparaître comme une sorte de cécité mentale et comme le système le moins capable d'épuiser l'expérience révélée, alors que la réflexion comprend sa vérité subordonnée en la mettant à sa place.

---

1. L'expression est de HUSSERL. L'idée est reprise avec profondeur chez M. PRADINES, *Philosophie de la Sensation*, I, en particulier pp. 152 et suivantes.
2. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, chap. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 68.
3. Voir par exemple KOEHLER, *Gestalt Psychology*, pp. 164-165.
4. WERTHEIMER, par exemple (lois de proximité, de ressemblance et loi de la « bonne forme »).
5. K. LEWIN, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*.
6. « Set to reproduce », KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 581.
7. GOTTSCHALDT, *Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*.
8. BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 466.
9. BERGSON, *L'Énergie spirituelle, L'effort intellectuel*, par exemple, p. 184.
10. Cf par exemple EBBINGHAUS, *Abrisz der Psychologie*, pp. 104-105.
11. HERING, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, p. 8.
12. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 72.
13. Id. ibid.
14. KOFFKA, *The Growth of the Mind*, p. 320.

15. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 85.

III. L'« ATTENTION » ET LE « JUGEMENT »

La discussion des préjugés classiques a été jusqu'ici menée contre l'empirisme. En réalité, ce n'est pas l'empirisme seul que nous visions. Il faut maintenant faire voir que son antithèse intellectualiste se place sur le même terrain que lui. L'un et l'autre prennent pour objet d'analyse, le monde objectif qui n'est premier ni selon le temps ni selon son sens, l'un et l'autre sont incapables d'exprimer la manière particulière dont la conscience perceptive constitue son objet. Tous deux gardent leur distance à l'égard de la perception au lieu d'y adhérer.

On pourrait le montrer en étudiant l'histoire du concept d'attention. Il se déduit pour l'empirisme de l'« hypothèse de constance », c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, de la priorité du monde objectif. Même si ce que nous percevons ne répond pas aux propriétés objectives du stimulus, l'hypothèse de constance oblige à admettre que les « sensations normales » sont déjà là. Il faut donc qu'elles soient inaperçues, et l'on appellera attention la fonction qui les révèle, comme un projecteur éclaire des objets préexistants dans l'ombre. L'acte d'attention ne crée donc rien, et c'est un miracle naturel, comme disait à peu près Malebranche, qui fait jaillir justement les perceptions ou les idées capables de répondre aux questions que je me posais. Puisque le « Bemerken » ou le « take notice » n'est pas cause efficace des idées qu'il fait apparaître, il est le même dans tous les actes d'attention, comme la lumière du projecteur est la même quel que soit le paysage éclairé. L'attention est donc un pouvoir général

et inconditionné en ce sens qu'à chaque moment elle peut se porter indifféremment sur tous les contenus de conscience. Partout stérile, elle ne saurait être nulle part *intéressée*. Pour la relier à la vie de la conscience, il faudrait montrer comment une perception éveille l'attention, puis comment l'attention la développe et l'enrichit. Il faudrait décrire une connexion interne et l'empirisme ne dispose que de connexions externes, il ne peut que juxtaposer des états de conscience. Le sujet empiriste, dès qu'on lui accorde une initiative, — et c'est la raison d'être d'une théorie de l'attention, — ne peut recevoir qu'une liberté absolue. L'intellectualisme part au contraire de la fécondité de l'attention : puisque j'ai conscience d'obtenir par elle la vérité de l'objet, elle ne fait pas succéder fortuitement un tableau à un autre tableau. Le nouvel aspect de l'objet se subordonne l'ancien et exprime tout ce qu'il voulait dire. La cire est depuis le début un fragment d'étendue flexible et muable, simplement je le sais clairement ou confusément « selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée »[1]. Puisque j'éprouve dans l'attention un éclaircissement *de* l'objet, il faut que l'objet perçu renferme déjà la structure intelligible qu'elle dégage. Si la conscience trouve le cercle géométrique dans la physionomie circulaire d'une assiette, c'est qu'elle l'y avait déjà mis. Pour prendre possession du savoir attentif, il lui suffit de revenir à soi, au sens où l'on dit qu'un homme évanoui revient à soi. Réciproquement, la perception inattentive ou délirante est un demi-sommeil. Elle ne peut se décrire que par des négations, son objet est sans consistance, les seuls objets dont on puisse parler sont ceux de la conscience éveillée. Nous avons bien avec nous un principe constant de distraction et de vertige qui est notre corps. Mais notre corps n'a pas le pouvoir de nous faire voir ce qui n'est pas ; il peut seulement nous faire croire que nous le voyons. La lune à l'horizon n'est pas et n'est pas vue plus grosse qu'au zénith : si nous la regardons attentivement, par exemple à travers un tube de carton ou une lunette, nous verrons que son diamètre apparent reste constant[2]. La perception

distraite ne contient rien de plus et même rien d'autre que la perception attentive. Ainsi la philosophie n'a pas à faire état d'un prestige de l'apparence. La conscience pure et débarrassée des obstacles qu'elle consentait à se créer, le monde vrai sans aucun mélange de rêverie sont à la disposition de chacun. Nous n'avons pas à analyser l'acte d'attention comme passage de la confusion à la clarté, parce que la confusion n'est rien. La conscience ne commence d'être qu'en déterminant un objet et même les fantômes d'une « expérience interne » ne sont possibles que par emprunt à l'expérience externe. Il n'y a donc pas de vie privée de la conscience et la conscience n'a d'obstacle que le chaos, qui n'est rien. Mais, dans une conscience qui constitue tout, ou plutôt qui éternellement possède la structure intelligible de tous ses objets, comme dans la conscience empiriste qui ne constitue rien, l'attention reste un pouvoir abstrait, inefficace parce qu'elle n'y a rien à faire. La conscience n'est pas moins intimement liée aux objets dont elle se distrait qu'à ceux auxquels elle s'intéresse, et le surplus de clarté de l'acte d'attention n'inaugure aucun rapport nouveau. Il redevient donc une lumière qui ne se diversifie pas avec les objets qu'elle éclaire, et l'on remplace encore une fois par des actes vides de l'attention « les modes et les directions spécifiques de l'intention »[3]. Enfin l'acte d'attention est inconditionné, puisqu'il a indifféremment tous les objets à sa disposition, comme le Bemerken des empiristes l'était parce que tous les objets lui étaient transcendants. Comment un objet actuel entre tous pourrait-il exciter un acte d'attention, puisque la conscience les a tous ? Ce qui manquait à l'empirisme, c'était la connexion interne de l'objet et de l'acte qu'il déclenche. Ce qui manque à l'intellectualisme, c'est la contingence des occasions de penser. Dans le premier cas la conscience est trop pauvre, et dans le second cas trop riche pour qu'aucun phénomène puisse la *solliciter*. L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions

pas. Ils s'accordent en ce que ni l'un ni l'autre ne saisit la conscience *en train d'apprendre*, ne fait état de cette ignorance circonscrite, de cette intention « vide » encore, mais déjà déterminée, qui est l'attention même. Que l'attention obtienne ce qu'elle cherche par un miracle renouvelé ou qu'elle le possède d'avance, dans les deux cas la constitution de l'objet est passée sous silence. Qu'il soit une somme de qualités ou un système de relations, dès qu'il est il faut qu'il soit pur, transparent, impersonnel, et non pas imparfait, vérité pour un moment de ma vie et de mon savoir, tel qu'il émerge à la conscience. La conscience perceptive est confondue avec les formes exactes de la conscience scientifique et l'indéterminé n'entre pas dans la définition de l'esprit. Malgré les intentions de l'intellectualisme, les deux doctrines ont donc en commun cette idée que l'attention ne crée rien puisqu'un monde d'impressions en soi ou un univers de pensée déterminante sont également soustraits à l'action de l'esprit.

Contre cette conception d'un sujet oisif, l'analyse de l'attention chez les psychologues acquiert la valeur d'une prise de conscience, et la critique de l'« hypothèse de constance » va s'approfondir en une critique de la croyance dogmatique au « monde » pris comme réalité en soi dans l'empirisme et comme terme immanent de la connaissance dans l'intellectualisme. L'attention suppose d'abord une transformation du champ mental, une nouvelle manière pour la conscience d'être présente à ses objets. Soit l'acte d'attention par lequel je précise l'emplacement d'un point de mon corps que l'on touche. L'analyse de certains troubles d'origine centrale qui rendent impossible la localisation révèle l'opération profonde de la conscience. Head parlait sommairement d'un « affaiblissement local de l'attention ». Il ne s'agit en réalité ni de la destruction d'un ou plusieurs « signes locaux », ni de la défaillance d'un pouvoir secondaire d'appréhension. La condition première du trouble est une désagrégation du champ sensoriel qui ne reste plus fixe pendant que le sujet perçoit, bouge en suivant les mouvements d'exploration et se rétrécit pendant qu'on l'interroge[4].

Un *emplacement vague*, ce phénomène contradictoire révèle un espace préobjectif où il y a bien de l'extension, puisque plusieurs points du corps touchés ensemble ne sont pas confondus par le sujet, mais pas encore de position univoque, parce que aucun cadre spatial fixe ne subsiste d'une perception à l'autre. La première opération de l'attention est donc de se créer un *champ*, perceptif ou mental, que l'on puisse « dominer » (Ueberschauen), où des mouvements de l'organe explorateur, où des évolutions de la pensée soient possibles sans que la conscience perde à mesure son acquis et se perde elle-même dans les transformations qu'elle provoque. La position précise du point touché sera l'invariant des sentiments divers que j'en ai selon l'orientation de mes membres et de mon corps, l'acte d'attention peut fixer et objectiver cet invariant parce qu'il a pris du recul à l'égard des changements de l'apparence. L'attention comme activité générale et formelle n'existe donc pas[5]. Il y a dans chaque cas une certaine liberté à acquérir, un certain espace mental à ménager. Reste à faire paraître l'objet même de l'attention. Il s'agit là, à la lettre, d'une création. Par exemple, on sait depuis longtemps que pendant les neuf premiers mois de la vie, les enfants ne distinguent que globalement le coloré et l'achromatique ; dans la suite, les plages colorées s'articulent en teintes « chaudes » et teintes « froides », et enfin on arrive au détail des couleurs. Mais les psychologues[6] admettaient que seule l'ignorance ou la confusion des noms empêche l'enfant de distinguer les couleurs. L'enfant devait bien voir du vert là où *il y en a*, il ne lui manquait que d'y faire attention et d'appréhender ses propres phénomènes. C'est que les psychologues n'étaient pas parvenus à se représenter un monde où les couleurs soient indéterminées, une couleur qui ne suit pas une qualité précise. La critique de ces préjugés permet, au contraire, d'apercevoir le monde des couleurs comme une formation seconde, fondée sur une série de distinctions « physionomiques » : celle des teintes « chaudes » et des teintes « froides », celle du « coloré » et du « non-coloré ». Nous ne pouvons comparer ces phénomènes qui tiennent lieu de la couleur chez

l'enfant, à aucune qualité déterminée, et de même les couleurs « étranges » du malade ne peuvent être identifiées à aucune des couleurs du spectre[7]. La première perception des couleurs proprement dites est donc un changement de structure de la conscience[8], l'établissement d'une nouvelle dimension de l'expérience, le déploiement d'un *a priori.* Or c'est sur le modèle de ces actes originaires que doit être conçue l'attention, puisqu'une attention seconde, qui se bornerait à rappeler un savoir déjà acquis, nous renverrait à l'acquisition. Faire attention, ce n'est pas seulement éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour *figures*[9]. Elles ne sont préformées que comme des *horizons*, elles constituent vraiment de nouvelles régions dans le monde total. C'est précisément la structure originale qu'elles apportent qui fait apparaître l'identité de l'objet avant et après l'acte d'attention. Une fois acquise la couleur qualité, et seulement grâce à elle, les données antérieures apparaissent comme des préparations de la qualité. Une fois acquise l'idée d'équation, les égalités arithmétiques apparaissent comme des variétés de la même équation. C'est justement en bouleversant les données que l'acte d'attention se relie aux actes antérieurs et l'unité de la conscience se construit ainsi de proche en proche par une « synthèse de transition ». Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent. Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque-là qu'à titre d'horizon indéterminé. En même temps qu'il met en marche l'attention, l'objet est à chaque instant ressaisi et posé à nouveau sous sa dépendance. Il ne suscite l'« événement connaissant » qui le transformera, que par le sens encore ambigu qu'il lui offre à déterminer, si bien qu'il en est le « motif »[10] et non pas la cause. Mais du moins l'acte d'attention se trouve enraciné dans la vie de la conscience, et l'on

comprend enfin qu'elle sorte de sa liberté d'indifférence pour se donner un objet actuel. Ce passage de l'indéterminé au déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même. « L'œuvre de l'esprit n'existe qu'en acte ».[11] Le résultat de l'acte d'attention n'est pas dans son commencement. Si la lune à l'horizon ne me paraît pas plus grosse qu'au zénith, quand je la regarde à la lunette ou à travers un tube de carton, on ne peut pas en conclure[12] qu'en vision libre aussi l'apparence est invariable. L'empirisme le croit parce qu'il ne s'occupe pas de ce que l'on voit, mais de ce que l'on doit voir d'après l'image rétinienne. L'intellectualisme le croit parce qu'il décrit la perception de fait d'après les données de la perception « analytique » et attentive où la lune en effet reprend son *vrai* diamètre apparent. Le monde exact, entièrement déterminé, est encore posé d'abord, non plus sans doute comme la cause de nos perceptions, mais comme leur fin immanente. Si le monde doit être possible, il faut qu'il soit impliqué dans la première ébauche de conscience, comme le dit si fortement la déduction transcendantale[13]. Et c'est pourquoi la lune ne doit jamais apparaître plus grosse qu'elle n'est à l'horizon. La réflexion psychologique nous oblige au contraire à replacer le monde exact dans son berceau de conscience, à nous demander comment l'idée même du monde ou de la vérité exacte est possible, à en chercher le premier jaillissement à la conscience. Quand je regarde librement, dans l'attitude naturelle, les parties du champ agissent les unes sur les autres et *motivent* cette énorme lune à l'horizon, cette grandeur sans mesure qui est pourtant une grandeur. Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique et c'est ainsi qu'on arrive à une vraie théorie de l'attention.

L'intellectualisme se proposait bien de découvrir par réflexion la structure de la perception, au lieu de l'expliquer par le jeu combiné des forces associatives et de l'attention, mais son regard sur la perception n'est pas encore direct. On le

verra mieux en examinant le rôle que joue dans son analyse la notion de *jugement.* Le jugement est souvent introduit comme *ce qui manque à la sensation pour rendre possible une perception*. La sensation n'est plus supposée comme élément réel de la conscience. Mais lorsqu'on veut dessiner la structure de la perception, on le fait en repassant sur le pointillé des sensations. L'analyse se trouve dominée par cette notion empiriste, bien qu'elle ne soit reçue que comme la limite de la conscience et ne serve qu'à manifester une puissance de liaison dont elle est l'opposé. L'intellectualisme vit de la réfutation de l'empirisme et le jugement y a souvent pour fonction d'annuler la dispersion possible des sensations[14]. L'analyse réflexive s'établit en poussant jusqu'à leurs conséquences les thèses réaliste et empiriste et en démontrant par l'absurde l'antithèse. Mais dans cette réduction à l'absurde, le contact n'est pas nécessairement pris avec les opérations effectives de la conscience. Il reste possible que la théorie de la perception, si elle part idéalement d'une intuition aveugle, aboutisse par compensation à un concept vide, et que le jugement, contre-partie de la sensation pure, retombe à une fonction générale de liaison indifférente à ses objets ou même redevienne une force psychique décelable par ses effets. La célèbre analyse du morceau de cire saute de qualités comme l'odeur, la couleur, et la saveur, à la puissance d'une infinité de formes et de positions, qui est, elle, au-delà de l'objet perçu et ne définit que la cire du physicien. Pour la perception, il n'y a plus de cire quand toutes les propriétés sensibles ont disparu, et c'est la science qui suppose là quelque matière qui se conserve. La cire « perçue » elle-même, avec sa manière originale d'exister, sa permanence qui n'est pas encore l'identité exacte de la science, son « horizon intérieur »[15] de variation possible selon la forme et selon la grandeur, sa couleur mate qui annonce la mollesse, sa mollesse qui annonce un bruit sourd quand je la frapperai, enfin la structure perceptive de l'objet, on les perd de vue parce qu'il faut des déterminations de l'ordre prédicatif pour lier des qualités tout objectives et fermées sur soi. Les hommes que je vois d'une fenêtre sont cachés

par leur chapeau et par leur manteau et leur image ne peut se peindre sur ma rétine. Je ne les vois donc pas, je juge qu'ils sont là[16]. La vision une fois définie à la manière empiriste comme la possession d'une qualité inscrite par le stimulus sur le corps[17], la moindre illusion, puisqu'elle donne à l'objet des propriétés qu'il n'a pas sur ma rétine, suffit à établir que la perception est un jugement[18]. Comme j'ai deux yeux, je devrais voir l'objet double, et si je n'en perçois qu'un, c'est que je construis à l'aide des deux images l'idée d'un objet unique à distance[19]. La perception devient une « interprétation » des signes que la sensibilité fournit conformément aux *stimuli* corporels[20], une « hypothèse » que l'esprit fait pour « s'expliquer ses impressions »[21]. Mais aussi le jugement, introduit pour expliquer l'excès de la perception sur les impressions rétiniennes, au lieu d'être l'acte même de percevoir saisi de l'intérieur par une réflexion authentique, redevient un simple « facteur » de la perception, chargé de fournir ce que ne fournit pas le corps, — au lieu d'être une activité transcendantale, il redevient une simple activité logique de conclusion[22]. Par là nous sommes entraînés hors de la réflexion et nous construisons la perception au lieu d'en révéler le fonctionnement propre, nous manquons encore une fois l'opération primordiale qui imprègne d'un sens le sensible et que présuppose toute médiation logique comme toute causalité psychologique. Il en résulte que l'analyse intellectualiste finit par rendre incompréhensibles les phénomènes perceptifs qu'elle est faite pour éclairer. Pendant que le jugement perd sa fonction constituante et devient un principe explicatif, les mots de « voir », « entendre », « sentir » perdent toute signification, puisque la moindre vision dépasse l'impression pure et rentre ainsi sous la rubrique générale du « jugement ». Entre le sentir et le jugement, l'expérience commune fait une différence bien claire. Le jugement est pour elle une prise de position, il vise à connaître quelque chose de valable pour moi-même à tous les moments de ma vie et pour les autres esprits existants ou possibles ; sentir, au contraire, c'est se remettre à l'apparence sans chercher à la posséder et à en savoir la vérité. Cette

distinction s'efface dans l'intellectualisme, parce que le jugement est partout où n'est pas la pure sensation, c'est-à-dire partout. Le témoignage des phénomènes sera donc partout récusé. Une grande boîte de carton me paraît plus lourde qu'une petite boîte faite du même carton et, à m'en tenir aux phénomènes, je dirais que je la sens d'avance pesante dans ma main. Mais l'intellectualisme délimite le sentir par l'action sur mon corps d'un stimulus réel. Comme ici il n'y en a pas, il faudra donc dire que la boîte n'est pas sentie mais jugée plus lourde, et cet exemple qui paraissait fait pour montrer l'aspect sensible de l'illusion sert au contraire à montrer qu'il n'y a pas de connaissance sensible et que l'on sent comme l'on juge[23]. Un cube dessiné sur le papier change d'allure selon qu'il est vu d'un côté et par-dessus ou de l'autre côté et par-dessous. Même si je sais qu'il peut être vu de deux façons, il arrive que la figure se refuse à changer de structure et que mon savoir ait à attendre sa réalisation intuitive. Ici encore on devrait conclure que juger n'est pas percevoir. Mais l'alternative de la sensation et du jugement oblige à dire que le changement de la figure, ne dépendant pas des « éléments sensibles », qui, comme les stimuli, restent constants, ne peut dépendre que d'un changement dans l'interprétation et qu'enfin « la conception de l'esprit modifie la perception même »[24], « l'apparence prend forme et sens au commandement »[25]. Or si l'on voit ce que l'on juge, comment distinguer la perception vraie de la perception fausse ? Comment pourra-t-on dire après cela que l'halluciné ou le fou « croient voir ce qu'ils ne voient point »[26] ? Où sera la différence entre « voir » et « croire qu'on voit » ? Si l'on répond que l'homme sain ne juge que d'après des signes suffisants et sur une matière pleine, c'est donc qu'il y a une différence entre le jugement motivé de la perception vraie et le jugement vide de la perception fausse, et comme la différence n'est pas dans la forme du jugement mais dans le texte sensible qu'il met en forme, percevoir dans le plein sens du mot, qui l'oppose à imaginer, ce n'est pas juger, c'est saisir un sens immanent au sensible avant tout jugement. Le phénomène de la perception vraie offre donc une

signification inhérente aux signes et dont le jugement n'est que l'expression facultative. L'intellectualisme ne peut faire comprendre ni ce phénomène, ni d'ailleurs l'imitation qu'en donne l'illusion. Plus généralement il est aveugle pour le mode d'existence et de coexistence des objets perçus, pour la vie qui traverse le champ visuel et en relie secrètement les parties. Dans l'illusion de Zöllner, je « vois » les lignes principales inclinées l'une sur l'autre. L'intellectualisme ramène le phénomène à une simple erreur : tout vient de ce que je fais intervenir les lignes auxiliaires et leur rapport avec les lignes principales, au lieu de comparer les lignes principales elles-mêmes. Au fond, je me trompe sur la consigne, et je compare les deux ensembles au lieu d'en comparer les éléments principaux[27]. Il resterait à savoir pourquoi je me trompe sur la consigne. « La question devrait s'imposer : comment se fait-il qu'il soit si difficile dans l'illusion de Zöllner de comparer isolément les droites mêmes qui doivent être comparées selon la consigne donnée ? D'où vient qu'elles refusent ainsi de se laisser séparer des lignes auxiliaires[28] ? Il faudrait reconnaître qu'en recevant des lignes auxiliaires, les lignes principales ont cessé d'être des parallèles, qu'elles ont perdu ce sens-là pour en acquérir un autre, que les lignes auxiliaires importent dans la figure une signification nouvelle qui y traîne désormais et ne peut plus en être détachée[29]. C'est cette signification adhérente à la figure, cette transformation du phénomène qui motive le jugement faux et qui est pour ainsi dire *derrière* lui. C'est elle en même temps qui rend un sens au mot « voir » en deçà du jugement, au-delà de la qualité ou de l'impression, et fait reparaître le problème de la perception. Si l'on convient d'appeler jugement toute perception d'un rapport et de réserver le nom de vision à l'impression ponctuelle, il est sûr que l'illusion est un jugement. Mais cette analyse suppose au moins idéalement une couche d'impression où les lignes principales seraient parallèles comme elles le sont dans le monde, c'est-à-dire dans le milieu que nous constituons par des mesures, — et une opération seconde qui modifie les impressions en faisant intervenir les lignes auxiliaires et

fausse ainsi le rapport des lignes principales. Or, la première phase est de pure conjecture, et avec elle le jugement qui donne la seconde. On construit l'illusion, on ne la comprend pas. Le jugement dans ce sens très général et tout formel n'explique la perception vraie ou fausse que s'il se guide sur l'organisation spontanée et sur la configuration particulière des phénomènes. Il est bien vrai que l'illusion consiste à engager les éléments principaux de la figure dans les relations auxiliaires qui brisent le parallélisme. Mais pourquoi le brisent-elles ? Pourquoi deux droites jusque-là parallèles cessent-elles de faire couple et sont-elles entraînées dans une position oblique par l'entourage immédiat qu'on leur donne ? Tout se passe comme si elles ne faisaient plus partie du même monde. Deux obliques véritables sont situées dans le même espace qui est l'espace objectif. Mais celles-ci ne s'inclinent pas en acte l'une sur l'autre, il est impossible de les *voir* obliques si on les fixe. C'est quand nous les quittons du regard qu'elles tendent sourdement vers ce nouveau rapport Il y a là, en deçà des rapports objectifs, une syntaxe perceptive qui s'articule selon ses règles propres : la rupture des relations anciennes et l'établissement de relations nouvelles, le jugement, n'expriment que le résultat de cette opération profonde et en sont le constat final. Fausse ou vraie, c'est ainsi que la perception doit d'abord se constituer pour qu'une prédication soit possible. Il est bien vrai que la distance d'un objet ou son relief ne sont pas des propriétés de l'objet comme sa couleur ou son poids. Il est bien vrai que ce sont des relations insérées dans une configuration d'ensemble qui enveloppe d'ailleurs le poids et la couleur eux-mêmes. Mais il n'est pas vrai que cette configuration soit construite par une « inspection de l'esprit ». Ce serait dire que l'esprit parcourt des impressions isolées et découvre de proche en proche le sens du tout, comme le savant détermine les inconnues en fonction des données du problème. Or ici les données du problème ne sont pas antérieures à sa solution, et la perception est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des

données, le sens qui les relie, — qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont* mais encore fait *qu'elles aient un sens*.

Il est vrai que ces critiques ne portent que contre les débuts de l'analyse réflexive, et l'intellectualisme pourrait répondre qu'on est bien obligé de parler d'abord de langage du sens commun. La conception du jugement comme force psychique ou comme médiation logique et la théorie de la perception comme « interprétation », — cet intellectualisme des psychologues — n'est en effet qu'une contre-partie de l'empirisme, mais il prépare une prise de conscience véritable. On ne peut commencer que dans l'attitude naturelle, avec ses postulats, jusqu'à ce que la dialectique interne de ces postulats les détruise. La perception une fois comprise comme interprétation, la sensation, qui a servi de point de départ, est définitivement dépassée, toute conscience perceptive étant déjà au-delà. La sensation n'est pas sentie[30] et la conscience est toujours conscience d'un objet. Nous arrivons à la sensation lorsque, réfléchissant sur nos perceptions, nous voulons exprimer qu'elles ne sont pas notre œuvre absolument. La pure sensation, définie par l'action des *stimuli* sur notre corps, est l'« effet dernier » de la connaissance, en particulier de la connaissance scientifique, et c'est par une illusion, d'ailleurs naturelle, que nous la mettons au début et la croyons antérieure à la connaissance. Elle est la manière nécessaire et nécessairement trompeuse dont un esprit se représente sa propre histoire[31]. Elle appartient au domaine du constitué et non pas à l'esprit constituant. C'est selon le monde ou selon l'opinion que la perception peut apparaître comme une interprétation. Pour la conscience elle-même comment serait-elle un raisonnement puisqu'il n'y a pas de sensations qui puissent lui servir de prémisses, une interprétation puisqu'il n'y a rien avant elle qui soit à interpréter ? En même temps qu'on dépasse ainsi, avec l'idée de sensation, celle d'une activité simplement logique, les objections que nous faisions tout à l'heure disparaissent. Nous demandions ce que c'est que voir ou que sentir, ce qui distingue du concept cette connaissance encore prise dans son objet,

inhérente à un point du temps et de l'espace. Mais la réflexion montre qu'il n'y a là rien à comprendre. C'est un fait que je me crois d'abord entouré par mon corps, pris dans le monde, situé ici et maintenant. Mais chacun de ces mots quand j'y réfléchis est dépourvu de sens et ne pose donc aucun problème : m'apercevrais-je « entouré par mon corps » si je n'étais en lui aussi bien qu'en moi, si je ne pensais moi-même ce rapport spatial et n'échappais ainsi à l'inhérence au moment même où je me la représente ? Saurais-je que je suis pris dans le monde et que j'y suis situé, si j'y étais vraiment pris et situé ? Je me bornerais alors à *être* où je suis comme une chose, et puisque je sais où je suis et me vois moi-même au milieu des choses, c'est que je suis une conscience, un être singulier qui ne réside nulle part et peut se rendre présent partout en intention. Tout ce qui existe existe comme chose ou comme conscience, et il n'y a pas de milieu. La chose est en un lieu, mais la perception n'est nulle part, car si elle était située elle ne pourrait faire *exister pour elle-même* les autres choses, puisqu'elle reposerait en soi à la manière des choses. La perception est donc la pensée de percevoir. Son incarnation n'offre aucun caractère positif dont il y ait à rendre compte et son eccéité n'est que l'ignorance où elle est d'elle-même. L'analyse réflexive devient une doctrine purement régressive, selon laquelle toute perception est une intellection confuse, toute détermination une négation. Elle supprime ainsi tous les problèmes sauf un : celui de son propre commencement. La finitude d'une perception qui me donne, comme disait Spinoza, des « conséquences sans prémisses », l'inhérence de la conscience à un point de vue, tout se ramène à mon ignorance de moi-même, à mon pouvoir tout négatif de ne pas réfléchir. Mais cette ignorance à son tour comment est-elle possible ? Répondre qu'elle n'est jamais, ce serait me supprimer comme philosophe qui cherche. Aucune philosophie ne peut ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie, aucune analyse de la perception ne peut ignorer la perception comme phénomène original sous peine de s'ignorer elle-même comme analyse,

et la pensée infinie que l'on découvrirait immanente à la perception ne serait pas le plus haut point de conscience, mais au contraire une forme d'inconscience. Le mouvement de réflexion passerait le but : il nous transporterait d'un monde figé et déterminé à une conscience sans fissure, alors que l'objet perçu est animé d'une vie secrète et que la perception comme unité se défait et se refait sans cesse. Nous n'aurons qu'une essence abstraite de la conscience tant que nous n'aurons pas suivi le mouvement effectif par lequel elle ressaisit à chaque moment ses démarches, les contracte et les fixe en un objet identifiable, passe peu à peu du « voir » au « savoir » et obtient l'unité de sa propre vie. Nous n'aurons pas atteint cette dimension constitutive si nous remplaçons par un sujet absolument transparent l'unité pleine de la conscience et par une pensée éternelle l'« art caché » qui fait surgir un sens dans les « profondeurs de la nature ». La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent *possible* ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend *actuelle* ou par laquelle elle se constitue. Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole, le signe sensible et la signification ne sont pas même idéalement séparables. Un objet est un organisme de couleurs, d'odeurs, de sons, d'apparences tactiles qui se symbolisent et se modifient l'un l'autre et s'accordent l'un avec l'autre selon une logique réelle que la science a pour fonction d'expliciter et dont elle est bien loin d'avoir achevé l'analyse. À l'égard de cette vie perceptive, l'intellectualisme est insuffisant ou par défaut ou par excès : il évoque à titre de limite les qualités multiples qui ne sont que l'enveloppe de l'objet, et de là il passe à une conscience de l'objet qui en posséderait la loi ou le secret et qui de ce fait ôterait sa contingence au développement de l'expérience et à l'objet son style perceptif. Ce passage de la thèse à l'antithèse, ce renversement du pour au contre qui est le procédé constant de l'intellectualisme laissent subsister sans changement le point de départ de l'analyse ; on partait d'un monde en soi qui

agissait sur nos yeux pour se faire voir de nous, on a maintenant une conscience ou une pensée du monde, mais la nature même de ce monde n'est pas changée : il est toujours défini par l'extériorité absolue des parties et seulement doublé sur toute son étendue d'une pensée qui le porte. On passe d'une objectivité absolue à une subjectivité absolue, mais cette seconde idée vaut juste autant que la première et ne se soutient que contre elle, c'est-à-dire par elle. La parenté de l'intellectualisme et de l'empirisme est ainsi beaucoup moins visible et beaucoup plus profonde qu'on le croit. Elle ne tient pas seulement à la définition anthropologique de la sensation dont l'un et l'autre se sert, mais à ce que l'un et l'autre garde l'attitude naturelle ou dogmatique, et la survivance de la sensation dans l'intellectualisme n'est qu'un signe de ce dogmatisme. L'intellectualisme accepte comme absolument fondées l'idée du vrai et l'idée de l'être dans lesquelles s'achève et se résume le travail constitutif de la conscience et sa réflexion prétendue consiste à poser comme puissances du sujet tout ce qui est nécessaire pour aboutir à ces idées. L'attitude naturelle en me jetant au monde des choses me donne l'assurance de saisir un « réel » au-delà des apparences, le « vrai » au-delà de l'illusion. La valeur de ces notions n'est pas mise en question par l'intellectualisme : il ne s'agit que de conférer à un naturant universel le pouvoir de reconnaître cette même vérité absolue que le réalisme place naïvement dans une nature donnée. Sans doute l'intellectualisme se présente d'ordinaire comme une doctrine de la science et non comme une doctrine de la perception, il croit fonder son analyse sur l'évidence naïve du monde : *habemus ideam veram*. Mais en réalité je ne saurais pas que je possède une idée vraie si je ne pouvais par la mémoire relier l'évidence présente à celle de l'instant écoulé et, par la confrontation de la parole, l'évidence mienne à celle d'autrui, de sorte que l'évidence spinoziste présuppose celle du souvenir et de la perception. Si l'on veut au contraire fonder la constitution du passé et celle d'autrui sur mon pouvoir de reconnaître la vérité intrinsèque de l'idée, on supprime bien le problème d'autrui et celui

du monde, mais parce qu'on reste dans l'attitude naturelle qui les prend pour donnés et qu'on utilise les forces de la certitude naïve. Car jamais, comme Descartes et Pascal l'ont vu, je ne puis coïncider d'un seul coup avec la pure pensée qui constitue une idée même simple, ma pensée claire et distincte se sert toujours de pensées déjà formées par moi ou par autrui, et se fie à ma mémoire, c'est-à-dire à la *nature de mon esprit*, ou à la mémoire de la communauté des penseurs, c'est-à-dire à l'*esprit objectif*. Prendre pour accordé que nous *avons* une idée vraie, c'est bien croire à la perception sans critique. L'empirisme restait dans la croyance absolue au monde comme totalité des événements spatio-temporels et traitait la conscience comme un canton de ce monde. L'analyse réflexive rompt bien avec le monde en soi, puisqu'elle le constitue par l'opération de la conscience, mais cette conscience constituante, au lieu d'être saisie directement, est construite de manière à rendre possible l'idée d'un être absolument déterminé. Elle est le corrélatif d'un univers, le sujet qui possède absolument achevées toutes les connaissances dont notre connaissance effective est l'ébauche. C'est qu'on suppose effectué *quelque part* ce qui n'est pour nous qu'en intention : un système de pensées absolument vrai, capable de coordonner tous les phénomènes, un géométral qui rende raison de toutes les perspectives, un objet pur sur lequel ouvrent toutes les subjectivités. Il ne faut rien de moins que cet objet absolu et ce sujet divin pour écarter la menace du malin génie et pour nous garantir la possession de l'idée vraie. Or il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité : cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences. Quand je me mets à percevoir cette table, je contracte résolument l'épaisseur de durée écoulée depuis que je la regarde, je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis donc d'un seul coup des expériences concordantes mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités. Cet acte décisif qui remplit, au cœur du temps, la fonction de l'éternité spinoziste, cette

« doxa originaire »[32], nous ne reprochons pas à l'intellectualisme de s'en servir, mais de s'en servir tacitement. Il y a là un pouvoir de fait, comme Descartes le disait, une évidence simplement irrésistible, qui réunit sous l'invocation d'une vérité absolue les phénomènes séparés de mon présent et de mon passé, de ma durée et de celle d'autrui, mais qui ne doit pas être coupée de ses origines perceptives et détachée de sa « facticité ». La fonction de la philosophie est de la replacer dans le champ d'expérience privée où elle surgit et d'en éclairer la naissance. Si au contraire on s'en sert sans la prendre pour thème, on devient incapable de *voir* le phénomène de la perception et le monde qui naît en elle à travers le déchirement des expériences séparées, on fond le *monde* perçu dans un *univers* qui n'est que ce monde même coupé de ses origines constitutives et devenu évident parce qu'on les oublie. Ainsi l'intellectualisme laisse la conscience dans un rapport de familiarité avec l'être absolu et l'idée même d'un monde en soi subsiste comme horizon ou comme fil conducteur de l'analyse réflexive. Le doute a bien interrompu les affirmations explicites touchant le monde, mais ne change rien à cette sourde présence du monde qui se sublime dans l'idéal de la vérité absolue. La réflexion donne alors une essence de la conscience que l'on accepte dogmatiquement sans se demander ce que c'est qu'une essence, ni si l'essence de la pensée épuise le fait de la pensée. Elle perd le caractère d'une constatation et désormais il ne peut être question de décrire des phénomènes : l'apparence perceptive des illusions est récusée comme l'illusion des illusions, on ne peut plus voir que ce qui est, la vision elle-même et l'expérience ne sont plus distinguées de la conception. De là une philosophie en partie double, remarquable dans toute doctrine de l'entendement : on saute d'une vue naturaliste, qui exprime notre condition de fait, à une dimension transcendantale où toutes les servitudes sont levées en droit, et l'on n'a jamais à se demander comment le même sujet est partie du monde et principe du monde parce que le constitué n'est jamais que pour le constituant. En réalité, l'image d'un monde constitué où je ne serais avec mon corps qu'un objet parmi

d'autres et l'idée d'une conscience constituante absolue ne forment antithèse qu'en apparence : elles expriment deux fois le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite. Une réflexion authentique, au lieu de les faire alterner comme toutes deux vraies à la manière de la philosophie d'entendement, les rejette comme toutes deux fausses.

Il est vrai que nous défigurons peut-être une deuxième fois l'intellectualisme. Quand nous disons que l'analyse réflexive réalise par anticipation tout le savoir possible au-dessus du savoir actuel, enferme la réflexion dans ses résultats et annule le phénomène de la finitude, peut-être n'est-ce encore là qu'une caricature de l'intellectualisme, la réflexion selon le monde, la vérité vue par le prisonnier de la caverne qui préfère les ombres auxquelles il est accoutumé et ne comprend pas qu'elles dérivent de la lumière. Peut-être n'avons-nous pas encore compris la vraie fonction du jugement dans la perception. L'analyse du morceau de cire voudrait dire, non pas qu'une raison est cachée derrière la nature, mais que la raison est enracinée dans la nature ; l'« inspection de l'esprit » ne serait pas le concept qui descend dans la nature, mais la nature qui s'élève au concept. La perception est un jugement, mais qui ignore ses raisons[33], ce qui revient à dire que l'objet perçu se donne comme tout et comme unité avant que nous en ayons saisi la loi intelligible et que la cire n'est pas originairement une étendue flexible et muable. En disant que le jugement naturel n'a pas « loisir de penser et considérer aucunes raisons », Descartes fait comprendre que sous le nom de jugement il vise la constitution d'un sens du perçu qui n'est pas antérieur à la perception même et semble sortir de lui[34]. Cette connaissance vitale ou cette « inclination naturelle » qui nous enseigne l'union de l'âme et du corps, quand la lumière naturelle nous en enseigne la distinction, il paraît contradictoire de la garantir par la véracité divine qui n'est autre chose que la clarté intrinsèque de l'idée ou ne peut en tout cas authentiquer que des pensées évidentes. Mais la philosophie de Descartes consiste peut-être à assumer cette contradiction[35]. Quand Descartes dit que

l'entendement se connaît incapable de connaître l'union de l'âme et du corps et laisse à la vie de la connaître[36], cela signifie que l'acte de comprendre se donne comme réflexion sur un irréfléchi qu'il ne résorbe ni en fait ni en droit. Quand je retrouve la structure intelligible du morceau de cire, je ne me replace pas dans une pensée absolue à l'égard de laquelle il ne serait qu'un résultat, je ne le constitue pas, je le re-constitue. Le « jugement naturel » n'est autre chose que le phénomène de la passivité. C'est toujours à la perception qu'il appartiendra de connaître la perception. La réflexion ne s'emporte jamais elle-même hors de toute situation, l'analyse de la perception ne fait pas disparaître le fait de la perception, l'eccéité du perçu, l'inhérence de la conscience perceptive à une temporalité et à une localité. La réflexion n'est pas absolument transparente pour elle-même, elle est toujours donnée à elle-même dans une *expérience*, au sens du mot qui sera le sens kantien, elle jaillit toujours sans savoir elle-même d'où elle jaillit et s'offre toujours à moi comme un don de nature. Mais si la description de l'irréfléchi reste valable après la réflexion et la VI^e^ Méditation après la seconde, réciproquement cet irréfléchi lui-même ne nous est connu que par la réflexion et ne doit pas être posé hors d'elle comme un terme inconnaissable. Entre moi qui analyse la perception et le moi percevant, il y a toujours une distance. Mais dans l'acte concret de réflexion, je franchis cette distance, je prouve par le fait que je suis capable de *savoir* ce que je *percevais*, je domine pratiquement la discontinuité des deux Moi et le *cogito* aurait finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce *fait* de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception. Il serait bien conforme à la résolution cartésienne d'avoir ainsi identifié la raison et la condition humaine et l'on peut soutenir que la signification dernière du cartésianisme est là. Le « jugement naturel » de l'intellectualisme anticipe alors ce jugement kantien qui fait naître dans l'objet individuel son sens et ne le lui apporte pas tout fait[37]. Le cartésianisme comme le kantisme aurait pleinement

vu le problème de la perception qui consiste en ce qu'elle est une connaissance *originaire.* Il y a une perception empirique ou seconde, celle que nous exerçons à chaque instant, qui nous masque ce phénomène fondamental, parce qu'elle est toute pleine d'acquisitions anciennes et se joue pour ainsi dire à la surface de l'être. Quand je regarde rapidement les objets qui m'entourent pour me repérer et m'orienter parmi eux, c'est à peine si j'accède à l'aspect instantané du monde, j'identifie ici la porte, ailleurs la fenêtre, ailleurs ma table, qui ne sont que les supports et les guides d'une intention pratique orientée ailleurs et qui ne me sont alors données que comme des significations. Mais quand je contemple un objet avec le seul souci de le voir exister et déployer devant moi ses richesses, alors il cesse d'être une allusion à un type général, et je m'aperçois que chaque perception, et non pas seulement celle des spectacles que je découvre pour la première fois, recommence pour son compte la naissance de l'intelligence et a quelque chose d'une invention géniale : pour que je reconnaisse l'arbre comme un arbre, il faut que, par-dessous cette signification acquise, l'arrangement momentané du spectacle sensible recommence, comme au premier jour du monde végétal, à dessiner l'idée individuelle de cet arbre. Tel serait ce jugement naturel, qui ne peut encore connaître ses raisons puisqu'il les crée. Mais même si l'on accorde que l'existence, l'individualité, la « facticité » sont à l'horizon de la pensée cartésienne, reste à savoir si elle les a prises pour thèmes. Or il faut reconnaître qu'elle n'aurait pu le faire qu'en se transformant profondément. Pour faire de la perception une connaissance originaire, il aurait fallu accorder à la finitude une signification positive et prendre au sérieux cette étrange phrase de la IV^{e} Méditation qui fait de moi « un milieu entre Dieu et le néant ». Mais si le néant n'a pas de propriétés comme le laisse entendre la V^{e} Méditation et comme le dira Malebranche, s'il n'est *rien*, cette définition du sujet humain n'est qu'une manière de parler et le fini n'a rien de positif. Pour voir dans la réflexion un fait créateur, une reconstitution de la pensée écoulée qui n'était pas préformée en elle et pourtant

la détermine valablement parce qu'elle seule nous en donne idée et que le passé en soi est pour nous comme s'il n'était pas, — il aurait fallu développer une intuition du temps à laquelle les *Méditations* ne font qu'une courte allusion. « Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; *ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis*[38]. » L'expérience du présent est celle d'un être fondé une fois pour toutes et que rien ne saurait empêcher d'avoir été. Dans la certitude du présent, il y a une intention qui en dépasse la présence, qui le pose d'avance comme un « ancien présent » indubitable dans la série des remémorations, et la perception comme connaissance du présent est le phénomène central qui rend possible l'unité du Je et avec elle l'idée de l'objectivité et de la vérité. Mais elle n'est donnée dans le texte que comme l'une de ces évidences irrésistibles en fait *seulement* et qui restent soumises au doute[39]. La solution cartésienne n'est donc pas de prendre pour garante d'elle-même la pensée humaine dans sa condition de fait, mais de l'appuyer à une pensée qui se possède absolument. La connexion de l'essence et de l'existence n'est pas trouvée dans l'expérience, mais dans l'idée de l'infini. Il est donc vrai en fin de compte que l'analyse réflexive repose tout entière sur une idée dogmatique de l'être et qu'en ce sens elle n'est pas une prise de conscience achevée[40].

Quand l'intellectualisme reprenait la notion naturaliste de sensation, une philosophie était impliquée dans cette démarche. Réciproquement, quand la psychologie élimine définitivement cette notion, nous pouvons nous attendre à trouver dans cette réforme l'amorce d'un nouveau type de réflexion. Au niveau de la psychologie, la critique de l'« hypothèse de constance » signifie seulement qu'on abandonne le jugement comme facteur explicatif dans la théorie de la perception. Comment prétendre que la perception de la distance est conclue de la grandeur apparente des objets, de la disparité des images rétiniennes, de l'accommodation du cristallin, de la convergence des yeux, que la perception

du relief est conclue de la différence entre l'image que fournit l'œil droit et celle que fournit l'œil gauche, puisque, si nous nous en tenons aux phénomènes, aucun de ces « signes » n'est clairement donné à la conscience et qu'il ne saurait y avoir de raisonnement là où manquent les prémisses ? Mais cette critique de l'intellectualisme n'en atteint que la vulgarisation chez les psychologues. Et, comme l'intellectualisme lui-même, elle doit être transportée sur le plan de la réflexion, où le philosophe ne cherche plus à expliquer la perception, mais à coïncider avec l'opération perceptive et à la comprendre. Ici, la critique de l'hypothèse de constance révèle que la perception n'est pas un acte d'entendement. Il suffit que je regarde un paysage la tête en bas pour n'y plus rien reconnaître. Or le « haut » et le « bas » n'ont au regard de l'entendement qu'un sens relatif et l'entendement ne saurait se heurter comme à un obstacle absolu à l'orientation du paysage. Devant l'entendement, un carré est toujours un carré, qu'il repose sur l'une de ses bases ou sur l'un de ses sommets. Pour la perception, il est dans le second cas à peine reconnaissable. Le *Paradoxe des objets symétriques* opposait au logicisme l'originalité de l'expérience perceptive Cette idée doit être reprise et généralisée : il y a une signification du perçu qui est sans équivalent dans l'univers de l'entendement, un milieu perceptif qui n'est pas encore le monde objectif, un être perceptif qui n'est pas encore l'être déterminé. Seulement, les psychologues qui pratiquent la description des phénomènes n'aperçoivent pas d'ordinaire la portée philosophique de leur méthode. Ils ne voient pas que le retour à l'expérience perceptive, si cette réforme est conséquente et radicale, condamne toutes les formes du réalisme, c'est-à-dire toutes les philosophies qui quittent la conscience et prennent pour donné l'un de ses résultats, — que le véritable défaut de l'intellectualisme est justement de prendre pour donné l'univers déterminé de la science, que ce reproche s'applique *a fortiori* à la pensée psychologique, puisqu'elle place la conscience perceptive au milieu d'un monde tout fait, et que la critique de l'hypothèse de constance, si elle est

conduite jusqu'au bout, prend la valeur d'une véritable « réduction phénoménologique »[41]. La Gestalttheorie a bien montré que les prétendus signes de la distance — la grandeur apparente de l'objet, le nombre d'objets interposés entre lui et nous, la disparité des images rétiniennes, le degré d'accommodation et de convergence — ne sont expressément connus que dans une perception analytique ou réfléchie qui se détourne de l'objet et se porte sur son mode de présentation, et qu'ainsi nous ne passons pas par ces intermédiaires pour connaître la distance. Seulement elle en conclut que, n'étant pas *signes* ou *raisons* dans notre perception de la distance, les impressions corporelles ou les objets interposés du champ ne peuvent être que *causes* de cette perception[42]. On revient ainsi à une psychologie explicative dont la Gestalttheorie n'a jamais abandonné l'idéal[43], parce que, comme psychologie, elle n'a jamais rompu avec le naturalisme. Mais du même coup elle devient infidèle à ses propres descriptions. Un sujet dont les muscles oculo-moteurs sont paralysés voit les objets se déplacer vers la gauche quand il croit lui-même tourner les yeux vers la gauche. C'est, dit la psychologie classique, que la perception raisonne : l'œil est censé basculer vers la gauche, et comme cependant les images rétiniennes n'ont pas bougé, il faut que le paysage ait glissé vers la gauche pour les maintenir à leur place dans l'œil. La Gestalttheorie fait comprendre que la perception de la position des objets ne passe pas par le détour d'une conscience expresse du corps : je ne sais à aucun moment que les images sont restées immobiles sur la rétine, je vois directement le paysage se déplacer vers la gauche. Mais la conscience ne se borne pas à recevoir tout fait un phénomène illusoire qu'engendreraient hors d'elle des causes physiologiques. Pour que l'illusion se produise, il faut que le sujet ait eu l'intention de regarder vers la gauche et qu'il ait pensé mouvoir son œil. L'illusion touchant le corps propre entraîne l'apparence du mouvement dans l'objet. Les mouvements du corps propre sont naturellement investis d'une certaine signification perceptive, ils forment avec les phénomènes extérieurs un

système si bien lié que la perception extérieure « tient compte » du déplacement des organes perceptifs, trouve en eux sinon l'*explication expresse*, du moins le *motif* des changements intervenus dans le spectacle et peut ainsi les comprendre aussitôt. Quand j'ai l'intention de regarder vers la gauche, ce mouvement du regard porte en lui comme sa traduction naturelle une oscillation du champ visuel : les objets restent en place, mais après avoir vibré un instant. Cette conséquence n'est pas apprise, elle fait partie des montages naturels du sujet psycho-physique, elle est, nous le verrons, une annexe de notre « schéma corporel », elle est la signification immanente d'un déplacement du « regard ». Quand elle vient à manquer, quand nous avons conscience de mouvoir les yeux sans que le spectacle en soit affecté, ce phénomène se traduit, sans aucune déduction expresse, par un déplacement apparent de l'objet vers la gauche. Le regard et le paysage restent comme collés l'un à l'autre, aucun tressaillement ne le dissocie, le regard, dans son déplacement illusoire, emporte avec lui le paysage et le glissement du paysage n'*est* au fond rien d'autre que sa fixité au bout d'un regard que l'on croit en mouvement. Ainsi l'immobilité des images sur la rétine et la paralysie des muscles oculo-moteurs ne sont pas des causes objectives qui détermineraient l'illusion et l'apporteraient toute faite dans la conscience. L'intention de mouvoir l'œil et la docilité du paysage à ce mouvement ne sont pas davantage des prémisses ou des raisons de l'illusion. Mais elles en sont les *motifs*. De la même manière, les objets interposés entre moi et celui que je fixe ne sont pas perçus pour eux-mêmes ; mais ils sont cependant perçus, et nous n'avons aucune raison de refuser à cette perception marginale un rôle dans la vision de la distance, puisque, dès qu'un écran masque les objets interposés, la distance apparente se rétrécit. Les objets qui remplissent le champ n'agissent pas sur la distance apparente comme une cause sur son effet. Quand on écarte l'écran, nous voyons l'éloignement naître des objets interposés. C'est là le langage muet que nous parle la perception : des objets interposés, dans ce texte naturel, « veulent dire » une plus grande

distance. Il ne s'agit pas cependant, de l'une des connexions que connaît la logique objective, la logique de la vérité constituée : car il n'y a *aucune raison* pour qu'un clocher me paraisse plus petit et plus éloigné à partir du moment où je peux mieux voir dans leur détail les pentes et les champs qui m'en séparent. Il n'y a pas de raison, mais il y a un motif. C'est justement la Gestalttheorie qui nous a fait prendre conscience de ces tensions qui traversent comme des lignes de force le champ visuel et le système corps propre-monde et qui l'animent d'une vie sourde et magique en imposant ici et là des torsions, des contractions, des gonflements. La disparité des images rétiniennes, le nombre d'objets interposés n'agissent ni comme de simples causes objectives qui produiraient du dehors ma perception de la distance, ni comme des raisons qui la démontreraient. Ils sont tacitement connus d'elle sous des formes voilées, ils la justifient par une logique sans parole. Mais, pour exprimer suffisamment ces relations perceptives, il manque à la Gestalttheorie un renouvellement des catégories : elle en a admis le principe, elle l'a appliqué à quelques cas particuliers, elle ne s'aperçoit pas que toute une réforme de l'entendement est nécessaire si l'on veut traduire exactement les phénomènes et qu'il faut pour y parvenir remettre en question la pensée objective de la logique et de la philosophie classiques, mettre en suspens les catégories du monde, mettre en doute, au sens cartésien, les prétendues évidences du réalisme, et procéder à une véritable « réduction phénoménologique ». La pensée objective, celle qui s'applique à l'univers et non pas aux phénomènes, ne connaît que des notions alternatives ; à partir de l'expérience effective, elle définit des concepts purs qui s'excluent : la notion de *l'étendue*, qui est celle d'une extériorité absolue des parties, et la notion de la *pensée*, qui est celle d'un être recueilli en lui-même, la notion du *signe* vocal comme phénomène physique arbitrairement lié à certaines pensées et celle de la *signification* comme pensée entièrement claire pour soi, la notion de la *cause* comme déterminant extérieur de son effet, et celle de la *raison* comme loi de constitution intrinsèque du

phénomène. Or la perception du corps propre et la perception extérieure, on vient de le voir, nous offrent l'exemple d'une conscience *non-thétique*, c'est-à-dire d'une conscience qui ne possède pas la pleine détermination de ses objets, celle d'une *logique vécue* qui ne rend pas compte d'elle-même, et celle d'une *signification immanente* qui n'est pas claire pour soi et ne se connaît que par l'expérience de certains signes naturels. Ces phénomènes sont inassimilables pour la pensée objective et voilà pourquoi la Gestalttheorie qui, comme toute psychologie, est prisonnière des « évidences » de la science et du monde, ne peut choisir qu'entre la raison et la cause, voilà pourquoi toute critique de l'intellectualisme aboutit entre ses mains à une restauration du réalisme et de la pensée causale. Au contraire, la notion phénoménologique de *motivation* est l'un de ces concepts « fluents »[44] qu'il faut bien former si l'on veut revenir aux phénomènes. Un phénomène en déclenche un autre, non par une efficacité objective, comme celle qui relie les événements de la nature, mais par le sens qu'il offre, — il y a une raison d'être qui oriente le flux des phénomènes sans être explicitement posée en aucun d'eux, une sorte de raison opérante. C'est ainsi que l'intention de regarder vers la gauche et l'adhérence du paysage au regard motivent l'illusion d'un mouvement dans l'objet. À mesure que le phénomène motivé se réalise, son rapport interne avec le phénomène motivant apparaît, et au lieu de lui succéder seulement, il l'explicite et le fait comprendre, de sorte qu'il semble avoir préexisté à son propre motif. Ainsi l'objet à distance et sa projection physique sur les rétines expliquent la disparité des images, et, par une illusion rétrospective, nous parlons avec Malebranche d'une géométrie naturelle de la perception, nous mettons d'avance dans la perception une science qui est construite sur elle, et nous perdons de vue le rapport original de motivation, où la distance surgit avant toute science, non pas d'un jugement sur « les deux images », car elles ne sont pas numériquement distinctes, mais du phénomène de « bougé », des forces qui habitent cette esquisse, qui cherchent l'équilibre et qui la mènent au plus déterminé. Pour

une doctrine cartésienne, ces descriptions n'auront jamais d'importance philosophique : on les traitera comme des allusions à l'irréfléchi, qui, par principe, ne peuvent jamais devenir des énoncés, et qui, comme toute psychologie, sont sans vérité devant l'entendement. Pour leur faire droit entièrement, il faudrait montrer qu'en aucun cas la conscience ne peut cesser tout à fait d'être ce qu'elle est dans la perception, c'est-à-dire un fait, ni prendre possession entière de ses opérations. La reconnaissance des phénomènes implique donc enfin une théorie de la réflexion et un nouveau *cogito*[45].

---

1. *II^e Méditation*. AT, IX, p. 25.
2. ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.
3. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, p. 200.
4. J. STEIN, *Ueber die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, pp. 362-383.
5. E. RUBIN, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit.*
6. Cf. par ex. PETERS, *Zur Entwickelung der Farbenwahrnehmung,* pp. 152-153.
7. Cf supra, p. 16.
8. KŒHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen…*, p. 52.
9. KOFFKA, *Perception*, pp. 561 et suivantes.
10. E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 35 sqq.
11. VALÉRY, *Introduction à la poétique*, p. 40.
12. Comme le fait ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.
13. On verra mieux dans les pages qui suivent en quoi la philosophie kantienne est, pour parler comme HUSSERL, une philosophie « mondaine » et dogmatique. Cf FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 531 et suivantes.
14. « La Nature de Hume avait besoin d'une raison kantienne (…) et l'homme de Hobbes avait besoin d'une raison pratique kantienne si l'une et l'autre devaient se rapprocher de l'expérience naturelle effective. » SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 62.
15. Cf HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* par exemple, p. 172.
16. DESCARTES, *II^e Méditation.* « … Je ne manque pas de dire que je vois des hommes tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressort ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes… » AT, IX, p. 25.

17. « Ici encore, le relief semble sauter aux yeux ; il est pourtant conclu d'une apparence qui ne ressemble nullement à un relief, c'est à savoir d'une différence entre les apparences des mêmes choses pour chacun de nos yeux. » ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 19. D'ailleurs ALAIN (ibid. p. 17) renvoie à l'*Optique physiologique* de HELMHOLTZ où l'hypothèse de constance est toujours sous-entendue et où le jugement n'intervient que pour combler les lacunes de l'explication physiologique. Cf encore ibid., p. 23 : « Il est assez évident pour cet horizon de forêts que la vue nous le présente non pas éloigné mais bleuâtre, par l'interposition de couches d'air. » Cela va de soi si l'on définit la vision par son stimulus corporel ou par la possession d'une qualité, car alors elle peut nous donner le bleu et non la distance qui est un rapport. Mais cela n'est pas proprement *évident*, c'est-à-dire attesté par la conscience. La conscience, justement, s'étonne de découvrir dans la perception de la distance des relations antérieures à toute estimation, à tout calcul, à toute conclusion.

18. « Ce qui prouve qu'ici je juge, c'est que les peintres savent bien me donner cette perception d'une montagne lointaine en imitant les apparences sur une toile. » ALAIN, ibid., p. 14.

19. « Nous voyons les objets doubles parce que nous avons deux yeux, mais nous ne faisons pas attention à ces images doubles, si ce n'est pour en tirer des connaissances concernant la distance ou le relief de l'objet unique que nous percevons par leur moyen. » LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, p. 105. Et en général : « Il faut chercher d'abord quelles sont les sensations élémentaires qui appartiennent à la nature de l'esprit humain ; le corps humain nous représente cette nature. » Ibid., p. 75. — « J'ai connu quelqu'un, dit ALAIN, qui ne voulait pas admettre que nos yeux nous présentent deux images de chaque chose ; il suffit pourtant de fixer les yeux sur un objet assez rapproché comme un crayon pour que les images des objets éloignés se dédoublent aussitôt » (*Quatre-vingt-un Chapitres*, pp. 23-24). Cela ne prouve pas qu'elles fussent doubles auparavant. On reconnaît le préjugé de la loi de constance qui exige que les phénomènes correspondant aux impressions corporelles soient donnés même là où on ne les constate pas.

20. « La perception est une interprétation de l'intuition primitive, interprétation en apparence immédiate, mais en réalité acquise par l'habitude, corrigée par le raisonnement (...) », LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, p. 158.

21. Id. ibid., p. 160.

22. Cf par exemple ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 15 : Le relief est « pensé, conclu, jugé ou comme on voudra dire ».

23. ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 18.

24. LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, pp. 132 et 128.

25. ALAIN, ibid., p. 32.

26. MONTAIGNE, cité par ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, p. 15.

27. Cf par exemple LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, p. 134.

28. KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 69.

29. Cf KOFFKA, *Psychologie*, p. 533 : « On est tenté de dire : le côté d'un rectangle est pourtant bien un trait. — Mais un trait isolé, comme phénomène et aussi comme élément fonctionnel, est autre chose

que le côté d'un rectangle. Pour nous borner à une propriété, le côté d'un rectangle a une face intérieure et une face extérieure, le trait isolé par contre a deux faces absolument équivalentes. »

30. « À vrai dire la pure impression est conçue et non pas sentie. » LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, p. 119.

31. « Quand nous avons acquis cette notion, par la connaissance scientifique et par la réflexion, il nous semble que ce qui est l'effet dernier de la connaissance, à savoir qu'elle exprime le rapport d'un être avec les autres, en est en réalité le commencement ; mais c'est là une illusion. Cette idée du temps, par laquelle nous nous représentons l'antériorité de la sensation par rapport à la connaissance, est une construction de l'esprit. » Id. ibid.

32. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, par ex., p. 331.

33. « (...) je remarquais que les jugements que j'avais coutume de faire de ces objets se formaient en moi avant que j'eusse le loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire. » *VI^e Méditation*, AT, IX, p. 60.

34. « (...) il me semblait que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens (...). » Ibid.

35. « (...) ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. » *À Élisabeth*, 28 juin 1643. AT, III, p. 690 et suiv.

36. Ibid.

37. (La faculté de juger) « doit donc elle-même donner un concept, qui ne fait en réalité connaître aucune chose, et qui ne sert de règle qu'à elle, mais non de règle objective pour y adapter son jugement ; car il faudrait alors une autre faculté de juger pour pouvoir discerner si c'est ou non le cas où la règle s'applique. » (*Critique du Jugement*, Préface, p. 11.)

38. *III^e Méditation,* AT, IX, p. 28.

39. Au même titre que 2 et 3 font 5. Ibid.

40. Selon sa ligne propre l'analyse réflexive ne nous fait pas revenir à la subjectivité authentique ; elle nous cache le nœud vital de la conscience perceptive parce qu'elle recherche les conditions de possibilité de l'être absolument déterminé et se laisse tenter par cette pseudo-évidence de la théologie que le néant n'est rien. Cependant les philosophes qui l'ont pratiquée ont toujours senti qu'il y avait à chercher *au-dessous* de la conscience absolue. On vient de le voir en ce qui concerne Descartes. On le montrerait aussi bien en ce qui concerne Lagneau et Alain.

L'analyse réflexive, conduite à son terme, ne devrait plus laisser subsister du côté du sujet qu'un naturant universel pour lequel existe le système de l'expérience, y compris mon corps et mon moi empirique, reliés au monde par les lois de la physique et de la psychophysiologie. La sensation que nous construisons comme le prolongement « psychique » des excitations sensorielles n'appartient évidemment pas au naturant universel et toute idée d'une genèse de l'esprit est une idée bâtarde puisqu'elle replace dans le temps l'esprit pour qui le temps existe et confond les deux Moi. Pourtant, si nous sommes cet esprit absolu, sans histoire, et si rien ne nous sépare du monde vrai, si le moi empirique est constitué par le Je transcendantal et déployé devant lui, nous devrions en percer à jour l'opacité, on ne voit pas

comment l'erreur est possible, et encore moins l'illusion, la « perception anormale » qu'aucun savoir ne peut faire disparaître (LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, pp. 161-162). On peut bien dire (id. ibid.) que l'illusion et la perception tout entière sont en deçà de la vérité comme de l'erreur. Cela ne nous aide pas à résoudre le problème, puisqu'il est alors de savoir comment un esprit peut être en deçà de la vérité et de l'erreur. Quand nous sentons, nous n'apercevons pas notre sensation comme un objet constitué dans un lacis de relations psycho-physiologiques. Nous n'avons pas la vérité de la sensation. Nous ne sommes pas en face du monde vrai. « C'est la même chose de dire que nous sommes des individus et de dire que dans ces individus il y a une nature sensible dans laquelle quelque chose ne résulte pas de l'action du milieu. Si tout dans la nature sensible était soumis à la nécessité, s'il y avait pour nous une manière de sentir qui serait la vraie, si à chaque instant notre manière de sentir résultait du monde extérieur, nous ne sentirions pas. » (*Célèbres Leçons*, p. 164.) Ainsi le sentir n'appartient pas à l'ordre du constitué, le Je ne le trouve pas devant lui déployé, il échappe à son regard, il est comme ramassé derrière lui, il y fait comme une épaisseur ou une opacité qui rend possible l'erreur, il délimite une zone de subjectivité ou de solitude, il nous représente ce qui est « avant » l'esprit, il en évoque la naissance et il appelle une analyse plus profonde qui éclairerait la « généalogie de la logique ». L'esprit a conscience de soi comme « fondé » sur cette Nature. Il y a donc une dialectique du naturé et du naturant, de la perception et du jugement, au cours de laquelle leur rapport se renverse.

Le même mouvement se trouve chez Alain dans l'analyse de la perception. On sait qu'un arbre m'apparaît toujours plus grand qu'un homme, même s'il est très éloigné de moi et l'homme tout proche. Je suis tenté de dire qu'« Ici encore, c'est un jugement qui agrandit l'objet. Mais examinons plus attentivement. L'objet n'est point changé parce qu'un objet en lui-même n'a aucune grandeur ; la grandeur est toujours comparée, et ainsi la grandeur de ces deux objets et de tous les objets forme un tout indivisible et réellement sans parties ; les grandeurs sont jugées ensemble. Par où l'on voit qu'il ne faut pas confondre les choses matérielles, toujours séparées et formées de parties extérieures les unes aux autres, et la pensée de ces choses, dans laquelle aucune division ne peut être reçue. Si obscure que soit maintenant cette distinction, si difficile qu'elle doive toujours rester à penser, retenez-la au passage. En un sens et considérées comme matérielles, les choses sont divisées en parties et l'une n'est pas l'autre ; mais en un sens et considérées comme des pensées, les perceptions des choses sont indivisibles et sans parties ». (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 18.) Mais alors une inspection de l'esprit qui les parcourrait et qui déterminerait l'une en fonction de l'autre ne serait pas la vraie subjectivité et emprunterait encore trop aux choses considérées comme en soi. La perception ne conclut pas la grandeur de l'arbre de celle de l'homme ou la grandeur de l'homme de celle de l'arbre, ni l'une et l'autre du sens de ces deux objets, mais elle fait tout à la fois : la grandeur de l'arbre, celle de l'homme, et leur signification d'arbre et d'homme, de sorte que chaque élément s'accorde avec tous les autres et compose avec eux un paysage où tous *coexistent.* On entre ainsi dans l'analyse de ce qui rend possible la grandeur, et plus généralement les relations ou les propriétés de l'ordre prédicatif, et dans cette subjectivité « avant toute géométrie » que pourtant Alain déclarait inconnaissable (ibid. p. 29). C'est que l'analyse réflexive devient plus étroitement consciente d'elle-même comme analyse. Elle s'aperçoit qu'elle avait quitté son objet, la perception. Elle reconnaît derrière le jugement qu'elle avait mis en évidence, une fonction plus profonde

que lui et qui le rend possible, elle retrouve, en avant des choses, les phénomènes. C'est cette fonction que les psychologues ont en vue quand ils parlent d'une Gestaltung du paysage. C'est à la description des phénomènes qu'ils rappellent le philosophe, en les séparant strictement du monde objectif constitué, dans des termes qui sont presque ceux d'Alain.

41. Voir A. GURWITSCH, Recension du *Nachwort zu meiner Ideen*, de Husserl, pp. 401 et suivantes.

42. Cf par exemple P. GUILLAUME, *Traité de Psychologie*, chap. IX, *La Perception de l'Espace*, p. 151.

43. Cf *La Structure du Comportement*, p. 178.

44. « *Flieszende* », Husserl, *Erfahrungund Urteil*, p. 428. C'est dans sa dernière période que Husserl lui-même a pris pleinement conscience de ce que voulait dire le retour au phénomène et a tacitement rompu avec la philosophie des essences. Il ne faisait ainsi qu'expliciter et thématiser des procédés d'analyse qu'il appliquait lui-même depuis longtemps, comme le montre justement la notion de motivation que l'on trouve déjà chez lui avant les *Ideen*.

45. Voir ci-dessous III[e] Partie. La psychologie de la forme a pratiqué un genre de réflexion dont la phénoménologie de Husserl fournit la théorie. Avons-nous tort de trouver toute une philosophie implicite dans la critique de l'« hypothèse de constance » ? Bien que nous n'ayons pas ici à faire d'histoire, indiquons que la parenté de la Gestalttheorie et de la Phénoménologie est attestée aussi par des indices extérieurs. Ce n'est pas un hasard si Köhler donne pour objet à la psychologie une « description phénoménologique » (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 70), — si Koffka, ancien élève de Husserl, rapporte à cette influence les idées directrices de sa psychologie et cherche à montrer que la critique du psychologisme ne porte pas contre la Gestalttheorie (*Principles of Gestalt Psychology*, pp. 616-683), la Gestalt n'étant pas un événement psychique du type de l'impression, mais un ensemble qui développe une loi de constitution interne — si enfin Husserl, dans sa dernière période, toujours plus éloigné du logicisme, qu'il avait d'ailleurs critiqué en même temps que le psychologisme, reprend la notion de « configuration » et même de Gestalt (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). Ce qui est vrai, c'est que la réaction contre le naturalisme et contre la pensée causale n'est, dans la Gestalttheorie, ni conséquente, ni radicale, comme on peut le voir par sa théorie de la connaissance naïvement réaliste (cf *La Structure du Comportement*, p. 180). La Gestalttheorie ne voit pas que l'atomisme psychologique n'est qu'un cas particulier d'un préjugé plus général : le préjugé de l'être déterminé ou du monde, et c'est pourquoi elle oublie ses descriptions les plus valables quand elle cherche à se donner une charpente théorique. Elle n'est sans défaut que dans les régions moyennes de la réflexion. Quand elle veut réfléchir sur ses propres analyses, elle traite la conscience, en dépit de ses principes, comme un assemblage de « formes ». Cela suffit pour justifier les critiques que Husserl a adressées expressément à la théorie de la Forme, comme à toute psychologie (*Nachwort zu meinen Ideen*, p. 564 et suiv.), à une date où il opposait encore le fait et l'essence, où il n'avait pas encore acquis l'idée d'une constitution historique, et où, par conséquent, il soulignait, entre psychologie et phénoménologie, la césure plutôt que le parallélisme. Nous avons cité ailleurs (La *Structure du Comportement*, p. 280), un texte de E. Fink qui rétablit l'équilibre. — Quant à la question de fond, qui est celle de l'attitude transcendantale en face de l'attitude naturelle, elle ne pourra être résolue que dans la dernière partie où l'on examinera la signification transcendantale du temps.

IV. LE CHAMP PHÉNOMÉNAL

On voit maintenant de quel côté les chapitres suivants auront à chercher. Le « sentir » est redevenu pour nous une question. L'empirisme l'avait vidé de tout mystère en le ramenant à la possession d'une qualité. Il n'avait pu le faire qu'en s'éloignant beaucoup de l'acception ordinaire. Entre sentir et connaître, l'expérience commune établit une différence qui n'est pas celle de la qualité et du concept. Cette riche notion du sentir se trouve encore dans l'usage romantique et par exemple chez Herder. Elle désigne une expérience dans laquelle ne nous sont pas données des qualités « mortes » mais des propriétés actives. Une roue de bois posée sur le sol n'est pas *pour la vision* ce qu'est une roue portant un poids. Un corps en repos parce qu'aucune force ne s'exerce sur lui n'est pas pour la vision ce qu'est un corps où des forces contraires se font équilibre[1]. La lumière d'une bougie change d'aspect pour l'enfant quand, après une brûlure, elle cesse d'attirer sa main et devient à la lettre repoussante[2]. La vision est déjà habitée par un sens qui lui donne une fonction dans le spectacle du monde comme dans notre existence. Le pur *quale* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le corps propre un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance[3]. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps. Le problème est de comprendre ces relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme sujet incarné et par lesquelles un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou

devenir *l'imago* de tout un segment de vie. Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. — Avec le problème du sentir, nous redécouvrons celui de l'association et de la passivité. Elles ont cessé de faire question parce que les philosophies classiques se plaçaient au-dessous ou au-dessus d'elles, et leur donnaient tout ou rien : tantôt l'association était entendue comme une simple coexistence de fait, et tantôt elle était dérivée d'une construction intellectuelle ; tantôt la passivité était importée des choses dans l'esprit, et tantôt l'analyse réflexive retrouvait en elle une activité d'entendement. Ces notions au contraire prennent leur sens plein si l'on distingue le sentir et la qualité : alors l'association ou plutôt l'« affinité » au sens kantien est le phénomène central de la vie perceptive, puisqu'elle est la constitution, sans modèle idéal, d'un ensemble significatif, et la distinction de la vie perceptive et du concept, de la passivité et de la spontanéité n'est plus effacée par l'analyse réflexive, puisque l'atomisme de la sensation ne nous oblige plus à chercher dans une activité de liaison le principe de toute coordination. — Enfin, après le sentir, l'entendement a besoin, lui aussi, d'être défini de nouveau, puisque la fonction générale de liaison que le kantisme lui attribue finalement est maintenant commune à toute la vie intentionnelle et ne suffit donc plus à le désigner. Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. Comme le dit Cassirer, en mutilant la perception par le haut, l'empirisme la mutilait aussi par le bas[4] : l'impression est aussi dépourvue de sens instinctif et affectif que de signification idéale. On pourrait ajouter que, mutiler la perception par le bas, la traiter d'emblée comme une connaissance et en oublier le fonds existentiel, c'est la mutiler par le haut, puisque c'est tenir pour acquis et passer sous silence le moment décisif de la perception : le jaillissement d'un monde *vrai* et *exact*.

La réflexion sera sûre d'avoir bien trouvé le centre du phénomène si elle est également capable d'en éclairer l'inhérence vitale et l'intention rationnelle.

Donc, la « sensation » et le « jugement » ont ensemble perdu leur clarté apparente : nous nous sommes aperçus qu'ils n'étaient clairs que moyennant le préjugé du monde. Dès qu'on cherchait à se représenter par leur moyen la conscience en train de percevoir, à les définir comme moments de la perception, à réveiller l'expérience perceptive oubliée et à les confronter avec elle, on les trouvait impensables. En développant ces difficultés, nous nous référions implicitement à un nouveau genre d'analyse, à une nouvelle dimension où elles devaient disparaître. La critique de l'hypothèse de constance et plus généralement la réduction de l'idée de « monde » ouvraient un *champ phénoménal* que nous devons maintenant mieux circonscrire, et nous invitaient à retrouver une expérience directe qu'il faut situer au moins provisoirement par rapport au savoir scientifique, à la réflexion psychologique et à la réflexion philosophique.

La science et la philosophie ont été portées pendant des siècles par la foi originaire de la perception. La perception s'ouvre sur des choses. Cela veut dire qu'elle s'oriente comme vers sa fin vers une *vérité en soi* où se trouve la raison de toutes les apparences. La thèse muette de la perception, c'est que l'expérience à chaque instant peut être coordonnée avec celle de l'instant précédent et avec celle de l'instant suivant, ma perspective avec celles des autres consciences, — que toute les contradictions peuvent être levées, que l'expérience monadique et intersubjective est un seul texte sans lacune, — que ce qui, maintenant, pour moi, est indéterminé deviendrait déterminé pour une connaissance plus complète qui est comme réalisée d'avance dans la chose ou plutôt qui est la chose même. La science n'a d'abord été que la suite ou l'amplification du mouvement constitutif des choses perçues. De même que la chose est l'invariant de tous les champs sensoriels et de tous les champs perceptifs individuels, de même le concept scientifique est le moyen de fixer et

d'objectiver les phénomènes. La science définissait un état théorique des corps qui ne sont soumis à l'action d'aucune force, définissait par là même la force et reconstituait à l'aide de ces composantes idéales les mouvements effectivement observés. Elle établissait statistiquement les propriétés chimiques des corps purs, elle en déduisait celles des corps empiriques et semblait ainsi tenir le plan même de la création ou en tous cas retrouver une raison immanente au monde. La notion d'un espace géométrique, indifférent à ses contenus, celle d'un déplacement pur, qui n'altère pas par lui-même les propriétés de l'objet, fournissaient aux phénomènes un milieu d'existence inerte où chaque événement pouvait être rattaché à des conditions physiques responsables des changements intervenus, et contribuaient donc à cette fixation de l'être qui paraissait être la tâche de la physique. En développant ainsi le concept de chose, le savoir scientifique n'avait pas conscience de travailler sur un présupposé. Justement parce que la perception, dans ses implications vitales et avant toute pensée théorique, se donne comme perception d'un être, la réflexion ne croyait pas avoir à faire une généalogie de l'être et se contentait de rechercher les conditions qui le rendent possible. Même si l'on tenait compte des avatars de la conscience déterminante[5], même si l'on admettait que la constitution de l'objet n'est jamais achevée, il n'y avait rien à dire de l'objet hors ce qu'en dit la science, l'objet naturel restait pour nous une unité idéale, et, selon le mot célèbre de Lachelier, un entrelacement de propriétés générales. On avait beau retirer aux principes de la science toute valeur ontologique et ne leur laisser qu'une valeur méthodique[6], cette réserve ne changeait rien pour l'essentiel à la philosophie puisque le seul être pensable restait défini par les méthodes de la science. Le corps vivant, dans ces conditions, ne pouvait échapper aux déterminations qui faisaient seules de l'objet un objet et sans lesquelles il n'aurait pas eu de place dans le système de l'expérience. Les prédicats de valeur que lui confère le jugement réfléchissant devaient être portés dans l'être par une première assise de propriétés physico-chimiques.

L'expérience commune trouve une convenance et un rapport de sens entre le geste, le sourire, l'accent d'un homme qui parle. Mais cette relation d'expression réciproque, qui fait apparaître le corps humain comme la manifestation au-dehors d'une certaine manière d'être au monde, devait pour une physiologie mécaniste se résoudre en une série de relations causales. Il fallait relier à des conditions centripètes le phénomène centrifuge d'expression, réduire à des processus en troisième personne cette manière particulière de traiter le monde qu'est un comportement, niveler l'expérience à la hauteur de la nature physique et convertir le corps vivant en une chose sans intérieur. Les prises de position affectives et pratiques du sujet vivant en face du monde étaient donc résorbées dans un mécanisme psychophysiologique. Toute évaluation devait résulter d'un transfert par lequel des situations complexes devenaient capables de réveiller les impressions élémentaires de plaisir et de douleur, étroitement liées, elles, à des appareils nerveux. Les intentions motrices du vivant étaient converties en mouvements objectifs : on ne donnait à la volonté qu'un fiat instantané, l'exécution de l'acte était livrée tout entière à la mécanique nerveuse. Le sentir, ainsi détaché de l'affectivité et de la motricité, devenait la simple réception d'une qualité et la physiologie croyait pouvoir suivre, depuis les récepteurs jusqu'aux centres nerveux, la projection du monde extérieur dans le vivant. Le corps vivant ainsi transformé cessait d'être mon corps, l'expression visible d'un Ego concret, pour devenir un objet parmi tous les autres. Corrélativement, le corps d'autrui ne pouvait m'apparaître comme l'enveloppe d'un autre Ego. Ce n'était plus qu'une machine et la perception d'autrui ne pouvait être vraiment perception *d'autrui*, puisqu'elle résultait d'une inférence et ne mettait donc derrière l'automate qu'une conscience en général, cause transcendante et non pas habitant de ses mouvements. Nous n'avions donc plus une constellation de Moi coexistant dans un monde. Tout le contenu concret des « psychismes » résultant, selon les lois de la psychophysiologie et de la psychologie, d'un déterminisme d'univers, se

trouvait intégré à *l'en soi*. Il n'y avait plus de *pour soi* véritable que la pensée du savant qui aperçoit ce système et qui seule cesse d'y avoir place. Ainsi, tandis que le corps vivant devenait un extérieur sans intérieur, la subjectivité devenait un intérieur sans extérieur, un spectateur impartial. Le naturalisme de la science et le spiritualisme du sujet constituant universel, auquel aboutissait la réflexion sur la science, avaient ceci de commun qu'ils nivelaient l'expérience : devant le Je constituant, les Moi empiriques sont des objets. Le Moi empirique est une notion bâtarde, un mixte de l'en soi et du pour soi, auquel la philosophie réflexive ne pouvait pas donner de statut. En tant qu'il a un contenu concret, il est inséré dans le système de l'expérience, il n'est donc pas sujet, — en tant qu'il est sujet, il est vide et se ramène au sujet transcendantal. L'idéalité de l'objet, l'objectivation du corps vivant, la position de l'esprit dans une dimension de la valeur sans commune mesure avec la nature, telle est la philosophie transparente à laquelle on parvenait en continuant le mouvement de connaissance inauguré par la perception. On pouvait bien dire que la perception est une science commençante, la science une perception méthodique et complète[7], puisque la science ne faisait que suivre sans critique l'idéal de connaissance fixé par la chose perçue.

Or cette philosophie se détruit elle-même sous nos yeux. L'objet naturel s'est dérobé le premier et la physique a reconnu elle-même les limites de ses déterminations en exigeant un remaniement et une contamination des concepts purs qu'elle s'était donnés. L'organisme à son tour oppose à l'analyse physico-chimique non pas les difficultés de fait d'un objet complexe, mais la difficulté de principe d'un être significatif[8]. Plus généralement l'idée d'un univers de pensée ou d'un univers de valeurs, où seraient confrontées et conciliées toutes les vies pensantes, se trouve mise en question. La nature n'*est* pas de soi géométrique, elle ne le paraît qu'à un observateur prudent qui s'en tient aux données macroscopiques. La société humaine n'*est* pas une communauté d'esprits raisonnables, on n'a pu la comprendre ainsi que dans les

pays favorisés où l'équilibre vital et économique avait été obtenu localement et pour un temps. L'expérience du chaos, sur le plan spéculatif comme sur l'autre, nous invite à apercevoir le rationalisme dans une perspective historique à laquelle il prétendait par principe échapper, à chercher une philosophie qui nous fasse comprendre le jaillissement de la raison dans un monde qu'elle n'a pas fait et préparer l'infrastructure vitale sans laquelle raison et liberté se vident et se décomposent. Nous ne dirons plus que la perception est une science commençante, mais inversement que la science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée. Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système « Moi-Autrui-les-choses » à l'état naissant, de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde.

Ce champ phénoménal n'est pas un « monde intérieur », le « phénomène » n'est pas un « état de conscience » ou un « fait psychique », l'expérience des phénomènes n'est pas une introspection ou une intuition au sens de Bergson. On a longtemps défini l'objet de la psychologie en disant qu'il était « inétendu » et « accessible à un seul », et il en résultait que cet objet singulier ne pouvait être saisi que par un acte d'un type tout spécial, la « perception intérieure » ou introspection, dans lequel le sujet et l'objet étaient confondus et la connaissance obtenue par coïncidence. Le retour aux « données immédiates de la conscience » devenait alors une opération sans espoir puisque le regard philosophique cherchait à *être* ce qu'il ne pouvait pas *voir* par principe. La difficulté n'était pas seulement de détruire le préjugé de l'extérieur, comme

toutes les philosophies invitent le commençant à le faire, ou de décrire l'esprit dans un langage fait pour traduire les choses. Elle était beaucoup plus radicale, puisque l'intériorité, définie par l'impression, échappait par principe à toute tentative d'expression. Ce n'est pas seulement la communication aux autres hommes des intuitions philosophiques qui devenait difficile — ou plus exactement se réduisait à une sorte d'incantation destinée à induire chez eux des expériences analogues à celles du philosophe —, mais le philosophe lui-même ne pouvait pas se rendre compte de ce *qu*'il voyait dans l'instant, puisqu'il aurait fallu le penser, c'est-à-dire le fixer et le déformer. L'immédiat était donc une vie solitaire, aveugle et muette. Le retour au phénoménal n'offre aucune de ces particularités. La configuration sensible d'un objet ou d'un geste, que la critique de l'hypothèse de constance fait paraître sous notre regard, ne se saisit pas dans une coïncidence ineffable, elle se « comprend » par une sorte d'appropriation dont nous avons tous l'expérience quand nous disons que nous avons « trouvé » le lapin dans le feuillage d'une devinette, ou que nous avons « attrapé » un mouvement. Le préjugé des sensations une fois écarté, un visage, une signature, une conduite cessent d'être de simples « données visuelles » dont nous aurions à chercher dans notre expérience intérieure la signification psychologique et le psychisme d'autrui devient un objet immédiat comme ensemble imprégné d'une signification immanente. Plus généralement c'est la notion même de l'immédiat qui se trouve transformée : est désormais immédiat non plus l'impression, l'objet qui ne fait qu'un avec le sujet, mais le sens, la structure, l'arrangement spontané des parties. Mon propre « psychisme » ne m'est pas donné autrement, puisque la critique de l'hypothèse de constance m'enseigne encore à reconnaître comme données originaires de l'expérience intérieure, l'articulation, l'unité mélodique de mes comportements et que l'introspection, ramenée à ce qu'elle a de positif, consiste elle aussi à expliciter le sens immanent d'une conduite[9]. Ainsi ce que nous découvrons en dépassant le préjugé du monde objectif, ce n'est pas un monde intérieur

ténébreux. Et ce monde vécu n'est pas, comme l'intériorité bergsonienne, ignoré absolument de la conscience naïve. En faisant la critique de l'hypothèse de constance et en dévoilant les phénomènes, le psychologue va sans doute contre le mouvement naturel de la connaissance qui traverse aveuglément les opérations perceptives pour aller droit à leur résultat téléologique. Rien n'est plus difficile que de savoir au juste *ce que nous voyons.* « Il y a dans l'intuition naturelle une sorte de "crypto-mécanisme" que nous devons briser pour parvenir à l'être phénoménal »[10] ou encore une dialectique par laquelle la perception se dissimule à elle-même. Mais si l'essence de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des « choses », cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, autrement dit la conscience ne peut oublier les phénomènes que parce qu'elle peut aussi les rappeler, elle ne les néglige en faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses. Par exemple, ils ne sont jamais absolument inconnus de la conscience scientifique qui emprunte aux structures de l'expérience vécue tous ses modèles, simplement, elle ne les « thématise » pas, elle n'explicite pas les horizons de conscience perceptive dont elle est entourée et dont elle cherche à exprimer objectivement les rapports concrets. L'expérience des phénomènes n'est donc pas, comme l'intuition bergsonienne, l'épreuve d'une réalité ignorée, vers laquelle il n'y a pas de passage méthodique, — c'est l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours. Ce n'est pas une conversion irrationnelle, c'est une analyse intentionnelle.

Si, comme on le voit, la psychologie phénoménologique se distingue par tous ses caractères de la psychologie d'introspection, c'est qu'elle en diffère dans le principe. La psychologie d'introspection repérait, en marge du monde physique, une zone de la conscience où les concepts physiques ne valent plus, mais le psychologue croyait encore que la conscience n'est qu'un secteur de

l'être et il décidait d'explorer ce secteur comme le physicien explore le sien. Il essayait de décrire les données de la conscience, mais sans mettre en question l'existence absolue du monde autour d'elle. Avec le savant et avec le sens commun, il sous-entendait le monde objectif comme cadre logique de toutes ses descriptions et milieu de sa pensée. Il ne s'apercevait pas que ce présupposé commandait le sens qu'il donnait au mot d'« être », l'entraînait à réaliser la conscience sous le nom de « fait psychique », le détournait ainsi d'une vraie prise de conscience ou du véritable immédiat et rendait comme dérisoires les précautions qu'il multipliait pour ne pas déformer l'« intérieur ». C'est ce qui arrive encore à Bergson au moment même où il oppose la « multiplicité de fusion » à la « multiplicité de juxtaposition ». Car il s'agit encore là de deux genres de l'être. On a seulement remplacé l'énergie mécanique par une énergie spirituelle, l'être discontinu de l'empirisme par un être fluent, mais dont on dit qu'il s'écoule, et que l'on décrit à la troisième personne. En donnant pour thème à sa réflexion la *Gestalt*, le psychologue rompt avec le psychologisme, puisque le sens, la connexion, la « vérité » du perçu ne résultent plus de la rencontre fortuite de nos sensations, telles que notre nature psychophysiologique nous les donne, mais en déterminent les valeurs spatiales et qualitatives[11] et en sont la configuration irréductible. C'est dire que l'attitude transcendantale est déjà impliquée dans les descriptions du psychologue, pour peu qu'elles soient fidèles. La conscience comme objet d'étude offre cette particularité de ne pouvoir être analysée, même naïvement, sans entraîner au-delà des postulats du sens commun. Si, par exemple, on se propose de faire une psychologie positive de la perception, tout en admettant que la conscience est enfermée dans le corps et subit à travers lui l'action d'un monde en soi, on est conduit à décrire l'objet et le monde tels qu'ils apparaissent à la conscience et par là à se demander si ce monde immédiatement présent, le seul que nous connaissions, n'est pas aussi le seul dont il y ait lieu de parler. Une psychologie est toujours amenée au problème de la constitution du monde.

La réflexion psychologique, une fois commencée, se dépasse donc par son mouvement propre. Après avoir reconnu l'originalité des phénomènes à l'égard du monde objectif, comme c'est par eux que le monde objectif nous est connu, elle est amenée à leur intégrer tout objet possible et à rechercher comment il se constitue à travers eux. Au même moment, le champ phénoménal devient champ transcendantal. Puisqu'elle est maintenant le foyer universel des connaissances, la conscience cesse décidément d'être une région particulière de l'être, un certain ensemble de contenus « psychiques », elle ne réside plus ou n'est plus cantonnée dans le domaine des « formes » que la réflexion psychologique avait d'abord reconnu, mais les formes, comme toutes choses, existent pour elle. Il ne peut plus être question de décrire le monde vécu qu'elle porte en elle comme un donné opaque, il faut le constituer. L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal. Le système moi-autrui-le-monde est à son tour pris pour objet d'analyse et il s'agit maintenant de réveiller les pensées qui sont constitutives d'autrui, de moi-même comme sujet individuel et du monde comme pôle de ma perception. Cette nouvelle « réduction » ne connaîtrait donc plus qu'un seul sujet véritable, l'Ego méditant. Ce passage du naturé au naturant, du constitué au constituant achèverait la thématisation commencée par la psychologie et ne laisserait plus rien d'implicite ou de sous-entendu dans mon savoir. Il me ferait prendre possession entière de mon expérience et réaliserait l'adéquation du réfléchissant au réfléchi. Telle est la perspective ordinaire d'une philosophie transcendantale, et tel est aussi, en apparence du moins, le programme d'une phénoménologie transcendantale[12]. Or le champ phénoménal, tel que nous l'avons découvert dans ce chapitre, oppose à l'explicitation directe et totale une difficulté de principe. Sans doute le psychologisme est dépassé, le sens et la structure du perçu ne sont plus pour nous le simple résultat des événements psychophysiologiques, la rationalité

n'est pas un hasard heureux qui ferait concorder des sensations dispersées et la Gestalt est reconnue comme originaire. Mais si la Gestalt peut être exprimée par une loi interne, cette loi ne doit pas être considérée comme un modèle d'après lequel se réaliseraient les phénomènes de structure. Leur apparition n'est pas le déploiement au-dehors d'une raison préexistante. Ce n'est pas *parce que* la « forme » réalise un certain état d'équilibre, résout un problème de maximum, et, au sens kantien, rend possible un monde, qu'elle est privilégiée dans notre perception, elle est l'apparition même du monde et non sa condition de possibilité, elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme, elle est l'identité de l'extérieur et de l'intérieur et non pas la projection de l'intérieur dans l'extérieur. Si donc elle ne résulte pas d'une circulation d'états psychiques en soi, elle n'est pas davantage une idée. La Gestalt d'un cercle n'en est pas la loi mathématique mais la physionomie. La reconnaissance des phénomènes comme ordre original condamne bien l'empirisme comme *explication* de l'ordre et de la raison par la rencontre des faits et par les hasards de la nature, mais garde à la raison et à l'ordre eux-mêmes le caractère de la facticité. Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait. Si donc nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi. C'est pourquoi seule de toutes les philosophies la phénoménologie parle d'un *champ* transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée. C'est aussi pourquoi la phénoménologie est une phénoménologie, c'est-à-dire étudie l'*apparition* de l'être à la conscience, au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance. Il est frappant de voir que les

philosophies transcendantales du type classique ne s'interrogent jamais sur la possibilité d'effectuer l'explication totale qu'elles supposent toujours *faite quelque part*. Il leur suffit qu'elle soit nécessaire et elles jugent ainsi de ce qui est par ce qui doit être, par ce qu'exige l'idée du savoir. En fait, l'Ego méditant ne peut jamais supprimer son inhérence à un sujet individuel, qui connaît toutes choses dans une perspective particulière. La réflexion ne peut jamais faire que je cesse de percevoir le soleil à deux cents pas un jour de brume, de voir le soleil « se lever » et « se coucher », de penser avec les instruments culturels que m'ont préparés mon éducation, mes efforts précédents, mon histoire. Je ne rejoins donc jamais effectivement, je n'éveille jamais dans le même temps toutes les pensées originaires qui contribuent à ma perception ou à ma conviction présente. Une philosophie comme le criticisme n'accorde en dernière analyse aucune importance à cette résistance de la passivité, comme s'il n'était pas nécessaire de devenir le sujet transcendantal pour avoir le droit de l'affirmer. Elle sous-entend donc que la pensée du philosophe n'est assujettie à aucune situation. Partant du spectacle du monde, qui est celui d'une nature ouverte à une pluralité des sujets pensants, elle recherche la condition qui rend possible ce monde unique offert à plusieurs moi empiriques et la trouve dans un Je transcendantal auquel ils participent sans le diviser parce qu'il n'est pas un Être, mais une Unité ou une Valeur. C'est pourquoi le problème de la connaissance d'autrui n'est jamais posé dans la philosophie kantienne : le Je transcendantal dont elle parle est aussi bien celui d'autrui que le mien, l'analyse s'est placée d'emblée en dehors de moi, n'a plus qu'à dégager les conditions générales qui rendent possible un monde pour un Je, — moi-même ou autrui aussi bien, — et ne rencontre jamais la question : *qui médite* ? Si au contraire la philosophie contemporaine prend le fait pour thème principal, et si autrui devient un problème pour elle, c'est qu'elle veut effectuer une prise de conscience plus radicale. La réflexion ne peut être pleine, elle ne peut être un éclaircissement total de son objet, si elle ne prend pas conscience d'elle-même

en même temps que de ses résultats. Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un *cogito* inattaquable, mais encore réfléchir sur cette réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition, non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence. À cette condition seulement le savoir philosophique peut devenir un savoir absolu et cesser d'être une spécialité ou une technique. Ainsi on n'affirmera plus une Unité absolue, d'autant moins douteuse qu'elle n'a pas à se réaliser dans l'Être, le centre de la philosophie n'est plus une subjectivité transcendantale autonome, située partout et nulle part, il se trouve dans le commencement perpétuel de la réflexion, à ce point où une vie individuelle se met à réfléchir sur elle-même. La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence. Nous reprochions plus haut à l'intuition bergsonienne et à l'introspection de rechercher un savoir par coïncidence. Mais à l'autre extrémité de la philosophie, dans la notion d'une conscience constituante universelle, nous retrouvons une erreur symétrique. L'erreur de Bergson est de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l'objet sur lequel il médite, le savoir se dilater en se confondant avec l'être ; l'erreur des philosophies réflexives est de croire que le sujet méditant puisse absorber dans sa méditation ou saisir sans reste l'objet sur lequel il médite, notre être se ramener à notre savoir. Nous ne sommes jamais comme sujet méditant le sujet irréfléchi que nous cherchons à connaître ; mais nous ne pouvons pas davantage devenir tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendantale. Si nous étions la conscience, nous devrions avoir devant nous le monde, notre histoire, les objets perçus dans leur singularité comme des systèmes de relations transparentes. Or, même quand nous ne faisons pas de psychologie, quand nous essayons de comprendre

dans une réflexion directe et sans nous aider des concordances variées de la pensée inductive ce que c'est qu'un mouvement ou qu'un cercle perçu, nous ne pouvons éclairer le fait singulier qu'en le faisant varier par l'imagination et en fixant par la pensée l'invariant de cette expérience mentale, nous ne pouvons pénétrer l'individuel que par le procédé bâtard de l'*exemple*, c'est-à-dire en le dépouillant de sa facticité. Ainsi c'est une question de savoir si la pensée peut jamais cesser tout à fait d'être inductive et s'assimiler une expérience quelconque au point d'en reprendre et d'en posséder toute la texture. Une philosophie devient transcendantale, c'est-à-dire radicale, non pas en s'installant dans la conscience absolue sans mentionner les démarches qui y conduisent, mais en se considérant elle-même comme un problème, non pas en postulant l'explicitation totale du savoir, mais en reconnaissant comme le problème philosophique fondamental cette *présomption* de la raison.

Voilà pourquoi nous devions commencer par la psychologie une recherche sur la perception. Si nous ne l'avions pas fait, nous n'aurions pas compris tout le sens du problème transcendantal, puisque nous n'aurions pas suivi méthodiquement les démarches qui y conduisent à partir de l'attitude naturelle. Il nous fallait fréquenter le champ phénoménal et faire connaissance par des descriptions psychologiques avec le sujet des phénomènes, si nous ne voulions pas, comme la philosophie réflexive, nous placer d'emblée dans une dimension transcendantale que nous aurions supposée éternellement donnée et manquer le vrai problème de la constitution. Nous ne devions pas cependant commencer la description psychologique sans faire entrevoir qu'une fois purifiée de tout psychologisme elle peut devenir une méthode philosophique. Pour réveiller l'expérience perceptive ensevelie sous ses propres résultats, il n'aurait pas suffi d'en présenter des descriptions qui pouvaient n'être pas comprises, il fallait fixer par des références et des anticipations philosophiques, le point de vue d'où elles peuvent paraître vraies. Ainsi nous ne pouvions commencer sans la psychologie et nous ne pouvions pas commencer avec la

psychologie seule. L'expérience anticipe une philosophie comme la philosophie n'est qu'une expérience élucidée. Mais maintenant que le champ phénoménal a été suffisamment circonscrit, entrons dans ce domaine ambigu et assurons-y nos premiers pas avec le psychologue, en attendant que l'autocritique du psychologue nous mène par une réflexion du deuxième degré au phénomène du phénomène et convertisse décidément le champ phénoménal en champ transcendantal.

---

1. KOFFKA, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558-559.

2. Id., *Mental Development*, p. 138.

3. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

4. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen,* T. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77-78.

5. Comme le fait L. BRUNSCHVICG.

6. Cf par ex. *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 536.

7. Cf par exemple ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 19, et BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 468.

8. Cf La *Structure du Comportement* et ci-dessous, 1re partie.

9. Aussi pourrons-nous, dans les chapitres suivants, avoir recours indifféremment à l'expérience interne de notre perception et à l'expérience « externe » des sujets percevants.

10. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 106.

11. Cf *La Structure du Comportement*, pp. 106-119 et 261.

12. Il est exposé en ces termes dans la plupart des textes de Husserl et même dans les textes publiés de sa dernière période.

PREMIÈRE PARTIE

LE CORPS

Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir. Par exemple, je vois la maison voisine sous un certain angle, on la verrait autrement de la rive droite de la Seine, autrement de l'intérieur, autrement encore d'un avion ; la maison *elle-même* n'est aucune de ces apparitions, elle est, comme disait Leibniz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toutes, elle est la maison vue de nulle part. Mais que veulent dire ces mots ? Voir, n'est-ce pas toujours voir de quelque part ? Dire que la maison elle-même n'est vue de nulle part, n'est-ce pas dire qu'elle est invisible ? Pourtant, quand je dis que je vois la maison de mes yeux, je ne dis certes rien de contestable : je n'entends pas que ma rétine et mon cristallin, que mes yeux comme organes matériels fonctionnent et me la fassent voir : à n'interroger que moi-même, je n'en sais rien. Je veux exprimer par là une certaine manière d'accéder à l'objet, le « regard », qui est aussi indubitable que ma propre pensée, aussi directement connue de moi. Il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective.

Voir un objet, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel et pouvoir le fixer, ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant. Quand je le fixe, je m'ancre en lui, mais cet « arrêt » du regard n'est qu'une modalité de son mouvement : je continue à l'intérieur d'un objet l'exploration qui, tout à l'heure, les survolait tous, d'un seul mouvement je referme le paysage et j'ouvre l'objet. Les deux opérations ne coïncident pas par hasard : ce ne sont pas les contingences de mon organisation corporelle, par exemple la structure de ma rétine, qui m'obligent à voir l'entourage en flou si je veux voir l'objet en clair. Même si je ne savais rien des cônes et des bâtonnets, je concevrais qu'il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de

perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et la vision est un acte à deux faces. Car je n'identifie pas l'objet détaillé que j'ai maintenant avec celui sur lequel mon regard glissait tout à l'heure en comparant expressément ces détails avec un souvenir de la première vue d'ensemble. Quand, dans un film, l'appareil se braque sur un objet et s'en rapproche pour nous le donner en gros plan, nous pouvons bien nous *rappeler* qu'il s'agit du cendrier ou de la main d'un personnage, nous ne l'identifions pas effectivement. C'est que l'écran n'a pas d'horizons. Au contraire, dans la vision, j'appuie mon regard sur un fragment du paysage, il s'anime et se déploie, les autres objets reculent en marge et entrent en sommeil, mais ils ne cessent pas d'être là. Or, avec eux, j'ai à ma disposition leurs horizons, dans lesquels est impliqué, vu en vision marginale, l'objet que je fixe actuellement. L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir. Aucun souvenir exprès, aucune conjecture explicite ne pourraient jouer ce rôle : ils ne donneraient qu'une synthèse probable, alors que ma perception se donne comme effective. La structure objet-horizon, c'est-à-dire la perspective, ne me gêne donc pas quand je veux voir l'objet : si elle est le moyen qu'ont les objets de se dissimuler, elle est aussi le moyen qu'ils ont de se dévoiler. Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres qui *se montrent*, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres ou derrière moi. En d'autres termes : regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. Mais, dans la mesure où je les vois elles aussi, elles restent des demeures ouvertes à mon regard, et, situé virtuellement en elles, j'aperçois déjà sous différents angles l'objet central

de ma vision actuelle. Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autres. Quand je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent « voir », le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle « montre » à la cheminée. Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence. Toute vision d'un objet par moi se réitère instantanément entre tous les objets du monde qui sont saisis comme coexistants parce que chacun d'eux est tout ce que les autres « voient » de lui. Notre formule tout à l'heure doit donc être modifiée ; la maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison vue de toutes parts. L'objet achevé est translucide, il est pénétré de tous côtés par une infinité actuelle de regards qui se recoupent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché.

Ce que nous venons de dire de la perspective spatiale, nous pourrions aussi le dire de la perspective temporelle. Si je considère la maison attentivement et sans aucune pensée, elle a un air d'éternité, et il émane d'elle une sorte de stupeur. Sans doute, je la vois bien d'un certain point de ma durée, mais elle est la même maison que je voyais hier, moins vieux d'un jour ; c'est la même maison qu'un vieillard et qu'un enfant contemplent. Sans doute, elle a elle-même son âge et ses changements ; mais, même si elle s'effondre demain, il restera vrai pour toujours qu'elle a été aujourd'hui, chaque moment du temps se donne pour témoins tous les autres, il montre, en survenant, « comment cela devait tourner » et « comment cela aura fini », chaque présent fonde définitivement un point du temps qui sollicite la reconnaissance de tous les autres, l'objet est donc vu de tous temps comme il est vu de toutes parts et par le même moyen, qui est la structure d'horizon. Le présent tient encore dans sa main le passé immédiat, sans le poser en objet, et comme celui-ci retient de la même manière le passé immédiat qui l'a précédé, le temps écoulé est tout

entier repris et saisi dans le présent. Il en va de même de l'avenir imminent qui aura lui aussi son horizon d'imminence. Mais avec mon passé immédiat j'ai aussi l'horizon d'avenir qui l'entourait, j'ai donc mon présent effectif vu comme avenir de ce passé. Avec l'avenir imminent, j'ai l'horizon de passé qui l'entourera, j'ai donc mon présent effectif comme passé de cet avenir. Ainsi, grâce au double horizon de rétention et de protension, mon présent peut cesser d'être un présent de fait bientôt entraîné et détruit par l'écoulement de la durée et devenir un point fixe et identifiable dans un temps objectif.

Mais, encore une fois, mon regard humain ne *pose* jamais de l'objet qu'une face, même si, par le moyen des horizons, il vise toutes les autres. Il ne peut jamais être confronté avec les visions précédentes ou avec celles des autres hommes que par l'intermédiaire du temps et du langage. Si je conçois à l'image du mien les regards qui, de toutes parts, fouillent la maison et définissent la maison elle-même, je n'ai encore qu'une série concordante et indéfinie de vues sur l'objet, je n'ai pas l'objet dans sa plénitude. De la même façon, bien que mon présent contracte en lui-même le temps écoulé et le temps à venir, il ne les possède qu'en intention, et si par exemple la conscience que j'ai maintenant de mon passé me paraît recouvrir exactement ce qu'il fut, ce passé que je prétends ressaisir lui-même n'est pas le passé en personne, c'est mon passé tel que je le vois maintenant et je l'ai peut-être altéré. De même, à l'avenir, je méconnaîtrai peut-être le présent que je vis. Ainsi la synthèse des horizons n'est qu'une synthèse présomptive, elle n'opère avec certitude et avec précision que dans l'entourage immédiat de l'objet. Je ne tiens plus en main l'entourage lointain : il n'est plus fait d'objets ou de souvenirs encore discernables, c'est un horizon anonyme qui ne peut plus apporter de témoignage précis, il laisse l'objet inachevé et ouvert comme il est, en effet, dans l'expérience perceptive. Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule. S'il doit parvenir à une parfaite densité, en d'autres termes s'il doit y avoir un objet absolu, il faut qu'il soit une infinité de perspectives différentes contractées dans une coexistence rigoureuse,

et qu'il soit donné comme par une seule vision à mille regards. La maison a *ses* conduites d'eau, *son* sol, peut-être ses fissures qui grandissent secrètement dans l'épaisseur des plafonds. Nous ne les voyons jamais, mais elle *les a* en même temps que ses fenêtres ou que ses cheminées visibles pour nous. Nous oublierons la perception présente de la maison : chaque fois que nous pouvons confronter nos souvenirs avec les objets auxquels ils se rapportent, compte tenu des autres motifs d'erreur, nous sommes surpris des changements qu'ils doivent à leur propre durée. Mais nous croyons qu'il y a une vérité du passé, nous appuyons notre mémoire à une immense Mémoire du monde, dans laquelle figure la maison telle qu'elle était vraiment ce jour-là et qui fonde son *être* du moment. Pris en lui-même, — et comme objet il exige qu'on le prenne ainsi, — l'objet n'a rien d'enveloppé, il est tout entier étalé, ses parties coexistent pendant que notre regard les parcourt tour à tour, son présent n'efface pas son passé, son avenir n'effacera pas son présent. La position de l'objet nous fait donc passer les limites de notre expérience effective qui s'écrase en un être étranger, de sorte que pour finir elle croit tirer de lui tout ce qu'elle nous enseigne. C'est cette extase de l'expérience qui fait que toute perception est perception de quelque chose.

Obsédé par l'être, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps

un mode de l'espace objectif. De même enfin, si les objets qui environnent la maison ou l'habitent demeuraient ce qu'ils sont dans l'expérience perceptive, c'est-à-dire des regards astreints à une certaine perspective, la maison ne serait pas posée comme être autonome. Ainsi, la position d'un seul objet au sens plein exige la composition de toutes ces expériences en un seul acte polythétique. En cela elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons, — comme la notion d'un *univers*, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque excède celle d'un *monde*, c'est-à-dire d'une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque[1]. Je décolle de mon expérience et je passe à *l'idée*. Comme l'objet, l'idée prétend être la même pour tous, valable pour tous les temps et pour tous les lieux, et l'individuation de l'objet en un point du temps et de l'espace objectifs apparaît finalement comme l'expression d'une puissance posante universelle[2]. Je ne m'occupe plus de mon corps, ni du temps, ni du monde, tels que je les vis dans le savoir antéprédicatif, dans la communication intérieure que j'ai avec eux. Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée d'espace et de l'idée de temps. Ainsi se forme une pensée « objective » (au sens de Kierkegaard), — celle du sens commun, celle de la science, — qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle. Toute la vie de la conscience tend à poser des objets, puisqu'elle n'est conscience, c'est-à-dire savoir de soi, qu'en tant qu'elle se reprend et se recueille elle-même en un objet identifiable. Et pourtant la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup.

Nous ne pouvons demeurer dans cette alternative de ne rien comprendre au sujet ou de ne rien comprendre à l'objet. Il faut que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous* de

l'en soi. Ne voulant rien préjuger, nous prendrons à la lettre la pensée objective et nous ne lui poserons pas de questions qu'elle ne se pose elle-même. Si nous sommes amenés à retrouver l'expérience derrière elle, ce passage ne sera motivé que par ses propres embarras. Considérons-la donc à l'œuvre dans la constitution de notre corps comme objet, puisque c'est là un moment décisif dans la genèse du monde objectif. On verra que le corps propre se dérobe, dans la science même, au traitement qu'on veut lui imposer. Et comme la genèse du corps objectif n'est qu'un moment dans la constitution de l'objet, le corps, en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relient à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu.

---

1. HUSSERL, *Umsturzt der kopemikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inédit).

2. « Je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir de mes yeux ». *II^e Méditation*, AT, IX, p. 25.

I. LE CORPS COMME OBJET ET LA PHYSIOLOGIE MÉCANISTE

La définition de l'objet c'est, avons-nous vu, qu'il existe *partes extra partes*, et que par conséquent il n'admet entre ses parties ou entre lui-même et les autres objets que des relations extérieures et mécaniques, soit au sens étroit d'un mouvement reçu et transmis, soit au sens large d'un rapport de fonction à variable. Si l'on voulait insérer l'organisme dans l'univers des objets, et fermer cet univers à travers lui, il fallait traduire le fonctionnement du corps dans le langage de l'en soi et découvrir sous le comportement la dépendance linéaire du stimulus et du récepteur, du récepteur et de l'Empfinder[1]. Sans doute on savait bien que dans le circuit du comportement des déterminations nouvelles émergent, et la théorie de l'énergie spécifique des nerfs par exemple accordait bien à l'organisme le pouvoir de transformer le monde physique. Mais justement elle prêtait aux appareils nerveux la puissance occulte de créer les différentes structures de notre expérience, et, alors que la vision, le toucher, l'audition sont autant de manières d'accéder à l'objet, ces structures se trouvaient transformées en qualités compactes et dérivées de la distinction locale des organes mis en jeu. Ainsi le rapport du stimulus et de la perception pouvait rester clair et objectif, l'événement psychophysique était du même type que les relations de la causalité « mondaine ». La physiologie moderne ne recourt plus à ces artifices. Elle ne lie plus à des instruments matériels distincts les différentes qualités d'un même sens et les données des différents sens. En réalité les lésions des centres et même des conducteurs ne se traduisent pas par

la perte de certaines qualités sensibles ou de certaines données sensorielles, mais par une dédifférenciation de la fonction. Nous l'avons déjà indiqué plus haut : quel que soit l'emplacement de la lésion dans les voies sensorielles et sa genèse, on assiste, par exemple, à une décomposition de la sensibilité aux couleurs ; au début, toutes les couleurs sont modifiées, leur ton fondamental reste le même, mais leur saturation décroît ; puis le spectre se simplifie et se ramène à quatre couleurs : jaune, vert, bleu, rouge pourpre, et même toutes les couleurs à ondes courtes tendent vers une sorte de bleu, toutes les couleurs à ondes longues tendent vers une sorte de jaune, la vision pouvant d'ailleurs varier d'un moment à l'autre, selon le degré de fatigue. On arrive enfin à une monochromasie en gris, bien que des conditions favorables (contraste, long temps d'exposition) puissent momentanément ramener la dichromasie[2]. Le progrès de la lésion dans la substance nerveuse ne détruit donc pas un à un des contenus sensibles tout faits, mais rend de plus en plus incertaine la différenciation active des excitations qui apparaît comme la fonction essentielle du système nerveux. De la même manière, dans les lésions non corticales de la sensibilité tactile, si certains contenus (température) sont plus fragiles et disparaissent les premiers, ce n'est pas qu'un territoire déterminé, détruit chez le malade, nous serve à sentir le chaud et le froid, puisque la sensation spécifique sera restituée si l'on applique un excitant assez étendu[3], c'est plutôt que l'excitation ne réussit à prendre sa forme typique que pour un stimulus plus énergique. Les lésions centrales semblent laisser intactes les qualités et par contre elles modifient l'organisation spatiale des données et la perception des objets. C'est ce qui avait fait supposer des centres gnosiques spécialisés dans la localisation et l'interprétation des qualités. En réalité, les recherches modernes montrent que les lésions centrales agissent surtout en élevant les chronaxies qui sont chez le malade deux ou trois fois décuplées. L'excitation produit ses effets plus lentement, ils subsistent plus longtemps, et la perception tactile du rude, par exemple, se trouve compromise en tant qu'elle suppose une suite

d'impressions circonscrites ou une conscience précise des différentes positions de la main[4]. La localisation confuse de l'excitant ne s'explique pas par la destruction d'un centre localisateur, mais par le nivellement des excitations qui ne réussissent plus à s'organiser en un ensemble stable où chacune d'elles recevrait une valeur univoque et ne se traduirait à la conscience que par un changement circonscrit[5]. Ainsi les excitations d'un même sens diffèrent moins par l'instrument matériel dont elles se servent que par la manière dont les stimuli élémentaires s'organisent spontanément entre eux, et cette organisation est le facteur décisif au niveau des « qualités » sensibles comme au niveau de la perception. C'est elle encore, et non pas l'énergie spécifique de l'appareil interrogé, qui fait qu'un excitant donne lieu à une sensation tactile ou à une sensation thermique. Si l'on excite à plusieurs reprises avec un cheveu une région donnée de la peau, on a d'abord des perceptions ponctuelles, nettement distinguées et localisées chaque fois au même point. À mesure que l'excitation se répète, la localisation se fait moins précise, la perception s'étale dans l'espace, en même temps la sensation cesse d'être spécifique : ce n'est plus un contact, c'est une brûlure, tantôt par le froid, tantôt par la chaleur. Plus tard encore le sujet croit que l'excitant bouge et trace un cercle sur sa peau. Enfin rien n'est plus senti[6]. C'est dire que la « qualité sensible », les déterminations spatiales du perçu et même la présence ou l'absence d'une perception ne sont pas des effets de la situation de fait hors de l'organisme, mais représentent la manière dont il vient au-devant des stimulations et dont il se réfère à elles. Une excitation n'est pas perçue lorsqu'elle atteint un organe sensoriel qui n'est pas « accordé » avec elle[7]. La fonction de l'organisme dans la réception des stimuli est pour ainsi dire de « concevoir » une certaine forme d'excitation[8]. L'« événement psychophysique » n'est donc plus du type de la causalité « mondaine », le cerveau devient le lieu d'une « mise en forme » qui intervient même avant l'étape corticale, et qui brouille, dès l'entrée du système neveux, les relations du stimulus et de l'organisme. L'excitation est saisie et réorganisée par des

fonctions transversales qui la font *ressembler* à la perception qu'elle va susciter. Cette forme qui se dessine dans le système nerveux, ce déploiement d'une structure, je ne puis me les représenter comme une série de processus en troisième personne, transmission de mouvement ou détermination d'une variable par une autre. Je n'en peux prendre une connaissance distante. Si je devine ce qu'elle peut être, c'est en laissant là le corps objet, *partes extra partes*, et en me reportant au corps dont j'ai l'expérience actuelle, par exemple, à la manière dont ma main circonvient l'objet qu'elle touche en devançant les stimuli et en dessinant elle-même la forme que je vais percevoir. Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde.

Ainsi l'extéroceptivité exige une mise en forme des stimuli, la conscience du corps envahit le corps, l'âme se répand sur toutes ses parties, le comportement déborde son secteur central. Mais on pourrait répondre que cette « expérience du corps » est elle-même une « représentation », un « fait psychique », qu'à ce titre elle est au bout d'une chaîne d'événements physiques et physiologiques qui peuvent seuls être mis au compte du « corps réel ». Mon corps n'est-il pas, exactement comme les corps extérieurs, un objet qui agit sur des récepteurs et donne lieu finalement à la conscience du corps ? N'y a-t-il pas une « intéroceptivité » comme il y a une « extéroceptivité » ? Ne puis-je pas trouver dans le corps des fils que les organes internes envoient au cerveau et qui sont institués de la nature pour donner à l'âme l'occasion de sentir son corps ? La conscience du corps et l'âme se trouvent ainsi refoulées, le corps redevient cette machine bien nettoyée que la notion ambiguë du comportement a failli nous faire oublier. Si, par exemple, chez un amputé, quelque stimulation se substitue à celle de la jambe sur le trajet qui va du moignon au cerveau, le sujet sentira une jambe fantôme, parce que l'âme est unie immédiatement au cerveau et à lui seul.

Que dit là-dessus la physiologie moderne ? L'anesthésie par la cocaïne ne supprime pas le membre fantôme, il y a des membres fantômes sans aucune amputation et à la suite de lésions cérébrales[9]. Enfin le membre fantôme garde souvent la position même que le bras réel occupait au moment de la blessure : un blessé de guerre sent encore dans son bras fantôme les éclats d'obus qui ont lacéré son bras réel[10]. Faut-il donc remplacer la « théorie périphérique » par une « théorie centrale » ? Mais une théorie centrale ne nous ferait rien gagner si elle n'ajoutait aux conditions périphériques du membre fantôme que des traces cérébrales. Car un ensemble de traces cérébrales ne saurait figurer les rapports de conscience qui interviennent dans le phénomène. Il dépend en effet de déterminants « psychiques ». Une émotion, une circonstance qui rappelle celles de la blessure font apparaître un membre fantôme chez des sujets qui n'en avaient pas[11]. Il arrive que le bras fantôme, énorme après l'opération, se rétrécisse ensuite pour s'engloutir enfin dans le moignon « avec le consentement du malade à accepter sa mutilation »[12]. Le phénomène du membre fantôme s'éclaire ici par le phénomène d'anosognosie, qui exige visiblement une explication psychologique. Les sujets qui ignorent systématiquement leur main droite paralysée et tendent la gauche quand on leur demande la droite parlent cependant de leur bras paralysé comme d'un « serpent long et froid », ce qui exclut l'hypothèse d'une véritable anesthésie et suggère celle d'un refus de la déficience[13]. Faut-il donc dire que le membre fantôme est un souvenir, une volonté ou une croyance, et, à défaut d'une explication physiologique, en donner une explication psychologique ? Pourtant aucune explication psychologique ne peut ignorer que la section des conducteurs sensitifs qui vont vers l'encéphale supprime le membre fantôme[14]. Il faut donc comprendre comment les déterminants psychiques et les conditions physiologiques s'engrènent les uns sur les autres : on ne conçoit pas comment le membre fantôme, s'il dépend de conditions physiologiques et s'il est à ce titre l'effet d'une causalité en troisième personne, peut *pour une autre*

part relever de l'histoire personnelle du malade, de ses souvenirs, de ses émotions ou de ses volontés. Car pour que les deux séries de conditions puissent déterminer ensemble le phénomène, comme deux composantes déterminent une résultante, il leur faudrait un même point d'application ou un terrain commun, et l'on ne voit pas quel pourrait être le terrain commun à des « faits physiologiques » qui sont dans l'espace et à des « faits psychiques » qui ne sont nulle part, ou même à des processus objectifs comme les influx nerveux, qui appartiennent à l'ordre de l'en soi, et à des *cogitationes* telles que l'acceptation et le refus, la conscience du passé et l'émotion, qui sont de l'ordre du pour soi. Une théorie mixte du membre fantôme, qui admettrait les deux séries de conditions[15] peut donc être valable comme énoncé des faits connus : mais elle est foncièrement obscure. Le membre fantôme n'est pas le simple effet d'une causalité objective, pas davantage une *cogitatio*. Il ne pourrait être un mélange des deux que si nous trouvions le moyen d'articuler l'un sur l'autre, le « psychique » et le « physiologique », le « pour soi » et l'« en soi », et de ménager entre eux une rencontre, si les processus en troisième personne et les actes personnels pouvaient être intégrés dans un milieu qui leur soit commun.

Pour décrire la croyance au membre fantôme et le refus de la mutilation, les auteurs parlent d'une « répression » ou d'un « refoulement organique »[16]. Ces termes peu cartésiens nous obligent à former l'idée d'une pensée organique par laquelle le rapport du « psychique » et du « physiologique » deviendrait concevable. Nous avons déjà rencontré ailleurs, avec les suppléances, des phénomènes qui dépassent l'alternative du psychique et du physiologique, de la finalité expresse et du mécanisme[17]. Quand l'insecte substitue la patte saine à la patte coupée dans un acte instinctif, ce n'est pas, avons-nous vu, qu'un dispositif de secours établi d'avance soit substitué par déclenchement automatique au circuit qui vient d'être mis hors d'usage. Mais ce n'est pas davantage que l'animal ait conscience d'une fin à atteindre et use de ses membres comme de différents moyens, car alors la suppléance devrait se

produire chaque fois que l'acte est empêché, et l'on sait qu'elle ne se produit pas si la patte n'est qu'attachée. Simplement l'animal continue d'être au même monde et se porte vers lui par toutes ses puissances. Le membre attaché n'est pas suppléé par le membre libre parce qu'il continue de compter dans l'être animal et que le courant d'activité qui va vers le monde passe encore par lui. Il n'y a ici pas plus de choix que dans une goutte d'huile qui emploie toutes ses forces internes pour résoudre pratiquement le problème de maximum et de minimum qui lui est posé. La différence est seulement que la goutte d'huile s'adapte à des forces externes données, tandis que l'animal projette lui-même les normes de son milieu et pose lui-même les termes de son problème vital[18] ; mais il s'agit là d'un *a priori* de l'espèce et non d'une option personnelle. Ainsi, ce qu'on trouve derrière le phénomène de suppléance, c'est le mouvement de l'être au monde et il est temps d'en préciser la notion. Quand on dit qu'un animal *existe*, qu'il *a* un monde, ou qu'il *est à* un monde, on ne veut pas dire qu'il en ait perception ou conscience objective. La situation qui déclenche les opérations instinctives n'est pas entièrement articulée et déterminée, le sens total n'en est pas possédé, comme le montrent assez les erreurs et l'aveuglement de l'instinct. Elle n'offre qu'une signification pratique, elle n'invite qu'à une reconnaissance corporelle, elle est vécue comme situation « ouverte », et appelle les mouvements de l'animal comme les premières notes de la mélodie appellent un certain mode de résolution, sans qu'il soit connu pour lui-même, et c'est justement ce qui permet aux membres de se substituer l'un à l'autre, d'être équivalents devant l'évidence de la tâche. S'il ancre le sujet dans un certain « milieu », l'« être au monde » est-il quelque chose comme l'« attention à la vie » de Bergson ou comme la « fonction du réel » de P. Janet ? L'attention à la vie est la conscience que nous prenons de « mouvements naissants » dans notre corps. Or des mouvements réflexes, ébauchés ou accomplis ne sont encore que des processus objectifs dont la conscience peut constater le déroulement et les résultats, mais où elle n'est pas engagée[19]. En réalité les réflexes eux-mêmes ne

sont jamais des processus aveugles : ils s'ajustent à un « sens » de la situation, ils expriment notre orientation vers un « milieu de comportement » tout autant que l'action du « milieu géographique » sur nous. Ils dessinent à distance la structure de l'objet sans en attendre les stimulations ponctuelles. C'est cette présence globale de la situation qui donne un sens aux stimuli partiels et qui les fait compter, valoir ou exister pour l'organisme. Le réflexe ne résulte pas des stimuli objectifs, il se retourne vers eux, il les investit d'un sens qu'ils n'ont pas pris un à un et comme agents physiques, qu'ils ont seulement comme situation. Il les fait être comme situation, il est avec eux dans un rapport de « connaissance », c'est-à-dire qu'il les indique comme ce qu'il est destiné à affronter. Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une *vue préobjective* qui est ce que nous appelons l'être au monde. En deçà des stimuli et des contenus sensibles, il faut reconnaître une sorte de diaphragme intérieur qui, beaucoup plus qu'eux, détermine ce que nos réflexes et nos perceptions pourront viser dans le monde, la zone de nos opérations possibles, l'ampleur de notre vie. Certains sujets peuvent approcher de la cécité sans avoir changé de « monde » : on les voit se heurter partout aux objets, mais ils n'ont pas conscience de ne plus avoir de qualités visuelles et la structure de leur conduite ne s'altère pas. D'autres malades, au contraire, perdent leur monde dès que les contenus se dérobent, ils renoncent à leur vie coutumière avant même qu'elle soit devenue impossible, ils se font infirmes avant la lettre et rompent le contact vital avec le monde avant d'avoir perdu le contact sensoriel. Il y a donc une certaine consistance de notre « monde », relativement indépendante des stimuli, qui interdit de traiter l'être au monde comme une somme de réflexes, — une certaine énergie de la pulsation d'existence, relativement indépendante de nos pensées volontaires qui interdit de le traiter comme un *acte* de conscience. C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut

se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de toute *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, — et qu'il pourra réaliser la jonction du « psychique » et du « physiologique ».

Revenons maintenant au problème d'où nous sommes partis. L'anosognosie et le membre fantôme n'admettent ni une explication physiologique, ni une explication psychologique, ni une explication mixte, bien qu'on puisse les rattacher aux deux séries de conditions. Une explication physiologique interpréterait l'anosognosie et le membre fantôme comme la simple suppression ou la simple persistance des stimulations intéroceptives. Dans cette hypothèse l'anosognosie est l'absence d'un fragment de la représentation du corps qui devrait être donné, puisque le membre correspondant est là, le membre fantôme est la présence d'une partie de la représentation du corps qui ne devrait pas être donnée puisque le membre correspondant n'est pas là. Si maintenant on donne des phénomènes une explication psychologique, le membre fantôme devient un souvenir, un jugement positif ou une perception, l'anosognosie un oubli, un jugement négatif ou une imperception. Dans le premier cas le membre fantôme est la présence effective d'une représentation, l'anosognosie, l'absence effective d'une représentation. Dans le second cas le membre fantôme est la représentation d'une présence effective, l'anosognosie est la représentation d'une absence effective. Dans les deux cas, nous ne sortons pas des catégories du monde objectif où il n'y a pas de milieu entre la présence et l'absence. En réalité l'anosognosique n'ignore pas simplement le membre paralysé : il ne peut se détourner de la déficience que parce qu'il sait où il risquerait de la rencontrer, comme le sujet, dans la psychanalyse, sait ce qu'il ne veut pas voir en face, sans quoi il ne pourrait pas l'éviter si bien. Nous ne comprenons l'absence ou la mort d'un ami qu'au moment où nous attendons de lui une réponse et où nous éprouvons qu'il n'y en aura plus ; aussi évitons-nous d'abord d'interroger pour n'avoir pas à percevoir ce silence ; nous nous

détournons des régions de notre vie où nous pourrions rencontrer ce néant, mais c'est dire que nous les devinons. De même l'anosognosique met hors de jeu son bras paralysé pour n'avoir pas à éprouver sa déchéance, mais c'est dire qu'il en a un savoir préconscient. Il est vrai que dans le cas du membre fantôme, le sujet semble ignorer la mutilation et compter sur son fantôme comme sur un membre réel, puisqu'il essaye de marcher avec sa jambe fantôme et ne se laisse même pas décourager par une chute. Mais il décrit très bien par ailleurs les particularités de la jambe fantôme, par exemple sa motricité singulière, et s'il la traite pratiquement comme un membre réel, c'est que, comme le sujet normal, il n'a pas besoin pour se mettre en route d'une perception nette et articulée de son corps : il lui suffit de l'avoir « à sa disposition » comme une puissance indivise, et de deviner la jambe fantôme vaguement impliquée en lui. La conscience de la jambe fantôme reste donc, elle aussi, équivoque. L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux, il ne l'a pas perdue parce qu'il continue de compter avec elle, comme Proust peut bien constater la mort de sa grand'mère sans la perdre encore tant qu'il la garde à l'horizon de sa vie. Le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras. Le refus de la mutilation dans le cas du membre fantôme ou le refus de la déficience dans l'anosognosie ne sont pas des décisions délibérées, ne se passent pas au niveau de la conscience thétique qui prend position explicitement après avoir considéré différents possibles. La volonté d'avoir un corps sain ou le refus du corps malade ne sont pas formulés pour eux-mêmes, l'expérience du bras amputé comme présent ou du bras malade comme absent ne sont pas de l'ordre du « je pense que… ».

Ce phénomène, que défigurent également les explications physiologiques et psychologiques, se comprend au contraire dans la perspective de l'être au monde. Ce qui en nous refuse la mutilation et la déficience, c'est un Je engagé dans un certain monde physique et interhumain, qui continue de se tendre

vers son monde en dépit des déficiences ou des amputations, et qui, dans cette mesure, ne les reconnaît pas *de jure*. Le refus de la déficience n'est que l'envers de notre inhérence à un monde, la négation implicite de ce qui s'oppose au mouvement naturel qui nous jette à nos tâches, à nos soucis, à notre situation, à nos horizons familiers. Avoir un bras fantôme, c'est rester ouvert à toutes les actions dont le bras seul est capable, c'est garder le champ pratique que l'on avait avant la mutilation. Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement. Dans l'évidence de ce monde complet où figurent encore des objets maniables, dans la force du mouvement qui va vers lui et où figurent encore le projet d'écrire ou de jouer du piano, le malade trouve la certitude de son intégrité. Mais au moment même où il lui masque sa déficience, le monde ne peut manquer de la lui révéler : car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est, au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est vrai pour la même raison que mon corps est le pivot du monde : je sais que les objets ont plusieurs faces parce que je pourrais en faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps. Au moment même où mon monde coutumier fait lever en moi des intentions habituelles, je ne puis plus, si je suis amputé, me joindre effectivement à lui, les objets maniables, justement en tant qu'ils se présentent comme maniables, interrogent une main que je n'ai plus. Ainsi se délimitent, dans l'ensemble de mon corps, des régions de silence. Le malade sait donc sa déchéance justement en tant qu'il l'ignore et l'ignore justement en tant qu'il la sait. Ce paradoxe est celui de tout l'être au monde : en me portant vers un monde, j'écrase mes intentions perceptives et mes intentions pratiques en des objets qui m'apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n'existent pour moi qu'en tant qu'ils suscitent en moi des pensées ou des volontés. Dans le cas qui nous occupe, l'ambiguïté du savoir se ramène à ceci que notre corps comporte

comme deux couches distinctes, celle du corps habituel et celle du corps actuel. Dans la première figurent les gestes de maniement qui ont disparu de la seconde, et la question de savoir comment je puis me sentir pourvu d'un membre que je n'ai plus en fait revient à savoir comment le corps habituel peut se porter garant pour le corps actuel. Comment puis-je percevoir des objets comme maniables, alors que je ne puis plus les manier ? Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'on peut manier, ait cessé d'être un *maniable pour moi* et soit devenu comme un *maniable en soi*. Corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel.

Par là le phénomène du membre fantôme rejoint celui du refoulement qui va l'éclairer. Car le refoulement dont parle la psychanalyse consiste en ceci que le sujet s'engage dans une certaine voie, — entreprise amoureuse, carrière, œuvre, — qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste bloqué dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. Le temps qui passe n'entraîne pas avec lui les projets impossibles, il ne se referme pas sur l'expérience traumatique, le sujet reste toujours ouvert au même avenir impossible, sinon dans ses pensées explicites, du moins dans son être effectif. Un présent parmi tous les présents acquiert donc une valeur d'exception : il déplace les autres et les destitue de leur valeur de présents authentiques. Nous continuons d'être celui qui un jour s'est engagé dans cet amour d'adolescent ou celui qui un jour a vécu dans cet univers parental. Des perceptions nouvelles remplacent les perceptions anciennes et même des émotions nouvelles remplacent celles d'autrefois, mais ce renouvellement n'intéresse que le contenu de notre expérience et non sa structure, le temps impersonnel continue de s'écouler, mais le temps personnel est noué. Bien entendu, cette fixation ne se confond pas avec un souvenir, elle exclut même le souvenir en tant qu'il étale

devant nous comme un tableau une expérience ancienne et qu'au contraire ce passé qui demeure notre vrai présent ne s'éloigne pas de nous et se cache toujours derrière notre regard au lieu de se disposer devant lui. L'expérience traumatique ne subsiste pas à titre de représentation, dans le mode de la conscience objective et comme un moment qui a sa date, il lui est essentiel de ne se survivre que comme un style d'être et dans un certain degré de généralité. J'aliène mon pouvoir perpétuel de me donner des « mondes » au profit de l'un d'eux, et par là même ce monde privilégié perd sa substance et finit par n'être plus qu'*une certaine angoisse*. Tout refoulement est donc le passage de l'existence en première personne à une sorte de scolastique de cette existence, qui vit sur une expérience ancienne ou plutôt sur le souvenir de l'avoir eue, puis sur le souvenir d'avoir eu ce souvenir, et ainsi de suite, au point que finalement elle n'en retient que la forme typique. Or comme avènement de l'impersonnel, le refoulement est un phénomène universel, il fait comprendre notre condition d'êtres incarnés en la rattachant à la structure temporelle de l'être au monde. En tant que j'ai des « organes des sens », un « corps », des « fonctions psychiques » comparables à ceux des autres hommes, chacun des moments de mon expérience cesse d'être une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n'existeraient qu'en fonction de l'ensemble, je deviens le lieu où s'entrecroisent une multitude de « causalités ». En tant que j'habite un « monde physique », où des « stimuli » constants et des situations typiques se retrouvent, — et non pas seulement le monde historique où les situations ne sont jamais comparables, — ma vie comporte des rythmes qui n'ont pas leur *raison* dans ce que j'ai choisi d'être, mais leur *condition* dans le milieu banal qui m'entoure. Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence *presque* impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie, — autour du monde humain que chacun de nous s'est fait un monde en général auquel il faut d'abord appartenir pour pouvoir s'enfermer dans le milieu particulier d'un amour ou d'une

ambition. De même qu'on parle d'un refoulement au sens restreint lorsque je maintiens à travers le temps un des mondes momentanés que j'ai traversés et que j'en fais la forme de toute ma vie, — de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné.* Il n'est pas comme une chose inerte, il ébauche lui aussi le mouvement de l'existence. Il peut même arriver dans le danger que ma situation humaine efface ma situation biologique, que mon corps se joigne sans réserve à l'action[20]. Mais ces moments ne peuvent être que des moments[21] et la plupart du temps l'existence personnelle refoule l'organisme sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même, — ni le réduire à elle, ni se réduire à lui. Pendant que je suis accablé par un deuil et tout à ma peine, déjà mes regards errent devant moi, ils s'intéressent sournoisement à quelque objet brillant, ils recommencent leur existence autonome. Après cette minute où nous voulions enfermer toute notre vie, le temps, au moins le temps prépersonnel, recommence à s'écouler, et il emporte sinon notre résolution, du moins les sentiments chaleureux qui la soutenaient. L'existence personnelle est intermittente et quand cette marée se retire, la décision ne peut plus donner à ma vie qu'une signification forcée. La fusion de l'âme et du corps dans l'acte, la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel est rendue à la fois possible et précaire par la structure temporelle de notre expérience. Chaque présent saisit de proche en proche, à travers son horizon du passé immédiat et du futur prochain, la totalité du temps possible ; il surmonte ainsi la dispersion des instants, il est en position de donner son sens définitif à notre passé lui-même et de réintégrer à l'existence personnelle jusqu'à ce passé de tous les passés que les stéréotypies organiques nous font deviner à l'origine de notre être volontaire. Dans cette mesure, même les réflexes ont un sens et le style de chaque individu est encore visible en eux comme le battement du cœur se fait sentir jusqu'à la périphérie

du corps. Mais justement ce pouvoir appartient à tous les présents, aux anciens présents comme au nouveau. Même si nous prétendons mieux comprendre notre passé qu'il ne se comprenait lui-même, il peut toujours récuser notre jugement présent et s'enfermer dans son évidence autistique. Il le fait même nécessairement en tant que je le pense comme un ancien présent. Chaque présent peut prétendre à fixer notre vie, c'est là ce qui le définit comme présent. En tant qu'il se donne pour la totalité de l'être et qu'il remplit un instant la conscience, nous ne nous en dégageons jamais tout à fait, le temps ne se ferme jamais tout à fait sur lui et il demeure comme une blessure par où notre force s'écoule. À plus forte raison le passé spécifique qu'est notre corps ne peut-il être ressaisi et assumé par une vie individuelle que parce qu'elle ne l'a jamais transcendé, parce qu'elle le nourrit secrètement et y emploie une part de ses forces, parce qu'il reste son présent, comme on le voit dans la maladie où les événements du corps deviennent les événements de la journée. Ce qui nous permet de centrer notre existence est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude. Ainsi, pour nous résumer, l'ambiguïté de l'être au monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps.

Nous reviendrons plus tard sur le temps. Montrons seulement pour le moment qu'à partir de ce phénomène central les rapports du « psychique » et du « physiologique » deviennent pensables. Pourquoi d'abord les souvenirs que l'on rappelle à l'amputé peuvent-ils faire apparaître le membre fantôme ? Le bras fantôme n'est pas une remémoration, il est un quasi-présent, le mutilé le sent actuellement replié sur sa poitrine sans aucun indice de passé. Nous ne pouvons pas davantage supposer qu'un bras en image, errant à travers la conscience, est venu se poser sur le moignon : car alors ce ne serait pas un « fantôme », mais une perception renaissante. Il faut que le bras fantôme soit ce même bras lacéré par les éclats d'obus et dont l'enveloppe visible a brûlé ou pourri quelque part qui vient hanter le corps présent sans se confondre avec

lui. Le bras fantôme est donc comme l'expérience refoulée un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé. Les souvenirs que l'on évoque devant l'amputé induisent un membre fantôme non pas comme une image dans l'associationnisme appelle une autre image, mais parce que tout souvenir rouvre le temps perdu et nous invite à reprendre la situation qu'il évoque. La mémoire intellectuelle, au sens de Proust, se contente d'un signalement du passé, d'un passé en idée, elle en extrait les « caractères » ou la signification communicable plutôt qu'elle n'en retrouve la structure, mais enfin elle ne serait pas mémoire si l'objet qu'elle construit ne tenait encore par quelques fils intentionnels à l'horizon du passé vécu et à ce passé même tel que nous le retrouverions en nous enfonçant dans ces horizons et en rouvrant le temps. De la même manière, si l'on replace l'émotion dans l'être au monde, on comprend qu'elle puisse être à l'origine du membre fantôme. Être ému, c'est se trouver engagé dans une situation à laquelle on ne réussit pas à faire face et que l'on ne veut pourtant pas quitter. Plutôt que d'accepter l'échec ou de revenir sur ses pas, le sujet, dans cette impasse existentielle, fait voler en éclats le monde objectif qui lui barre la route et cherche dans des actes magiques une satisfaction symbolique[22]. La ruine du monde objectif, la renonciation à l'action vraie, la fuite dans l'autisme sont des conditions favorables à l'illusion des amputés en tant qu'elle suppose elle aussi l'oblitération du réel. Si le souvenir et l'émotion peuvent faire apparaître le membre fantôme, ce n'est pas comme une *cogitatio* nécessite une autre *cogitatio*, ou comme une condition détermine sa conséquence, — ce n'est pas qu'une causalité de l'idée se superpose ici à une causalité physiologique, c'est qu'une attitude existentielle en motive une autre et que souvenir, émotion, membre fantôme sont équivalents à l'égard de l'être au monde. Pourquoi enfin la section des conducteurs afférents supprime-t-elle le membre fantôme ? Dans la perspective de l'être au monde ce fait signifie que les excitations venues du moignon maintiennent le membre amputé dans le circuit de l'existence. Elles marquent

et gardent sa place, elles font qu'il ne soit pas anéanti, qu'il compte encore dans l'organisme, elles ménagent un vide que l'histoire du sujet va remplir, elles lui permettent de réaliser le fantôme comme les troubles structuraux permettent au contenu de la psychose de réaliser un délire. De notre point de vue, un circuit sensori-moteur est, à l'intérieur de notre être au monde global, un courant d'existence relativement autonome. Non qu'il apporte toujours à notre être total une contribution séparable, mais parce que, dans certaines conditions, il est possible de mettre en évidence des réponses constantes pour des stimuli eux-mêmes constants. La question est donc de savoir pourquoi le refus de la déficience, qui est une attitude d'ensemble de notre existence, a besoin pour se réaliser de cette modalité très spéciale qu'est un circuit sensori-moteur et pourquoi notre être au monde, qui donne leur sens à tous nos réflexes, et qui sous ce rapport les fonde, se livre cependant à eux et pour finir se fonde sur eux. En fait, nous l'avons montré ailleurs, les circuits sensori-moteurs se dessinent d'autant plus nettement qu'on a affaire à des existences plus intégrées et le réflexe à l'état pur ne se trouve guère que chez l'homme, qui a non seulement un milieu (Umwelt), mais encore un monde (Welt)[23]. Du point de vue de l'existence, ces deux faits, que l'induction scientifique se borne à juxtaposer, se relient intérieurement et se comprennent sous une même idée. Si l'homme ne doit pas être enfermé dans la gangue du milieu syncrétique où l'animal vit comme en état d'extase, s'il doit avoir conscience d'un monde comme raison commune de tous les milieux et théâtre de tous les comportements, il faut qu'entre lui-même et ce qui appelle son action s'établisse une distance, il faut que, comme disait Malebranche, les stimulations du dehors ne le touchent plus qu'avec « respect », que chaque situation momentanée cesse d'être pour lui la totalité de l'être, chaque réponse particulière d'occuper tout son champ pratique, que l'élaboration de ces réponses, au lieu de se faire au centre de son existence, se passe à la périphérie et qu'enfin les réponses elles-mêmes n'exigent plus chaque fois une prise de

position singulière et soient dessinées une fois pour toutes dans leur généralité. Ainsi c'est en renonçant à une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera *voir.* Et à condition de replacer dans l'ordre de l'existence jusqu'à la prise de conscience d'un monde objectif, nous ne trouverons plus de contradiction entre elle et le conditionnement corporel : c'est une nécessité interne pour l'existence la plus intégrée de se donner un corps habituel. Ce qui nous permet de relier l'un à l'autre le « physiologique » et le « psychique », c'est que, réintégrés à l'existence, ils ne se distinguent plus comme l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi, et qu'ils sont tous deux orientés vers un pôle intentionnel ou vers un monde. Sans doute les deux histoires ne se recouvrent jamais tout à fait : l'une est banale et cyclique, l'autre peut être ouverte et singulière, et il faudrait réserver le terme d'histoire pour le second ordre de phénomènes si l'histoire était une suite d'événements qui non seulement ont un sens, mais encore se le donnent eux-mêmes. Cependant, à moins d'une révolution vraie qui brise les catégories historiques valables jusque-là, le sujet de l'histoire ne crée pas de toutes pièces son rôle : en face de situations typiques, il prend des décisions typiques, et Nicolas II, retrouvant jusqu'aux paroles de Louis XVI, joue le rôle déjà écrit d'un pouvoir établi en face d'un nouveau pouvoir. Ses décisions traduisent un *a priori* du prince menacé comme nos réflexes traduisent un *a priori* spécifique. Ces stéréotypies ne sont d'ailleurs pas une fatalité, et de même que le vêtement, la parure, l'amour transfigurent les besoins biologiques à l'occasion desquels ils sont nés, de même à l'intérieur du monde culturel l'*a priori* historique n'est constant que pour une phase donnée et à condition que l'équilibre des *forces* laisse subsister les mêmes *formes.* Ainsi l'histoire n'est ni une nouveauté perpétuelle, ni une répétition perpétuelle, mais le mouvement *unique* qui crée des formes stables et les brise. L'organisme et ses dialectiques monotones ne sont donc pas étrangers à l'histoire et comme

inassimilables pour elle. L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels. Les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s'entrelacer parce qu'il n'est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l'égard des intention psychiques, pas un seul acte psychique qui n'ait trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques. Il ne s'agit jamais de la rencontre incompréhensible de deux causalités, ni d'une collision entre l'ordre des causes et l'ordre des fins. Mais par un tournant insensible un processus organique débouche dans un comportement humain, un acte instinctif vire et devient sentiment, ou inversement un acte humain entre en sommeil et se continue distraitement en réflexe. Entre le psychique et le physiologique il peut y avoir des rapports d'échange qui empêchent presque toujours de définir un trouble mental comme psychique *ou* comme somatique. Le trouble dit somatique ébauche sur le thème de l'accident organique des commentaires psychiques et le trouble « psychique » se borne à développer la signification humaine de l'événement corporel. Un malade sent dans son corps une seconde personne implantée. Il est homme dans une moitié de son corps, femme dans l'autre moitié. Comment distinguer dans le symptôme les causes physiologiques et les motifs psychologiques ? Comment associer simplement les deux explications et comment concevoir un point de jonction entre les deux déterminants ? « Dans des symptômes de cette sorte, psychique et physique sont liés si intérieurement qu'on ne peut plus penser à compléter l'un des domaines fonctionnels par l'autre et que tous deux doivent être assumés par un troisième (...) (Il faut)... passer d'une connaissance des faits psychologiques et physiologiques à une reconnaissance de l'événement animique comme processus vital inhérent à notre existence[24]. » Ainsi, à la question que nous nous posions, la physiologie moderne donne une réponse très claire : l'événement psychophysique ne peut plus être conçu à la manière de la physiologie

cartésienne et comme la contiguïté d'un processus en soi et d'une *cogitatio.* L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence. C'est l'existence que nous avons trouvée dans le corps en l'approchant par une première voie d'accès, celle de la physiologie. Il nous est donc permis de recouper et de préciser ce premier résultat en interrogeant cette fois l'existence sur elle-même, c'est-à-dire en nous adressant à la psychologie.

---

1. Cf *La Structure du Comportement*, chap. I et II.

2. J. STEIN, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 365.

3. Id. ibid., p. 358.

4. Id. ibid., pp. 360-361.

5. J. STEIN, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 362.

6. Id. ibid., p. 364.

7. Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan. STEIN, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 361.

8. « Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben. » Id. ibid., p. 353.

9. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 47.

10. Id. ibid., pp. 129 sqq.

11. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 57.

12. Id. ibid., p. 73. J. Lhermitte signale que l'illusion des amputés est en rapport avec la constitution psychique du sujet : elle est plus fréquente chez les hommes cultivés.

13. Id. ibid., p. 129 sqq.

14. Id. ibid., p. 129 sqq.

15. Le membre fantôme ne se prête ni à une explication physiologique pure, ni à une explication psychologique pure, c'est la conclusion de J. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 126.

16. SCHILDER, *Das Körperschema* ; MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 174 ; LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 143.

17. Cf *La Structure du Comportement*, pp. 47 et suivantes.

18. Ibid., pp. 196 et suivantes.

19. Quand Bergson insiste sur l'unité de la perception et de l'action et invente pour l'exprimer le terme de « processus sensori-moteurs », il cherche visiblement à engager la conscience dans le monde. Mais si sentir c'est se représenter une qualité, si le mouvement est un déplacement dans l'espace objectif,

entre la sensation et le mouvement, même pris à l'état naissant, aucun *compromis* n'est possible, et ils se distinguent comme le pour soi et l'en soi. D'une manière générale, Bergson a bien vu que le corps et l'esprit communiquent par la médiation du temps, qu'être un esprit c'est dominer l'écoulement du temps, qu'avoir un corps, c'est avoir un présent. Le corps est, dit-il, une coupe instantanée sur le devenir de la conscience (*Matière et Mémoire*, p. 150). Mais le corps reste pour lui ce que nous avons appelé le corps objectif, la conscience une connaissance, le temps reste une série de « maintenant », qu'il fasse « boule de neige avec lui-même » ou qu'il se déploie en temps spatialisé. Bergson ne peut donc que tendre ou détendre la série des « maintenant » : il ne va jamais jusqu'au mouvement unique par lequel se constituent les trois dimensions du temps, et l'on ne voit pas pourquoi la durée s'écrase en un présent, pourquoi la conscience s'engage dans un corps et dans un monde.

Quant à la « fonction du réel », P. Janet *s'en sert* comme d'une notion existentielle. C'est ce qui lui permet d'ébaucher une théorie profonde de l'émotion comme effondrement de notre être coutumier, fuite hors de notre monde et par conséquent comme variation de notre être au monde (cf par exemple l'interprétation de la crise de nerfs, *De l'Angoisse à l'Extase*, T. II, pp. 450 et suivantes). Mais cette théorie de l'émotion n'est pas suivie jusqu'au bout et, comme le fait voir J.-P. Sartre, elle est en rivalité dans les écrits de P. Janet avec une conception mécanique assez voisine de celle de James : l'effondrement de notre existence dans l'émotion est traité comme une simple *dérivation* des forces psychologiques et l'émotion elle-même comme la conscience de ce processus en troisième personne, si bien qu'il n'y a plus lieu de chercher un sens aux conduites émotionnelles qui sont le résultat de la dynamique aveugle des tendances, et que l'on revient au dualisme (cf J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Émotion*). P. Janet traite, d'ailleurs, expressément la tension psychologique, — c'est-à-dire le mouvement par lequel nous déployons devant nous notre « monde », — comme une hypothèse représentative, il est donc bien loin de la considérer en thèse générale comme l'essence concrète de l'homme, bien qu'il le fasse implicitement dans les analyses particulières.

20. Ainsi Saint-Exupéry, au-dessus d'Arras, entouré de feu, ne sent plus comme distinct de lui-même ce corps qui tout à l'heure se dérobait : « C'est comme si ma vie m'était à chaque seconde donnée, comme si ma vie me devenait à chaque seconde plus sensible. Je vis. Je suis vivant. Je suis encore vivant. Je suis toujours vivant. Je ne suis plus qu'une source de vie. » *Pilote de guerre*, p. 174.

21. « Mais certes au cours de ma vie, lorsque rien d'urgent ne me gouverne, lorsque ma signification n'est pas en jeu, je ne vois point de problèmes plus graves que ceux de mon corps. » A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, p. 169.

22. Cf J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie de l'Émotion*.

23. *La Structure du Comportement*, p. 55.

24. E. MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, pp. 174-175.

II. L'EXPÉRIENCE DU CORPS ET LA PSYCHOLOGIE CLASSIQUE

Quand la psychologie classique décrivait le corps propre, elle lui attribuait déjà des « caractères » qui sont incompatibles avec le statut d'objet. Elle disait d'abord que mon corps se distingue de la table ou de la lampe parce qu'il est constamment perçu tandis que je peux me détourner d'elles. C'est donc un objet qui ne me quitte pas. Mais dès lors est-ce encore un objet ? Si l'objet est une structure invariable, il ne l'est pas *en dépit* du changement des perspectives, mais *dans* ce changement ou *à travers* lui. Les perspectives toujours nouvelles ne sont pas pour lui une simple occasion de manifester sa permanence, une manière contingente de se présenter à nous. Il n'est objet, c'est-à-dire devant nous, que parce qu'il est observable, c'est-à-dire situé au bout de nos doigts ou de nos regards, indivisiblement bouleversé et retrouvé par chacun de leurs mouvements. Autrement, il serait vrai comme une idée et non plus présent comme une chose. En particulier l'objet n'est objet que s'il peut être éloigné et donc à la limite disparaître de mon champ visuel. Sa présence est d'une telle sorte qu'elle ne va pas sans une absence possible. Or la permanence du corps propre est d'un tout autre genre : il n'est pas à la limite d'une exploration indéfinie, il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions,

qu'il est *avec* moi. Il est vrai que les objets extérieurs eux aussi ne me montrent jamais un de leurs côtés qu'en me cachant les autres, mais je peux du moins choisir à mon gré le côté qu'ils me montreront. Ils ne sauraient m'apparaître qu'en perspective, mais la perspective particulière que j'obtiens d'eux à chaque moment ne résulte que d'une nécessité physique, c'est-à-dire d'une nécessité dont je peux me servir et qui ne m'emprisonne pas : de ma fenêtre on ne voit que le clocher de l'église, mais cette contrainte me promet en même temps que d'ailleurs on verrait l'église en entier. Il est vrai encore que, si je suis prisonnier, l'église se réduira pour moi à un clocher tronqué. Si je ne quittais pas mon vêtement, je n'en percevrais jamais l'envers, et l'on verra justement que mes vêtements peuvent devenir comme des annexes de mon corps. Mais ce fait ne prouve pas que la présence de mon corps soit comparable à la permanence de fait de certains objets, l'organe à un outil toujours disponible. Il montre qu'inversement les actions dans lesquelles je m'engage par l'habitude s'incorporent leurs instruments et les font participer à la structure originale du corps propre. Quant à lui, il est l'habitude primordiale, celle qui conditionne toutes les autres et par laquelle elles se comprennent. Sa permanence près de moi, sa perspective invariable ne sont pas une nécessité de fait, puisque la nécessité de fait les présuppose : pour que ma fenêtre m'impose un point de vue sur l'église, il faut d'abord que mon corps m'en impose un sur le monde et la première nécessité ne peut être simplement physique que parce que la seconde est métaphysique, les situations de fait ne peuvent m'atteindre que si d'abord je suis d'une telle nature qu'il y ait pour moi des situations de fait. En d'autres termes, j'observe les objets extérieurs avec mon corps, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps je ne l'observe pas lui-même : il faudrait, pour pouvoir le faire, disposer d'un second corps qui lui-même ne serait pas observable. Quand je dis que mon corps est toujours perçu de moi, ces mots ne doivent donc pas s'entendre dans un sens simplement statistique et il doit y avoir dans la présentation du corps propre quelque chose

qui en rende impensable l'absence ou même la variation. Qu'est-ce donc ? Ma tête n'est donnée à ma vue que par le bout de mon nez et par le contour de mes orbites. Je peux bien voir mes yeux dans une glace à trois faces, mais ce sont les yeux de quelqu'un qui observe, et c'est à peine si je peux surprendre mon regard vivant quand une glace dans la rue me renvoie inopinément mon image. Mon corps dans la glace ne cesse pas de suivre mes intentions comme leur ombre et si l'observation consiste à faire varier le point de vue en maintenant fixe l'objet, il se dérobe à l'observation et se donne comme un simulacre de mon corps tactile puisqu'il en mime les initiatives au lieu de leur répondre par un déroulement libre de perspectives. Mon corps visuel est bien objet dans les parties éloignées de ma tête, mais à mesure qu'on approche des yeux, il se sépare des objets, il ménage au milieu d'eux un quasi-espace où ils n'ont pas accès, et quand je veux combler ce vide en recourant à l'image du miroir, elle me renvoie encore à un original du corps qui n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté, en deçà de toute vision. Il n'en va pas autrement, malgré les apparences, de mon corps tactile, car si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite objet n'est pas la main droite touchante : la première est un entrelacement d'os, de muscles et de chair écrasé en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais « complètement constitué »[1], c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets. Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche. Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur

lesquels mon corps a puissance. Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première ; non seulement la perspective de mon corps n'est pas un cas particulier de celle des objets, mais encore la présentation perspective des objets ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation perspective. S'il faut que les objets ne me montrent jamais qu'une de leurs faces, c'est parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je les vois et que je ne peux voir. Si néanmoins je crois à leurs côtés cachés comme aussi à un monde qui les embrasse tous et qui coexiste avec eux, c'est en tant que mon corps, toujours présent pour moi, et pourtant engagé au milieu d'eux par tant de rapports objectifs, les maintient en coexistence avec lui et fait battre en tous la pulsation de sa durée. Ainsi la permanence du corps propre, si la psychologie classique l'avait analysée, pouvait la conduire au corps non plus comme objet du monde, mais comme moyen de notre communication avec lui, au monde non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante.

Les autres « caractères » par lesquels on définissait le corps propre n'étaient pas moins intéressants, et pour les mêmes raisons. Mon corps, disait-on, se reconnaît à ce qu'il me donne des « sensations doubles » : quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi. Nous avons vu tout à l'heure que jamais les deux mains ne sont en même temps l'une à l'égard de l'autre touchées et touchantes. Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de « touchante » et de « touchée ». Ce qu'on voulait dire en parlant de « sensations doubles », c'est que, dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui

tout à l'heure sera touchante, — dans ce paquet d'os et de muscles qu'est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l'enveloppe ou l'incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer. Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche « une sorte de réflexion »[2] et cela suffirait pour le distinguer des objets, dont je peux bien dire qu'ils « touchent » mon corps, mais seulement quand il est inerte, et donc sans jamais qu'ils le surprennent dans sa fonction exploratrice.

On disait encore que le corps est un objet affectif, tandis que les choses extérieures me sont seulement représentées. C'était poser une troisième fois le problème du statut du corps propre. Car si je dis que mon pied me fait mal, je ne veux pas dire simplement qu'il est une cause de douleur au même titre que le clou qui le déchire et seulement plus prochaine ; je ne veux pas dire qu'il est le dernier objet du monde extérieur, après quoi commencerait une douleur du sens intime, une conscience de douleur par elle-même sans lieu qui ne se relierait au pied que par une détermination causale et dans le système de l'expérience. Je veux dire que la douleur indique son lieu, qu'elle est constitutive d'un « espace douloureux ». « J'ai mal au pied » signifie non pas : « Je pense que mon pied est cause de ce mal », mais : « la douleur vient de mon pied » ou encore « mon pied a mal ». C'est ce que montre bien la « voluminosité primitive de la douleur » dont parlaient les psychologues. On reconnaissait donc que mon corps ne s'offre pas à la manière des objets du sens externe, et que peut-être ceux-ci ne se profilent que sur ce fond affectif qui jette originairement la conscience hors d'elle-même.

Enfin quand les psychologues ont voulu réserver au corps propre des « sensations kinesthésiques » qui nous donneraient globalement ses mouvements, tandis qu'ils attribuaient les mouvements des objets extérieurs à une perception médiate et à la comparaison des positions successives, on

pouvait bien leur opposer que le mouvement, étant une relation, ne saurait être senti et exige un parcours mental, cette objection ne condamnait que leur langage. Ce qu'ils exprimaient, bien mal à vrai dire, par la « sensation kinesthésique », c'était l'originalité des mouvements que j'exécute avec mon corps : ils anticipent directement la situation finale, mon intention n'ébauche un parcours spatial que pour rejoindre le but donné d'abord en son lieu, il y a comme un germe de mouvement qui ne se développe que secondairement en parcours objectif. Je meus les objets extérieurs à l'aide de mon propre corps qui les prend en un lieu pour les conduire en un autre. Mais je le meus, lui, directement, je ne le trouve pas en un point de l'espace objectif pour le mener en un autre, je n'ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, — je n'ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c'est lui qui s'y jette. Les rapports de ma décision et de mon corps dans le mouvement sont des rapports magiques.

Si la description du corps propre dans la psychologie classique offrait déjà tout ce qui est nécessaire pour le distinguer des objets, d'où vient que les psychologues n'aient pas fait cette distinction ou qu'ils n'en aient en tout cas tiré aucune conséquence philosophique ? C'est que, par une démarche naturelle, ils se plaçaient dans le lieu de pensée impersonnelle auquel la science s'est référée tant qu'elle a cru pouvoir séparer dans les observations ce qui tient à la situation de l'observateur et les propriétés de l'objet absolu. Pour le sujet vivant, le corps propre pouvait bien être différent de tous les objets extérieurs, pour la pensée non située du psychologue, l'expérience du sujet vivant devenait à son tour un objet et, loin d'appeler une nouvelle définition de l'être, elle prenait place dans l'être universel. C'était le « psychisme », que l'on opposait au réel, mais que l'on traitait comme une seconde réalité, comme un objet de science qu'il s'agissait de soumettre à des lois. On postulait que notre expérience, déjà investie par la physique et par la biologie, devait se résoudre entièrement en savoir objectif quand le système des sciences serait achevé. Dès

lors l'expérience du corps se dégradait en « représentation » du corps, ce n'était pas un phénomène, c'était un fait psychique. Dans l'apparence de la vie, mon corps visuel comporte une large lacune au niveau de la tête, mais la biologie était là pour combler cette lacune, pour l'expliquer par la structure des yeux, pour m'enseigner ce qu'est le corps en vérité, que j'ai une rétine, un cerveau comme les autres hommes et comme les cadavres que je dissèque, et qu'enfin l'instrument du chirurgien mettrait infailliblement à nu dans cette zone indéterminée de ma tête la réplique exacte des planches anatomiques. Je saisis mon corps comme un objet-sujet, comme capable de « voir » et de « souffrir », mais ces représentations confuses faisaient partie des curiosités psychologiques, c'étaient des échantillons d'une pensée magique dont la psychologie et la sociologie étudient les lois et qu'elles font rentrer à titre d'objet de science dans le système du monde vrai. L'incomplétude de mon corps, sa présentation marginale, son ambiguïté comme corps touchant et corps touché ne pouvaient donc pas être des traits de *structure* du corps lui-même, elles n'en affectaient pas l'idée, elles devenaient les « caractères distinctifs » des *contenus* de conscience qui composent notre représentation du corps : ces contenus sont constants, affectifs et bizarrement jumelés en « sensations doubles », mais à cela près la représentation du corps est une représentation comme les autres et corrélativement le corps un objet comme les autres. Les psychologues ne s'apercevaient pas qu'en traitant ainsi l'expérience du corps, ils ne faisaient, d'accord avec la science, que différer un problème inévitable. L'incomplétude de ma perception était comprise comme une incomplétude *de fait* qui résultait de l'organisation de mes appareils sensoriels ; la présence de mon corps comme une *présence de fait* qui résultait de son action perpétuelle sur mes récepteurs nerveux ; enfin l'union de l'âme et du corps, supposée par ces deux explications, était comprise, selon la pensée de Descartes, comme une *union de fait* dont la possibilité de principe n'avait pas à être établie, parce que le fait, point de départ de la connaissance, s'éliminait de ses résultats achevés. Or le

psychologue pouvait bien pour un moment, à la manière des savants, regarder son propre corps par les yeux d'autrui, et voir le corps d'autrui à son tour comme une mécanique sans intérieur. L'apport des expériences étrangères venait effacer la structure de la sienne, et réciproquement, ayant perdu contact avec lui-même, il devenait aveugle pour le comportement d'autrui. Il s'installait ainsi dans une pensée universelle qui refoulait aussi bien son expérience d'autrui que son expérience de lui-même. Mais comme psychologue il était engagé dans une tâche qui le rappelait à lui-même et il ne pouvait demeurer à ce point d'inconscience. Car le physicien n'est pas l'objet dont il parle, ni le chimiste, au contraire le psychologue *était lui-même*, par principe, ce fait dont il traitait. Cette représentation du corps, cette expérience magique, qu'il abordait avec détachement, c'était lui, il la vivait en même temps qu'il la pensait. Sans doute, comme on l'a bien montré[3], il ne lui suffisait pas d'être le psychisme pour le connaître, ce savoir comme tous les autres ne s'acquiert que par nos rapports avec autrui, ce n'est pas à l'idéal d'une psychologie d'introspection que nous nous reportons, et de lui-même à autrui comme de lui-même à lui-même, le psychologue pouvait et devait redécouvrir un rapport pré-objectif. Mais comme psychisme parlant du psychisme, il *était* tout ce dont il *parlait.* Cette histoire du psychisme qu'il développait dans l'attitude objective, il en possédait déjà les résultats par-devers lui, ou plutôt il en était dans son existence le résultat contracté et le souvenir latent. L'union de l'âme et du corps ne s'était pas accomplie une fois pour toutes et dans un monde lointain, elle renaissait à chaque instant au-dessous de la pensée du psychologue et non comme un événement qui se répète et qui surprend chaque fois le psychisme, mais comme une nécessité que le psychologue savait dans son être en même temps qu'il la constatait par la connaissance. La genèse de la perception depuis les « données sensibles » jusqu'au « monde » devait se renouveler à chaque acte de perception, sans quoi les données sensibles auraient perdu le sens qu'elles devaient à cette évolution. Le « psychisme »

n'était donc pas un objet comme les autres : tout ce qu'on allait dire de lui, il l'avait déjà fait avant qu'on le dît, l'être du psychologue en savait plus que lui sur lui-même, rien de ce qui lui était advenu ou lui advenait au dire de la science ne lui était absolument étranger. Appliquée au psychisme, la notion de fait subissait donc une transformation. Le psychisme de fait, avec ses « particularités », n'était plus un événement dans le temps objectif et dans le monde extérieur, mais un événement que nous touchions de l'intérieur, dont nous étions l'accomplissement ou le surgissement perpétuels et qui rassemblait continuellement en lui son passé, son corps et son monde. Avant d'être un fait objectif, l'union de l'âme et du corps devait donc être une possibilité de la conscience elle-même et la question se posait de savoir ce qu'est le sujet percevant s'il doit pouvoir éprouver un corps comme sien. Il n'y avait plus là de fait subi, mais un fait assumé. Être une conscience ou plutôt *être une expérience*, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux. S'occuper de psychologie, c'est nécessairement rencontrer, au-dessous de la pensée objective qui se meut parmi les choses toutes faites, une première ouverture aux choses sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance objective. Le psychologue ne pouvait manquer de se redécouvrir comme expérience, c'est-à-dire comme présence sans distance au passé, au monde, au corps et à autrui, au moment même où il voulait s'apercevoir comme objet parmi les objets. Revenons donc aux « caractères » du corps propre et reprenons-en l'étude au point où nous l'avons laissée. En le faisant nous retracerons les progrès de la psychologie moderne et nous effectuerons avec elle le retour à l'expérience.

---

1. HUSSERL, *Ideen*, T. II (inédit). Nous devons à Mgr Noël et à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, dépositaire de l'ensemble du *Nachlass*, et en particulier à la bienveillance du R. P. Van Bréda, d'avoir pu consulter un certain nombre d'inédits.

2. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 81.

3. P. GUILLAUME, *L'Objectivité en Psychologie*.

III. LA SPATIALITÉ DU CORPS PROPRE ET LA MOTRICITÉ

Décrivons d'abord la spatialité du corps propre. Si mon bras est posé sur la table, je ne songerai jamais à dire qu'il est *à côté* du cendrier comme le cendrier est à côté du téléphone. Le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne franchissent pas. C'est que ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale : elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres. Par exemple, ma main n'est pas une collection de points. Dans les cas d'allochirie[1], où le sujet sent dans sa main droite les stimuli qu'on applique à sa main gauche, il est impossible de supposer que chacune des stimulations change de valeur spatiale pour son compte[2] et les différents points de la main gauche sont transportés à droite en tant qu'ils relèvent d'un organe total, d'une main sans parties qui a été d'un seul coup déplacée. Ils forment donc un système et l'espace de ma main n'est pas une mosaïque de valeurs spatiales. De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. Mais la notion du schéma corporel est ambiguë comme toutes celles qui apparaissent aux tournants de la science. Elles ne pourraient être entièrement développées que moyennant une réforme des méthodes. Elles sont donc d'abord employées dans un sens qui n'est pas leur sens plein et c'est leur développement immanent qui fait éclater les méthodes anciennes. On

entendait d'abord par « schéma corporel » un *résumé* de notre expérience corporelle, capable de donner un commentaire et une signification à l'interoceptivité et à la proprioceptivité du moment. Il devait me fournir le changement de position des parties de mon corps pour chaque mouvement de l'une d'elles, la position de chaque stimulus local dans l'ensemble du corps, le bilan des mouvements accomplis à chaque moment d'un geste complexe, et enfin une traduction perpétuelle en langage visuel des impressions kinesthésiques et articulaires du moment. En parlant du schéma corporel, on ne croyait d'abord introduire qu'un nom commode pour désigner un grand nombre d'associations d'images et l'on voulait seulement exprimer que ces associations étaient fortement établies et constamment prêtes à jouer. Le schéma corporel devait se monter peu à peu au cours de l'enfance et à mesure que les contenus tactiles, kinesthésiques et articulaires s'associaient entre eux ou avec des contenus visuels et les évoquaient plus aisément[3]. Sa représentation physiologique ne pouvait être alors qu'un centre d'images au sens classique. Pourtant, dans l'usage que les psychologues en font, on voit bien que le schéma corporel déborde cette définition associationniste. Par exemple, pour que le schéma corporel nous fasse mieux comprendre l'allochirie, il ne suffit pas que chaque sensation de la main gauche vienne se poser et se situer parmi des images génériques de toutes les parties du corps qui s'associeraient pour former autour d'elle comme un *dessin* du corps en surimpression ; il faut que ces associations soient à chaque moment réglées par une loi unique, que la spatialité du corps descende du tout aux parties, que la main gauche et sa position soit impliquée dans un *dessein* global du corps et y prenne son origine, de sorte qu'elle puisse d'un seul coup non seulement se superposer à la main droite ou se rabattre sur elle, mais encore devenir la main droite. Quand on veut[4] éclairer le phénomène du membre fantôme en le reliant au schéma corporel du sujet, on n'ajoute quelque chose aux explications classiques par les traces cérébrales et les sensations renaissantes que si le schéma corporel, au lieu

d'être le résidu de la cénesthésie coutumière, en devient la loi de constitution. Si l'on a éprouvé le besoin d'introduire ce mot nouveau, c'était pour exprimer que l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu'elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend justement possible leur association. On s'achemine donc vers une seconde définition du schéma corporel : il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une « forme » au sens de la Gestaltpsychologie[5]. Mais cette seconde définition à son tour est déjà dépassée par les analyses des psychologues. Il ne suffit pas de dire que mon corps est une forme, c'est-à-dire un phénomène dans lequel le tout est antérieur aux parties. Comment un tel phénomène est-il possible ? C'est qu'une forme, comparée à la mosaïque du corps physico-chimique ou à celle de la « cénesthésie », est un type d'existence nouveau. Si le membre paralysé chez l'anosognosique ne compte plus dans le schéma corporel du sujet, c'est que le schéma corporel n'est ni le simple décalque ni même la conscience globale des parties du corps existantes et qu'il se les intègre activement à raison de leur valeur pour les projets de l'organisme. Les psychologues disent souvent que le schéma corporel est *dynamique*[6]. Ramené à un sens précis, ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des « sensations spatiales » une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation*. Si je me tiens debout devant mon bureau et que je m'y appuie des deux mains, seules mes mains sont accentuées et tout mon corps traîne derrière elles comme une queue de comète. Ce n'est pas que j'ignore l'emplacement de mes épaules ou de mes reins, mais il n'est qu'enveloppé dans celui de mes mains et toute ma posture se lit pour ainsi dire dans l'appui qu'elles prennent sur la table. Si je

suis debout et que je tienne ma pipe dans ma main fermée, la position de ma main n'est pas déterminée discursivement par l'angle qu'elle fait avec mon avant-bras, mon avant-bras avec mon bras, mon bras avec mon tronc, mon tronc enfin avec le sol. Je sais où est ma pipe d'un savoir absolu, et *par là* je sais où est ma main et où est mon corps, comme le primitif dans le désert est à chaque instant orienté d'emblée sans avoir à se rappeler et à additionner les distances parcourues et les angles de dérive depuis le départ. Le mot « ici » appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but[7], la zone du non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points. En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le « schéma corporel » est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde[8]. En ce qui concerne la spatialité, qui nous intéresse seule pour le moment, le corps propre est le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond, et toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel. On doit donc récuser comme abstraite toute analyse de l'espace corporel qui ne fait entrer en compte que des figures et des points puisque les figures et les points ne peuvent ni être conçus ni être sans horizons.

On répondra peut-être que la structure figure et fond ou la structure point-horizon présupposent elles-mêmes la notion de l'espace objectif, que, pour éprouver un geste de dextérité comme figure *sur* le fond massif du corps, il faut

bien lier la main et le reste du corps par ce rapport de spatialité objective et qu'ainsi la structure figure et fond redevient l'un des contenus contingents de la forme universelle d'espace. Mais quel sens pourrait bien avoir le mot « sur » pour un sujet qui ne serait pas situé par son corps en face du monde ? Il implique la distinction d'un haut et d'un bas, c'est-à-dire un « espace orienté »[2]. Quand je dis qu'un objet est *sur* une table, je me place toujours en pensée dans la table ou dans l'objet et je leur applique une catégorie qui convient en principe au rapport de mon corps et des objets extérieurs. Dépouillé de cet import anthropologique, le mot *sur* ne se distingue plus du mot « sous » ou du terme « à côté de… ». Même si la forme universelle d'espace est ce sans quoi il n'y aurait pas pour nous d'espace corporel, elle n'est pas ce par quoi il y en a un. Même si la forme n'est pas le *milieu dans lequel*, mais le *moyen par lequel* se pose le contenu, elle n'est pas le moyen suffisant de cette position en ce qui concerne l'espace corporel, et dans cette mesure le contenu corporel reste par rapport à elle quelque chose d'opaque, d'accidentel et d'inintelligible. La seule solution dans cette voie serait d'admettre que la spatialité du corps n'a aucun sens propre et distinct de la spatialité objective, ce qui ferait disparaître le contenu comme phénomène et par là le problème de rapport avec la forme. Mais pouvons-nous feindre de ne trouver aucun sens distinct aux mots « sur », « sous », « à côté de… », aux dimensions de l'espace orienté ? Même si l'analyse retrouve, dans toutes ces relations, la relation universelle d'extériorité, l'évidence du haut et du bas, de la droite et de la gauche pour celui qui habite l'espace nous empêche de traiter comme non-sens toutes ces distinctions, et nous invite à chercher sous le sens explicite des définitions le sens latent des expériences. Les rapports des deux espaces seraient alors les suivants : dès que je veux thématiser l'espace corporel ou en développer le sens, je ne trouve rien en lui que l'espace intelligible. Mais en même temps cet espace intelligible n'est pas dégagé de l'espace orienté, il n'en est justement que l'explicitation, et, détaché de cette racine, il n'a absolument

aucun sens, si bien que l'espace homogène ne peut exprimer le sens de l'espace orienté que parce qu'il l'a reçu de lui. Si le contenu peut être vraiment subsumé sous la forme et apparaître comme contenu de cette forme, c'est que la forme n'est accessible qu'à travers lui. L'espace corporel ne peut vraiment devenir un fragment de l'espace objectif que si dans sa singularité d'espace corporel il contient le ferment dialectique qui le transformera en espace universel. C'est ce que nous avons essayé d'exprimer en disant que la structure point-horizon est le fondement de l'espace. L'horizon ou le fond ne s'étendraient pas au-delà de la figure ou à l'entour s'ils n'appartenaient au même genre d'être qu'elle et s'ils ne pouvaient pas être convertis en points par un mouvement du regard. Mais la structure point-horizon ne peut m'enseigner ce que c'est qu'un point qu'en ménageant en avant de lui la zone de corporéité d'où il sera vu et autour de lui les horizons indéterminés qui sont la contre-partie de cette vision. La multiplicité des points ou des « ici » ne peut par principe se constituer que par un enchaînement d'expériences où chaque fois un seul d'entre eux est donné en objet et qui se fait elle-même au cœur de cet espace. Et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps.

Si l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut *apparaître* l'objet comme but de notre action, c'est évidemment dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit et l'analyse du mouvement propre doit nous permettre de la comprendre mieux. On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises. Nous voudrions analyser de près un exemple de motricité morbide qui met à nu les rapports fondamentaux du corps et de l'espace.

Un malade[10] que la psychiatrie traditionnelle classerait dans les cécités psychiques est incapable, les yeux fermés, d'exécuter des mouvements « abstraits », c'est-à-dire des mouvements qui ne s'adressent à aucune situation effective tels que de mouvoir sur commande les bras ou les jambes, d'étendre ou de fléchir un doigt. Il ne peut pas davantage décrire la position de son corps ou même de sa tête ni les mouvements passifs de ses membres. Enfin quand on lui touche la tête, le bras ou la jambe il ne peut dire quel point de son corps on a touché ; il ne distingue pas deux points de contact sur sa peau, même distants de 80 mm ; il ne reconnaît ni la grandeur ni la forme des objets que l'on applique contre son corps. Il ne réussit les mouvements abstraits que si on lui permet de regarder le membre qui en est chargé ou d'exécuter avec tout son corps des mouvements préparatoires. La localisation des Stimuli et la reconnaissance des objets tactiles deviennent possibles elles aussi à l'aide des mouvements préparatoires. Le malade exécute, même les yeux fermés, avec une rapidité et une sûreté extraordinaires, les mouvements nécessaires à la vie pourvu qu'ils lui soient habituels : il prend son mouchoir dans sa poche et se mouche, prend une allumette dans une boîte et allume une lampe. Il a pour métier de fabriquer des portefeuilles et le rendement de son travail atteint les trois quarts du rendement d'un ouvrier normal. Il peut même[11] sans aucun mouvement préparatoire exécuter ces mouvements « concrets » sur commande. Chez le même malade et aussi chez les cérébelleux, on constate[12] une dissociation de l'acte de montrer et des réactions de prise ou de saisie : le même sujet qui est incapable de montrer du doigt sur commande une partie de son corps, porte vivement la main au point où un moustique le pique. Il y a donc un privilège des mouvements concrets et des mouvements de saisie dont nous devons chercher la raison.

Regardons de plus près. Un malade à qui l'on demande de montrer du doigt une partie de son corps, par exemple son nez, n'y réussit que si on lui permet de le saisir. Si l'on donne pour consigne au malade d'interrompre le

mouvement avant qu'il atteigne son but, ou s'il ne peut toucher son nez qu'à l'aide d'une réglette de bois, le mouvement devient impossible[13]. Il faut donc admettre que « saisir » ou « toucher », même pour le corps, est autre chose que « montrer ». Dès son début le mouvement de saisie est magiquement à son terme, il ne commence qu'en anticipant sa fin puisque l'interdiction de saisir suffit à l'inhiber. Et il faut admettre qu'un point de mon corps peut m'être présent comme point à saisir sans m'être donné dans cette prise anticipée comme point à montrer. Mais comment est-ce possible ? Si je sais où est mon nez quand il s'agit de le saisir, comment ne saurais-je pas où est mon nez quand il s'agit de le montrer ? C'est sans doute que le savoir d'un lieu s'entend en plusieurs sens. La psychologie classique ne dispose d'aucun concept pour exprimer ces variétés de la conscience du lieu parce que la conscience du lieu est toujours pour elle conscience positionnelle, re-présentation, *Vorstellung*, qu'à ce titre elle nous donne le lieu comme détermination du monde objectif et qu'une telle représentation est ou n'est pas, mais, si elle est, nous livre son objet sans aucune ambiguïté et comme un terme identifiable à travers toutes ses apparitions. Nous avons au contraire à forger ici les concepts nécessaires pour exprimer que l'espace corporel peut m'être donné dans une intention de prise sans m'être donné dans une intention de connaissance. Le malade a conscience de l'espace corporel comme gangue de son action habituelle, mais non comme milieu objectif, son corps est à sa disposition comme moyen d'insertion dans un entourage familier, mais non comme moyen d'expression d'une pensée spatiale gratuite et libre. Quand on lui commande d'exécuter un mouvement concret, il répète d'abord l'ordre avec un accent interrogatif, puis son corps s'installe dans la position d'ensemble qui est exigée par la tâche ; enfin il exécute le mouvement. On remarque que tout le corps y collabore et que jamais le malade ne le réduit, comme ferait un sujet normal, aux traits strictement indispensables. Avec le salut militaire viennent les autres marques extérieures de respect. Avec un geste de la main droite qui feint de peigner les

cheveux, vient celui de la main gauche qui tient le miroir, avec le geste de la main droite qui enfonce un clou vient celui de la main gauche qui tient le clou. C'est que la consigne est prise au sérieux et que le malade ne réussit les mouvements concrets sur commande qu'à condition de se placer en esprit dans la situation effective à laquelle ils correspondent. Le sujet normal, quand il exécute sur commande le salut militaire, ne voit là qu'une situation d'expérience, il réduit donc le mouvement à ses éléments les plus significatifs et ne s'y met pas tout entier[14]. Il joue avec son propre corps, il se plaît à faire le soldat, il s'« irréalise » dans le rôle du soldat[15] comme le comédien glisse son corps réel dans le « grand fantôme »[16] du personnage à jouer. L'homme normal et le comédien ne prennent pas pour réelles des situations imaginaires, mais inversement détachent leur corps réel de sa situation vitale pour le faire respirer, parler et, au besoin, pleurer dans l'imaginaire. C'est ce que notre malade ne peut plus faire. Dans la vie, dit-il, « j'éprouve les mouvements comme un résultat de la situation, de la suite des événements eux-mêmes ; moi et mes mouvements, nous ne sommes, pour ainsi dire, qu'un chaînon dans le déroulement de l'ensemble et c'est à peine si j'ai conscience de l'initiative volontaire (...) Tout marche tout seul ». De la même manière, pour exécuter un mouvement sur commande, il se place « dans la situation affective d'ensemble, et c'est d'elle que le mouvement coule, comme dans la vie »[17]. Si l'on interrompt son manège et qu'on le rappelle à la situation d'expérience, toute sa dextérité disparaît. De nouveau l'initiation cinétique devient impossible, le malade doit d'abord « trouver » son bras, « trouver » le geste demandé par des mouvements préparatoires, le geste lui-même perd le caractère mélodique qu'il offre dans la vie usuelle et devient visiblement une somme de mouvements partiels mis laborieusement bout à bout. Je peux donc m'installer, par le moyen de mon corps comme puissance d'un certain nombre d'actions familières dans mon entourage comme ensemble de *manipulanda*, sans viser mon corps ni mon entourage comme des objets au sens kantien, c'est-à-dire comme des

systèmes de qualités liées par une loi intelligible, comme des entités transparentes, libres de toute adhérence locale ou temporelle et prêtes pour la dénomination ou du moins pour un geste de désignation. Il y a mon bras comme support de ces actes que je connais bien, mon corps comme puissance d'action déterminée dont je sais d'avance le champ ou la portée, il y a mon entourage comme l'ensemble des points d'application possibles de cette puissance, — et il y a, d'autre part, mon bras comme machine de muscles et d'os, comme appareil à flexions et à extensions, comme objet articulé, le monde comme pur spectacle auquel je ne me joins pas mais que je contemple et que je montre du doigt. En ce qui concerne l'espace corporel, on voit qu'il y a un savoir du lieu qui se réduit à une sorte de coexistence avec lui et qui n'est pas un néant bien qu'il ne puisse se traduire ni par une description ni même par la désignation muette d'un geste. Le malade piqué par un moustique n'a pas à chercher le point piqué et le trouve d'emblée parce qu'il ne s'agit pas pour lui de le situer par rapport à des axes de coordonnées dans l'espace objectif, mais de rejoindre avec sa main phénoménale une certaine place douloureuse de son corps phénoménal, et qu'entre la main comme puissance de gratter et le point piqué comme point à gratter un rapport vécu est donné dans le système naturel du corps propre. L'opération a lieu tout entière dans l'ordre du phénoménal, elle ne passe pas par le monde objectif, et seul le spectateur, qui prête au sujet du mouvement sa représentation objective du corps vivant, peut croire que la piqûre est perçue, que la main se meut dans l'espace objectif et, en conséquence, s'étonner que le même sujet échoue dans les expériences de désignation. De même le sujet placé en face de ses ciseaux, de son aiguille et de ses tâches familières n'a pas besoin de chercher ses mains ou ses doigts, parce qu'ils ne sont pas des objets à trouver dans l'espace objectif, des os, des muscles, des nerfs, mais des puissances déjà mobilisées par la perception des ciseaux ou de l'aiguille, le bout central des « fils intentionnels » qui le relient aux objets donnés. Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre

corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait[18]. De même le malade n'a pas à chercher pour les mouvements concrets une scène et un espace où les déployer, cet espace est donné lui aussi, c'est le monde actuel, c'est le morceau de cuir « à découper », c'est la doublure « à coudre ». L'établi, les ciseaux, les morceaux de cuir se présentent au sujet comme des pôles d'action, ils définissent par leurs valeurs combinées une certaine situation, et une situation ouverte, qui appelle un certain mode de résolution, un certain travail. Le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde et la tâche obtient de lui les mouvements nécessaires par une sorte d'attraction à distance, comme les forces phénoménales à l'œuvre dans mon champ visuel obtiennent de moi, sans calcul, les réactions motrices qui établiront entre elles le meilleur équilibre, ou comme les usages de notre milieu, la constellation de nos auditeurs obtiennent immédiatement de nous les paroles, les attitudes, le ton qui leur conviennent, non que nous cherchions à déguiser nos pensées ou à plaire, mais parce que nous sommes à la lettre ce que les autres pensent de nous et ce qu'est notre monde. Dans le mouvement concret le malade n'a ni conscience thétique du stimulus, ni conscience thétique de la réaction : simplement il est son corps et son corps est la puissance d'un certain monde.

Qu'arrive-t-il, au contraire, dans les expériences où le malade échoue ? Si l'on touche une partie de son corps et qu'on lui demande de localiser le point de contact, il commence par mettre en mouvement tout son corps et dégrossit ainsi la localisation, puis il la précise en mouvant le membre intéressé et l'achève par des tressaillements de la peau au voisinage du point touché[19]. Si l'on place le bras du sujet en extension horizontale, il ne peut en décrire la position qu'après une série de mouvements pendulaires qui lui donnent la situation du bras par rapport au tronc, celle de l'avant-bras par rapport au bras, celle du tronc par rapport à la verticale. En cas de mouvement passif, le sujet

sent qu'il y a mouvement sans pouvoir dire quel mouvement et dans quelle direction. Ici encore il a recours à des mouvements actifs. Le malade conclut sa position couchée de la pression du matelas sur son dos, sa position debout de la pression du sol sur ses pieds[20]. Si l'on pose sur sa main les deux pointes d'un compas, il ne les distingue qu'à condition de pouvoir balancer la main et mettre au contact de la peau tantôt l'une, tantôt l'autre pointe. Si l'on dessine des lettres ou des chiffres sur sa main, il ne les identifie qu'à condition de mouvoir lui-même sa main et ce n'est pas le mouvement de la pointe sur sa main qu'il perçoit, mais inversement le mouvement de sa main par rapport à la pointe ; comme on le prouve en dessinant sur sa main gauche des lettre normales, qui ne sont jamais reconnues, puis l'image en miroir des mêmes lettres, qui est aussitôt comprise. Le simple contact d'un rectangle ou d'un ovale en papier ne donne lieu à aucune reconnaissance, par contre le sujet reconnaît les figures si on lui permet des mouvements d'exploration dont il se sert pour les « épeler », pour repérer leurs « caractères » et pour en déduire l'objet[21]. Comment coordonner cette série de faits et comment saisir à travers eux la fonction qui existe chez le normal et qui fait défaut chez le malade ? Il ne peut être question de transférer simplement chez le normal ce qui manque au malade et qu'il cherche à retrouver. La maladie, comme l'enfance et comme l'état de « primitif » est une forme d'existence complète et les procédés qu'elle emploie pour remplacer les fonctions normales détruites sont, eux aussi, des phénomène pathologiques. On ne peut pas déduire le normal du pathologique, les déficiences des suppléances, par un simple changement de signe. Il faut comprendre les suppléances comme des suppléances, comme des allusions à une fonction fondamentale qu'elles essayent de remplacer et dont elles ne nous donnent pas l'image directe. La véritable méthode inductive n'est pas une « méthode des différences », elle consiste à lire correctement les phénomènes, à en saisir le sens, c'est-à-dire à les traiter comme des modalités et des variations de l'être total du sujet. Nous constatons que le malade interrogé sur la position

de ses membres ou sur celle d'un stimulus tactile cherche, par des mouvements préparatoires, à faire de son corps un objet de perception actuelle ; interrogé sur la force d'un objet au contact de son corps, il cherche à la tracer lui-même en suivant le contour de l'objet. Rien ne serait plus trompeur que de supposer chez le normal les mêmes opérations, abrégées seulement par l'habitude. Le malade ne recherche ces perceptions explicites que pour suppléer une certaine présence du corps et de l'objet qui est donnée chez le normal et qu'il nous reste à reconstituer. Sans doute, chez le normal lui-même, la perception du corps, et des objets au contact du corps, est confuse dans l'immobilité[22]. Néanmoins le normal distingue en tout cas sans mouvement un stimulus appliqué à sa tête et un stimulus appliqué à son corps. Allons-nous supposer[23] que l'excitation extéroceptive ou proprioceptive a réveillé chez lui des « résidus kinesthésiques » qui tiennent lieu de mouvements effectifs ? Mais comment les données tactiles réveilleraient-elles des « résidus kinesthésiques » déterminés si elles ne portaient quelque caractère qui les en rende capables, si elles n'avaient elles-mêmes une signification spatiale précise ou confuse[24] ? Nous dirons donc au moins que le sujet normal a immédiatement des « prises »[25] sur son corps. Il ne dispose pas seulement de son corps comme impliqué dans un milieu concret, il n'est pas seulement en situation à l'égard des tâches données d'un métier, il n'est pas seulement ouvert aux situations réelles, mais il a, de plus, son corps comme corrélatif de purs stimuli dépourvus de signification pratique, il est ouvert aux situations verbales et fictives qu'il peut se choisir ou qu'un expérimentateur peut lui proposer. Son corps ne lui est pas donné par le toucher comme un dessin géométrique sur lequel chaque stimulus viendrait occuper une position explicite, et c'est justement la maladie de Schneider d'avoir besoin, pour savoir où on le touche, de faire passer la partie touchée de son corps à l'état de figure. Mais chaque stimulation corporelle chez le normal éveille, au lieu d'un mouvement actuel, une sorte de « mouvement virtuel », la partie du corps interrogée sort de l'anonymat, elle s'annonce par une tension particulière, et

comme une certaine puissance d'action dans le cadre du dispositif anatomique. Le corps chez le sujet normal n'est pas seulement mobilisable par les situations réelles qui l'attirent à elles, il peut se détourner du monde, appliquer son activité aux stimuli qui s'inscrivent sur ses surfaces sensorielles, se prêter à des expériences, et plus généralement se situer dans le virtuel. C'est parce qu'il est enfermé dans l'actuel que le toucher pathologique a besoin de mouvements propres pour localiser les stimuli, et c'est encore pour la même raison que le malade remplace la reconnaissance et la perception tactiles par le déchiffrement laborieux des stimuli et par la déduction des objets. Pour qu'une clef, par exemple, apparaisse comme clef dans mon expérience tactile, il faut une sorte d'ampleur du toucher, un champ tactile où les impressions locales puissent s'intégrer à une configuration comme les notes ne sont que les points de passage de la mélodie ; et la même viscosité des données tactiles qui assujettit le corps à des situations effectives réduit l'objet à une somme de « caractères » successifs, la perception à un signalement abstrait, la reconnaissance à une synthèse rationnelle, à une conjecture probable, et ôte à l'objet sa présence chamelle et sa facticité. Au lieu que chez le normal chaque événement moteur ou tactile fait lever à la conscience un foisonnement d'intentions qui vont, du corps comme centre d'action virtuelle, soit vers le corps lui-même, soit vers l'objet, chez le malade, au contraire, l'impression tactile reste opaque et fermée sur elle-même. Elle peut bien attirer à soi la main dans un mouvement de saisie, mais ne se dispose pas devant elle comme quelque chose que l'on puisse montrer. Le normal *compte avec* le possible qui acquiert ainsi, sans quitter sa place de possible, une sorte d'actualité, chez le malade, au contraire, le champ de l'actuel se limite à ce qui est rencontré dans un contact effectif ou relié à ces données par une déduction explicite.

L'analyse du « mouvement abstrait » chez les malades fait encore mieux voir cette possession de l'espace, cette existence spatiale qui est la condition primordiale de toute perception vivante. Si l'on prescrit au malade d'exécuter

les yeux fermés un mouvement abstrait, une série d'opérations préparatoires lui est nécessaire pour « trouver » le membre effecteur lui-même, la direction ou l'allure du mouvement, et enfin le plan dans lequel il se déroulera. Si, par exemple, on lui ordonne, sans autre précision, de mouvoir son bras, il demeure d'abord interdit. Puis il remue tout le corps et les mouvements se restreignent ensuite au bras que le sujet finit par « trouver ». S'il s'agit de « lever le bras », le malade doit aussi « trouver » sa tête (qui est pour lui l'emblème du « haut ») par une série d'oscillations pendulaires qui seront poursuivies pendant toute la durée du mouvement et qui en fixent le but. Si l'on demande au sujet de tracer dans l'air un carré ou un cercle, il « trouve » d'abord son bras, puis il porte la main en avant, comme un sujet normal le fait pour repérer un mur dans l'obscurité, enfin il ébauche plusieurs mouvements selon la ligne droite et selon différentes courbes, et si l'un de ces mouvements se trouve être circulaire, il l'achève promptement. Encore ne réussit-il à trouver le mouvement que dans un certain plan qui n'est pas exactement perpendiculaire au sol, et, hors de ce plan privilégié, il ne sait pas même l'ébaucher[26]. Visiblement le malade ne dispose de son corps que comme d'une masse amorphe dans laquelle seul le mouvement effectif introduit des divisions et des articulations. Il se repose sur son corps du soin d'exécuter le mouvement comme un orateur qui ne pourrait dire un mot sans s'appuyer sur un texte écrit d'avance. Le malade ne cherche pas et ne trouve pas lui-même le mouvement, il agite son corps jusqu'à ce que le mouvement paraisse. La consigne qui lui a été donnée n'est pas dépourvue de sens pour lui, puisqu'il sait reconnaître ce qu'il y a d'imparfait dans ses premières ébauches, et que, si le hasard de la gesticulation amène le mouvement demandé, il sait aussi le reconnaître et utiliser promptement cette chance. Mais si la consigne a pour lui une *signification intellectuelle*, elle n'a pas de *signification motrice*, elle n'est pas parlante pour lui comme sujet moteur, il peut bien retrouver dans la trace d'un mouvement effectué l'illustration de la consigne donnée, mais il ne peut jamais déployer la pensée d'un mouvement

en mouvement effectif. Ce qui lui manque n'est ni la motricité, ni la pensée, et nous sommes invités à reconnaître entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement une anticipation ou une saisie du résultat assurée par le corps lui-même comme puissance motrice, un « projet moteur » (Bewegungsentwurf), une « intentionnalité motrice » sans lesquels la consigne demeure lettre morte. Tantôt le malade pense la formule idéale du mouvement, tantôt il lance son corps dans des essais aveugles, au contraire chez le normal tout mouvement est indissolublement mouvement et conscience de mouvement. Ce qu'on peut exprimer en disant que chez le normal tout mouvement a un *fond*, et que le mouvement et son fond sont « des moments d'une totalité unique »[27]. Le fond du mouvement n'est pas une représentation associée ou liée extérieurement au mouvement lui-même, il est immanent au mouvement, il l'anime et le porte à chaque moment, l'initiation cinétique est pour le sujet une manière originale de se référer à un objet au même titre que la perception. Par là s'éclaire la distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret : le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit. Quand je fais signe à un ami de s'approcher, mon intention n'est pas une pensée que je préparerais en moi-même et je ne perçois pas le signe dans mon corps. Je fais signe à travers le monde, je fais signe là-bas, où se trouve mon ami, la distance qui me sépare de lui, son consentement ou son refus se lisent immédiatement dans mon geste, il n'y a pas une perception suivie d'un mouvement, la perception et le mouvement forment un système qui se modifie comme un tout. Si, par exemple, je m'aperçois que l'on ne veut pas m'obéir et que je modifie mon geste en conséquence, il n'y a pas là deux actes de conscience distincts, mais je vois la mauvaise volonté de mon partenaire et mon geste d'impatience sort de cette situation sans aucune pensée interposée[28]. Si maintenant j'exécute « le même » mouvement, mais sans viser aucun partenaire présent ou même imaginaire et comme « une suite de

mouvements en soi »[29] c'est-à-dire si j'exécute une « flexion » de l'avant-bras sur le bras avec « supination » du bras et « flexion » des doigts, mon corps, qui était tout à l'heure le véhicule du mouvement, en devient lui-même le but, son projet moteur ne vise plus quelqu'un dans le monde, il vise mon avant-bras, mon bras, mes doigts, et il les vise en tant qu'ils sont capables de rompre leur insertion dans le monde donné et de dessiner autour de moi une situation fictive, ou même en tant que, sans aucun partenaire fictif, je considère curieusement cette étrange machine à signifier et la fais fonctionner pour le plaisir[30]. Le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain. Le mouvement concret est donc centripète, tandis que le mouvement abstrait est centrifuge, le premier a lieu dans l'être ou dans l'actuel, le second dans le possible ou dans le non-être, le premier adhère à un fond donné, le second déploie lui-même son fond. La fonction normale qui rend possible le mouvement abstrait est une fonction de « projection » par laquelle le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre où ce qui n'existe pas naturellement puisse prendre un semblant d'existence. On connaît des malades moins gravement atteints que Schn. qui perçoivent les formes, les distances et les objets eux-mêmes, mais qui ne peuvent ni tracer sur ces objets les directions utiles à l'action, ni les distribuer selon un principe donné, ni en général apposer au spectacle spatial les déterminations anthropologiques qui en font le paysage de notre action. Par exemple, ces malades placés dans un labyrinthe en face d'une impasse, trouvent difficilement la « direction opposée ». Si l'on pose une règle entre eux et le médecin, ils ne savent pas sur commande distribuer les objets « de leur côté » ou « du côté du médecin ». Ils indiquent très mal, sur le bras d'une autre personne, le point stimulé sur leur propre corps. Sachant que nous sommes en mars et un lundi ils auront de la peine à indiquer le jour et le mois précédents, bien qu'ils connaissent par cœur la série des jours et des mois.

Ils n'arrivent pas à comparer le nombre d'unités contenues dans deux séries de bâtons posés devant eux : tantôt ils comptent deux fois le même bâton, tantôt ils comptent avec les bâtons d'une série quelques-uns de ceux qui appartiennent à l'autre[31]. C'est que toutes ces opérations exigent un même pouvoir de tracer dans le monde donné des frontières, des directions, d'établir des lignes de force, de ménager des perspectives, en un mot d'organiser le monde donné selon les projets du moment, de construire sur l'entourage géographique un milieu de comportement, un système de significations qui exprime au-dehors l'activité interne du sujet. Le monde n'existe plus pour eux que comme un monde tout fait ou figé, alors que chez le normal les projets polarisent le monde, et y font paraître comme par magie mille signes qui conduisent l'action, comme les écriteaux dans un musée conduisent le visiteur. Cette fonction de « projection » ou d'« évocation » (au sens où le médium évoque et fait paraître un absent) est aussi ce qui rend possible le mouvement abstrait : car pour posséder mon corps hors de toute tâche urgente, pour en jouer à ma fantaisie, pour décrire dans l'air un mouvement qui n'est défini que par une consigne verbale ou par des nécessités morales, il faut aussi que je renverse le rapport naturel du corps et de l'entourage et qu'une productivité humaine se fasse jour à travers l'épaisseur de l'être.

C'est en ces termes que l'on peut décrire le trouble des mouvements qui nous intéresse. Mais on trouvera peut-être que cette description, comme on l'a dit souvent de la psychanalyse[32], ne nous montre que le sens ou l'essence de la maladie et ne nous en donne pas la cause. La science ne commencerait qu'avec l'explication qui doit rechercher au-dessous des phénomènes les conditions d'où ils dépendent selon les méthodes éprouvées de l'induction. Ici, par exemple, nous savons que les troubles moteurs de Schn. coïncident avec des troubles massifs de la fonction visuelle, eux-mêmes liés à la blessure occipitale qui est à l'origine de la maladie. Par la vue seule, Schn. ne reconnaît aucun objet[33]. Ses données visuelles sont des taches presque informes[34]. Quant aux

objets absents, il est incapable de s'en donner une représentation visuelle[35]. On sait, d'autre part, que les mouvements « abstraits » deviennent possibles pour le sujet dès qu'il fixe des yeux le membre qui en est chargé[36]. Ainsi, ce qu'il reste de motricité volontaire s'appuie sur ce qu'il reste de connaissance visuelle. Les célèbres méthodes de Mill nous permettraient ici de conclure que les mouvements abstraits et le *Zeigen* dépendent du pouvoir de représentation visuelle, et que les mouvements concrets, conservés par le malade, comme d'ailleurs les mouvements imitatifs par lesquels il compense la pauvreté des données visuelles, relèvent du sens kinesthésique ou tactile, en effet remarquablement exercé chez Schn. La distinction du mouvement concret et du mouvement abstrait, comme celle du *Greifen* et du *Zeigen*, se laisserait ramener à la distinction classique du tactile et du visuel, et la fonction de projection ou d'évocation, que nous avons mise en évidence tout à l'heure, à la perception et à la représentation visuelles[37].

En réalité, une analyse inductive, conduite selon les méthodes de Mill, n'aboutit à aucune conclusion. Car les troubles du mouvement abstrait et du *Zeigen* ne se rencontrent pas seulement dans les cas de cécité psychique, mais aussi chez les cérébelleux et dans beaucoup d'autres maladies[38]. Parmi toutes ces concordances, il n'est pas permis d'en choisir une seule comme décisive et d'« expliquer » par elle l'acte de montrer. Devant l'ambiguïté des faits, on ne peut que renoncer à la simple notation statistique des coïncidences et chercher à « comprendre » la relation manifestée par elles. Dans le cas des cérébelleux, on constate que les excitants visuels, à la différence des excitants sonores, n'obtiennent que des réactions motrices imparfaites, et cependant il n'y a aucune raison chez eux de supposer un trouble primaire de la fonction visuelle. Ce n'est pas parce que la fonction visuelle est atteinte que les mouvements de désignation deviennent impossibles, c'est, au contraire, parce que l'attitude du *Zeigen* est impossible que les excitants visuels ne suscitent que des réactions imparfaites. Nous devons admettre que le son, de lui-même, appelle plutôt un

mouvement de saisie et de perception visuelle un geste de désignation. « Le son nous dirige toujours vers son contenu, sa signification pour nous ; dans la présentation visuelle, au contraire, nous pouvons beaucoup plus facilement “faire abstraction” du contenu et nous sommes bien plutôt orientés vers le lieu de l’espace où se trouve l’objet[39]. » Un sens se définit donc moins par la qualité indescriptible de ses « contenus psychiques » que par une certaine manière d’offrir son objet, par sa structure épistémologique dont la qualité est la réalisation concrète et, pour parler comme Kant, l’exhibition. Le médecin qui fait agir sur le malade des « stimuli visuels » ou « sonores » croit mettre à l’épreuve sa « sensibilité visuelle » ou « auditive » et faire l’inventaire des qualités sensibles qui composent sa conscience (en langage empiriste), ou des matériaux dont dispose sa connaissance (en langage intellectualiste). Le médecin et le psychologue empruntent au sens commun les concepts de la « vue » et de l’« ouïe » et le sens commun les croit univoques parce que notre corps comporte en effet des appareils visuels et auditifs anatomiquement distincts, auxquels il suppose que des contenus de conscience isolables doivent correspondre selon un postulat général de « constance »[40] qui exprime notre ignorance naturelle de nous-mêmes. Mais, repris et appliqués systématiquement par la science, ces concepts confus embarrassent la recherche et appellent finalement une révision générale des catégories naïves. En réalité, ce que la mesure des seuils met à l’épreuve, ce sont de fonctions antérieures à la spécification des qualités sensibles comme au déploiement de la connaissance, c’est la manière dont le sujet fait être pour lui-même ce qui l’entoure, soit comme pôle d’activité et terme d’un acte de prise ou d’expulsion, soit comme spectacle et thème de connaissance. Les troubles moteurs des cérébelleux et ceux de la cécité psychique ne peuvent être coordonnés que si l’on définit le fond du mouvement et la vision, non par un stock de qualités sensibles, mais par une certaine manière de mettre en forme ou de structurer l’entourage. Nous sommes ramenés par l’usage même de la méthode inductive à ces

questions « métaphysiques » que le positivisme voudrait éluder. L'induction ne parvient à ses fins que si elle ne se borne pas à noter des présences, des absences et des variations concomitantes, et si elle conçoit et comprend les faits sous des idées qui n'y sont pas contenues. On n'a pas le choix entre une description de la maladie qui nous en donnerait le sens et une explication qui nous en donnerait la cause et il n'y a pas d'explications sans compréhension.

Mais précisons notre grief. À l'analyse, il se dédouble. 1° La « cause » d'un « fait psychique » n'est jamais un autre « fait psychique » qui se découvrirait à la simple observation. Par exemple, la représentation visuelle n'explique pas le mouvement abstrait, car elle est elle-même habitée par la même puissance de projeter un spectacle qui se manifeste dans le mouvement abstrait et dans le geste de désignation. Or cette puissance ne tombe pas sous les sens et pas même sous le sens intime. Disons provisoirement qu'elle ne se découvre qu'à une certaine réflexion dont nous préciserons plus loin la nature. Il résulte aussitôt de là que l'induction psychologique n'est pas un simple recensement des faits. La psychologie n'explique pas en désignant parmi eux l'antécédent constant et inconditionné. Elle conçoit ou comprend les faits, exactement comme l'induction physique ne se borne pas à noter les consécutions empiriques et crée des notions capables de coordonner les faits. C'est pourquoi aucune induction en psychologie comme en physique ne peut se prévaloir d'une expérience cruciale. Puisque l'explication n'est pas découverte mais inventée, elle n'est jamais donnée avec le fait, elle est toujours une interprétation probable. Nous ne faisons jusqu'ici qu'appliquer à la psychologie ce qu'on a très bien montré à propos de l'induction physique[41] et notre premier grief porte contre la manière empiriste de concevoir l'induction et contre les méthodes de Mill. — 2° Or, nous allons voir que ce premier grief en recouvre un second. En psychologie, ce n'est pas seulement l'empirisme qu'il faut récuser. C'est la méthode inductive et la pensée causale en général. L'objet de la

psychologie est d'une telle nature qu'il ne saurait être déterminé par des relations de fonction à variable. Établissons ces deux points avec quelque détail.

1° Nous constatons que les troubles moteurs de Schn. s'accompagnent d'une déficience massive de la connaissance visuelle. Nous sommes donc tentés de considérer la cécité psychique comme un cas différentiel de comportement tactile pur, et, puisque la conscience de l'espace corporel et le mouvement abstrait, qui vise l'espace virtuel, y font presque complètement défaut, nous inclinons à conclure que le toucher par lui-même ne nous donne aucune expérience de l'espace objectif[42]. Nous dirons alors que le toucher n'est pas apte, par lui-même, à fournir un fond au mouvement, c'est-à-dire à disposer devant le sujet du mouvement son point de départ et son point d'arrivée dans une simultanéité rigoureuse. Le malade essaie de se donner, par les mouvements préparatoires, un « fond kinesthésique », et il réussit bien ainsi à « marquer » la position de son corps au départ et à commencer le mouvement, cependant ce fond kinesthésique est labile, il ne saurait nous fournir, comme un fond visuel le relèvement du mobile par rapport à son point de départ et à son point d'arrivée pendant toute la durée du mouvement. Il est bousculé par le mouvement même et il a besoin d'être reconstruit après chaque phase du mouvement. Voilà pourquoi, dirons-nous, les mouvements abstraits chez Schn. ont perdu leur allure mélodique, pourquoi ils sont faits de fragments mis bout à bout, et pourquoi ils « déraillent » souvent en cours de route. Le champ pratique qui manque à Schn. n'est rien d'autre que le champ visuel[43]. Mais, pour avoir le droit de rattacher dans la cécité psychique le trouble du mouvement au trouble visuel et chez le normal la fonction de projection à la vision comme à son antécédent constant et inconditionné, il faudrait être sûr que seules les données visuelles ont été touchées par la maladie et que toutes les autres conditions du comportement, en particulier l'expérience tactile, sont demeurées ce qu'elles étaient chez le normal. Pouvons-nous l'affirmer ? C'est ici qu'on va voir comme les faits sont ambigus, qu'aucune expérience n'est cruciale

et aucune explication définitive. Si nous observons qu'un sujet normal est capable, les yeux fermés, d'exécuter des mouvements abstraits, et l'expérience tactile du normal suffisante pour gouverner la motricité, on pourra toujours répondre que les données tactiles du normal ont justement reçu des données visuelles leur structure objective selon le vieux schéma de l'éducation des sens. Si nous observons qu'un aveugle est capable de localiser les *stimuli* sur son corps et d'exécuter des mouvements abstraits, — outre qu'il y a des exemples de mouvements préparatoires chez les aveugles, on peut toujours répondre que la fréquence des associations a communiqué aux impressions tactiles la coloration qualitative des impressions kinesthésiques et soudé celles-ci dans une quasi-simultanéité[44]. À vrai dire, dans le comportement même des malades[45], bien des faits laissent pressentir une altération primaire de l'expérience tactile. Par exemple, un sujet sait frapper à la porte, mais il ne sait plus le faire si la porte est cachée ou seulement si elle n'est pas à distance de toucher. Dans ce dernier cas, le malade ne peut exécuter dans le vide le geste de frapper ou d'ouvrir, *même s'il a les yeux ouverts et fixés sur la porte*[46]. Comment mettre en cause ici les défaillances visuelles, alors que le malade dispose d'une perception visuelle du but qui suffit d'ordinaire à orienter tant bien que mal ses mouvements ? N'avons-nous pas mis en évidence un trouble primaire du toucher ? Visiblement, pour qu'un objet puisse déclencher un mouvement, il faut qu'il soit compris dans le champ moteur du malade, et le trouble consiste en un rétrécissement du champ moteur, désormais limité aux objets effectivement tangibles, à l'exclusion de cet horizon du toucher possible qui les entoure chez le normal. La déficience se rapporterait, en fin de compte, à une fonction plus profonde que la vision, plus profonde aussi que le toucher comme somme de qualités données, elle concernerait l'aire vitale du sujet, cette ouverture au monde qui fait que des objets actuellement hors de prise comptent néanmoins pour le normal, existent tactilement pour lui et font partie de son univers moteur. Dans cette hypothèse, quand les malades

observent leur main et le but pendant toute la durée d'un mouvement[47], il ne faudrait pas voir là le simple grossissement d'un procédé normal et ce recours à la vision ne serait justement rendu nécessaire que par l'effondrement du toucher virtuel. Mais, sur le plan strictement inductif, cette interprétation, qui met en cause le toucher, reste facultative, et l'on peut toujours, avec Goldstein, en préférer une autre : le malade a besoin, pour frapper, d'un but à distance de toucher, justement parce que la vision, chez lui déficiente, ne suffit plus à donner un fond solide au mouvement. Il n'y a donc pas un fait qui puisse attester, d'une manière décisive, que l'expérience tactile des malades est ou n'est pas identique à celle des normaux, et la conception de Goldstein, comme la théorie physique, peut toujours être mise en accord avec les faits, moyennant quelque hypothèse auxiliaire. Aucune interprétation rigoureusement exclusive n'est possible en psychologie comme en physique.

Toutefois, si nous regardons mieux, nous verrons que l'impossibilité d'une expérience cruciale est fondée, en psychologie, sur des raisons particulières, elle tient à la nature même de l'objet à connaître, c'est-à-dire du comportement, elle a des conséquences beaucoup plus décisives. Entre des théories dont aucune n'est absolument exclue, aucune rigoureusement fondée par les faits, la physique peut tout de même choisir selon le degré de vraisemblance, c'est-à-dire selon le nombre de faits que chacune réussit à coordonner sans se charger d'hypothèses auxiliaires imaginées pour les besoins de la cause. En psychologie, ce critère nous fait défaut : aucune hypothèse auxiliaire n'est nécessaire, on vient de le voir, pour expliquer par le trouble visuel l'impossibilité du geste de « frapper » devant une porte. Non seulement, nous n'arrivons jamais à une interprétation exclusive, — déficience du toucher virtuel *ou* déficience du monde visuel, — mais encore, nous avons nécessairement affaire à des interprétations *également vraisemblables* parce que « représentations visuelles », « mouvement abstrait » et « toucher virtuel » ne sont que des noms différents pour un même phénomène central. De sorte que la psychologie ne se trouve

pas ici dans la même situation que la physique, c'est-à-dire confinée dans la probabilité des inductions, elle est incapable de choisir, même selon la vraisemblance, entre des hypothèses qui, du point de vue strictement inductif, restent cependant incompatibles. Pour qu'une induction, même simplement probable, reste possible, il faut que la « représentation visuelle » ou que la « perception tactile » soit cause du mouvement abstrait, ou qu'enfin elles soient toutes deux effets d'une autre cause. Les trois ou les quatre termes doivent pouvoir être considérés de l'extérieur et l'on doit pouvoir en repérer les variations corrélatives. Mais s'ils n'étaient pas isolables, si chacun d'eux présupposait les autres, l'échec ne serait pas celui de l'empirisme ou des tentatives d'expérience cruciale, ce serait celui de la méthode inductive ou de la pensée causale en psychologie. Nous arrivons ainsi au second point que nous voulions établir.

2º Si, comme le reconnaît Goldstein, la coexistence des données tactiles avec des données visuelles chez le normal modifie assez profondément les premières pour qu'elles puissent servir de fond au mouvement abstrait, les données tactiles du malade, coupées de cet apport visuel, ne pourront être identifiées sans plus à celles du normal. Données tactiles et données visuelles, dit Goldstein, ne sont pas chez le normal juxtaposées, les premières doivent au voisinage des autres une « nuance qualitative » qu'elles ont perdue chez Schn. C'est dire, ajoute-t-il, que l'étude du tactile pur est impossible chez le normal et que seule la maladie donne un tableau de ce que serait l'expérience tactile réduite à elle-même[48]. La conclusion est juste, mais elle revient à dire que le mot « toucher », appliqué au sujet normal et au malade, n'a pas le même sens, que le « tactile pur » est un phénomène pathologique qui n'entre pas comme composante dans l'expérience normale, que la maladie, en désorganisant la fonction visuelle, n'a pas mis à nu la pure essence du tactile, qu'elle a modifié l'expérience entière du sujet, ou, si l'on préfère, qu'il n'y a pas chez le sujet normal une expérience tactile et une expérience visuelle, mais une expérience

intégrale où il est impossible de doser les différents apports sensoriels. Les expériences médiatisées par le toucher dans la cécité psychique, n'ont rien de commun avec celles qui sont médiatisées par le toucher chez le sujet normal, et ni les unes ni les autres ne méritent d'être appelées données « tactiles ». L'expérience tactile n'est pas une condition séparée que l'on pourrait maintenir constante pendant que l'on ferait varier l'expérience « visuelle », de manière à repérer la causalité propre de chacune, et le comportement n'est pas une fonction de ces variables, il est présupposé dans leur définition comme chacune est présupposée dans la définition de l'autre[49]. La cécité psychique, les imperfections du toucher et les troubles moteurs sont trois *expressions* d'un trouble plus fondamental par lequel ils se comprennent et non pas trois composantes du comportement morbide, les représentations visuelles, les données tactiles et la motricité sont trois phénomènes découpés dans l'unité du comportement. Si, parce qu'ils présentent des variations corrélatives, on veut les expliquer l'un par l'autre, on oublie que, par exemple, l'acte de représentation visuelle, comme le prouve le cas des cérébelleux, suppose déjà la même puissance de projection qui se manifeste aussi dans le mouvement abstrait et dans le geste de désignation et l'on se donne ainsi ce que l'on croit expliquer. La pensée inductive et causale, en renfermant dans la vision ou dans le toucher ou dans quelque donnée de fait la puissance de projection qui les habite toutes, nous la dissimule et nous rend aveugles pour la dimension du comportement qui est justement celle de la psychologie. En physique, l'établissement d'une loi exige bien que le savant conçoive l'idée sous laquelle les faits seront coordonnés et cette idée, qui ne se trouve pas dans les faits, ne sera jamais vérifiée par une expérience cruciale, elle ne sera jamais que probable. Mais elle est encore l'idée d'un lien causal dans le sens d'un rapport de fonction à variable. La pression atmosphérique devait être inventée, mais, enfin, elle était encore un processus en troisième personne, fonction d'un certain nombre de variables. Si le comportement est une forme, où les

« contenus visuels » et les « contenus tactiles », la sensibilité et la motricité ne figurent qu'à titre de moments inséparables, il demeure inaccessible à la pensée causale, il n'est saisissable que pour une autre sorte de pensée, — celle qui prend son objet à l'état naissant, tel qu'il apparaît à celui qui le vit, avec l'atmosphère de sens dont il est alors enveloppé, et qui cherche à se glisser dans cette atmosphère, pour retrouver, derrière les faits et les symptômes dispersés, l'être total du sujet, s'il s'agit d'un normal, le trouble fondamental, s'il s'agit d'un malade.

Si nous ne pouvons pas expliquer les troubles du mouvement abstrait par la perte des contenus visuels, ni en conséquence la fonction de projection par la présence effective de ces contenus, une seule méthode semble encore possible : elle consisterait à reconstituer le trouble fondamental en remontant des symptômes non pas à une *cause* elle-même constatable, mais à une *raison* ou à une condition de possibilité intelligible, — à traiter le sujet humain comme une conscience indécomposable et présente tout entière dans chacune de ses manifestations. Si le trouble ne doit pas être rapporté aux contenus, il faudrait le relier à la forme de la connaissance, si la psychologie n'est pas empiriste et explicative, elle devrait être intellectualiste et réflexive. Exactement comme l'acte de nommer[50], l'acte de montrer suppose que l'objet, au lieu d'être approché, saisi et englouti par le corps, soit maintenu à distance et fasse tableau devant le malade. Platon accordait encore à l'empiriste le pouvoir de montrer du doigt, mais à vrai dire même le geste silencieux est impossible si *ce qu'*il désigne n'est pas déjà arraché à l'existence instantanée et à l'existence monadique, traité comme le représentant de ses apparitions antérieures en moi et de ses apparitions simultanées en autrui, c'est-à-dire subsumé sous une catégorie et élevé au concept. Si le malade ne peut plus montrer du doigt un point de son corps que l'on touche, c'est qu'il n'est plus un sujet en face d'un monde objectif et qu'il ne peut plus prendre l'« attitude catégoriale »[51]. De la même manière, le mouvement abstrait est compromis en tant qu'il présuppose

la conscience du but, qu'il est porté par elle et qu'il est mouvement pour soi. Et en effet, il n'est déclenché par aucun objet existant, il est visiblement centrifuge, il dessine dans l'espace une intention gratuite qui se porte sur le corps propre et le constitue en objet au lieu de le traverser pour rejoindre à travers lui les choses. Il est donc habité par une puissance d'objectivation, par une « fonction symbolique »[52], une « fonction représentative »[53], une puissance de « projection »[54] qui d'ailleurs est déjà à l'œuvre dans la constitution des « choses » et qui consiste à traiter les données sensibles comme représentatives les unes des autres et comme représentatives toutes ensemble d'un « eidos », à leur donner un sens, à les animer intérieurement, à les ordonner en système, à centrer une pluralité d'expériences sur un même noyau intelligible, à faire apparaître en elles une unité identifiable sous différentes perspectives, en un mot à disposer derrière le flux des impressions un invariant qui en rende raison et à mettre en forme la matière de l'expérience. Or on ne peut pas dire que la conscience *a* ce pouvoir, elle *est* ce pouvoir même. Dès qu'il y a conscience, et pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait un quelque chose dont elle soit conscience, un objet intentionnel, et elle ne peut se porter vers cet objet qu'autant qu'elle s'« irréalise » et se jette en lui, que si elle est tout entière dans cette référence à... quelque chose, que si elle est un pur acte de signification. Si un être est conscience, il faut qu'il ne soit rien qu'un tissu d'intentions. S'il cesse de se définir par l'acte de signifier, il retombe à la condition de chose, la chose étant justement ce qui ne connaît pas, ce qui repose dans une ignorance absolue de soi et du monde, ce qui par suite n'est pas un « soi » véritable, c'est-à-dire un « pour soi », et n'a que l'individuation spatio-temporelle, l'existence en soi[55]. La conscience ne comportera donc pas le plus et le moins. Si le malade n'existe plus comme conscience, il faut qu'il existe comme chose. Ou bien le mouvement est mouvement pour soi, alors le « stimulus » n'en est pas la cause mais l'objet intentionnel, — ou bien il se fragmente et se disperse dans l'existence en soi, il devient un processus objectif dans le corps, dont les phases

se succèdent mais ne se connaissent pas. Le privilège des mouvements concrets dans la maladie s'expliquerait parce qu'ils sont des réflexes au sens classique. La main du malade rejoint le point de son corps où se trouve le moustique parce que des circuits nerveux préétablis ajustent la réaction au lieu de l'excitation. Les mouvements du métier sont conservés parce qu'ils dépendent de réflexes conditionnés solidement établis. Ils subsistent malgré les déficiences psychiques parce qu'ils sont des mouvements en soi. La distinction du mouvement concret et du mouvement abstrait, du Greifen et du Zeigen serait celle du physiologique et du psychique, de l'existence en soi et de l'existence pour soi[56].

Nous allons voir qu'en réalité la première distinction, loin de recouvrir la seconde, est incompatible avec elle. Toute « explication physiologique » tend à se généraliser. Si le mouvement de saisie ou le mouvement concret est assuré par une connexion de fait entre chaque point de la peau et les muscles moteurs qui y conduisent la main, on ne voit pas pourquoi le même circuit nerveux commandant aux mêmes muscles un mouvement à peine différent n'assurerait pas le geste du Zeigen aussi bien que le mouvement du Greifen. Entre le moustique qui pique la peau et la réglette de bois que le médecin appuie au même endroit, la différence physique n'est pas suffisante pour expliquer que le mouvement de saisie soit possible et le geste de désignation impossible. Les deux « stimuli » ne se distinguent vraiment que si l'on fait entrer en compte leur valeur affective ou leur sens biologique, les deux réponses ne cessent de se confondre que si l'on considère le Zeigen et le Greifen comme deux manières de se rapporter à l'objet et deux types d'être au monde. Mais c'est justement ce qui est impossible une fois qu'on a réduit le corps vivant à la condition d'objet. Si l'on admet une seule fois qu'il soit le siège de processus en troisième personne, on ne peut plus dans le comportement rien réserver à la conscience. Les gestes comme les mouvements, puisqu'ils emploient les mêmes organes-objets, les mêmes nerfs-objets, doivent être étalés sur le plan des processus sans intérieur et insérés dans le tissu sans lacune des « conditions physiologiques ».

Quand le malade, dans l'exercice de son métier, porte la main vers un outil posé sur la table, ne déplace-t-il pas les segments de son bras exactement comme il le faudrait pour exécuter un mouvement abstrait d'extension ? Un geste de tous les jours ne contient-il pas une série de contractions musculaires et d'innervations ? Il est donc impossible de limiter l'explication physiologique. D'un autre côté il est impossible aussi de limiter la conscience. Si l'on rapporte à la conscience le geste de montrer, si une seule fois le stimulus peut cesser d'être la cause de la réaction pour en devenir l'objet intentionnel, on ne conçoit pas qu'il puisse en aucun cas fonctionner comme pure cause ni que le mouvement puisse jamais être aveugle. Car si des mouvements « abstraits » sont possibles, dans lesquels il y a conscience du point de départ et conscience du point d'arrivée, il faut bien qu'à chaque moment de notre vie nous sachions où est notre corps sans avoir à le chercher comme nous cherchons un objet déplacé pendant notre absence, il faut donc que même les mouvements « automatiques » s'annoncent à la conscience, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais de mouvements en soi dans notre corps. Et si tout espace objectif n'est que pour la conscience intellectuelle nous devons retrouver l'attitude catégoriale jusque dans le mouvement de saisie[57]. Comme la causalité physiologique la prise de conscience ne peut commencer nulle part. Il faut ou renoncer à l'explication physiologique, ou admettre qu'elle est totale, — ou nier la conscience ou admettre qu'elle est totale, on ne peut pas rapporter certains mouvements à la mécanique corporelle et d'autres à la conscience, le corps et la conscience ne se limitent pas l'un l'autre, ils ne peuvent être que parallèles. Toute explication physiologique se généralise en physiologie mécaniste, toute prise de conscience en psychologie intellectualiste, et la physiologie mécaniste ou la psychologie intellectualiste nivellent le comportement et effacent la distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret, du Zeigen et du Greifen. Elle ne pourra être maintenue que s'il y a *plusieurs manières pour le corps d'être corps, plusieurs manières pour la conscience d'être conscience*. Tant que le corps est défini

par l'existence en soi, il fonctionne uniformément comme un mécanisme, tant que l'âme est définie par la pure existence pour soi, elle ne connaît que des objets déployés devant elle. La distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret ne se confond donc pas avec celle du corps et de la conscience, elle n'appartient pas à la même dimension réflexive, elle ne trouve place que dans la dimension du comportement. Les phénomènes pathologiques font varier sous nos yeux quelque chose qui n'est pas la pure conscience d'objet. Effondrement de la conscience et libération de l'automatisme, ce diagnostic de la psychologie intellectualiste, comme celui d'une psychologie empiriste des contenus, manquerait le trouble fondamental.

L'analyse intellectualiste, ici comme partout, est moins fausse qu'abstraite. La « fonction symbolique » ou la « fonction de représentation » sous-tend bien nos mouvements, mais elle n'est pas un terme dernier pour l'analyse, elle repose à son tour sur un certain sol, et le tort de l'intellectualisme est de la faire reposer sur elle-même, de la dégager des matériaux dans lesquels elle se réalise et de reconnaître en nous, à titre originaire, une présence au monde sans distance, car à partir de cette conscience sans opacité, de cette intentionnalité qui ne comporte pas le plus et le moins, tout ce qui nous sépare du monde vrai, — l'erreur, la maladie, la folie et en somme l'incarnation, — se trouve ramené à la condition de simple apparence. Sans doute l'intellectualisme ne réalise pas la conscience à part de ses matériaux, et par exemple il se défend expressément d'introduire, derrière la parole, l'action et la perception, une « conscience symbolique » qui serait la forme commune et numériquement une des matériaux linguistiques, perceptifs et moteurs. Il n'y a pas, dit Cassirer, de « faculté symbolique en général »[58] et l'analyse réflexive ne cherche pas à établir entre les phénomènes pathologiques qui concernent la perception, le langage et l'action une « communauté dans l'être », mais une « communauté dans le sens »[59]. Justement parce qu'elle a dépassé définitivement la pensée causale et le réalisme, la psychologie intellectualiste serait capable de voir le

sens ou l'essence de la maladie et de reconnaître une unité de la conscience qui ne se constate pas sur le plan de l'être, qui s'atteste à elle-même sur le plan de la vérité. Mais précisément la distinction de la communauté dans l'être et de la communauté dans le sens, le passage conscient de l'ordre de l'existence à l'ordre de la valeur et le renversement qui permet d'affirmer comme autonomes le sens et la valeur équivalent pratiquement à une abstraction, puisque, du point de vue où l'on finit par se placer, la variété des phénomènes devient insignifiante et incompréhensible. Si la conscience est placée hors de l'être, elle ne saurait se laisser entamer par lui, la variété empirique des consciences, — la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui, — ne peut pas être prise au sérieux, il n'y a rien là qui soit à connaître ou à comprendre, une seule chose est compréhensible, c'est la pure essence de la conscience. Aucune de ces consciences ne saurait manquer d'effectuer le *Cogito*. Le fou, *en arrière de* ses délires, de ses obsessions et de ses mensonges, *sait qu'il* délire, qu'il s'obsède lui-même, qu'il ment, et pour finir il n'est pas fou, *il pense l'être*. Tout est donc pour le mieux et la folie n'est que mauvaise volonté. L'analyse du sens de la maladie, si elle aboutit à une fonction symbolique, identifie toutes les maladies, ramène à l'unité les aphasies, les apraxies et les agnosies[60] et n'a même peut-être aucun moyen de les distinguer de la schizophrénie[61]. On comprend alors que les médecins et les psychologues déclinent l'invitation de l'intellectualisme et reviennent faute de mieux aux essais d'explication causale qui ont du moins l'avantage de faire entrer en compte ce qu'il y a de particulier à la maladie et à chaque maladie, et qui nous donnent par là au moins l'illusion d'un savoir effectif. La pathologie moderne montre qu'il n'y a jamais de trouble rigoureusement électif, mais elle montre aussi que chaque trouble est nuancé selon la région du comportement à laquelle il s'attaque principalement[62]. Même si toute aphasie, observée d'assez près, comporte des troubles gnosiques et praxiques, toute apraxie des troubles du langage et de la perception, toute agnosie des troubles du langage et de

l'action, il reste que le centre des troubles est ici dans la zone du langage, là dans la zone de la perception et ailleurs dans la zone de l'action. Quand on met en cause dans tous les cas la fonction symbolique, on caractérise bien la structure commune aux différents troubles, mais cette structure ne doit pas être détachée des matériaux où elle se réalise chaque fois, sinon électivement, du moins principalement. Après tout, le trouble de Schn. n'est pas métaphysique d'abord, c'est un éclat d'obus qui l'a blessé dans la région occipitale ; les déficiences visuelles sont massives ; il serait absurde, nous l'avons dit, d'expliquer toutes les autres par celles-là comme par leur cause, mais non moins absurde de penser que l'éclat d'obus s'est rencontré avec la conscience symbolique. C'est par la vision qu'en lui l'Esprit a été atteint. Tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen de relier l'origine et l'essence ou le sens du trouble, tant qu'on n'aura pas défini une *essence concrète*, une *structure* de la maladie qui exprime à la fois sa généralité et sa particularité, tant que la phénoménologie ne sera pas devenue phénoménologie génétique, les retours offensifs de la pensée causale et du naturalisme resteront justifiés. Notre problème se précise donc. Il s'agit pour nous de concevoir entre les contenus linguistique, perceptif, moteur et la forme qu'ils reçoivent ou la fonction symbolique qui les anime un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsomption du contenu sous une forme autonome. Il faut que nous comprenions à la fois comment la maladie de Schn. déborde de toutes parts les contenus particuliers, — visuels, tactiles et mœurs, — de son expérience, et comment cependant elle ne s'attaque à la fonction symbolique qu'à travers les matériaux privilégiés de la vision. Les sens et en général le corps propre offrent le mystère d'un ensemble qui, sans quitter son eccéité et sa particularité, émet au-delà de lui-même des significations capables de fournir leur armature à toute une série de pensées et d'expériences. Si le trouble de Schn. concerne la motricité et la pensée aussi bien que la perception, il reste qu'il atteint surtout dans la pensée le pouvoir de saisir les ensembles simultanés, dans la motricité celui de survoler

le mouvement et de le projeter à l'extérieur. C'est donc en quelque sorte l'espace mental et l'espace pratique qui sont détruits ou endommagés, et les mots mêmes indiquent assez la généalogie visuelle du trouble. Le trouble visuel n'est pas la cause des autres troubles et en particulier de celui de la pensée. Mais il n'en est pas davantage une simple conséquence. Les contenus visuels ne sont pas la cause de la fonction de projection, mais la vision n'est pas davantage une simple occasion pour l'Esprit de déployer un pouvoir en lui-même inconditionné. Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer. Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être. La forme s'intègre le contenu au point qu'il apparaît pour finir comme un simple mode d'elle-même et les préparations historiques de la pensée comme une ruse de la Raison déguisée en Nature, — mais réciproquement, jusque dans sa sublimation intellectuelle, le contenu demeure comme une contingence radicale, comme le premier établissement ou la fondation[63] de la connaissance et de l'action, comme la première saisie de l'être ou de la valeur dont la connaissance et l'action n'auront jamais fini d'épuiser la richesse concrète et dont elles renouvelleront partout la méthode spontanée. C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme l'« action réciproque » n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui[64].

Si nous voulons apercevoir ce qui sous-tend la « fonction symbolique » elle-même, il nous faut d'abord comprendre que même l'intelligence ne s'accommode pas de l'intellectualisme. Ce qui compromet la pensée chez Schn. ce n'est pas qu'il soit incapable d'apercevoir les données concrètes comme des exemplaires d'un *eidos* unique ou de les subsumer sous une catégorie, c'est au contraire qu'il ne peut les relier que par une subsomption explicite. On remarque par exemple que le malade ne comprend pas des analogies aussi simples que : « le pelage est pour le chat ce que le plumage est pour l'oiseau » ou « la lumière est pour la lampe ce que la chaleur est pour le poêle » ou encore « l'œil est pour la lumière et la couleur ce qu'est l'oreille pour les sons ». De la même manière il ne comprend pas dans leur sens métaphorique des termes usuels comme « le pied de la chaise » ou « la tête d'un clou », bien qu'il sache quelle partie de l'objet désignent ces mots. Il arrive que des sujets normaux du même degré de culture ne sachent pas davantage *expliquer* l'analogie, mais c'est pour des raisons inverses. Il est plus facile pour le sujet normal de comprendre l'analogie que de l'analyser, et au contraire le malade ne réussit à la comprendre que lorsqu'il l'a explicitée par une analyse conceptuelle. « Il cherche (...) un caractère matériel commun d'où il puisse conclure, comme d'un moyen terme, l'identité des deux rapports[65]. » Par exemple il réfléchit sur l'analogie de l'œil et de l'oreille et visiblement ne la comprend qu'au moment où il peut dire : « L'œil et l'oreille sont l'un et l'autre des organes des sens, donc ils doivent produire quelque chose de semblable. » Si nous décrivions l'analogie comme l'aperception de deux termes donnés sous un concept qui les coordonne, nous donnerions comme normal un procédé qui n'est que pathologique et qui représente le détour par lequel le malade doit passer pour suppléer la compréhension normale de l'analogie. « Cette liberté dans le choix d'un *tertium comparationis* chez le malade est tout à l'opposé de la détermination intuitive de l'image chez le normal : le normal saisit une identité spécifique dans les structures conceptuelles, pour lui les démarches vivantes de la pensée

sont symétriques et se font pendant. C'est ainsi qu'il "attrape" l'essentiel de l'analogie et l'on peut toujours se demander si un sujet ne reste pas capable de comprendre, même quand cette compréhension n'est pas exprimée adéquatement par la formulation et l'explication qu'il fournit[66]. » La pensée vivante ne consiste donc pas à subsumer sous une catégorie. La catégorie impose aux termes qu'elle réunit une signification qui leur est extérieure. C'est en puisant dans le langage constitué et dans les rapports de sens qu'il renferme que Schn. parvient à relier l'œil et l'oreille comme des « organes de sens ». Dans la pensée normale l'œil et l'oreille sont d'emblée saisis selon l'analogie de leur fonction et leur rapport ne peut être figé en un « caractère commun » et enregistré dans le langage que parce qu'il a d'abord été aperçu à l'état naissant dans la singularité de la vision et de l'ouïe. On répondra sans doute que notre critique ne porte que contre un intellectualisme sommaire, qui assimilerait la pensée à une activité simplement logique, et que justement l'analyse réflexive remonte jusqu'au fondement de la prédication, retrouve derrière le jugement d'inhérence le jugement de relation, derrière la subsomption, comme opération mécanique et formelle, l'acte catégorial par lequel la pensée investit le sujet du sens qui s'exprime dans le prédicat. Ainsi notre critique de la fonction catégoriale n'aurait d'autre résultat que de révéler, derrière l'usage empirique de la catégorie, un usage transcendantal sans lequel en effet le premier est incompréhensible. Cependant la distinction de l'usage empirique et de l'usage transcendantal masque la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. La philosophie criticiste double les opérations empiriques de la pensée d'une activité transcendantale que l'on charge de réaliser toutes les synthèses dont la pensée empirique donne la monnaie. Mais quand je pense actuellement quelque chose, la garantie d'une synthèse intemporelle n'est pas suffisante et pas même nécessaire pour fonder ma pensée. C'est maintenant, c'est dans le présent vivant qu'il faut effectuer la synthèse, autrement la pensée serait coupée de ses prémisses transcendantales. Quand je pense, on ne peut donc pas dire que je

me replace dans le sujet éternel que je n'ai jamais cessé d'être, car le véritable sujet de la pensée est celui qui effectue la conversion et la reprise actuelle, et c'est lui qui communique sa vie au fantôme intemporel. Il nous faut donc comprendre comment la pensée temporelle se noue sur elle-même et réalise sa propre synthèse. Si le sujet normal comprend d'emblée que le rapport de l'œil à la vision est le même que le rapport de l'oreille à l'ouïe, c'est que l'œil et l'oreille lui sont donnés d'emblée comme des moyens d'accès à un même *monde*, c'est qu'il a l'évidence antéprédicative d'un monde unique, de sorte que l'équivalence des « organes des sens » et leur analogie se lit sur les choses et peut être vécue avant d'être conçue. Le sujet kantien pose un monde, mais, pour pouvoir affirmer une vérité, le sujet effectif doit d'abord avoir un monde ou être au monde, c'est-à-dire porter autour de soi un système de significations dont les correspondances, les relations, les participations n'aient pas besoin d'être explicitées pour être utilisées. Quand je me déplace dans ma maison, je sais d'emblée et sans aucun discours que marcher vers la salle de bains signifie passer près de la chambre, que regarder la fenêtre signifie avoir la cheminée à ma gauche, et dans ce petit monde chaque geste, chaque perception se situe immédiatement par rapport à mille coordonnées virtuelles. Quand je cause avec un ami que je connais bien, chacun de ses propos et chacun des miens renferme, outre ce qu'il signifie pour tout le monde, une multitude de références aux dimensions principales de son caractère et du mien, sans que nous ayons besoin d'évoquer nos conversations précédentes. Ces mondes acquis, qui donnent à mon expérience son sens second, sont eux-mêmes découpés dans un monde primordial, qui en fonde le sens premier. Il y a de la même manière un « monde des pensées », c'est-à-dire une sédimentation de nos opérations mentales, qui nous permet de compter sur nos concepts et sur nos jugements acquis comme sur des choses qui sont là et se donnent globalement, sans que nous ayons besoin à chaque moment d'en refaire la synthèse. C'est ainsi qu'il peut y avoir pour nous une sorte de panorama

mental, avec ses régions accentuées et ses régions confuses, une physionomie des questions, et des situations intellectuelles comme la recherche, la découverte, la certitude. Mais le mot de « sédimentation » ne doit pas nous tromper : ce savoir contracté n'est pas une masse inerte au fond de notre conscience. Mon appartement n'est pas pour moi une série d'images fortement associées, il ne demeure autour de moi comme domaine familier que si j'en ai encore « dans les mains » ou « dans les jambes » les distances et les directions principales et si de mon corps partent vers lui une multitude de fils intentionnels. De même mes pensées acquises ne sont pas un acquis absolu, elles se nourrissent à chaque moment de ma pensée présente, elles m'offrent un sens, mais je le leur rends. En fait notre acquis disponible exprime à chaque moment l'énergie de notre conscience présente. Tantôt elle s'affaiblit, comme dans la fatigue, et alors mon « monde » de pensée s'appauvrit et se réduit même à une ou deux idées obsédantes ; tantôt au contraire je suis à toutes mes pensées, et chaque parole que l'on dit devant moi fait alors germer des questions, des idées, regroupe et réorganise le panorama mental et s'offre avec une physionomie précise. Ainsi l'acquis n'est vraiment acquis que s'il est repris dans un nouveau mouvement de pensée et une pensée n'est située que si elle assume elle-même sa situation. L'essence de la conscience est de se donner un ou des mondes, c'est-à-dire de faire être *devant* elle-même ses propres pensées comme des choses, et elle prouve sa vigueur indivisiblement en se dessinant ces paysages et en les quittant. La structure monde, avec son double moment de sédimentation et de spontanéité, est au centre de la conscience, et c'est comme un nivellement du « monde » que nous allons pouvoir comprendre à la fois les troubles intellectuels, les troubles perceptifs et les troubles moteurs de Schn., sans réduire les uns aux autres.

L'analyse classique de la perception[67] distingue en elle des données sensibles et la signification qu'elles reçoivent d'un acte d'entendement. Les troubles de la perception ne pourraient être à ce point de vue que des déficiences sensorielles

ou des troubles gnosiques. Le cas de Schn. nous montre au contraire des déficiences qui concernent la jonction de la sensibilité et de la signification et qui révèlent le conditionnement existentiel de l'une et de l'autre. Si l'on présente au malade un stylographe, en s'arrangeant pour que l'agrafe ne soit pas visible, les phases de la reconnaissance sont les suivantes. « C'est noir, bleu, clair, dit le malade. Il y a une tache blanche, c'est allongé. Ça a la forme d'un bâton. Ça peut être un instrument quelconque. Ça brille. Ça a un reflet. Ça peut être aussi un verre coloré. » On rapproche à ce moment le stylographe et l'on tourne l'agrafe vers le malade. Il poursuit : « Ce doit être un crayon ou un porte-plume. (Il touche la pochette de son veston.) Ça se met là, pour noter quelque chose[68]. » Il est visible que le langage intervient à chaque phase de la reconnaissance en fournissant des significations possibles pour ce qui est effectivement vu et que la reconnaissance progresse en suivant les connexions du langage, de « allongé » à « en forme de bâton », de « bâton » à « instrument », de là à « instrument pour noter quelque chose » et enfin à « stylographe ». Les données sensibles se bornent à suggérer ces significations comme un fait suggère au physicien une hypothèse, le malade comme le savant vérifie médiatement et précise l'hypothèse par le recoupement des faits, il chemine aveuglément vers celle qui les coordonne tous. Ce procédé met en évidence, par contraste, la méthode spontanée de la perception normale, cette sorte de vie des significations qui rend immédiatement lisible l'essence concrète de l'objet et ne laisse même apparaître qu'à travers elle ses « propriétés sensibles ». C'est cette familiarité, cette communication avec l'objet qui est ici interrompue. Chez le normal l'objet est « parlant » et significatif, l'arrangement des couleurs « veut dire » d'emblée quelque chose, tandis que chez le malade la signification doit être apportée d'ailleurs par un véritable acte d'interprétation. — Réciproquement, chez le normal les intentions du sujet se reflètent immédiatement dans le champ perceptif, le polarisent, ou le marquent de leur monogramme, ou enfin y font naître sans effort une onde significative.

Chez le malade le champ perceptif a perdu cette plasticité. Si on lui demande de construire un carré avec quatre triangles identiques à un triangle donné, il répond que c'est impossible et qu'avec quatre triangles on ne peut construire que deux carrés. On insiste en lui faisant voir qu'un carré a deux diagonales et peut toujours être divisé en 4 triangles. Le malade répond : « Oui, mais c'est parce que les parties s'adaptent nécessairement l'une à l'autre. Quand on divise un carré en quatre, si l'on rapproche convenablement les parties, il faut bien que cela fasse un carré.[69] » Il sait donc ce que c'est qu'un carré ou un triangle ; le rapport de ces deux significations ne lui échappe même pas, au moins après les explications du médecin, et il comprend que tout carré peut être divisé en triangles ; mais il n'en tire pas que tout triangle (rectangle isocèle) peut servir à construire un carré de surface quadruple, parce que la construction de ce carré exige que les triangles donnés soient autrement assemblés et que les données sensibles deviennent l'illustration d'un sens imaginaire. Au total le monde ne lui suggère plus aucune signification et réciproquement les significations qu'il se propose ne s'incarnent plus dans le monde donné. Nous dirons en un mot que le monde n'a plus pour lui de *physionomie*[70]. C'est ce qui fait comprendre les particularités du dessin chez lui. Schn. ne dessine jamais *d'après* le modèle *(nachzeichnen)*, la perception ne se prolonge pas directement en mouvement. De la main gauche il palpe l'objet, reconnaît certaines particularités (un angle, une droite), formule sa découverte et enfin trace sans modèle une figure correspondant à la formule verbale[71]. La traduction du perçu en mouvement passe par les significations expresses du langage, tandis que le sujet normal pénètre dans l'objet par la perception, s'en assimile la structure, et qu'à travers son corps l'objet règle directement ses mouvements[72]. Ce dialogue du sujet avec l'objet, cette reprise par le sujet du sens épars dans l'objet et par l'objet des intentions du sujet qui est la perception physionomique, dispose autour du sujet un monde qui lui parle de lui-même et installe dans le monde ses propres pensées. Si cette fonction est compromise chez Schn., on peut prévoir qu'à plus

forte raison la perception des événements humains et la perception d'autrui offriront des déficiences, car elles supposent la même reprise de l'extérieur dans l'intérieur et de l'intérieur par l'extérieur. Et en effet si l'on raconte au malade une histoire, on constate qu'au lieu de la saisir comme un ensemble mélodique avec ses temps forts, ses temps faibles, son rythme ou son cours caractéristique, il ne la retient que comme une série de faits qui doivent être notés un à un. C'est pourquoi il ne la comprend que si l'on ménage des pauses dans le récit et met à profit ces pauses pour résumer en une phrase l'essentiel de ce que l'on vient de lui raconter. Quand il raconte à son tour l'histoire, ce n'est jamais *d'après* le récit qu'on lui a fait *(nacherzählen)* : il n'accentue rien, il ne comprend le progrès de l'histoire qu'à mesure qu'il la raconte et le récit est comme reconstitué partie par partie[73]. Il y a donc chez le sujet normal une essence de l'histoire qui se dégage à mesure que le récit avance, sans aucune analyse expresse, et qui guide ensuite la reproduction du récit. L'histoire est pour lui un certain événement humain, reconnaissable à son style, et le sujet « comprend » ici parce qu'il a le pouvoir de vivre, au-delà de son expérience immédiate, les événements indiqués par le récit. D'une manière générale rien n'est présent pour le malade que ce qui est immédiatement donné. La pensée d'autrui, puisqu'il n'en a pas l'épreuve immédiate, ne lui sera jamais présente[74]. Les paroles d'autrui sont pour lui des signes qu'il doit déchiffrer un à un, au lieu d'être, comme chez le normal, l'enveloppe transparente d'un sens *dans* lequel il pourrait vivre. Comme les événements, les paroles ne sont pas pour le malade le motif d'une reprise ou d'une projection, mais seulement l'occasion d'une interprétation méthodique. Comme l'objet, autrui ne lui « dit » rien, et les fantômes qui s'offrent à lui sont dépourvus, non sans doute de cette signification intellectuelle qui s'obtient par l'analyse, mais de cette signification primordiale qui s'obtient par la coexistence.

Les troubles proprement intellectuels — ceux du jugement et de la signification, — ne pourront pas être considérés comme des déficiences

dernières, et devront à leur tour être replacées dans le même contexte existentiel. Soit par exemple la « cécité pour les nombres »[75]. On a pu montrer que le malade, capable de compter, d'additionner, de soustraire, de multiplier ou de diviser à propos des objets placés devant lui, ne peut cependant concevoir le nombre et que tous ces résultats sont obtenus par des recettes rituelles qui n'ont avec lui aucun rapport de sens. Il sait par cœur la série des nombres et la récite mentalement tout en marquant sur ses doigts les objets à compter, à additionner, à soustraire, à multiplier ou à diviser : « le nombre n'a plus pour lui qu'une appartenance à la série des nombres, il n'a aucune signification comme grandeur fixe, comme groupe, comme mesure déterminée »[76]. De deux nombres le plus grand est pour lui celui qui vient « après » dans la série des nombres. Quand on lui propose d'effectuer 5 + 4 - 4, il exécute l'opération en deux temps sans « rien remarquer de particulier ». Il convient seulement, si on le lui fait observer, que le nombre 5 « reste ». Il ne comprend pas que le « double de la moitié » d'un nombre donné est ce nombre même[77]. Dirons-nous donc qu'il a perdu le nombre comme catégorie ou comme schème ? Mais lorsqu'il parcourt des yeux les objets à compter en « marquant » sur ses doigts chacun d'eux, même s'il lui arrive souvent de confondre les objets déjà comptés avec ceux qui ne l'ont pas encore été, même si la synthèse est confuse, il a évidemment la notion d'une opération synthétique qui est justement la numération. Et réciproquement chez le sujet normal la série des nombres comme mélodie cinétique à peu près dépourvue de sens authentiquement numérique se substitue le plus souvent au concept du nombre. Le nombre n'est jamais un concept pur dont l'absence permettrait de définir l'état mental de Schn., c'est une structure de conscience qui comporte le plus et le moins. L'acte véritable de compter exige du sujet que ses opérations, à mesure qu'elles se déroulent et cessent d'occuper le centre de sa conscience, ne cessent pas d'être là pour lui et constituent pour les opérations ultérieures un *sol* sur lequel elles s'établissent. La conscience tient derrière elle

les synthèses effectuées, elles sont encore disponibles, elles pourraient être réactivées, et c'est à ce titre qu'elles sont reprises et dépassées dans l'acte total de numération. Ce qu'on appelle le nombre pur ou le nombre authentique n'est qu'une promotion ou une extension par récurrence du mouvement constitutif de toute perception. La conception du nombre n'est atteinte chez Schn. qu'en tant qu'elle suppose éminemment le pouvoir de déployer un passé pour aller vers un avenir. C'est cette base existentielle de l'intelligence qui est atteinte, beaucoup plus que l'intelligence elle-même, car, comme on l'a fait observer[78], l'intelligence générale de Schn. est intacte : ses réponses sont lentes, elles ne sont jamais insignifiantes, elles sont celles d'un homme mûr, réfléchi, et qui s'intéresse aux expériences du médecin. Au-dessous de l'intelligence comme fonction anonyme ou comme opération catégoriale, il faut reconnaître un noyau personnel qui est l'être du malade, sa puissance d'exister. C'est là que réside la maladie. Schn. voudrait encore se faire des opinions politiques ou religieuses, mais il sait qu'il est inutile d'essayer. « Il doit maintenant se contenter des croyances massives, sans pouvoir les exprimer.[79] » Jamais il ne chante ni ne siffle de lui-même[80]. Nous verrons plus loin que jamais il ne prend d'initiative sexuelle. Il ne sort jamais pour se promener, mais toujours pour faire une course, et il ne reconnaît pas au passage la maison du professeur Goldstein « parce qu'il n'est pas sorti dans l'intention d'y aller »[81]. De même qu'il a besoin de se donner par des mouvements préparatoires des « prises » sur son propre corps avant d'exécuter des mouvements lorsqu'ils ne sont pas tracés d'avance dans une situation coutumière, — de même une conversation avec autrui ne fait pas pour lui une situation d'elle-même significative, qui appellerait des réponses impromptu ; il ne peut parler que selon un plan arrêté d'avance : « Il ne peut s'en remettre à l'inspiration du moment pour trouver les pensées nécessaires en face d'une situation complexe dans la conversation, et cela, qu'il s'agisse de points de vue nouveaux ou de points de vue anciens. »[82] Il y a dans toute sa conduite quelque chose de méticuleux et de sérieux, qui vient

de ce qu'il est incapable de jouer. Jouer c'est se placer pour un moment dans une situation imaginaire, c'est se plaire à changer de « milieu ». Le malade, au contraire, ne peut entrer dans une situation fictive sans la convertir en situation réelle : il ne distingue pas une devinette d'un problème[83]. « Chez lui, la situation possible à chaque moment est tellement étroite que deux secteurs du milieu, s'ils n'ont pas pour lui quelque chose de commun, ne peuvent simultanément devenir situation[84]. » Si l'on cause avec lui, il n'entend pas le bruit d'une autre conversation dans la pièce voisine ; si l'on apporte un plat sur la table, il ne se demande jamais d'où le plat vient. Il déclare qu'on ne voit que dans la direction où l'on regarde et seulement les objets que l'on fixe[85]. L'avenir et le passé ne sont pour lui que des prolongements « ratatinés » du présent. Il a perdu « notre pouvoir de regarder selon le vecteur temporel »[86]. Il ne peut survoler son passé et le retrouver sans hésitation en allant du tout aux parties : il le reconstitue en partant d'un fragment qui a gardé son sens et qui lui sert de « point d'appui »[87]. Comme il se plaint du climat, on lui demande s'il se sent mieux l'hiver. Il répond : « Je ne peux pas le dire maintenant. Je ne peux rien dire pour le moment. »[88] Ainsi tous les troubles de Schn. se laissent bien ramener à l'unité, mais ce n'est pas à l'unité abstraite de la « fonction de représentation » : il est « lié » à l'actuel, il « manque de liberté »[89], de cette liberté concrète qui consiste dans le pouvoir général de se mettre en situation. Au-dessous de l'intelligence comme au-dessous de la perception, nous découvrons une fonction plus fondamentale, « un vecteur mobile en tous sens comme un projecteur et par lequel nous pouvons nous orienter vers n'importe quoi, en nous ou hors de nous, et avoir un comportement à l'égard de cet objet »[90]. Encore la comparaison du projecteur n'est-elle pas bonne, puisqu'elle sous-entend des objets donnés sur lesquels il promène sa lumière, alors que la fonction centrale dont nous parlons, avant de nous faire voir ou connaître des objets, les fait exister plus secrètement pour nous. Disons donc plutôt, en empruntant ce terme à d'autres travaux[91], que la vie de la conscience — vie

connaissante, vie du désir ou vie perceptive — est sous-tendue par un « arc intentionnel » qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. C'est lui qui se « détend » dans la maladie.

L'étude d'un cas pathologique nous a donc permis d'apercevoir un nouveau mode d'analyse — l'analyse existentielle — qui dépasse les alternatives classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme, de l'explication et de la réflexion. Si la conscience était une somme de faits psychiques, chaque trouble devrait être électif. Si elle était une « fonction de représentation », une pure puissance de signifier, elle pourrait être ou ne pas être (et avec elle toutes choses), mais non pas cesser d'être après avoir été, ou devenir malade, c'est-à-dire s'altérer. Si enfin elle est une activité de projection, qui dépose autour d'elle les objets comme des traces de ses propres actes, mais qui s'appuie sur eux pour passer à d'autres actes de spontanéité, on comprend à la fois que toute déficience des « contenus » retentisse sur l'ensemble de l'expérience et en commence la désintégration, que tout fléchissement pathologique intéresse la conscience entière, — et que cependant la maladie atteigne chaque fois la conscience par un certain « côté », que dans chaque cas certains symptômes soient prédominants au tableau clinique de la maladie, et enfin que la conscience soit vulnérable et qu'elle puisse recevoir en elle-même la maladie. En s'attaquant à la « sphère visuelle », la maladie ne se borne pas à détruire certains contenus de conscience, les « représentations visuelles » ou la vision au sens propre ; elle atteint une vision au sens figuré, dont la première n'est que le modèle ou l'emblème, — le pouvoir de « dominer » *(überschauen)* les multiplicités simultanées[92], une certaine manière de poser l'objet ou d'avoir conscience. Mais comme pourtant ce type de conscience n'est que la

sublimation de la vision sensible, comme il se schématise à chaque moment dans les dimensions du champ visuel, en les chargeant, il est vrai, d'un sens nouveau, on comprend que cette fonction générale ait ses racines psychologiques. La conscience développe librement les données visuelles au-delà de leur sens propre, elle s'en sert pour exprimer ses actes de spontanéité, comme le montre assez l'évolution sémantique qui charge d'un sens de plus en plus riche les termes d'intuition, d'évidence ou de lumière naturelle. Mais, réciproquement, il n'est pas un de ces termes, dans le sens final que l'histoire leur a donné, qui se comprenne sans référence aux structures de la perception visuelle. De sorte qu'on ne peut pas dire que l'homme voit parce qu'il est Esprit, ni d'ailleurs qu'il est Esprit parce qu'il voit : voir comme un homme voit et être Esprit sont synonymes. Dans la mesure où la conscience n'est conscience de quelque chose qu'en laissant traîner derrière elle son sillage, et où, pour penser un objet, il faut s'appuyer sur un « monde de pensée » précédemment construit, il y a toujours une dépersonnalisation au cœur de la conscience ; par là est donné le principe d'une intervention étrangère : la conscience peut être malade, le monde de ses pensées peut s'effondrer par fragments, — ou plutôt, comme les « contenus » dissociés par la maladie ne figuraient pas dans la conscience normale à titre de parties et ne servaient que d'appuis à des significations qui les dépassent, on voit la conscience essayer de maintenir ses superstructures alors que leur fondement s'est effondré, elle mime ses opérations coutumières, mais sans pouvoir en obtenir la réalisation intuitive et sans pouvoir masquer le déficit particulier qui les prive de leur sens plein. Que la maladie psychique, à son tour, soit liée à un accident corporel, cela se comprend, en principe, de la même façon ; la conscience se projette dans un monde physique et a un corps, comme elle se projette dans un monde culturel et a des habitus : parce qu'elle ne peut être conscience qu'en jouant sur des significations données dans le passé absolu de la nature ou dans son passé

personnel, et parce que toute forme vécue tend vers une certaine généralité, que ce soit celle de nos habitus ou bien celle de nos « fonctions corporelles ».

Ces éclaircissements nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originale. La conscience est originairement non pas un « je pense que », mais un « je peux »[93]. Pas plus que le trouble visuel, pas davantage le trouble moteur de Schn. ne peut être ramené à une défaillance de la fonction générale de représentation. La vision et le mouvement sont des manières spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes ces expériences, une fonction unique s'exprime, c'est le mouvement d'existence, qui ne supprime pas la diversité radicale des contenus, parce qu'il les relie non pas en les plaçant tous sous la domination d'un « je pense », mais en les orientant vers l'unité intersensorielle d'un « monde ». Le mouvement n'est pas la pensée d'un mouvement et l'espace corporel n'est pas un espace pensé ou représenté. « Chaque mouvement volontaire a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même (...). Nous exécutons nos mouvements dans un espace qui n'est pas "vide" et sans relation avec eux, mais qui, au contraire, est dans un rapport très déterminé avec eux : mouvement et fond ne sont, à vrai dire, que des moments artificiellement séparés d'un tout unique[94]. » Dans le geste de la main qui se lève vers un objet est enfermée une référence à l'objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous projetons, auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons[95]. La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son « monde », et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté. Pour que nous puissions mouvoir notre corps vers un objet, il faut d'abord que l'objet existe

pour lui, il faut donc que notre corps n'appartienne pas à la région de l'« en soi ». Les objets n'existent plus pour le bras de l'apraxique, et c'est ce qui fait qu'il est immobile. Les cas d'apraxie pure, où la perception de l'espace est intacte, où même la « notion intellectuelle du geste à faire » ne semble pas brouillée, et où pourtant le malade ne sait pas copier un triangle[96], les cas d'apraxie constructive, où le sujet ne manifeste aucun trouble gnosique, sauf en ce qui concerne la localisation des stimuli sur son corps, et n'est pourtant pas capable de copier une croix, un *v* ou un *o*[97], montrent bien que le corps a son monde et que les objets ou l'espace peuvent être présents à notre connaissance sans l'être à notre corps.

Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l'espace ni d'ailleurs qu'il est *dans* le temps. Il *habite* l'espace et le temps. Si ma main exécute dans l'air un déplacement compliqué, je n'ai pas, pour connaître sa position finale, à additionner ensemble les mouvements de même sens, et à retrancher les mouvements de sens contraire. « Tout changement identifiable parvient à la conscience déjà chargé de ses relations à ce qui l'a précédé, comme sur un taximètre la distance nous est présentée transformée déjà en *schillings* et en *pence*[98]. » À chaque instant, les postures et les mouvements précédents fournissent un étalon de mesure toujours prêt. Il ne s'agit pas du « souvenir » visuel ou moteur de la position de la main au départ : des lésions cérébrales peuvent laisser intact le souvenir visuel tout en supprimant la conscience du mouvement et, quant au « souvenir moteur », il est clair qu'il ne saurait déterminer la position présente de ma main, si la perception d'où il est né n'avait enfermé elle-même une conscience absolue de l'« ici », sans laquelle on serait renvoyé de souvenir en souvenir et l'on n'aurait jamais une perception actuelle. De même qu'il est nécessairement « ici », le corps existe nécessairement « maintenant » ; il ne peut jamais devenir « passé », et si nous ne pouvons pas garder dans l'état de santé le souvenir vivant de la maladie, ou dans l'âge adulte celui de notre corps quand nous étions enfant, ces « lacunes

de la mémoire » ne font qu'exprimer la structure temporelle de notre corps. À chaque instant d'un mouvement, l'instant précédent n'est pas ignoré, mais il est comme emboîté dans le présent et la perception présente consiste en somme à ressaisir, en s'appuyant sur la position actuelle, la série des positions antérieures, qui s'enveloppent l'une l'autre. Mais la position imminente est elle aussi enveloppée dans le présent, et par elle toutes celles qui viendront jusqu'au terme du mouvement. Chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue et, en particulier, le premier moment, l'initiation cinétique inaugure la liaison d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avenir que les autres moments se borneront à développer. En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence ; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale : l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie »[99] qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ». Certains malades peuvent imiter les mouvements du médecin et porter leur main droite à leur oreille droite, leur main gauche à leur nez, s'ils se placent à côté du médecin et observent ses mouvements dans une glace, non s'ils lui font face. Head expliquait l'échec du malade par l'insuffisance de sa « formulation » : l'imitation du geste serait

médiatisée par une traduction verbale. En réalité, la formulation peut être exacte sans que l'imitation réussisse et l'imitation réussie sans aucune formulation. Les auteurs[100] font alors intervenir, sinon le symbolisme verbal, du moins une fonction symbolique générale, une capacité de « transposer » dont l'imitation ne serait, comme la perception ou la pensée objective, qu'un cas particulier. Mais il est visible que cette fonction générale n'explique pas l'action adaptée. Car les malades sont capables non seulement de formuler le mouvement à accomplir, mais encore de se le représenter. Ils savent très bien ce qu'ils ont à faire, et pourtant, au lieu de porter la main droite à l'oreille droite, la main gauche au nez, ils touchent une oreille de chaque main ou encore leur nez et un de leurs yeux, ou l'une de leurs oreilles et l'un de leurs yeux[101]. C'est l'application et l'ajustement à leur propre corps de la définition objective du mouvement qui sont devenus impossibles. Autrement dit, la main droite et la main gauche, l'œil et l'oreille leur sont encore donnés comme emplacements absolus, mais ne sont plus insérés dans un système de correspondance qui les relie aux parties homologues du corps du médecin et qui les rende utilisables pour l'imitation, même quand le médecin fait face au malade. Pour pouvoir imiter les gestes de quelqu'un qui me fait face, il n'est pas nécessaire que je sache expressément que « la main qui apparaît à la droite de mon champ visuel est pour mon partenaire main gauche ». C'est justement le malade qui recourt à ces explications. Dans l'imitation normale, la main gauche du sujet s'identifie immédiatement à celle de son partenaire, l'action du sujet adhère immédiatement à son modèle, le sujet se projette ou s'irréalise en lui, s'identifie avec lui, et le changement de coordonnées est éminemment contenu dans cette opération existentielle. C'est que le sujet normal a son corps non seulement comme système de positions actuelles, mais encore et par là même comme système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations. Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce système d'équivalences, cet invariant immédiatement donné par lequel les

différentes tâches motrices sont instantanément transposables. C'est dire qu'il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde, et que c'est lui qui donne un sens moteur aux consignes verbales. La fonction qui est détruite dans les troubles apraxiques est donc bien une fonction motrice. « Ce n'est pas la fonction symbolique ou significative en général qui est atteinte dans des cas de ce genre : c'est une fonction beaucoup plus originaire et de caractère moteur, à savoir la capacité de différenciation motrice du schéma corporel dynamique[102]. » L'espace où se meut l'imitation normale n'est pas par opposition à l'espace concret, avec ses emplacements absolus, un « espace objectif » ou un « espace de représentation » fondé sur un acte de pensée. Il est déjà dessiné dans la structure de mon corps, il en est le corrélatif inséparable. « Déjà la motricité, prise à l'état pur, possède le pouvoir élémentaire de donner un sens (Sinngebung). »[103] Même si, dans la suite, la pensée et la perception de l'espace se libèrent de la motricité et de l'être à l'espace, pour que nous puissions nous représenter l'espace il faut d'abord que nous y ayons été introduits par notre corps et qu'il nous ait donné le premier modèle des transpositions, des équivalences, des identifications qui font de l'espace un système objectif et permettent à notre expérience d'être une expérience d'objets, de s'ouvrir sur un « en soi ». « La motricité est la sphère primaire où d'abord s'engendre le sens de toutes les significations *(der Sinn aller Signifikationen)* dans le domaine de l'espace représenté. »[104].

L'acquisition de l'habitude comme remaniement et renouvellement du schéma corporel offre de grandes difficultés aux philosophies classiques, toujours portées à concevoir la synthèse comme une synthèse intellectuelle. Il est bien vrai que ce n'est pas une association extérieure qui réunit dans l'habitude les mouvements élémentaires, les réactions et les « stimuli »[105]. Toute théorie mécaniste se heurte au fait que l'apprentissage est systématique : le sujet ne soude pas des mouvements individuels à des stimuli individuels, mais acquiert le pouvoir de répondre par un certain type de solutions à une certaine

forme de situations, les situations pouvant différer largement d'un cas à l'autre, les mouvements de réponse pouvant être confiés tantôt à un organe effecteur, tantôt à l'autre, situations et réponses se ressemblant dans les différents cas beaucoup moins par l'identité partielle des éléments que par la communauté de leur sens. Faut-il donc mettre à l'origine de l'habitude un acte d'entendement qui en organiserait les éléments pour s'en retirer dans la suite ? [106] Par exemple, acquérir l'habitude d'une danse, n'est-ce pas trouver par analyse la formule du mouvement et le recomposer, en se guidant sur ce tracé idéal, à l'aide des mouvements déjà acquis, ceux de la marche et de la course ? Mais, pour que la formule de la danse nouvelle s'intègre certains éléments de la motricité générale, il faut d'abord qu'elle ait reçu comme une consécration motrice. C'est le corps, comme on l'a dit souvent, qui « attrape » *(kapiert)* et qui « comprend » le mouvement. L'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice. Que veut-on dire au juste par là ? Une femme maintient sans calcul un intervalle de sécurité entre la plume de son chapeau et les objets qui pourraient la briser, elle sent où est la plume comme nous sentons où est notre main[107]. Si j'ai l'habitude de conduire une voiture, je l'engage dans un chemin et je vois que « je peux passer » sans comparer la largeur du chemin à celle des ailes, comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps[108]. Le chapeau et l'automobile ont cessé d'être des objets dont la grandeur et le volume se détermineraient par comparaison avec les autres objets. Ils sont devenus des puissances volumineuses, l'exigence d'un certain espace libre. Corrélativement, la portière du Métro, la route sont devenues des puissances contraignantes et apparaissent d'emblée comme praticables ou impraticables pour mon corps avec ses annexes. Le bâton de l'aveugle a cessé d'être un objet pour lui, il n'est plus perçu pour lui-même, son extrémité s'est transformée en zone sensible, il augmente l'ampleur et le rayon d'action du toucher, il est devenu l'analogue d'un regard. Dans l'exploration des objets, la

longueur du bâton n'intervient pas expressément et comme moyen terme : l'aveugle la connaît par la position des objets plutôt que la position des objets par elle. La position des objets est donnée immédiatement par l'ampleur du geste qui l'atteint et dans laquelle est compris, outre la puissance d'extension du bras, le rayon d'action du bâton. Si je veux m'habituer à une canne, je l'essaye, je touche quelques objets et, après quelque temps, je l'ai « en main », je vois quels objets sont « à portée » de ma canne ou hors de portée. Il ne s'agit pas ici d'une estimation rapide et d'une comparaison entre la longueur objective de la canne et la distance objective du but à atteindre. Les lieux de l'espace ne se définissent pas comme des positions objectives par rapport à la position objective de notre corps, mais ils inscrivent autour de nous la portée variable de nos visées ou de nos gestes. S'habituer à un chapeau, à une automobile ou à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre. L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments.[109] On peu savoir dactylographier sans savoir indiquer où se trouvent sur le clavier les lettres qui composent les mots. Savoir dactylographier n'est donc pas connaître l'emplacement sur le clavier de chaque lettre, ni même avoir acquis pour chacune un réflexe conditionné qu'elle déclencherait lorsqu'elle se présente à notre regard. Si l'habitude n'est ni une connaissance, ni un automatisme, qu'est-elle donc ? Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective. Le sujet sait où se trouvent les lettres sur le clavier comme nous savons où se trouve l'un de nos membres, d'un savoir de familiarité qui ne nous donne pas une position dans l'espace objectif. Le déplacement de ses doigts n'est pas donné à la dactylographe comme un trajet spatial que l'on puisse décrire, mais seulement comme une certaine modulation de la motricité, distinguée de toute autre par sa physionomie. On pose souvent la question comme si la perception d'une lettre écrite sur le papier venait

réveiller la représentation de la même lettre qui à son tour éveillerait la représentation du mouvement nécessaire pour l'atteindre sur le clavier. Mais ce langage est mythologique. Quand je parcours des yeux le texte qui m'est proposé, il n'y a pas des perceptions qui réveillent des représentations, mais des ensembles se composent actuellement, doués d'une physionomie typique ou familière. Quand je prends place devant ma machine, un espace moteur s'étend sous mes mains où je vais jouer ce que j'ai lu. Le mot lu est une modulation de l'espace visible, l'exécution motrice est une modulation de l'espace manuel et toute la question est de savoir comment une certaine physionomie des ensembles « visuels » peut appeler un certain style des réponses motrices, comment chaque structure « visuelle » se donne finalement son essence motrice, sans qu'on ait besoin d'épeler le mot et d'épeler le mouvement pour traduire le mot en mouvement. Mais ce pouvoir de l'habitude ne se distingue pas de celui que nous avons en général sur notre corps : si l'on m'ordonne de toucher mon oreille ou mon genou, je porte ma main à mon oreille ou à mon genou par le plus court chemin, sans avoir besoin de me représenter la position de ma main au départ, celle de mon oreille, ni le trajet de l'une à l'autre. Nous disions plus haut que c'est le corps qui « comprend » dans l'acquisition de l'habitude. Cette formule paraîtra absurde, si comprendre c'est subsumer un donné sensible sous une idée et si le corps est un objet. Mais justement le phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du « comprendre » et notre notion du corps. Comprendre, c'est éprouver l'accord entre ce que nous visons et ce qui est donné, entre l'intention et l'effectuation — et le corps est notre ancrage dans un monde. Quand je porte la main vers mon genou, j'éprouve à chaque moment du mouvement la réalisation d'une intention qui ne visait pas mon genou comme idée ou même comme objet, mais comme partie présente et réelle de mon corps vivant, c'est-à-dire finalement comme point de passage de mon mouvement perpétuel vers un monde. Quand la dactylographe exécute sur le clavier les mouvements

nécessaires, ces mouvements sont dirigés par une intention, mais cette intention ne pose pas les touches du clavier comme des emplacements objectifs. Il est vrai, à la lettre, que le sujet qui apprend à dactylographier intègre l'espace du clavier à son espace corporel.

L'exemple des instrumentistes montre encore mieux comment l'habitude ne réside ni dans la pensée ni dans le corps objectif, mais dans le corps comme médiateur d'un monde. On sait[110] qu'un organiste exercé est capable de se servir d'un orgue qu'il ne connaît pas et dont les claviers sont plus ou moins nombreux, les jeux autrement disposés que ceux de son instrument coutumier. Il lui suffit d'une heure de travail pour être en état d'exécuter son programme. Un temps d'apprentissage si court ne permet pas de supposer que des réflexes conditionnés nouveaux soient ici substitués aux montages déjà établis, sauf si les uns et les autres forment un système et si le changement est global, ce qui nous fait sortir de la théorie mécaniste, puisque alors les réactions sont médiatisées par une saisie globale de l'instrument. Dirons-nous donc que l'organiste analyse l'orgue, c'est-à-dire qu'il se donne et garde une représentation des jeux, des pédales, des claviers et de leur relation dans l'espace ? Mais, pendant la courte répétition qui précède le concert, il ne se comporte pas comme on le fait quand on veut dresser un plan. Il s'assied sur le banc, il actionne les pédales, il tire les jeux, il prend mesure de l'instrument avec son corps, il s'incorpore les directions et les dimensions, il s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison. Pour chaque jeu et pour chaque pédale, ce ne sont pas des positions dans l'espace objectif qu'il apprend, et ce n'est pas à sa « mémoire » qu'il les confie. Pendant la répétition comme pendant l'exécution, les jeux, les pédales et les claviers ne lui sont donnés que comme les puissances de telle valeur émotionnelle ou musicale et leur position que comme les lieux par où cette valeur apparaît dans le monde. Entre l'essence musicale du morceau telle qu'elle est indiquée dans la partition et la musique qui effectivement résonne autour de l'orgue, une relation si directe s'établit que

le corps de l'organiste et l'instrument ne sont plus que le lieu de passage de cette relation. Désormais la musique existe par soi et c'est par elle que tout le reste existe[111]. Il n'y a ici aucune place pour un « souvenir » de l'emplacement des jeux et ce n'est pas dans l'espace objectif que l'organiste joue. En réalité, ses gestes pendant la répétition sont des gestes de consécration : ils tendent des vecteurs affectifs, il découvrent des sources émotionnelles, ils créent un espace expressif comme les gestes de l'augure délimitent le *templum*.

Tout le problème de l'habitude est ici de savoir comment la signification musicale du geste peut s'écraser en une certaine localité au point que, en étant tout à la musique, l'organiste rejoigne justement les jeux et les pédales qui vont la réaliser. Or le corps est éminemment un espace expressif. Je veux prendre un objet et déjà, en un point de l'espace auquel je ne pensais pas, cette puissance de préhension qu'est ma main se lève vers l'objet. Je meus mes jambes non pas en tant qu'elles sont dans l'espace à quatre-vingts centimètres de ma tête, mais en tant que leur puissance ambulatoire prolonge vers le bas mon intention motrice. Les régions principales de mon corps sont consacrées à des actions, elles participent à leur valeur, et c'est le même problème de savoir pourquoi le sens commun met dans la tête le siège de la pensée et comment l'organiste distribue dans l'espace de l'orgue les significations musicales. Mais notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux. Si notre corps ne nous impose pas, comme il le fait à l'animal, des instincts définis dès la naissance, c'est lui du moins qui donne à notre vie la forme de la généralité et qui prolonge en dispositions stables nos actes personnels. Notre nature en ce sens n'est pas une vieille coutume, puisque la coutume présuppose la forme de passivité de la nature. Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la

conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices comme la danse. Tantôt enfin la signification visée ne peut être rejointe par les moyens naturels du corps ; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel. À tous les niveaux, il exerce la même fonction qui est de prêter aux mouvements instantanés de la spontanéité « un peu d'action renouvelable et d'existence indépendante »[112]. L'habitude n'est qu'un mode de ce pouvoir fondamental. On dit que le corps a compris et l'habitude est acquise lorsqu'il s'est laissé pénétrer par une signification nouvelle, lorsqu'il s'est assimilé un nouveau noyau significatif.

Ce que nous avons découvert par l'étude de la motricité, c'est en somme un nouveau sens du mot « sens ». La force de la psychologie intellectualiste comme de la philosophie idéaliste vient de ce qu'elles n'avaient pas de peine à montrer que la perception et la pensée ont un sens intrinsèque et ne peuvent être expliquées par l'association extérieure de contenus fortuitement assemblés. Le *cogito* était la prise de conscience de cette intériorité. Mais toute signification était par là même conçue comme un acte de pensée, comme l'opération d'un pur Je, et, si l'intellectualisme l'emportait aisément sur l'empirisme, il était lui-même incapable de rendre compte de la variété de notre expérience, de ce qui en elle est non-sens, de la contingence des contenus. L'expérience du corps nous fait reconnaître une imposition du sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle, un sens qui est adhérent à certains contenus. Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie. En lui nous apprenons à connaître ce nœud de l'essence et de l'existence que nous retrouverons en général dans la perception et que nous aurons alors à décrire plus complètement.

1. Cf par exemple HEAD, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*.

2. Id. ibid. Nous avons discuté la notion de signe local dans *La Structure du Comportement*, pp. 102 et suivantes.

3. Cf par exemple HEAD, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, p. 189 ; PICK, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, et même SCHILDER, *Das Körperschema*, bien que Schilder admette qu'« un tel complexe n'est pas la somme de ses parties mais un tout nouveau par rapport à elles ».

4. Comme par ex. LHERMITTE, *L'Image de notre corps*.

5. KONRAD, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, pp. 365 et 367. Bürger-Prinz et Kaila définissent le schéma corporel « le savoir du corps propre comme terme d'ensemble et de la relation mutuelle de ses membres et de ses parties », ibid., p. 365.

6. Cf par exemple KONRAD, travail cité.

7. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

8. On a déjà vu (cf *supra* p. 97) que le membre fantôme, qui est une modalité du schéma corporel, se comprend par le mouvement général de l'être au monde.

9. Cf BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und Ihrer physikalischen Anwendungen*.

10. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. — Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, chap. II, pp. 157-250.

11. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Ce second travail utilise des observations faites sur le même malade, Schneider, deux ans après celles qui étaient recueillies dans le travail cité à l'instant.

12. GOLDSTEIN, *Zeigen und Greifen*, pp. 453-466.

13. Id. ibid. Il s'agit d'un cérébelleux.

14. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, p. 175.

15. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 243.

16. DIDEROT, *Paradoxe sur le Comédien*.

17. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 175 et 176.

18. Le problème n'est donc pas de savoir comment l'âme agit sur le corps objectif, puisque ce n'est pas sur lui qu'elle agit, mais sur le corps phénoménal. De ce point de vue, la question se déplace ; elle est maintenant de savoir pourquoi il y a deux vues sur moi et sur mon corps : mon corps pour moi et mon corps pour autrui et comment ces deux systèmes sont compossibles. Il ne suffit pas, en effet, de dire que le corps objectif appartient au « pour autrui », mon corps phénoménal au « pour moi » et l'on ne peut refuser de poser le problème de leurs rapports, puisque le « pour moi » et le « pour autrui » coexistent

dans un même monde, comme l'atteste ma perception d'un autrui qui me ramène aussitôt à la condition d'objet pour lui.

19. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 167-206.

20. Id. ibid., pp. 206-213.

21. Par exemple, le sujet passe plusieurs fois ses doigts sur un angle : « les doigts, dit-il, vont tout droit, puis ils s'arrêtent, puis ils repartent dans un autre sens ; c'est un angle, ce doit être un angle droit. » — « Deux, trois, quatre angles, les côtés ont tous deux centimètres, donc ils sont égaux, tous les angles sont droits... C'est un dé. » Id. ibid., p. 195, cf pp. 187-206.

22. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 206-213.

23. Comme le fait Goldstein. Ibid., pp. 167-206.

24. Cf *supra* la discussion générale de l'« association des idées », pp. 25 et suivantes.

25. Nous empruntons ce mot au malade Schneider : il me faudrait, dit-il, des *Anhaltspunkte*.

26. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 213-222.

27. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 161 : Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes.

28. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, p. 161.

29. Id. ibid.

30. GOLDSTEIN (*Ueber die Abhängigkeit*, p. 160 sq.) se contente de dire que le fond du mouvement abstrait est le corps, et c'est vrai en tant que le corps dans le mouvement abstrait n'est plus seulement le véhicule et devient le but du mouvement. Toutefois, en changeant de fonction, il change aussi de modalité existentielle et passe de l'actuel au virtuel.

31. VAN WOERKOM, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, pp. 113-119.

32. Cf par exemple H. LE SAVOUREUX, *Un philosophe en face de la Psychanalyse, Nouvelle Revue Française*, février 1939. « Pour Freud, le seul fait d'avoir relié les symptômes par des relations logiques plausibles est une confirmation suffisante pour justifier le bien-fondé d'une interprétation psychanalytique, c'est-à-dire psychologique. Ce caractère de cohérence logique proposé comme critérium d'exactitude de l'interprétation apparente beaucoup plus la démonstration freudienne à la déduction métaphysique qu'à l'explication scientifique (...). En médecine mentale, dans la recherche des causes, la vraisemblance psychologique ne vaut à peu près rien » (p. 318).

33. Il n'y parvient que si on lui permet des « mouvements imitatifs » *(nachfahrende Bewegungen)* de la tête, des mains ou des doigts qui repassent le dessin imparfait de l'objet. GELB et GOLDSTEIN, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, chap. I, pp. 20-24.

34. « Il manque aux données visuelles du malade une structure spécifique et caractéristique. Les impressions n'ont pas une configuration ferme comme celles du normal, elles n'ont pas, par exemple, l'aspect caractéristique du « carré », du « triangle », du « droit » et du « courbe ». Il n'a devant lui que des taches sur lesquelles il ne peut saisir par la vue que des caractères très massifs comme la hauteur, la largeur et leur relation » (ibid., p. 77). Un jardinier qui balaie à cinquante pas est « un long trait, avec, en dessus, quelque chose qui va et vient » (p. 108). Dans la rue, le malade distingue les hommes des voitures parce

que « les hommes sont tous pareils : minces et longs, — les voitures sont larges, on peut pas s'y tromper, et beaucoup plus épaisses » (ibid.).

35. Ibid., p. 116.

36. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber den Einflusz...*, pp. 213-222.

37. C'est dans ce sens que Gelb et Goldstein interprétaient le cas de Schn. dans les premiers travaux qu'ils lui ont consacré (*Zur Psychologie...* et *Ueber den Einflusz*). On verra comment dans la suite (*Ueber die Abhängigkeit...* et surtout *Zeigen und Greifen* et les travaux publiés sous leur direction par BENARY, HOCHEIMER et STEINFELD) ils ont élargi leur diagnostic. Le progrès de leur analyse est un exemple particulièrement clair des progrès de la psychologie.

38. *Zeigen und Greifen*, p. 456.

39. GOLDSTEIN, *Zeigen und Greifen*, pp. 458-459.

40. Cf ci-dessus *Introduction*, p. 14.

41. Cf L. BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1re partie.

42. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber den Einflusz...*, pp. 227-250.

43. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 163 sqq.

44. GOLDSTEIN, *Ueber den Einflusz...*, pp. 244 sqq.

45. Il s'agit ici du cas S. que Goldstein met lui-même en parallèle avec le cas Schn. dans son travail *Ueber die Abhängigkeit...*

46. *Ueber die Abhängigkeit...,* pp. 178-184.

47. Ibid., p. 150.

48. *Ueber den Einflusz...*, pp. 227 sq.

49. Sur le conditionnement des données sensorielles par la motricité cf la *Structure du Comportement*, p. 41, et les expériences qui montrent qu'un chien attaché ne perçoit pas comme un chien libre de ses mouvements. Les procédés de la psychologie classique se mêlent curieusement chez Gelb et Goldstein à l'inspiration concrète de la Gestaltpsychologie. Ils reconnaissent bien que le sujet percevant réagit comme un tout, mais la totalité est conçue comme un mélange et le toucher ne reçoit de sa coexistence avec la vue qu'une « nuance qualitative », alors que, selon l'esprit de la Gestaltpsychologie, deux domaines sensoriels ne peuvent communiquer qu'en s'intégrant comme des moments inséparables à une organisation intersensorielle. Or, si les données tactiles constituent avec les données visuelles une configuration d'ensemble, c'est évidemment à condition qu'elles réalisent elles-mêmes, sur leur propre terrain, une organisation spatiale, sans quoi la connexion du toucher et de la vue serait une association extérieure, et les données tactiles resteraient dans la configuration totale ce qu'elles sont prises isolément, — deux conséquences également exclues par la théorie de la Forme.

Il est juste d'ajouter que, dans un autre travail (Bericht über den IX Kongreß für experimentelle Psychologie in München, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*), Gelb marque lui-même l'insuffisance de celui que nous venons d'analyser. Il ne faut pas même parler, dit-il, d'une coalescence du toucher et de la vision chez le normal et pas même distinguer ces deux composantes dans les réactions à l'espace. L'expérience tactile pure comme l'expérience visuelle pure, avec son espace de juxtaposition et son espace représenté, sont des produits de l'analyse. Il y a un maniement

concret de l'espace auquel tous les sens collaborent dans une « unité indifférenciée » (p. 76) et le toucher n'est impropre qu'à la connaissance thématique de l'espace.

50. Cf GELB et GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*.

51. GELB et GOLDSTEIN, *Zeigen und Greifen*, pp. 456-457.

52. HEAD.

53. BOUMAN et GRÜNBAUM.

54. VAN WOERKOM.

55. On fait souvent honneur à Husserl de cette distinction. En réalité, elle se trouve chez Descartes, chez Kant. À notre sens, l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité ; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence.

56. Gelb et Goldstein inclinent quelquefois à interpréter les phénomènes dans ce sens. Ils ont fait plus que personne pour dépasser l'alternative classique de l'automatisme et de la conscience. Mais ils n'ont jamais donné son nom à ce troisième terme *entre* le psychique et le physiologique, entre le pour soi et l'en soi auquel leurs analyses les ramenaient toujours et que nous appellerons l'existence. De là vient que leurs travaux les plus anciens retombent souvent à la dichotomie classique du corps et de la conscience : « Le mouvement de saisie est déterminé beaucoup plus immédiatement que l'acte de montrer par les relations de l'organisme au champ qui l'entoure (...) ; il s'agit moins de relations qui se déroulent avec conscience que de réactions immédiates (...), nous avons affaire avec eux à un processus beaucoup plus vital, et, en langage biologique, primitif » (*Zeigen und Greifen*, p. 459). « L'acte de saisie reste absolument insensible aux modifications qui concernent la composante conscience de l'exécution, aux déficiences de l'appréhension simultanée (dans la cécité psychique), au glissement de l'espace perçu (chez les cérébelleux), aux troubles de la sensibilité (dans certaines lésions corticales), parce qu'il ne se déroule pas dans cette sphère objective. Il est conservé tant que les excitations périphériques suffisent encore à le diriger avec précision » (*Zeigen und Greifen*, p. 460). Gelb et Goldstein mettent bien en doute l'existence de mouvements localisateurs réflexes (Henri), mais seulement en tant qu'on voudrait les considérer comme innés. Ils maintiennent l'idée d'une « localisation automatique qui ne renfermerait aucune conscience de l'espace, puisqu'elle a lieu même dans le sommeil » (ainsi compris comme inconscience absolue). Elle est bien « apprise » à partir des réactions globales de tout le corps aux excitants tactiles chez le bébé, — mais cet apprentissage est conçu comme l'accumulation de « résidus kinesthésiques » qui seront « réveillés » chez l'adulte normal par l'excitation extérieure et qui l'orienteront vers les voies de sortie appropriées (*Ueber den Einflusz...*, pp. 167-206). Si Schn. exécute correctement les mouvements nécessaires à son métier, c'est qu'ils sont des touts habituels et n'exigent aucune conscience de l'espace (ibid., pp. 221-222).

57. Goldstein lui-même, qui tendait (on l'a vu par la note précédente) à rapporter le Greifen au corps et le Zeigen à l'attitude catégoriale, est obligé de revenir sur cette « explication ». L'acte de saisie, dit-il, peut « être exécuté sur commande, et le malade *veut* saisir. Il n'a pas besoin pour le faire d'avoir conscience du point de l'espace vers lequel il lance sa main, mais il a cependant le sentiment d'une

orientation dans l'espace... » (*Zeigen und Greifen*, p. 461). L'acte de saisie, tel qu'il est chez le normal, « exige encore une attitude catégoriale et consciente » (ibid., p. 465).

58. Symbolvermögen schlechthin, CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen III*, p. 320.

59. Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn, ibid.

60. Cf par exemple CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, chap. VI, *Pathologie des Symbolbewusztseins.*

61. On imagine en effet une interprétation intellectualiste de la schizophrénie qui ramènerait la pulvérisation du temps et la perte de l'avenir à un effondrement de l'attitude catégoriale.

62. *La Structure de Comportement*, pp. 91 et suiv.

63. Nous traduisons le mot favori de Husserl : Stiftung.

64. Voir ci-dessous 3e partie. — E. Cassirer se propose évidemment un but analogue lorsqu'il reproche à Kant de n'avoir la plupart du temps analysé qu'une « sublimation intellectuelle de l'expérience » (*Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, p. 14), lorsqu'il cherche à exprimer, par la notion de prégnance symbolique, la simultanéité absolue de la matière et de la forme ou lorsqu'il reprend à son compte cette parole de Hegel que l'esprit porte et garde son passé dans sa profondeur présente. Mais les rapports des différentes formes symboliques demeurent ambigus. On se demande toujours si la fonction de Darstellung est un moment dans le retour à soi d'une conscience éternelle, l'ombre de la fonction de Bedeutung, — ou si au contraire la fonction de Bedeutung est une amplification imprévisible de la première « vague » constitutive. Quand Cassirer reprend la formule kantienne selon laquelle la conscience ne saurait analyser que ce dont elle a fait la synthèse, il revient évidemment à l'intellectualisme en dépit des analyses phénoménologiques et même existentielles que son livre contient et dont nous aurons encore à nous servir.

65. BENARY, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit*, p. 262.

66. Id. ibid., p. 263.

67. Nous réservons pour la seconde partie une étude plus précise de la perception et nous n'en disons ici que ce qui est nécessaire pour éclairer le trouble fondamental et le trouble moteur chez Schn. Ces anticipations et ces redites sont inévitables si, comme nous chercherons à le montrer, la perception et l'expérience du corps propre s'impliquent l'une l'autre.

68. HOCHHEIMER, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, p. 49.

69. BENARY, travail cité, p. 255.

70. Schn. peut entendre lire ou lire lui-même une lettre qu'il a écrite sans la reconnaître. Il déclare même qu'on ne saurait sans la signature savoir de qui est une lettre (HOCHHEIMER, travail cité, p. 12).

71. BENARY, travail cité, p. 256.

72. C'est cette prise de possession du « motif » dans son sens plein que Cézanne obtenait après des heures de méditation. « Nous germinons », disait-il. Après quoi soudain : « Tout tombait d'aplomb ». J. GASQUET, *Cézanne*, IIe Partie, *Le Motif*, pp. 81-83.

73. BENARY, travail cité, p. 279.

74. D'une conversation importante pour lui, il ne retient que le thème général et la décision prise à la fin, mais non pas les paroles de son interlocuteur : « Je sais ce que j'ai dit dans une conversation d'après

les raisons que j'avais de le dire : ce que l'autre a dit, c'est plus difficile, parce que je n'ai aucune prise (Anhaltspunkt) pour me le rappeler » (BENARY, travail cité, p. 214). On voit d'ailleurs que le malade reconstitue et déduit sa propre attitude lors de la conversation et qu'il est incapable de « reprendre » directement même ses propres pensées.

75. BENARY, travail cité, p. 224.

76. Id. ibid., p. 223.

77. Id. ibid., p. 240.

78. Id. ibid., p. 284.

79. BENARY, travail cité, p. 213.

80. HOCHHEIMER, travail cité, p. 37.

81. Id. ibid., p. 56.

82. BENARY, travail cité, p. 213.

83. De même il n'y a pas pour lui d'équivoques ou de jeux de mots parce que les mots n'ont qu'un sens à la fois et que l'actuel est sans horizon de possibilités. BENARY, travail cité, p. 283.

84. HOCHHEIMER, travail cité, p. 32.

85. Id. ibid., pp. 32-33.

86. Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor. Id. ibid.

87. BENARY, travail cité, p. 213.

88. HOCHHEIMER, travail cité, p. 33.

89. Id. ibid., p. 32.

90. Id. ibid., p. 69.

91. Cf FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 250.

92. Cf *La Structure du Comportement*, pp. 91 et suivantes.

93. Le terme est usuel dans les inédits de Husserl.

94. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängizkeit*, p. 163.

95. Il n'est pas facile de mettre à nu l'intentionnalité motrice pure : elle se cache derrière le monde objectif qu'elle contribue à constituer. L'histoire de l'apraxie montrerait comment la description de la Praxis est presque toujours contaminée et finalement rendue impossible par la notion de représentation. LIEPMANN *(Ueber Störungen des Handelns bei Gehimkranken)* distingue rigoureusement l'apraxie des troubles agnosiques de la conduite, où l'objet n'est pas reconnu mais où la conduite est conforme à la représentation de l'objet, et en général des troubles qui concernent la « préparation idéatoire de l'action » (oubli du but, confusion de deux buts, exécution prématurée, déplacement du but par une perception intercurrente) (travail cité, pp. 20-31). Chez le sujet de Liepmann (le « Conseiller d'État »), le processus idéatoire est normal, puisque le sujet peut exécuter avec sa main gauche tout ce qui est interdit à sa main droite. D'autre part, la main n'est pas paralysée. « Le cas du Conseiller d'État montre que, entre les processus psychiques dits supérieurs et l'innervation motrice, il y a encore place pour une autre déficience qui rend impossible l'application du projet (Entwurf) d'action à la motricité de tel ou tel membre (...). Tout l'appareil sensori-moteur d'un membre est pour ainsi dire désinséré (exartikuliert) du processus physiologique total. » (Ibid., pp. 40-41.) Normalement donc, toute formule de mouvement, en même

temps qu'elle s'offre à nous comme une représentation, s'offre à notre corps comme une possibilité pratique déterminée. Le malade a gardé la formule de mouvement comme représentation, mais elle n'a plus de sens pour sa main droite ou encore sa main droite n'a plus de sphère d'action. « Il a conservé tout ce qui est communicable dans une action, tout ce qu'elle offre d'objectif et de perceptible pour autrui. Ce qui lui manque, la capacité de conduire sa main droite conformément au plan esquissé, c'est quelque chose qui n'est pas exprimable et ne peut être objet pour une conscience étrangère, c'est un pouvoir, non un savoir (ein Können, kein Kennen). » (Ibid., p. 47.) Mais quand Liepmann veut préciser son analyse, il revient aux vues classiques et décompose le mouvement en une *représentation* (la « formule du mouvement » qui me donne, avec le but principal, les buts intermédiaires) et un système d'*automatismes* (qui, à chaque but intermédiaire, font correspondre les innervations convenables) (ibid. p. 59). Le « pouvoir », dont il était question plus haut, devient une « propriété de la substance nerveuse » (ibid., p. 47). On revient à l'alternative de la conscience et du corps que l'on croyait avoir dépassée avec la notion de Bewegungsentwurf ou projet moteur. S'il s'agit d'un mouvement simple, la représentation du but et des buts intermédiaires se convertit en mouvement parce qu'elle déclenche des automatismes acquis une fois pour toutes (55), s'il s'agit d'un mouvement complexe, elle appelle le « souvenir kinesthésique des mouvements composants : comme le mouvement se compose d'actes partiels, le projet du mouvement se compose de la représentation de ses parties ou des buts intermédiaires : c'est cette représentation que nous avons appelée la formule du mouvement » (p. 57). La Praxis est démembrée entre les représentations et les automatismes ; le cas du Conseiller d'État devient inintelligible, puisqu'il faudra rapporter ses troubles ou bien à la préparation idéatoire du mouvement, ou bien à quelque déficience des automatismes, ce que Liepmann excluait en commençant, et l'apraxie motrice se ramène ou bien à l'apraxie idéatoire, c'est-à-dire à une forme d'agnosie, ou bien à la paralysie. On ne rendra compréhensible l'apraxie, on ne fera droit aux observations de Liepmann que si le mouvement à faire peut être anticipé, sans l'être par une représentation, et cela même n'est possible que si la conscience est définie non comme position explicite de ses objets, mais plus généralement comme référence à un objet pratique aussi bien que théorique, comme être au monde, si le corps de son côté est défini non comme un objet parmi tous les objets, mais comme un véhicule de l'être au monde. Tant qu'on définit la conscience par la représentation, la seule opération possible pour elle est de former des représentations. La conscience sera motrice en tant qu'elle se donne une « représentation de mouvement ». Le corps exécute alors le mouvement en le copiant sur la représentation que se donne la conscience et d'après une formule de mouvement qu'il reçoit d'elle (cf O. SITTIG, *Ueber Apraxie*, p. 98). Il reste à comprendre par quelle opération magique la représentation d'un mouvement suscite justement dans le corps ce mouvement même. Le problème ne se résout que si l'on cesse de distinguer le corps comme mécanisme en soi et la conscience comme être pour soi.

96. LHERMITTE, G. LÉVY et KYRIAKO, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

97. LHERMITTE et TRELLES, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428. Cf LHERMITTE, DE MASSARY et KYRIAKO, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*.

98. HEAD and HOLMES, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, p. 187.

99. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*.

100. GOLDSTEIN, VAN WOERKOM, BOUMANN et GRÜNBAUM.

101. GRÜNBAUM, travail cité, pp. 386-192.

102. GRÜNBAUM, travail cité, pp. 397-398.

103. Id. ibid., p. 394.

104. Id. ibid., p. 396.

105. Voir sur ce point *La Structure du Comportement*, pp. 125 et suivantes.

106. Comme le pense par exemple Bergson quand il définit l'habitude comme « le résidu fossilisé d'une activité spirituelle ».

107. HEAD, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, p. 188.

108. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

109. Elle éclaire ainsi la nature du schéma corporel. Quand nous disons qu'il nous donne immédiatement la position de notre corps nous ne voulons pas dire, à la manière des empiristes, qu'il consiste en une mosaïque de « sensations extensives ». C'est un système ouvert sur le monde, corrélatif du monde.

110. Cf CHEVALIER, *L'Habitude*, pp. 202 et suivantes.

111. Voir PROUST, *Du Côté de chez Swann*, II, « Comme si les instrumentistes beaucoup moins jouaient la petite phrase qu'ils n'exécutaient les rites exigés d'elle pour qu'elle apparût... » (p. 187). « Ses cris étaient si soudains que le violoniste devait se précipiter sur son archet pour les recueillir » (p. 193).

112. VALÉRY, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 177.

IV. LA SYNTHÈSE DU CORPS PROPRE

L'analyse de la spatialité corporelle nous a conduit à des résultats qui peuvent être généralisés. Nous constatons pour la première fois, à propos du corps propre, ce qui est vrai de toutes les choses perçues : que la perception de l'espace et la perception de la chose, la spatialité de la chose et son être de chose ne font pas deux problèmes distincts. La tradition cartésienne et kantienne nous l'enseigne déjà ; elle fait des déterminations spatiales l'essence de l'objet, elle montre dans l'existence partes extra partes, dans la dispersion spatiale le seul sens possible de l'existence en soi. Mais elle éclaire la perception de l'objet par la perception de l'espace, alors que l'expérience du corps propre nous enseigne à enraciner l'espace dans l'existence. L'intellectualisme voit bien que le « motif de la chose » et le « motif de l'espace »[1] s'entrelacent, mais réduit le premier au second. L'expérience révèle sous l'espace objectif, dans lequel le corps finalement prend place, une spatialité primordiale dont la première n'est que l'enveloppe et qui se confond avec l'être même du corps. Être corps, c'est être noué à un certain monde, avons-nous vu, et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace : il est à l'espace. Les anosognosiques qui parlent de leur bras comme d'un « serpent » long et froid[2] n'en ignorent pas, à proprement parler, les contours objectifs et, même quand le malade cherche son bras sans le trouver ou l'attache pour ne pas le perdre[3], il *sait* bien où se trouve son bras, puisque c'est là qu'il le cherche et qu'il l'attache. Si pourtant les malades éprouvent l'espace de leur bras comme étranger, si en général je puis sentir

l'espace de mon corps énorme ou minuscule, en dépit du témoignage de mes sens, c'est qu'il y a une présence et une extension affectives dont la spatialité objective n'est pas condition suffisante, comme le montre l'anosognosie, et pas même condition nécessaire, comme le montre le bras fantôme. La spatialité du corps est le déploiement de son être de corps, la manière dont il se réalise comme corps. En cherchant à l'analyser, nous ne faisions donc qu'anticiper ce que nous avons à dire de la synthèse corporelle en général.

Nous retrouvons dans l'unité du corps la structure d'implication que nous avons déjà décrite à propos de l'espace. Les différentes parties de mon corps, ses aspects visuels, tactiles et moteurs ne sont pas simplement coordonnés. Si je suis assis à ma table et que je veuille atteindre le téléphone, le mouvement de la main vers l'objet, le redressement du tronc, la contraction des muscles des jambes s'enveloppent l'un l'autre ; je veux un certain résultat, et les tâches se répartissent d'elles-mêmes entre les segments intéressés, les combinaisons possibles étant d'avance données comme équivalentes : je puis rester adossé au fauteuil, à condition d'étendre davantage le bras, ou me pencher en avant, ou même me lever à demi. Tous ces mouvements sont à notre disposition à partir de leur signification commune. C'est pourquoi, dans les premières tentatives de préhension, les enfants ne regardent pas leur main, mais l'objet : les différents segments du corps ne sont connus que dans leur valeur fonctionnelle et leur coordination n'est pas apprise. De même, quand je suis assis à ma table, je puis instantanément « visualiser » les parties de mon corps qu'elle me cache. En même temps que je contracte mon pied dans ma chaussure, je le vois. Ce pouvoir m'appartient même pour les parties de mon corps que je n'ai jamais vues. C'est ainsi que des malades ont l'hallucination de leur propre visage *vu du dedans*[4]. On a pu montrer que nous ne reconnaissons pas notre propre main en photographie, que même beaucoup de sujets hésitent à reconnaître parmi d'autres leur propre écriture, et que, par contre, chacun reconnaît sa silhouette ou sa démarche filmée. Ainsi nous ne reconnaissons pas par la vue ce que nous

avons cependant vu souvent, et par contre nous reconnaissons d'emblée la représentation visuelle de ce qui dans notre corps nous est invisible[5]. Dans l'héautoscopie, le double que le sujet voit devant lui n'est pas toujours reconnu à certains détails visibles, le sujet a le sentiment absolu qu'il s'agit de lui-même et, par suite, déclare qu'il voit son double[6]. Chacun de nous se voit comme par un œil intérieur qui, de quelques mètres de distance, nous regarde de la tête aux genoux[7]. Ainsi la connexion des segments de notre corps et celle de notre expérience visuelle et de notre expérience tactile ne se réalisent pas de proche en proche et par accumulation. Je ne traduis pas « dans le langage de la vue » les « données du toucher » ou inversement, — je n'assemble pas les parties de mon corps une à une ; cette traduction et cet assemblage sont faits une fois pour toutes en moi : ils sont mon corps même. Dirons-nous donc que nous percevons notre corps par sa loi de construction, comme nous connaissons d'avance toutes les perspectives possibles d'un cube à partir de sa structure géométrique ? Mais — pour ne rien dire encore des objets extérieurs — le corps propre nous enseigne un mode d'unité qui n'est pas la subsomption sous une loi. En tant qu'il est devant moi et offre à l'observation ses variations systématiques, l'objet extérieur se prête à un parcours mental de ses éléments et il peut, au moins en première approximation, être défini comme la loi de leurs variations. Mais je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps. Ni ses variations ni leur invariant ne peuvent donc être expressément posés. Nous ne contemplons plus seulement les rapports des segments de notre corps et les corrélations du corps visuel et du corps tactile : nous sommes nous-mêmes celui qui tient ensemble ces bras et ces jambes, celui qui à la fois les voit et les touche. Le corps est, pour reprendre le mot de Leibniz, la « loi efficace » de ses changements. Si l'on peut encore parler dans la perception du corps propre d'une interprétation, il faudra dire qu'il s'interprète lui-même. Ici les « données visuelles » n'apparaissent qu'à travers leur sens tactile, les données tactiles qu'à travers leur sens visuel, chaque mouvement

local que sur le fond d'une position globale, chaque événement corporel, quel que soit l'« analyseur » qui le révèle, sur un fond significatif où ses retentissements les plus lointains sont au moins indiqués et la possibilité d'une équivalence intersensorielle immédiatement fournie. Ce qui réunit les « sensations tactiles » de ma main et les relie aux perceptions visuelles de la même main comme aux perceptions des autres segments du corps, c'est un certain style des gestes de ma main, qui implique un certain style des mouvements de mes doigts et contribue d'autre part à une certaine allure de mon corps[8]. Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art. Dans un tableau ou dans un morceau de musique, l'idée ne peut pas se communiquer autrement que par le déploiement des couleurs et des sons. L'analyse de l'œuvre de Cézanne, si je n'ai pas vu ses tableaux, me laisse le choix entre plusieurs Cézanne possibles, et c'est la perception des tableaux qui me donne le seul Cézanne existant, c'est en elle que les analyses prennent leur sens plein. Il n'en va pas autrement d'un poème ou d'un roman, bien qu'ils soient faits de mots. Il est assez connu qu'un poème, s'il comporte une première signification, traduisible en prose, mène dans l'esprit du lecteur une seconde existence qui le définit comme poème. De même que la parole signifie non seulement par les mots, mais encore par l'accent, le ton, les gestes et la physionomie, et que ce supplément de sens révèle non plus les pensées de celui qui parle, mais la source de ses pensées et sa manière d'être fondamentale, de même la poésie, si elle est par accident narrative et signifiante, est essentiellement une modulation de l'existence. Elle se distingue du cri parce que le cri emploie notre corps tel que la nature nous l'a donné, c'est-à-dire pauvre en moyens d'expression, tandis que le poème emploie le langage, et même un langage particulier, de sorte que la modulation existentielle, au lieu de se dissiper dans l'instant même où elle s'exprime, trouve dans l'appareil poétique le moyen de s'éterniser. Mais s'il se détache de notre gesticulation vitale, le poème ne se détache pas de tout appui matériel, et il

serait irrémédiablement perdu si son texte n'était exactement conservé ; sa signification n'est pas libre et ne réside pas dans le ciel des idées : elle est enfermée entre les mots sur quelque papier fragile. En ce sens-là, comme toute œuvre d'art, le poème existe à la manière d'une chose et ne subsiste pas éternellement à la manière d'une vérité. Quant au roman, bien qu'il se laisse résumer, bien que la « pensée » du romancier se laisse formuler abstraitement, cette signification notionnelle est prélevée sur une signification plus large, comme le signalement d'une personne est prélevé sur l'aspect concret de sa physionomie. Le romancier n'a pas pour rôle d'exposer des idées ou même d'analyser des caractères, mais de présenter un événement interhumain, de le faire mûrir et éclater sans commentaire idéologique, à tel point que tout changement dans l'ordre du récit ou dans le choix des perspectives modifierait le sens *romanesque* de l'événement. Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants. Une certaine expérience tactile du bras signifie une certaine expérience tactile de l'avant-bras et de l'épaule, un certain aspect visuel du même bras, non que les différentes perceptions tactiles, les perceptions tactiles et les perceptions visuelles participent toutes à un même bras intelligible, comme les vues perspectives d'un cube à l'idée du cube, mais parce que le bras vu et le bras touché, comme les différents segments du bras, *font* tous ensemble un même geste.

Comme plus haut l'habitude motrice éclairait la nature particulière de l'espace corporel, de même ici l'habitude en général fait comprendre la synthèse générale du corps propre. Et, de même que l'analyse de la spatialité corporelle anticipait celle de l'unité du corps propre, de même nous pouvons

étendre à toutes les habitudes ce que nous avons dit des habitudes motrices. À vrai dire, toute habitude est à la fois motrice et perceptive parce qu'elle réside, comme nous l'avons dit, entre la perception explicite et le mouvement effectif, dans cette fonction fondamentale qui délimite à la fois notre champ de vision et notre champ d'action. L'exploration des objets avec un bâton, que nous donnions tout à l'heure comme un exemple d'habitude motrice, est aussi bien un exemple d'habitude perceptive. Quand le bâton devient un instrument familier, le monde des objets tactiles recule, il ne commence plus à l'épiderme de la main, mais au bout du bâton. On est tenté de dire qu'à travers les sensations produites par la pression du bâton sur la main, l'aveugle construit le bâton et ses différentes positions, puis que celles-ci, à leur tour, médiatisent un objet à la seconde puissance, l'objet externe. La perception serait toujours une lecture des mêmes données sensibles, elle se ferait seulement de plus en plus vite, sur des signes de plus en plus ténus. Mais l'habitude ne *consiste* pas à interpréter les pressions du bâton sur la main comme des signes de certaines positions du bâton, et celles-ci comme des signes d'un objet extérieur, puisqu'elle nous *dispense* de le faire. Les pressions sur la main et le bâton ne sont plus données, le bâton n'est plus un objet que l'aveugle percevrait, mais un instrument *avec* lequel il perçoit. C'est un appendice du corps, une extension de la synthèse corporelle. Corrélativement, l'objet extérieur n'est pas le géométral ou l'invariant d'une série de perspectives, mais une chose vers laquelle le bâton nous conduit et dont, selon l'évidence perceptive, les perspectives ne sont pas des indices, mais des aspects. L'intellectualisme ne peut concevoir le passage de la perspective à la chose même, du signe à la signification que comme une interprétation, une aperception, une intention de connaissance. Les données sensibles et les perspectives à chaque niveau seraient des contenus saisis comme *(aufgefasst als)* des manifestations d'un même noyau intelligible[2]. Mais cette analyse déforme à la fois le signe et la signification, elle sépare l'un de l'autre en les objectivant le contenu sensible, qui est déjà

« prégnant » d'un sens, et le noyau invariant, qui n'est pas une loi, mais une chose : elle masque le rapport organique du sujet et du monde, la transcendance active de la conscience, le mouvement par lequel elle se jette dans une chose et dans un monde par le moyen de ses organes et de ses instruments. L'analyse de l'habitude motrice comme extension de l'existence se prolonge donc en une analyse de l'habitude perceptive comme acquisition d'un monde. Réciproquement, toute habitude perceptive est encore une habitude motrice et ici encore la saisie d'une signification se fait par le corps. Quand l'enfant s'habitue à distinguer le bleu du rouge, on constate que l'habitude acquise à l'égard de ce couple de couleurs profite à toutes les autres[10]. Est-ce donc qu'à travers le couple bleu-rouge l'enfant a aperçu la signification « couleur », le moment décisif de l'habitude est-il dans cette prise de conscience, dans cet avènement d'un « point de vue de la couleur », dans cette analyse intellectuelle qui subsume les données sous une catégorie ? Mais, pour que l'enfant puisse apercevoir le bleu et le rouge sous la catégorie de couleur, il faut qu'elle s'enracine dans les données sans quoi aucune subsomption ne pourrait la reconnaître en elles — il faut d'abord que, sur les panneaux « bleus » et « rouges » qu'on lui présente, se manifeste cette manière particulière de vibrer et d'atteindre le regard que l'on appelle le bleu et le rouge. Nous disposons avec le regard d'un instrument naturel comparable au bâton de l'aveugle. Le regard obtient plus ou moins des choses selon la manière dont il les interroge, dont il glisse ou appuie sur elles. Apprendre à voir les couleurs, c'est acquérir un certain style de vision, un nouvel usage du corps propre, c'est enrichir et réorganiser le schéma corporel. Système de puissances motrices ou de puissances perceptives, notre corps n'est pas objet pour un « je pense » : c'est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre. Parfois se forme un nouveau nœud de significations : nos mouvements anciens s'intègrent à une nouvelle entité motrice, les premières données de la vue à une nouvelle entité sensorielle, nos pouvoirs naturels rejoignent soudain une signification plus

riche qui n'était jusque-là qu'indiquée dans notre champ perceptif ou pratique, ne s'annonçait dans notre expérience que par un certain manque, et dont l'avènement réorganise soudain notre équilibre et comble notre attente aveugle.

---

1. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 2e Partie, Chap. II.
2. LHERMITTE, *L'Image de notre corps*, p. 130.
3. VAN BOGAERT, *Sur la pathologie de l'Image de soi*, p. 541.
4. LHERMITTE, *L'Image de notre corps*, p. 238.
5. WOLFF, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch*.
6. MENNINGER-LERCHENTAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 4.
7. LHERMITTE, *L'Image de notre corps*, p. 238.
8. La mécanique du squelette ne peut pas, même au niveau de la science, rendre compte des positions et des mouvements privilégiés de mon corps. Cf *La Structure du Comportement*, p. 196.
9. Husserl par exemple a longtemps défini la conscience ou l'imposition d'un sens par le schéma *Auffassung-Inhalt* et comme une *beseelende Auffassung*. Il fait un pas décisif en reconnaissant, dès les *Conférences sur le Temps*, que cette opération en présuppose une autre plus profonde par laquelle le contenu est lui-même préparé à cette saisie. « Toute constitution ne se fait pas selon le schéma *Auffassungsinhalt-Auffassung*. » *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusziseins*, p. 5, note 1.
10. KOFFKA, *Growth of the Mind*, pp. 174 et suivantes.

V. LE CORPS COMME ÊTRE SEXUÉ

Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation. Or tant que nous nous adressions à l'espace ou à la chose perçue, il n'était pas facile de redécouvrir le rapport du sujet incarné et de son monde, parce qu'il se transforme de lui-même dans le pur commerce du sujet épistémologique et de l'objet. En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister. Si donc nous voulons mettre en évidence la genèse de l'être pour nous, il faut considérer pour finir le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous, c'est-à-dire notre milieu affectif. Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général.

On conçoit d'ordinaire l'affectivité comme une mosaïque d'états affectifs, plaisirs et douleurs fermés sur eux-mêmes, qui ne se comprennent pas et ne peuvent que s'expliquer par notre organisation corporelle. Si l'on admet que chez l'homme elle se « pénètre d'intelligence », on veut dire par là que de simples représentations peuvent déplacer les stimuli naturels du plaisir et de la douleur, selon les lois de l'association des idées ou celles du réflexe conditionné,

que ces substitutions attachent le plaisir et la douleur à des circonstances qui nous sont naturellement indifférentes et que, de transfert en transfert, des valeurs secondes ou troisièmes se constituent qui sont sans rapport apparent avec nos plaisirs et nos douleurs naturels. Le monde objectif joue de moins en moins directement sur le clavier des états affectifs « élémentaires », mais la valeur reste une possibilité permanente de plaisir et de douleur. Si ce n'est dans l'épreuve du plaisir et de la douleur, dont il n'y a rien à dire, le sujet se définit par son pouvoir de représentation, l'affectivité n'est pas reconnue comme un mode original de conscience. Si cette conception était juste, toute défaillance de la sexualité devrait se ramener ou bien à la perte de certaines représentations ou bien à un affaiblissement du plaisir. On va voir qu'il n'en est rien. Un malade[1] ne recherche jamais plus de lui-même l'acte sexuel. Des images obscènes, les conversations sur des sujets sexuels, la perception d'un corps ne font naître chez lui aucun désir. Le malade n'embrasse guère et le baiser n'a pas pour lui valeur de stimulation sexuelle. Les réactions sont strictement locales et ne commencent pas sans contact. Si le prélude est interrompu à ce moment, le cycle sexuel ne cherche pas à se poursuivre. Dans l'acte sexuel, *l'intromissio* n'est jamais spontanée. Si l'orgasme intervient d'abord chez la partenaire et qu'elle s'éloigne, le désir ébauché s'efface. À chaque moment les choses se passent comme si le sujet ignorait ce qu'il y a à faire. Pas de mouvements actifs, sinon quelques instants avant l'orgasme, qui est très bref. Les pollutions sont rares et toujours sans rêves. Essaierons-nous d'expliquer cette inertie sexuelle — comme plus haut la perte des initiatives cinétiques — par la disparition des représentations visuelles ? Mais on soutiendra difficilement qu'il n'y a aucune représentation tactile des actes sexuels, et il resterait donc à comprendre pourquoi chez Schn. les stimulations tactiles, et non seulement les perceptions visuelles, ont perdu beaucoup de leur signification sexuelle. Si maintenant on veut supposer une défaillance générale de la représentation, aussi bien tactile que visuelle, il resterait à décrire l'aspect concret que prend cette déficience

toute formelle dans le domaine de la sexualité. Car enfin la rareté des pollutions par exemple ne s'explique pas par la faiblesse des représentations, qui en sont l'effet plutôt que la cause, et semble indiquer une altération de la vie sexuelle elle-même. Supposera-t-on quelque affaiblissement des réflexes sexuels normaux ou des états de plaisir ? Mais ce cas serait plutôt propre à montrer qu'il n'y a pas de réflexes sexuels et pas de pur état de plaisir. Car, on se le rappelle, tous les troubles de Schn. résultent d'une blessure circonscrite dans la sphère occipitale. Si la sexualité était chez l'homme un appareil réflexe autonome, si l'objet sexuel venait atteindre quelque organe du plaisir anatomiquement défini, la blessure cérébrale devrait avoir pour effet de libérer ces automatismes et se traduire par un comportement sexuel accentué. La pathologie met en évidence, entre l'automatisme et la représentation, une zone vitale où s'élaborent les possibilités sexuelles du malade, comme plus haut ses possibilités motrices, perceptives et même ses possibilités intellectuelles. Il faut qu'il y ait, immanente à la vie sexuelle, une fonction qui en assure le déploiement, et que l'extension normale de la sexualité repose sur les puissances internes du sujet organique. Il faut qu'il y ait un Éros ou une Libido qui animent un monde original, donnent valeur ou signification sexuelles aux stimuli extérieurs et dessinent pour chaque sujet l'usage qu'il fera de son corps objectif. C'est la structure même de la perception ou de l'expérience érotique qui est altérée chez Schn. Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habitée par une perception plus secrète : le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective. Pour Schn., au contraire, un corps féminin est sans essence particulière : c'est surtout le caractère, dit-il, qui rend une femme attrayante, par le corps elles sont toutes semblables. Le contact corporel étroit ne produit qu'un « sentiment vague », le « savoir d'un quelque chose

indéterminé » qui ne suffit jamais à « lancer » la conduite sexuelle et à créer une situation qui appelle un mode défini de résolution. La perception a perdu sa structure érotique, aussi bien selon l'espace que selon le temps. Ce qui a disparu chez le malade c'est le pouvoir de projeter devant lui un monde sexuel, de se mettre en situation érotique, ou, une fois que la situation est ébauchée, de la maintenir ou de lui donner une suite jusqu'à l'assouvissement. Le mot même d'assouvissement ne veut plus rien dire pour lui, faute d'une intention, d'une initiative sexuelle qui appelle un cycle de mouvements et d'états, qui les « mette en forme » et qui trouve en eux sa réalisation. Si les stimuli tactiles eux-mêmes, que le malade dans d'autres occasions utilise à merveille, ont perdu leur signification sexuelle, c'est qu'ils ont cessé pour ainsi dire de parler à son corps, de le situer sous le rapport de la sexualité, ou en d'autres termes que le malade a cessé d'adresser à l'entourage cette question muette et permanente qu'est la sexualité normale. Schn., et la plupart des sujets impuissants, ne « sont pas à ce qu'ils font ». Mais la distraction, les représentations inopportunes ne sont pas des causes, ce sont des effets, et si le sujet perçoit froidement la situation, c'est d'abord parce qu'il ne la vit pas et qu'il n'y est pas engagé. On devine ici un mode de perception distinct de la perception objective, un genre de signification distinct de la signification intellectuelle, une intentionnalité qui n'est pas la pure « conscience de quelque chose ». La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. Un spectacle a pour moi une signification sexuelle, non pas quand je me représente, même confusément, son rapport possible aux organes sexuels ou aux états de plaisir, mais quand il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à y ajuster une conduite sexuelle. Il y a une « compréhension » érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend

aveuglément en reliant un corps à un corps. Même avec la sexualité, qui a pourtant passé longtemps pour le type de la fonction corporelle, nous avons affaire, non pas à un automatisme périphérique, mais à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle. Schn. ne peut plus se mettre en situation sexuelle comme en général il n'est plus en situation affective ou idéologique. Les visages ne sont pour lui ni sympathiques ni antipathiques, les personnes ne se qualifient à cet égard que s'il est en commerce direct avec elles et selon l'attitude qu'elles adoptent envers lui, l'attention et la sollicitude qu'elles lui témoignent. Le soleil et la pluie ne sont ni gais ni tristes, l'humeur ne dépend que des fonctions organiques élémentaires, le monde est affectivement neutre. Schn. n'agrandit guère son milieu humain, et, quand il noue des amitiés nouvelles, elles finissent quelquefois mal : c'est qu'elles ne viennent jamais, on s'en aperçoit à l'analyse, d'un mouvement spontané, mais d'une décision abstraite. Il voudrait pouvoir penser sur la politique et sur la religion, mais il n'essaie pas même, il sait que ces régions ne lui sont plus accessibles, et nous avons vu qu'en général il n'exécute aucun acte de pensée authentique et remplace l'intuition du nombre ou la saisie des significations par le maniement des signes et la technique des « points d'appui »[2]. Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces « processus » sur un « arc intentionnel » qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité.

La sexualité n'est donc pas un cycle autonome. Elle est liée intérieurement à tout l'être connaissant et agissant, ces trois secteurs du comportement manifestent une seule structure typique, elles sont dans un rapport d'expression réciproque. Nous rejoignons ici les acquisitions les plus durables de la psychanalyse. Quelles qu'aient pu être les déclarations de principe de Freud, les recherches psychanalytiques aboutissent en fait non pas à expliquer

l'homme par l'infrastructure sexuelle, mais à retrouver dans la sexualité les relations et les attitudes qui passaient auparavant pour des relations et des attitudes *de conscience*, et la signification de la psychanalyse n'est pas tant de rendre la psychologie biologique que de découvrir dans des fonctions que l'on croyait « purement corporelles » un mouvement dialectique et de réintégrer la sexualité à l'être humain. Un disciple dissident de Freud[3] montre par exemple que la frigidité n'est presque jamais liée à des conditions anatomiques ou physiologiques, qu'elle traduit le plus souvent le refus de l'orgasme, de la condition féminine ou de la condition d'être sexué, et celui-ci à son tour le refus du partenaire sexuel et du destin qu'il représente. Même chez Freud on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique : elle a au contraire (sans le savoir) contribué à la développer en affirmant, selon le mot de Freud, que tout acte humain « a un sens »[4] et en cherchant partout à comprendre l'événement au lieu de le rattacher à des conditions mécaniques. Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire. Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes. Il y a des symptômes sexuels à l'origine de toutes les névroses, mais ces symptômes, si on les lit bien, symbolisent toute une attitude, soit par exemple une attitude de conquête, soit une attitude de fuite. Dans l'histoire sexuelle, conçue comme l'élaboration d'une forme générale de vie, tous les motifs psychologiques peuvent se glisser parce qu'il n'y a plus interférence de deux causalités et que la vie génitale est

embrayée sur la vie totale du sujet. Et la question n'est pas tant de savoir si la vie humaine repose ou non sur la sexualité que de savoir ce qu'on entend par sexualité. La psychanalyse représente un double mouvement de pensée : d'un côté elle insiste sur l'infrastructure sexuelle de la vie, de l'autre elle « gonfle » la notion de sexualité au point d'y intégrer toute l'existence. Mais justement pour cette raison, ses conclusions, comme celles de notre précédent paragraphe, demeurent ambiguës. Quand on généralise la notion de sexualité, et qu'on fait d'elle une manière d'être au monde physique et interhumain, veut-on dire qu'en dernière analyse toute l'existence a une signification sexuelle ou bien que tout phénomène sexuel a une signification existentielle ? Dans la première hypothèse, l'existence serait une abstraction, un autre nom pour désigner la vie sexuelle. Mais comme la vie sexuelle ne peut plus être circonscrite, comme elle n'est plus une fonction séparée et définissable par la causalité propre d'un appareil organique, il n'y a plus aucun sens à dire que toute l'existence se comprend par la vie sexuelle, ou plutôt cette proposition devient une tautologie. Faut-il donc dire, inversement, que le phénomène sexuel n'est qu'une expression de notre manière générale de projeter notre milieu ? Mais la vie sexuelle n'est pas un simple reflet de l'existence : une vie efficace, dans l'ordre politique et idéologique par exemple, peut s'accompagner d'une sexualité délabrée, elle peut même bénéficier de ce délabrement. Inversement, la vie sexuelle peut posséder, chez Casanova par exemple, une sorte de perfection technique qui ne répond pas à une vigueur particulière de l'être au monde. Même si l'appareil sexuel est traversé par le courant général de la vie, il peut le confisquer à son profit. La vie se particularise en courants séparés. Ou bien les mots n'ont aucun sens, ou bien la vie sexuelle désigne un secteur de notre vie qui soit en rapports particuliers avec l'existence du sexe. Il ne peut être question de noyer la sexualité dans l'existence, comme si elle n'était qu'un épiphénomène. Justement si l'on admet que les troubles sexuels des névrosés expriment leur drame fondamental et nous en offrent comme le grossissement,

reste à savoir pourquoi l'expression sexuelle de ce drame est plus précoce, plus fréquente et plus voyante que les autres ; et pourquoi la sexualité est non seulement un signe, mais encore un signe privilégié. Nous retrouvons ici un problème que nous avons déjà rencontré plusieurs fois. Nous montrions avec la théorie de la Forme qu'on ne peut assigner une couche de données sensibles qui dépendraient immédiatement des organes des sens : la moindre donnée sensible ne s'offre qu'intégrée à une configuration et déjà « mise en forme ». Cela n'empêche pas, disions-nous, que les mots de « voir » et d'« entendre » ont un sens. Nous faisions remarquer ailleurs[5] que les régions spécialisées du cerveau, la « zone optique » par exemple, ne fonctionnent jamais isolément. Cela n'empêche pas, disions-nous, que, selon la région où sont situées les lésions, le côté visuel ou le côté auditif prédomine dans le tableau de la maladie. Enfin, nous disions tout à l'heure que l'existence biologique est embrayée sur l'existence humaine et n'est jamais indifférente à son rythme propre. Cela n'empêche pas, ajouterons-nous maintenant, que « vivre » *(leben)* soit une opération primordiale à partir de laquelle il devient possible de « vivre » *(erleben)* tel ou tel monde, et que nous devions nous nourrir et respirer avant de percevoir et d'accéder à la vie de relation, être aux couleurs et aux lumières par la vision, aux sons par l'ouïe, au corps d'autrui par la sexualité, avant d'accéder à la vie de relations humaines. Ainsi la vue, l'ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestations de l'existence personnelle : elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme. Quand nous disons que la vie corporelle ou charnelle et le psychisme sont dans un rapport d'*expression* réciproque ou que l'événement corporel a toujours une *signification* psychique, ces formules ont donc besoin d'explication. Valables pour exclure la pensée causale, elles ne veulent pas dire que le corps soit l'enveloppe transparente de l'Esprit. Revenir à l'existence comme au milieu dans lequel se comprend la communication du corps et de l'esprit, ce n'est pas revenir à la Conscience ou à l'Esprit, la

psychanalyse existentielle ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme. Nous le comprendrons mieux en précisant les notions d'« expression » et de « signification » qui appartiennent au monde du langage et de la pensée constitués, que nous venons d'appliquer sans critique aux relations du corps et du psychisme et que l'expérience du corps doit au contraire nous apprendre à rectifier.

Une jeune fille[6] à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole. Au cours de l'enfance, on trouve une première manifestation d'aphonie à la suite d'un tremblement de terre, puis un retour à l'aphonie à la suite d'une peur violente. Une interprétation strictement freudienne mettrait en cause la phase orale du développement de la sexualité. Mais ce qui est « fixé » sur la bouche, ce n'est pas seulement l'existence sexuelle, ce sont, plus généralement, les relations avec autrui dont la parole est le véhicule. Si l'émotion choisit de s'exprimer par l'aphonie, c'est que la parole est de toutes les fonctions du corps la plus étroitement liée à l'existence en commun, ou, comme nous dirons, à la coexistence. L'aphonie représente donc un refus de la coexistence, comme, chez d'autres sujets, la crise de nerfs est le moyen de fuir la situation. La malade rompt avec la vie de relations dans le milieu familial. Plus généralement elle tend à rompre avec la vie : si elle ne peut plus déglutir les aliments, c'est que la déglutition symbolise le mouvement de l'existence qui se laisse traverser par les événements et les assimile ; la malade, à la lettre, ne peut pas « avaler » l'interdiction qui lui a été faite[7]. Dans l'enfance du sujet, l'angoisse s'était traduite par l'aphonie parce que l'imminence de la mort interrompait violemment la coexistence et ramenait le sujet à son sort personnel. Le symptôme d'aphonie reparaît parce que l'interdiction maternelle ramène la même situation au figuré, et que d'ailleurs en fermant l'avenir au sujet elle le reconduit à ses comportements favoris. Ces motivations mettraient à profit une sensibilité particulière de la gorge et de la bouche chez notre sujet, qui pourrait

être liée à l'histoire de sa libido et à la phase orale de la sexualité. Ainsi à travers la signification sexuelle des symptômes, on découvre, dessiné en filigrane, ce qu'ils signifient plus généralement par rapport au passé et à l'avenir, au moi et à autrui, c'est-à-dire par rapport aux dimensions fondamentales de l'existence. Mais si le corps exprime à chaque moment les modalités de l'existence, on va voir que ce n'est pas comme les galons signifient le grade ou comme un numéro désigne une maison : le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie, comme un portrait est la quasi-présence de Pierre absent[8] ou comme les figures de cire, dans la magie, sont ce qu'elles représentent. La malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passerait « dans sa conscience ». En perdant la voix, elle ne traduit pas au-dehors un « état intérieur », elle ne fait pas une « manifestation », comme le chef d'État qui serre la main au chauffeur d'une locomotive et qui donne l'accolade à un paysan, ou comme un ami vexé qui ne m'adresse plus la parole. Être aphone n'est pas se taire : on ne se tait que quand on peut parler. L'aphonie sans doute n'est pas une paralysie, et la preuve en est que, traitée par des médications psychologiques et laissée libre par sa famille de revoir celui qu'elle aime, la jeune fille retrouve la parole. Cependant l'aphonie n'est pas davantage un silence concerté ou voulu. On sait comment la théorie de l'hystérie a été amenée à dépasser, avec la notion de pithiatisme, l'alternative de la paralysie (ou de l'anesthésie) et de la simulation. Si l'hystérique est un simulateur, c'est d'abord envers lui-même, de sorte qu'il est impossible de mettre en parallèle ce qu'il éprouve ou pense *véritablement* et ce qu'il exprime au-dehors : le pithiatisme est une maladie du Cogito, c'est la conscience devenue ambivalente, et non pas un refus délibéré d'avouer ce qu'on sait. De la même manière ici la jeune fille ne *cesse* pas de parler, elle « perd » la voix comme on perd un souvenir. Il est vrai encore que, comme le montre la psychanalyse, le souvenir perdu n'est pas perdu par hasard, il ne l'est qu'en tant qu'il appartient à une certaine région de ma vie que je refuse, en tant qu'il a

une certaine signification, et, comme toutes les significations, celle-ci n'existe que pour quelqu'un. L'oubli est donc un acte ; je tiens à distance ce souvenir comme je regarde à côté d'une personne que je ne veux pas voir. Cependant, comme la psychanalyse aussi le montre à merveille, si la résistance suppose bien un rapport intentionnel avec le souvenir auquel on résiste, elle ne le place pas devant nous comme un objet, elle ne le rejette pas nommément. Elle vise une région de notre expérience, une certaine catégorie, un certain type de souvenirs. Le sujet qui a oublié dans un tiroir un livre dont sa femme lui avait fait cadeau et qui le retrouve une fois réconcilié avec elle[9] n'avait pas absolument perdu le livre, mais ne *savait* pas davantage où il se trouvait. Ce qui concernait sa femme n'existait plus pour lui, il l'avait barré de sa vie, toutes les conduites qui se rapportaient à elle, il les avait d'un seul coup placées hors circuit, et il se trouvait ainsi en deçà du savoir et de l'ignorance, de l'affirmation et de la négation volontaires. Ainsi, dans l'hystérie et dans le refoulement, nous pouvons ignorer quelque chose tout en le sachant parce que nos souvenirs et notre corps, au lieu de se donner à nous dans des actes de conscience singuliers et déterminés, s'enveloppent dans la généralité. À travers elle nous les « avons » encore, mais juste assez pour les tenir loin de nous. Nous découvrons par là que les messages sensoriels ou les souvenirs ne sont saisis expressément et connus par nous que sous la condition d'une adhésion générale à la zone de notre corps et de notre vie dont ils relèvent. Cette adhésion ou ce refus placent le sujet dans une situation définie et délimitent pour lui le champ mental immédiatement disponible, comme l'acquisition ou la perte d'un organe sensoriel offre ou soustrait à ses prises directes un objet du champ physique. On ne peut pas dire que la situation de fait ainsi créée soit la simple conscience d'une situation, car ce serait dire que le souvenir, le bras ou la jambe « oubliés » sont étalés devant ma conscience, me sont présents et proches au même titre que les régions « conservées » de mon passé ou de mon corps. Pas davantage on ne peut dire que l'aphonie est voulue. La volonté

suppose un champ de possibles entre lesquels je choisis : voici Pierre, je peux lui parler ou ne pas lui adresser la parole. Si par contre je deviens aphone, Pierre n'existe plus pour moi comme interlocuteur souhaité ou refusé, c'est tout le champ de possibilités qui s'effondre, je me retranche même de ce mode de communication et de signification qu'est le silence. Bien entendu on pourra parler ici d'hypocrisie ou de mauvaise foi. Mais il faudra distinguer alors une hypocrisie psychologique et une hypocrisie métaphysique. La première trompe les autres hommes en leur cachant des pensées expressément connues du sujet. C'est un accident facilement évitable. La seconde se trompe elle-même par le moyen de la généralité, elle aboutit ainsi à un état ou à une situation qui n'est pas une fatalité, mais qui n'est pas posé et voulu, elle se trouve même chez l'homme « sincère » ou « authentique » chaque fois qu'il prétend être sans réserves quoi que ce soit. Elle fait partie de la condition humaine. Quand la crise de nerfs est à son paroxysme, même si le sujet l'a cherchée comme le moyen d'échapper à une situation embarrassante et s'y enfonce comme dans un abri, il n'entend *presque* plus, il n'y voit *presque* plus, il est *presque* devenu cette existence spasmodique et haletante qui se débat sur un lit. Le vertige de la bouderie est tel qu'elle devient bouderie contre X, bouderie contre la vie, bouderie absolue. À chaque instant qui passe, la liberté se dégrade et devient moins probable. Même si elle n'est jamais impossible et peut toujours faire avorter la dialectique de la mauvaise foi, il reste qu'une nuit de sommeil a le même pouvoir : ce qui peut être surmonté par cette force anonyme doit bien être de même nature qu'elle, et il faut donc admettre au moins que la bouderie ou l'aphonie, à mesure qu'elles durent, deviennent consistantes comme des choses, qu'elles se font structure, et que la décision qui les interromprait vient de *plus bas* que la « volonté ». Le malade se sépare de sa voix comme certains insectes tranchent leur propre patte. À la lettre, il demeure sans voix. Corrélativement, la médecine psychologique n'agit pas sur le malade en lui faisant *connaître* l'origine de sa maladie : un contact de la main met fin

quelquefois aux contractures et rend la parole au malade[10], et la même manœuvre, devenue rite, suffira dans la suite à maîtriser de nouveaux accès. En tout cas la prise de conscience, dans les traitements psychiques, resterait purement cognitive, le malade n'assumerait pas le sens de ses troubles qu'on vient de lui révéler sans le rapport personnel qu'il a noué avec le médecin, sans la confiance et l'amitié qu'il lui porte et le changement d'existence qui résulte de cette amitié. Le symptôme comme la guérison ne s'élaborent pas au niveau de la conscience objective ou thétique, mais au-dessous. L'aphonie comme situation peut encore être comparée au sommeil : je m'étends dans mon lit, sur le côté gauche, les genoux repliés, je ferme les yeux, je respire lentement, j'éloigne de moi mes projets. Mais le pouvoir de ma volonté ou de ma conscience s'arrête là. Comme les fidèles, dans les mystères dionysiaques, invoquent le dieu en mimant les scènes de sa vie, j'appelle la visitation du sommeil en imitant le souffle du dormeur et sa posture. Le dieu est là quand les fidèles ne se distinguent plus du rôle qu'ils jouent, quand leur corps et leur conscience cessent de lui opposer leur opacité particulière et se sont entièrement fondus dans le mythe. Il y a un moment où le sommeil « vient », il se pose sur cette imitation de lui-même que je lui proposais, je réussis à devenir ce que je feignais d'être : cette masse sans regard et presque sans pensées, clouée en un point de l'espace, et qui n'est plus au monde que par la vigilance anonyme des sens. Sans doute ce dernier lien rend possible le réveil : par ces portes entrouvertes les choses rentreront ou le dormeur reviendra au monde. De même le malade qui a rompu avec la coexistence peut encore percevoir l'enveloppe sensible d'autrui et concevoir abstraitement l'avenir au moyen d'un calendrier par exemple. En ce sens le dormeur n'est jamais complètement renfermé en soi, jamais tout à fait dormeur, le malade n'est jamais absolument coupé du monde intersubjectif, jamais tout à fait malade. Mais ce qui en eux rend possible le retour au monde vrai, ce ne sont encore que des fonctions impersonnelles : les organes des sens, le langage. Nous restons libres à l'égard

du sommeil et de la maladie dans l'exacte mesure où nous restons toujours engagés dans l'état de veille et de santé, notre liberté s'appuie sur notre être en situation, et elle est elle-même une situation. Sommeil, réveil, maladie, santé ne sont pas des modalités de la conscience ou de la volonté, ils supposent un « pas existentiel »[11]. L'aphonie ne représente pas seulement un refus de parler, l'anorexie un refus de vivre, elles sont ce refus d'autrui ou ce refus de l'avenir arrachés à la nature transitive des « phénomènes intérieurs », généralisés, consommés, devenus situation de fait.

Le rôle du corps est d'assurer cette métamorphose. Il transforme les idées en choses, ma mimique du sommeil en sommeil effectif. Si le corps peut symboliser l'existence, c'est qu'il la réalise et qu'il en est l'actualité. Il seconde son double mouvement de systole et de diastole. D'une part, en effet, il est la possibilité pour mon existence de se démettre d'elle-même, de se faire anonyme et passive, de se fixer dans une scolastique. Chez la malade dont nous parlions, le mouvement vers le futur, vers le présent vivant ou vers le passé, le pouvoir d'apprendre, de mûrir, d'entrer en communication avec autrui se sont comme bloqués dans un symptôme corporel, l'existence s'est nouée, le corps est devenu « la cachette de la vie[12] ». Pour le malade, il n'arrive plus rien, rien ne prend sens et forme dans sa vie — ou plus exactement il n'arrive que des « maintenant » toujours semblables, la vie reflue sur elle-même et l'histoire se dissout dans le temps naturel. Même normal, et même engagé dans des situations interhumaines, le sujet, en tant qu'il a un corps, garde à chaque instant le pouvoir de s'y dérober. À l'instant même où je vis dans le monde, où je suis à mes projets, à mes occupations, à mes amis, à mes souvenirs, je peux fermer les yeux, m'étendre, écouter mon sang qui bat à mes oreilles, me fondre dans un plaisir ou une douleur, me renfermer dans cette vie anonyme qui sous-tend ma vie personnelle. Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation. Le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut

reprendre comme un fleuve dégèle. Le malade retrouvera sa voix, non par un effort intellectuel ou par un décret abstrait de la volonté, mais par une conversion dans laquelle tout son corps se rassemble, par un véritable geste, comme nous cherchons et retrouvons un nom oublié non pas « dans notre esprit » mais « dans notre tête » ou « sur nos lèvres ». Le souvenir ou la voix sont retrouvés lorsque le corps de nouveau s'ouvre à autrui ou au passé, lorsqu'il se laisse traverser par la coexistence et que de nouveau (au sens actif) il signifie au-delà de lui-même. Davantage : même coupé du circuit de l'existence, le corps ne retombe jamais tout à fait sur lui-même. Même si je m'absorbe dans l'épreuve de mon corps et dans la solitude des sensations, je n'arrive pas à supprimer toute référence de ma vie à un monde, à chaque instant quelque intention jaillit à nouveau de moi, ne serait-ce que vers les objets qui m'entourent et tombent sous mes yeux ou vers les instants qui adviennent et repoussent au passé ce que je viens de vivre. Je ne deviens jamais tout à fait une chose dans le monde, il me manque toujours la plénitude de l'existence comme chose, ma propre substance s'enfuit de moi par l'intérieur et quelque intention se dessine toujours. En tant qu'elle porte des « organes des sens », l'existence corporelle ne repose jamais en elle-même, elle est toujours travaillée par un néant actif, elle me fait continuellement la proposition de vivre, et le temps naturel, dans chaque instant qui advient, dessine sans cesse la forme vide du véritable événement. Sans doute cette proposition reste sans réponse. L'instant du temps naturel n'établit rien, il est aussitôt à recommencer et recommence en effet dans un autre instant, les fonctions sensorielles à elles seules ne me font pas être au monde : quand je m'absorbe dans mon corps, mes yeux ne me donnent que l'enveloppe sensible des choses et celles des autres hommes, les choses elles-mêmes sont frappées d'irréalité, les comportements se décomposent dans l'absurde, le présent même, comme dans la fausse reconnaissance, perd sa consistance et vire à l'éternité. L'existence corporelle qui fuse à travers moi sans ma complicité n'est que l'esquisse d'une véritable

présence au monde. Elle en fonde du moins la possibilité, elle établit notre premier pacte avec lui. Je peux bien m'absenter du monde humain et quitter l'existence personnelle, mais ce n'est que pour retrouver dans mon corps la même puissance, cette fois sans nom, par laquelle je suis condamné à l'être. On peut dire que le corps est « la forme cachée de l'être soi »[13] ou réciproquement que l'existence personnelle est la reprise et la manifestation d'un être en situation donnée. Si donc nous disons que le corps à chaque moment exprime l'existence, c'est au sens où la parole exprime la pensée. En deçà des moyens d'expression conventionnels, qui ne manifestent à autrui ma pensée que parce que déjà chez moi comme chez lui sont données, pour chaque signe, des significations, et qui en ce sens ne réalisent pas une communication véritable, il faut bien, verrons-nous, reconnaître une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au-dehors leurs sens. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits.

Ainsi compris, le rapport de l'expression à l'exprimé ou du signe à la signification n'est pas un rapport à sens unique comme celui qui existe entre le texte original et la traduction. Ni le corps *ni l'existence* ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle. En particulier, quand on dit que la sexualité a une signification existentielle ou qu'elle exprime l'existence, on ne doit pas l'entendre comme si le drame sexuel[14] n'était en dernière analyse *qu'*une manifestation ou un symptôme d'un drame existentiel. La même raison qui empêche de « réduire » l'existence au corps ou à la sexualité empêche aussi de « réduire » la sexualité à l'existence : c'est que l'existence n'est pas un ordre de faits (comme les « faits psychiques ») que l'on puisse réduire à d'autres ou auquel ils puissent se réduire, mais le

milieu équivoque de leur communication, le point où leurs limites se brouillent, ou encore leur trame commune. Il n'est pas question de faire marcher l'existence humaine « sur la tête ». Il faut sans aucun doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un « faisceau d'instincts », et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté. L'homme ne montre pas ordinairement son corps, et, quand il le fait, c'est tantôt avec crainte, tantôt dans l'intention de fasciner. Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage. La pudeur et l'impudeur prennent donc place dans une dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave : en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave, de sorte que la pudeur et l'impudeur expriment la dialectique de la pluralité des consciences et qu'elles ont bien une signification métaphysique. On en dirait autant du désir sexuel : s'il s'accommode mal de la présence d'un tiers témoin, s'il éprouve comme une marque d'hostilité une attitude trop naturelle ou des propos trop détachés de la part de l'être désiré, c'est qu'il veut fasciner et que le tiers observateur ou l'être désiré, s'il est trop libre d'esprit, échappent à la fascination. Ce qu'on cherche à posséder, ce n'est donc pas un corps, mais un corps animé par une conscience, et, comme le dit Alain, on n'aime pas une

folle, sinon en tant qu'on l'a aimée avant sa folie. L'importance attachée au corps, les contradictions de l'amour se relient donc à un drame plus général qui tient à la structure métaphysique de mon corps, à la fois objet pour autrui et sujet pour moi. La violence du plaisir sexuel ne suffirait pas à expliquer la place que tient la sexualité dans la vie humaine et par exemple le phénomène de l'érotisme, si l'expérience sexuelle n'était comme une épreuve, donnée à tous et toujours accessible, de la condition humaine dans ses moments les plus généraux d'autonomie et de dépendance. On n'explique donc pas les gênes et les angoisses de la conduite humaine en la rattachant au souci sexuel, puisqu'il les contient déjà. Mais réciproquement on ne réduit pas la sexualité à autre chose qu'elle-même en la rattachant à l'ambiguïté du corps. Car, devant la pensée, étant un objet, le corps n'est pas ambigu ; il ne le devient que dans l'expérience que nous en avons, éminemment dans l'expérience sexuelle, et par le fait de la sexualité. Traiter la sexualité comme une dialectique, ce n'est pas la ramener à un processus de connaissance ni ramener l'histoire d'un homme à l'histoire de sa conscience. La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables : c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas. La métaphysique — l'émergence d'un au-delà de la nature — n'est pas localisée au niveau de la connaissance : elle commence avec l'ouverture à un « autre », elle est partout et déjà dans le développement propre de la sexualité. Il est vrai que nous avons avec Freud généralisé la notion de sexualité. Comment pouvons-nous donc parler d'un développement propre de la sexualité ? Comment pouvons-nous caractériser comme sexuel un contenu de conscience ? Nous ne le pouvons pas, en effet. La sexualité se cache à elle-même sous un masque de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'elle institue. Mais encore, d'où tenons-nous le droit de dire qu'elle se cache à elle-même, comme si elle restait le sujet de notre vie ? Ne faut-il pas dire simplement qu'elle est transcendée et noyée dans le drame plus général de

l'existence ? Il y a ici deux erreurs à éviter : l'une est de ne pas reconnaître à l'existence d'autre contenu que son contenu manifeste, étalé en représentations distinctes, comme le font les philosophies de la conscience ; l'autre est de doubler ce contenu manifeste d'un contenu latent, fait lui aussi de représentations, comme le font les psychologies de l'inconscient. La sexualité n'est ni transcendée dans la vie humaine ni figurée en son centre par des représentations inconscientes. Elle y est constamment présente comme une atmosphère. Le rêveur ne commence pas par se représenter le contenu latent de son rêve, celui qui sera révélé par le « second récit », à l'aide d'images adéquates ; il ne commence pas par percevoir en clair les excitations d'origine génitale comme génitales, pour traduire ensuite ce texte dans un langage figuré. Mais pour le rêveur, qui s'est détaché du langage de la veille, telle excitation génitale ou telle pulsion sexuelle *est* d'emblée cette image d'un mur que l'on gravit ou d'une façade dont on fait l'ascension que l'on trouve dans le contenu manifeste. La sexualité se diffuse en images qui ne retiennent d'elle que certaines relations typiques, qu'une certaine physionomie affective. La verge du rêveur *devient* ce serpent qui figure au contenu manifeste[15]. Ce qu'on vient de dire du rêveur est vrai aussi de cette part de nous-mêmes toujours ensommeillée que nous sentons en deçà de nos représentations, de cette brume individuelle à travers laquelle nous percevons le monde. Il y a là des formes confuses, des relations privilégiées, nullement « inconscientes » et dont nous savons très bien qu'elles sont louches, qu'elles ont rapport à la sexualité, sans qu'elles l'évoquent expressément. De la région corporelle qu'elle habite plus spécialement, la sexualité rayonne comme une odeur ou comme un son. Nous retrouvons ici la fonction générale de transposition tacite que nous avons déjà reconnue au corps en étudiant le schéma corporel. Quand je porte la main vers un objet, je sais implicitement que mon bras se détend. Quand je bouge les yeux, je tiens compte de leur mouvement, sans en prendre conscience expresse, et je comprends par lui que le bouleversement du champ visuel n'est

qu'apparent. De même la sexualité, sans être l'objet d'un acte de conscience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience. Prise ainsi, c'est-à-dire comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie. Autrement dit, l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens. Un style de vie, — attitude de fuite et besoin de solitude, — est peut-être une expression généralisée d'un certain état de la sexualité. En se faisant ainsi existence, la sexualité s'est chargée d'une signification si générale, le thème sexuel a pu être pour le sujet l'occasion de tant de remarques justes et vraies en elles-mêmes, de tant de décisions fondées en raison, il s'est tellement appesanti en chemin qu'il est impossible de chercher dans la forme de la sexualité l'explication de la forme d'existence. Il reste que cette existence est la reprise et l'explicitation d'une situation sexuelle, et qu'ainsi elle a toujours au moins un double sens. Il y a osmose entre la sexualité et l'existence, c'est-à-dire que si l'existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l'existence, de sorte qu'il est impossible d'assigner, pour une décision ou une action donnée, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations, impossible de caractériser une décision ou un acte comme « sexuel » ou « non sexuel ». Ainsi il y a dans l'existence humaine un principe d'indétermination, et cette indétermination n'est pas pour nous seulement, elle ne vient pas de quelque imperfection de notre connaissance, il ne faut pas croire qu'un Dieu pourrait sonder les cœurs et les reins et délimiter ce qui nous vient de la nature et ce qui nous vient de la liberté. L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait. Justement parce qu'elle est transcendance, l'existence ne dépasse jamais rien

définitivement, car alors la tension qui la définit disparaîtrait. Elle ne se quitte jamais elle-même. Ce qu'elle est ne lui reste jamais extérieur et accidentel, puisqu'elle le reprend en elle. La sexualité, pas plus que le corps en général, ne doit donc être tenue pour un contenu fortuit de notre expérience. L'existence n'a pas d'attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue à lui donner sa forme, elle n'admet pas en elle-même de pure fait parce qu'elle est le mouvement par lequel les faits sont assumés. On répondra peut-être que l'organisation de notre corps est contingente, que l'on peut « concevoir un homme sans mains, pieds, tête[16] » et à plus forte raison un homme sans sexe et qui se reproduirait par bouture ou par marcottage. Mais cela n'est vrai que si l'on considère les mains, les pieds, la tête ou l'appareil sexuel abstraitement, c'est-à-dire comme des fragments de matière, non pas dans leur fonction vivante, — et que si l'on forme de l'homme une notion abstraite elle aussi, dans laquelle on ne fait entrer que la Cogitatio. Si au contraire on définit l'homme par son expérience, c'est-à-dire par sa manière propre de mettre en forme le monde, et si l'on réintègre les « organes » à ce tout fonctionnel dans lequel ils sont découpés, un homme sans main ou sans système sexuel est aussi inconcevable qu'un homme sans pensée. On répondra encore que notre proposition ne cesse d'être paradoxale qu'en devenant une tautologie : nous affirmons en somme que l'homme serait différent de ce qu'il est, et ne serait donc plus un homme, s'il lui manquait un seul des systèmes de relation qu'il possède effectivement. Mais, ajoutera-t-on, c'est que nous définissons l'homme par l'homme empirique, tel qu'il existe en fait, et que nous lions par une nécessité d'essence et dans un a priori humain les caractères de ce tout donné qui n'y ont été assemblés que par la rencontre de causes multiples et par le caprice de la nature. En réalité, nous n'imaginons pas, par une illusion rétrospective, une nécessité d'essence, nous constatons une connexion d'existence. Puisque, comme nous l'avons montré plus haut par l'analyse du cas Schn., toutes les « fonctions » dans l'homme, de la sexualité à la motricité et à

l'intelligence, sont rigoureusement solidaires, il est impossible de distinguer dans l'être total de l'homme une organisation corporelle, que l'on traiterait comme un fait contingent, et d'autres prédicats qui lui appartiendraient avec nécessité. Tout est nécessité dans l'homme, et, par exemple, ce n'est pas par une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là[17]. Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif. L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle. En d'autres termes, il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit. L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'*échappement* qui n'est jamais une liberté inconditionnée. Il n'y a pas d'explication de la sexualité qui la réduise à autre chose qu'elle-même, car elle était déjà autre chose qu'elle-même, et, si l'on veut, notre être entier. La sexualité, dit-on, est dramatique *parce que* nous y engageons toute notre vie personnelle. Mais justement pourquoi le faisons-nous ? Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un *moi naturel*, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres — ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même. Personne n'est sauvé et personne n'est perdu tout à fait[18].

1. Il s'agit de Schn., le malade dont nous avons étudié plus haut les déficiences motrices et intellectuelles et dont le comportement affectif et sexuel a été analysé par STEINFELD. *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, pp. 175-180.

2. Cf supra, p. 155.

3. W. STECKEL, *La Femme frigide*.

4. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 45. Freud lui-même, dans ses analyses concrètes, quitte la pensée causale, quand il fait voir que les symptômes ont toujours plusieurs sens, ou, comme il dit, sont « surdéterminés ». Car cela revient à admettre qu'un symptôme, au moment où il s'établit, trouve toujours dans le sujet des *raisons d'être*, de sorte qu'aucun événement dans une vie n'est à proprement parler déterminé du dehors. Freud compare l'accident externe au corps étranger qui n'est pour l'huître que l'occasion de sécréter une perle. Voir par ex. *Cinq Psychanalyses*, chap. I, p. 91, note 1.

5. *La Structure du Comportement*, pp. 80 et suivantes.

6. BINSWANGER, *Ueber Psychothérapie*, pp. 113 et suivantes.

7. BINSWANGER (*Ueber Psychothérapie*, p. 188) signale qu'un malade, au moment où il retrouve et communique au médecin un souvenir traumatique, éprouve un relâchement du sphincter.

8. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 38.

9. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 66.

10. BINSWANGER, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113, sqq.

11. BINSWANGER, *Ueber Psychotherapie*, p. 188.

12. BINSWANGER, *Ueber Psychotherapie*, p. 182.

13. BINSWANGER, *Ueber Psychothérapie*, « eine verdeckte Form unseres Selbstseins », p. 188.

14. Nous prenons ici le mot dans son sens étymologique et sans aucune résonance romantique, comme le faisait déjà POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 23,

15. LAFORGUE, *L'Échec de Baudelaire*, p. 126.

16. PASCAL, *Pensées et Opuscules* (Ed. Brunschvieg), Section VI, nº 339, p. 486.

17. Cf *La Structure du comportement*, pp. 160-161.

18. Pas plus que de la psychanalyse on ne peut se débarrasser du matérialisme historique en condamnant les conceptions « réductrices » et la pensée causale au nom d'une méthode descriptive et phénoménologique, car pas plus qu'elle il n'est lié aux formulations « causales » qu'on a pu en donner et comme elle il pourrait être exposé dans un autre langage. Il consiste tout autant à rendre l'économie historique qu'à rendre l'histoire économique. L'économie sur laquelle il assoit l'histoire n'est pas, comme dans la science classique, un cycle fermé des phénomènes objectifs, mais une confrontation des forces productives et des formes de production qui n'arrive à son terme que lorsque les premières sortent de leur anonymat, prennent conscience d'elles-mêmes et deviennent ainsi capables de mettre en forme l'avenir. Or, la prise de conscience est évidemment un phénomène culturel, et par là peuvent s'introduire dans la trame de l'histoire toutes les motivations psychologiques. Une histoire « matérialiste » de la Révolution de 1917 ne consiste pas à expliquer chaque poussée révolutionnaire par l'indice des prix de détail au moment considéré, mais à la replacer dans la dynamique des classes et dans les rapports de conscience, variables de février à octobre, entre le nouveau pouvoir prolétarien et l'ancien pouvoir conservateur.

L'économie se trouve réintégrée à l'histoire plutôt que l'histoire réduite à l'économie. Le « matérialisme historique », dans les travaux qu'il a inspirés, n'est souvent rien d'autre qu'une conception concrète de l'histoire qui fait entrer en compte, outre son contenu manifeste — par exemple les rapports officiels des « citoyens » dans une démocratie — son contenu latent, c'est-à-dire les relations interhumaines telles qu'elles s'établissent effectivement dans la vie concrète. Quand l'histoire « matérialiste » caractérise la démocratie comme un régime « formel » et décrit les conflits dont ce régime est travaillé, le sujet réel de l'histoire, qu'elle cherche à retrouver sous l'abstraction juridique du citoyen, ce n'est pas seulement le sujet économique, l'homme en tant que facteur de la production, mais plus généralement le sujet vivant, l'homme en tant que productivité, en tant qu'il veut donner forme à sa vie, qu'il aime, qu'il hait, qu'il crée ou ne crée pas des œuvres d'art, qu'il a des enfants ou n'en a pas. Le matérialisme historique n'est pas une causalité exclusive de l'économie. On serait tenté de dire qu'il ne fait pas reposer l'histoire et les manières de penser sur la production et la manière de travailler, mais plus généralement sur la manière d'exister et de coexister, sur les relations interhumaines. Il ne ramène pas l'histoire des idées à l'histoire économique, mais les replace dans l'histoire unique qu'elles expriment toutes deux et qui est celle de l'existence sociale. Le solipsisme comme doctrine philosophique n'est pas un effet de la propriété privée, mais dans l'institution économique et dans la conception du monde se projette un même parti pris existentiel d'isolement et de méfiance.

Cependant cette traduction du matérialisme historique peut paraître équivoque. Nous « gonflons » la notion d'économie comme Freud gonfle celle de sexualité, nous y faisons entrer, outre le processus de production et la lutte des forces économiques contre les formes économiques, la constellation des motifs psychologiques et moraux qui codéterminent cette lutte. Mais le mot d'économie ne perd-il pas alors tout sens assignable ? Si ce ne sont pas les relations économiques qui s'expriment dans le mode du Mitsein, n'est-ce pas le mode du Mitsein qui s'exprime dans les relations économiques ? Quand nous rapportons la propriété privée comme le solipsisme à une certaine structure du Mitsein, ne faisons-nous pas encore une fois marcher l'histoire sur la tête ? Et ne faut-il pas choisir entre les deux thèses suivantes : ou bien le drame de la coexistence a une signification purement économique, ou bien le drame économique se dissout dans un drame plus général et n'a qu'une signification existentielle, ce qui ramène le spiritualisme ?

C'est justement cette alternative que la notion d'existence, si elle est bien comprise, permet de dépasser, et ce que nous avons dit plus haut sur la conception existentielle de l'« expression » et de la « signification » doit être appliqué ici encore. Une théorie existentielle de l'histoire est ambiguë, mais cette ambiguïté ne peut pas lui être reprochée, car elle est dans les choses. C'est seulement à l'approche d'une révolution que l'histoire serre de plus près l'économie, et comme, dans la vie individuelle, la maladie assujettit l'homme au rythme vital de son corps, dans une situation révolutionnaire, par exemple dans un mouvement de grève générale, les rapports de production transparaissent, ils sont expressément perçus comme décisifs. Encore avons-nous vu tout à l'heure que l'issue dépend de la manière dont les forces en présence se pensent l'une l'autre. À plus forte raison, dans les périodes d'affaissement, les rapports économiques ne sont-ils efficaces qu'autant qu'ils sont vécus et repris par un sujet humain, c'est-à-dire enveloppés dans des lambeaux idéologiques, par un processus de mystification, ou plutôt par une

équivoque permanente qui fait partie de l'histoire et qui a son poids propre. Ni le conservateur ni le prolétaire n'ont conscience d'être engagés dans une lutte économique seulement et ils donnent toujours à leur action une signification humaine. En ce sens, il n'y a jamais de causalité économique pure, parce que l'économie n'est pas un système fermé et qu'elle est partie dans l'existence totale et concrète de la société. Mais une conception existentielle de l'histoire n'ôte pas aux situations économiques leur pouvoir de *motivation*. Si l'existence est le mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assume une certaine situation de fait, aucune de ses pensées ne pourra être tout à fait détachée du contexte historique où il vit et en particulier de sa situation économique. Justement parce que l'économie n'est pas un monde fermé et que toutes les motivations se nouent au cœur de l'histoire, l'extérieur devient intérieur comme l'intérieur devient extérieur, et aucune composante de notre existence ne peut jamais être dépassée. Il serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique : la poésie pure peut avoir un sens éternel. Mais il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. De même que, nous l'avons dit, toute notre vie respire une atmosphère sexuelle, sans qu'on puisse assigner un seul contenu de conscience qui soit « purement sexuel » ou qui ne le soit pas du tout, de même le drame économique et social fournit à chaque conscience un certain fond ou encore une certaine *imago* qu'elle déchiffrera à sa manière, et, en ce sens, il est coextensif à l'histoire. L'acte de l'artiste ou du philosophe est libre, mais non pas sans motif. Leur liberté réside dans le pouvoir d'équivoque dont nous parlions tout à l'heure ou encore dans le processus d'échappement dont nous parlions plus haut ; elle consiste à assumer une situation de fait en lui donnant un sens figuré au-delà de son sens propre. Ainsi Marx, non content *d'être* fils d'avocat et étudiant en philosophie, *pense* sa propre situation comme celle d'un « intellectuel petit bourgeois », et dans la perspective nouvelle de la lutte des classes. Ainsi Valéry transforme en poésie pure un malaise et une solitude dont d'autres n'auraient rien fait. La pensée est la vie interhumaine telle qu'elle se comprend et s'interprète elle-même. Dans cette reprise volontaire, dans ce passage de l'objectif au subjectif, il est impossible de dire où finissent les forces de l'histoire et où commencent les nôtres, et la question ne veut rien dire à la rigueur, puisqu'il n'y a d'histoire que pour un sujet qui la vive et de sujet que situé historiquement. Il n'y a pas une signification unique de l'histoire, ce que nous faisons a toujours plusieurs sens, et c'est en quoi une conception existentielle de l'histoire se distingue du matérialisme comme du spiritualisme. Mais tout phénomène culturel a, entre autres, une signification économique et, pas plus qu'elle ne s'y réduit, l'histoire ne transcende jamais par principe l'économie. La conception du droit, la morale, la religion, la structure économique s'entre-signifient dans l'Unité de l'événement social comme les parties du corps s'impliquent l'une l'autre dans l'Unité d'un geste ou comme les motifs « physiologiques », « psychologiques » et « moraux » se nouent dans l'Unité d'une action et il est impossible de réduire la vie interhumaine soit aux relations économiques, soit aux rapports juridiques et moraux pensés par les hommes, comme il est impossible de réduire la vie individuelle soit aux fonctions corporelles, soit à la connaissance que nous avons de cette vie. Mais dans chaque cas, l'un des ordres de signification peut être considéré comme dominant, tel geste comme « sexuel », tel autre comme « amoureux », tel autre enfin comme « guerrier » et même dans la coexistence, telle période de l'histoire peut être considérée comme culturelle surtout, politique d'abord ou économique d'abord. De

savoir si l'histoire de notre temps a son sens principal dans l'économie et si nos idéologies n'en donnent que le sens dérivé ou second, c'est une question qui ne relève plus de la philosophie, mais de la politique, et que l'on résoudra en recherchant lequel, du scénario économique ou du scénario idéologique recouvre le plus complètement les faits. La philosophie peut seulement montrer que c'est *possible* à partir de la condition humaine.

VI. LE CORPS COMME EXPRESSION ET LA PAROLE

Nous avons reconnu au corps une unité distincte de celle de l'objet scientifique. Nous venons de découvrir jusque dans sa « fonction sexuelle » une intentionnalité et un pouvoir de signification. En cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification, nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet.

La prise de conscience de la parole comme région originale est naturellement tardive. Ici comme partout, la relation d'avoir, pourtant visible dans l'étymologie même du mot habitude, est d'abord masquée par les relations du domaine de l'*être*, ou, comme on peut dire aussi, par les relations intra-mondaines et ontiques[1]. La possession du langage est d'abord comprise comme la simple existence effective d'« images verbales », c'est-à-dire de traces laissées en nous par les mots prononcés ou entendus. Que ces traces soient corporelles ou qu'elles se déposent dans un « psychisme inconscient », cela n'importe pas beaucoup et dans les deux cas la conception du langage est la même en ceci qu'il n'y a pas de « sujet parlant ». Que les stimuli déclenchent, selon les lois de la mécanique nerveuse, les excitations capables de provoquer l'articulation du mot, ou bien que les états de conscience entraînent, en vertu des associations acquises, l'apparition de l'image verbale convenable, dans les deux cas la parole prend place dans un circuit de phénomènes en troisième personne, il n'y a personne qui parle, il y a un flux de mots qui se produisent sans aucune intention de parler qui les gouverne. Le sens des mots est considéré comme

donné avec les stimuli ou avec les états de conscience qu'il s'agit de nommer, la configuration sonore ou articulaire du mot est donnée avec les traces cérébrales ou psychiques, la parole n'est pas une action, elle ne manifeste pas des possibilités intérieures du sujet : l'homme peut parler comme la lampe électrique peut devenir incandescente. Puisqu'il y a des troubles électifs, qui atteignent le langage parlé à l'exclusion du langage écrit, ou l'écriture à l'exclusion de la parole, et que le langage peut se désagréger par fragments, c'est qu'il se constitue par une série d'apports indépendants et que la parole au sens général est un être de raison.

La théorie de l'aphasie et du langage parut se transformer complètement quand on fut amené à distinguer, au-dessus de l'anarthrie, qui intéresse l'articulation du mot, l'aphasie vraie, qui ne va jamais sans troubles de l'intelligence, — au-dessus du langage automatique, qui est en effet un phénomène moteur en troisième personne, un langage intentionnel, seul intéressé dans la plupart des aphasies. L'individualité de l'« image verbale » se trouvait en effet dissociée. Ce que le malade a perdu, ce que le normal possède, ce n'est pas un certain stock de mots, c'est une certaine manière d'en user. Le même mot qui reste à la disposition du malade sur le plan du langage automatique, se dérobe à lui sur le plan du langage gratuit, — le même malade qui retrouve sans peine le mot « non » pour se refuser aux questions du médecin, c'est-à-dire quand il signifie une négation actuelle et vécue, n'arrive pas à le prononcer lorsqu'il s'agit d'un exercice sans intérêt affectif et vital. On découvrait donc derrière le mot une attitude, une fonction de la parole qui le conditionnent. On distinguait le mot comme instrument d'action et comme moyen de dénomination désintéressée. Si le langage « concret » restait un processus en troisième personne, le langage gratuit, la dénomination authentique devenait un phénomène de pensée, et c'est dans un trouble de la pensée qu'il fallait chercher l'origine de certaines aphasies. Par exemple l'amnésie des noms de couleur, replacée dans le comportement d'ensemble du

malade, apparaissait comme une manifestation spéciale d'un trouble plus général. Les mêmes malades qui ne peuvent pas nommer les couleurs qu'on leur présente sont également incapables de les classer selon une consigne donnée. Si par exemple on leur demande de classer des échantillons selon la teinte fondamentale, on constate d'abord qu'ils le font plus lentement et plus minutieusement qu'un sujet normal : ils rapprochent l'un de l'autre les échantillons à comparer et ne voient pas d'un seul coup d'œil ceux qui « vont ensemble ». De plus, après avoir correctement assemblé plusieurs rubans bleus, ils commettent des erreurs incompréhensibles : si par exemple le dernier ruban bleu était d'une nuance pâle, ils poursuivent en joignant au tas des « bleus » un vert pâle ou un rose pâle, — comme s'il leur était impossible de maintenir le principe de classification proposé et de considérer les échantillons sous le point de vue de la couleur d'un bout à l'autre de l'opération. Ils sont donc devenus incapables de subsumer les données sensibles sous une catégorie, de voir d'emblée les échantillons comme des représentants de l'*eidos* bleu. Même quand, au début de l'épreuve, ils procèdent correctement, ce n'est pas la participation des échantillons à une idée qui les guide, c'est l'expérience d'une ressemblance immédiate, et de là vient qu'ils ne peuvent classer les échantillons qu'après les avoir rapprochés l'un de l'autre. L'épreuve d'assortiment met en évidence chez eux un trouble fondamental dont l'amnésie des noms de couleur ne sera qu'une autre manifestation. Car nommer un objet, c'est s'arracher à ce qu'il a d'individuel et d'unique pour voir en lui le représentant d'une essence ou d'une catégorie, et si le malade ne peut pas nommer les échantillons, ce n'est pas qu'il ait perdu l'image verbale du mot rouge ou du mot bleu, c'est qu'il a perdu le pouvoir général de subsumer un donné sensible sous une catégorie, c'est qu'il est retombé de l'attitude catégoriale à l'attitude concrète[2]. Ces analyses et d'autres semblables nous conduisent, semble-t-il, aux antipodes de la théorie de l'image verbale, puisque le langage apparaît maintenant comme conditionné par la pensée.

En réalité, nous allons voir une fois de plus qu'il y a une parenté entre les psychologies empiristes ou mécanistes et les psychologies intellectualistes, et l'on ne résout pas le problème du langage en passant de la thèse à l'antithèse. Tout à l'heure, la reproduction du mot, la reviviscence de l'image verbale était l'essentiel ; maintenant, elle n'est plus que l'enveloppe de la véritable dénomination et de la parole authentique qui est une opération intérieure. Et pourtant les deux conceptions s'accordent en ceci que pour l'une comme pour l'autre le mot n'*a* pas de signification. C'est évident dans la première puisque l'évocation du mot n'est médiatisée par aucun concept, que les stimuli ou les « états de conscience » donnés l'appellent selon les lois de la mécanique nerveuse ou selon celles de l'association, et qu'ainsi le mot ne porte pas son sens, n'a aucune puissance intérieure, et n'est qu'un phénomène psychique, physiologique, ou même physique juxtaposé aux autres et amené au jour par le jeu d'une causalité objective. Il n'en va pas autrement quand on double la dénomination d'une opération catégoriale. Le mot est encore dépourvu d'efficacité propre, cette fois parce qu'il n'est que le signe extérieur d'une reconnaissance intérieure qui pourrait se faire sans lui et à laquelle il ne contribue pas. Il n'est pas dépourvu de sens, puisqu'il y a derrière lui une opération catégoriale, mais ce sens il ne l'a pas, il ne le possède pas, c'est la pensée qui a un sens et le mot reste une enveloppe vide. Ce n'est qu'un phénomène articulaire, sonore, ou la conscience de ce phénomène, mais dans tous les cas le langage n'est qu'un accompagnement extérieur de la pensée. Dans la première conception, nous sommes en deçà du mot comme significatif ; dans la seconde, nous sommes au-delà, — dans la première, il n'y a personne qui parle ; dans la seconde, il y a bien un sujet, mais ce n'est pas le sujet parlant, c'est le sujet pensant. En ce qui concerne la parole elle-même, l'intellectualisme diffère à peine de l'empirisme et ne peut pas plus que lui se passer d'une explication par l'automatisme. L'opération catégoriale une fois faite, reste à expliquer l'apparition du mot qui la conclut, et c'est encore par un

mécanisme physiologique ou psychique qu'on le fera puisque le mot est une enveloppe inerte. On dépasse donc aussi bien l'intellectualisme que l'empirisme par cette simple remarque que *le mot a un sens*.

Si la parole présupposait la pensée, si parler c'était d'abord se joindre à l'objet par une intention de connaissance ou par une représentation, on ne comprendrait pas pourquoi la pensée tend vers l'expression comme vers son achèvement, pourquoi l'objet le plus familier nous paraît indéterminé tant que nous n'en avons pas retrouvé le nom, pourquoi le sujet pensant lui-même est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées pour soi ou même dites et écrites, comme le montre l'exemple de tant d'écrivains qui commencent un livre sans savoir au juste ce qu'ils y mettront. Une pensée qui se contenterait d'exister pour soi, hors des gênes de la parole et de la communication, aussitôt apparue tomberait à l'inconscience, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi. À la fameuse question de Kant, nous pouvons répondre que c'est en effet une expérience de penser, en ce sens que nous nous donnons notre pensée par la parole intérieure ou extérieure. Elle progresse bien dans l'instant et comme par fulgurations, mais il nous reste ensuite à nous l'approprier et c'est par l'expression qu'elle devient nôtre. La dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même. Quand je fixe un objet dans la pénombre et que je dis : « C'est une brosse », il n'y a pas dans mon esprit un concept de la brosse, sous lequel je subsumerais l'objet et qui d'autre part se trouverait lié par une association fréquente avec le mot de « brosse », mais le mot porte le sens, et, en l'imposant à l'objet, j'ai conscience d'atteindre l'objet. Comme on l'a souvent dit[3], pour l'enfant l'objet n'est connu que lorsqu'il est nommé, le nom est l'essence de l'objet et réside en lui au même titre que sa couleur et que sa forme. Pour la pensée préscientifique, nommer l'objet c'est le faire exister ou le modifier : Dieu crée les êtres en les nommant et la magie agit sur eux en parlant d'eux. Ces « erreurs » seraient incompréhensibles si la parole reposait

sur le concept, car il devrait toujours se connaître comme distinct d'elle et la connaître comme un accompagnement extérieur. Si l'on répond que l'enfant apprend à connaître les objets à travers les désignations du langage, qu'ainsi, donnés d'abord comme êtres linguistiques, les objets ne reçoivent que secondairement l'existence naturelle, et qu'enfin l'existence effective d'une communauté linguistique rend compte des croyances enfantines, cette explication laisse le problème intact, puisque, si l'enfant peut se connaître comme membre d'une communauté linguistique avant de se connaître comme pensée d'une Nature, c'est à condition que le sujet puisse s'ignorer comme pensée universelle et se saisir comme parole, et que le mot, loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les significations. Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit[4]. À plus forte raison faut-il admettre que celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même. À première vue, on croirait que la parole entendue ne peut rien lui apporter : c'est lui qui donne leur sens aux mots, aux phrases, et la combinaison même des mots et des phrases n'est pas un apport étranger, puisqu'elle ne serait pas comprise si elle ne rencontrait pas chez celui qui écoute le pouvoir de la réaliser spontanément. Ici comme partout il paraît d'abord vrai que la conscience ne peut trouver dans son expérience que ce qu'elle y a mis elle-même. Ainsi l'expérience de la communication serait une illusion. Une conscience construit, — pour X, — cette machine de langage qui donnera à une autre conscience l'occasion d'effectuer les mêmes pensées, mais rien ne passe réellement de l'une à l'autre. Cependant le problème étant de savoir comment, selon l'apparence, la conscience apprend quelque chose, la solution ne peut pas consister à dire qu'elle sait tout d'avance. Le fait est que nous avons le pouvoir de comprendre au-delà de ce que nous pensions spontanément. On ne peut nous parler qu'un langage que nous comprenons déjà, chaque mot d'un texte difficile éveille en nous des pensées qui nous appartenaient auparavant, mais ces significations se

nouent parfois en une pensée nouvelle qui les remanie toutes, nous sommes transportés au centre du livre, nous rejoignons la source. Il n'y a là rien de comparable à la résolution d'un problème, où l'on découvre un terme inconnu par son rapport avec des termes connus. Car le problème ne peut être résolu que s'il est déterminé, c'est-à-dire si le recoupement des données assigne à l'inconnue une ou plusieurs valeurs définies. Dans la compréhension d'autrui, le problème est toujours indéterminé[5], parce que seule la solution du problème fera apparaître rétrospectivement les données comme convergentes, seul le motif central d'une philosophie, une fois compris, donne aux textes du philosophe la valeur de signes adéquats. Il y a donc une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui*[6] qui enrichit nos pensées propres. Il faut bien qu'ici le sens des mots soit finalement induit par les mots eux-mêmes, ou plus exactement que leur signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*, qui, elle, est immanente à la parole. Et comme, en pays étranger, je commence à comprendre le sens des mots par leur place dans un contexte d'action et en participant à la vie commune, — de même un texte philosophique encore mal compris me révèle au moins un certain « style », — soit un style spinoziste, criticiste ou phénoménologique, — qui est la première esquisse de son sens, je commence à comprendre une philosophie en me glissant dans la manière d'exister de cette pensée, en reproduisant le ton, l'accent du philosophe. Tout langage en somme s'enseigne lui-même et importe son sens dans l'esprit de l'auditeur. Une musique ou une peinture qui n'est d'abord pas comprise finit par se créer elle-même son public, si vraiment elle *dit* quelque chose, c'est-à-dire par sécréter elle-même sa signification. Dans le cas de la prose ou de la poésie, la puissance de la parole est moins visible, parce que nous avons l'illusion de posséder déjà en nous, avec le sens commun des mots, ce qu'il faut pour comprendre n'importe quel texte, au lieu que, de toute évidence, les couleurs de la palette ou les sons bruts des instruments, tels

que la perception naturelle nous les donne, ne suffisent pas à former le sens musical d'une musique, le sens pictural d'une peinture. Mais à vrai dire, le sens d'un ouvrage littéraire est moins fait par le sens commun des mots qu'il ne contribue à le modifier. Il y a donc, soit chez celui qui écoute ou lit, soit chez celui qui parle ou écrit, une *pensée dans la parole* que l'intellectualisme ne soupçonne pas.

Si nous voulons en tenir compte, il nous faut revenir au phénomène de la parole et remettre en question les descriptions ordinaires qui figent la pensée comme la parole et ne laissent plus concevoir entre elles que des relations extérieures. Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations. L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle ; sa parole est sa pensée. De même l'auditeur ne conçoit pas à propos des signes. La « pensée » de l'orateur est vide pendant qu'il parle, et, quand on lit un texte devant nous, si l'expression est réussie, nous n'avons pas une pensée en marge du texte lui-même, les mots occupent tout notre esprit, ils viennent combler exactement notre attente et nous éprouvons la nécessité du discours, mais nous ne serions pas capables de le prévoir et nous sommes possédés par lui. La fin du discours ou du texte sera la fin d'un enchantement. C'est alors que pourront survenir les pensées sur le discours ou sur le texte, auparavant le discours était improvisé et le texte compris sans une seule pensée, le sens était présent partout, mais nulle part posé pour lui-même. Si le sujet parlant ne pense pas le sens de ce qu'il dit, pas davantage il ne se représente les mots qu'il emploie. Savoir un mot ou une langue, ce n'est pas disposer, nous l'avons dit, de montages nerveux préétablis. Mais ce n'est pas pour autant garder du mot quelque « souvenir pur », quelque perception affaiblie. L'alternative bergsonienne de la mémoire-habitude et du souvenir pur ne rend pas compte de la présence prochaine des mots que je sais : ils sont derrière moi, comme les objets derrière mon dos ou comme l'horizon de ma ville autour de ma maison,

je compte avec eux ou je compte sur eux, mais je n'ai aucune « image verbale ». S'ils persistent en moi, c'est plutôt comme l'Imago freudienne qui est beaucoup moins la représentation d'une perception ancienne qu'une essence émotionnelle très précise et très générale détachée de ses origines empiriques. Il me reste du mot appris son style articulaire et sonore. Il faut dire de l'image verbale ce que nous disions plus haut de la « représentation de mouvement » : je n'ai pas besoin de me représenter l'espace extérieur et mon propre corps pour mouvoir l'un dans l'autre. Il suffit qu'ils existent pour moi et qu'ils constituent un certain champ d'action tendu autour de moi. De la même manière, je n'ai pas besoin de me représenter le mot pour le savoir et pour le prononcer. Il suffit que j'en possède l'essence articulaire et sonore comme l'une des modulations, l'un des usages possibles de mon corps. Je me reporte au mot comme ma main se porte vers le lieu de mon corps que l'on pique, le mot est en un certain lieu de mon monde linguistique, il fait partie de mon équipement, je n'ai qu'un moyen de me le représenter, c'est de le prononcer, comme l'artiste n'a qu'un moyen de se représenter l'œuvre à laquelle il travaille : il faut qu'il la fasse. Lorsque j'imagine Pierre absent, je n'ai pas conscience de contempler un Pierre en image numériquement distinct de Pierre lui-même ; si loin qu'il soit, je le vise dans le monde, et mon pouvoir d'imaginer n'est rien que la persistance de mon monde autour de moi[7]. Dire que j'imagine Pierre, c'est dire que je me procure une pseudo-présence de Pierre en déclenchant la « conduite de Pierre ». De même que Pierre imaginé n'est qu'une des modalités de mon être au monde, l'image verbale n'est qu'une des modalités de ma gesticulation phonétique, donnée avec beaucoup d'autres dans la conscience globale de mon corps. C'est évidemment ce que Bergson veut dire quand il parle d'un « cadre moteur » de l'évocation, mais si des représentations pures du passé viennent s'insérer dans ce cadre, on ne voit pas pourquoi elles auraient besoin de lui pour redevenir actuelles. Le rôle du corps dans la mémoire ne se comprend que si la mémoire est, non pas la conscience

constituante du passé, mais un effort pour rouvrir le temps à partir des implications du présent, et si le corps, étant notre moyen permanent de « prendre des attitudes » et de nous fabriquer ainsi de pseudo-présents, est le moyen de notre communication avec le temps comme avec l'espace[8]. La fonction du corps dans la mémoire est cette même fonction de projection que nous avons déjà rencontrée dans l'initiation cinétique : le corps convertit en vociférations une certaine essence motrice, déploie en phénomènes sonores le style articulaire d'un mot, déploie en panorama du passé l'attitude ancienne qu'il reprend, projette en mouvement effectif une intention de mouvement parce qu'il est un pouvoir d'expression naturelle.

Ces remarques nous permettent de rendre à l'acte de parler sa vraie physionomie. D'abord la parole n'est pas le « signe » de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens. Nous ne pourrons pas davantage admettre, comme on le fait d'ordinaire, que la parole soit un simple moyen de fixation, ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée. Pourquoi serait-il plus aisé de se rappeler des mots ou des phrases que de se rappeler des pensées, si les prétendues images verbales ont besoin d'être reconstruites à chaque fois ? Et pourquoi la pensée chercherait-elle à se doubler ou à se revêtir d'une suite de vociférations, si elles ne portaient et ne contenaient en elles-mêmes leur sens ? Les mots ne peuvent être les « forteresses de la pensée », et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre. Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son

emblème ou son corps. Il faut qu'il y ait, comme disent les psychologues, un « concept linguistique » (Sprachbegriff)[9] ou un concept verbal (Wortbegriff), une « expérience interne centrale, spécifiquement verbale, grâce à laquelle le son entendu, prononcé, lu ou écrit devient un fait de langage »[10]. Des malades peuvent lire un texte en « mettant le ton » sans cependant le comprendre. C'est donc que la parole ou les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérente et qui donne la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel. Nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable. Le plus grand bénéfice de l'expression n'est pas de consigner dans un écrit des pensées qui pourraient se perdre, un écrivain ne relit guère ses propres ouvrages, et les grandes œuvres déposent en nous à la première lecture tout ce que nous en tirerons ensuite. L'opération d'expression, quand elle est réussie, ne laisse pas seulement au lecteur et à l'écrivain lui-même un aide-mémoire, elle fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience. Cette puissance de l'expression est bien connue dans l'art et par exemple dans la musique. La signification musicale de la sonate est inséparable des sons qui la portent : avant que nous l'ayons entendue, aucune analyse ne nous permet de la deviner ; une fois terminée l'exécution, nous ne pourrons plus, dans nos analyses intellectuelles de la musique, que nous reporter au moment de l'expérience ; pendant l'exécution, les sons ne sont pas seulement les « signes » de la sonate, mais elle est là à travers eux, elle descend en eux[11]. De la même manière l'actrice devient invisible et c'est Phèdre qui apparaît. La signification dévore les signes, et Phèdre a si bien pris possession de la Berma que son extase en Phèdre nous paraît être le comble du naturel et de la facilité[12]. L'expression

esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes — la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre — à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde. Personne ne contestera qu'ici l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire. Il n'en va pas autrement, malgré l'apparence, de l'expression des pensées par la parole. La pensée n'est rien d'« intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence prétendu est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur. La pensée « pure » se réduit à un certain vide de la conscience, à un vœu instantané. L'intention significative nouvelle ne se connaît elle-même qu'en se recouvrant de significations déjà disponibles, résultat d'actes d'expression antérieurs. Les significations disponibles s'entrelacent soudain selon une loi inconnue, et une fois pour toutes un nouvel être culturel a commencé d'exister. La pensée et l'expression se constituent donc simultanément, lorsque notre acquis culturel se mobilise au service de cette loi inconnue, comme notre corps soudain se prête à un geste nouveau dans l'acquisition de l'habitude. La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication. Pour que je comprenne les paroles d'autrui, il faut évidemment que son vocabulaire et sa syntaxe soient « déjà connus » de moi. Mais cela ne veut pas dire que les paroles agissent en suscitant chez moi des « représentations » qui leur seraient associées et dont l'assemblage finirait par reproduire en moi la « représentation » originale de celui qui parle. Ce n'est pas avec des « représentations » ou avec une pensée que je communique d'abord, mais avec un sujet parlant, avec un certain style d'être et

avec le « monde » qu'il vise. De même que l'intention significative qui a mis en mouvement la parole d'autrui n'est pas une pensée explicite, mais un certain manque qui cherche à se combler, de même la reprise par moi de cette intention n'est pas une opération de ma pensée, mais une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être. Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées. Elles ne suscitent en nous que des pensées secondes ; celles-ci à leur tour se traduisent en d'autres paroles qui n'exigent de nous aucun véritable effort d'expression et ne demanderont à nos auditeurs aucun effort de compréhension. Ainsi le langage et la compréhension du langage paraissent aller de soi. Le monde linguistique et intersubjectif ne nous étonne plus, nous ne le distinguons plus du monde même, et c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons. Nous perdons conscience de ce qu'il y a de contingent dans l'expression et dans la communication, soit chez l'enfant qui apprend à parler, soit chez l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose, enfin chez tous ceux qui transforment en parole un certain silence. Il est pourtant bien clair que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde.

La psychologie moderne[13] a bien montré que le spectateur ne cherche pas en lui-même et dans son expérience intime le sens des gestes dont il est le témoin. Soit un geste de colère ou de menace, je n'ai pas besoin pour le comprendre de me rappeler les sentiments que j'ai éprouvés lorsque j'exécutais pour mon compte les mêmes gestes. Je connais très mal, de l'intérieur, la mimique de la colère, il manquerait donc, à l'association par ressemblance ou au

raisonnement par analogie, un élément décisif — et d'ailleurs, je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me *fait pas penser* à la colère, il est la colère elle-même. Cependant le sens du geste n'est pas perçu comme l'est par exemple la couleur du tapis. S'il m'était donné comme une chose, on ne voit pas pourquoi ma compréhension des gestes se limiterait la plupart du temps aux gestes humains. Je ne « comprends » pas la mimique sexuelle du chien, encore moins celle du hanneton ou de la mante religieuse. Je ne comprends pas même l'expression des émotions chez les primitifs ou dans des milieux trop différents du mien. S'il arrive par hasard qu'un enfant soit témoin d'une scène sexuelle, il peut la comprendre sans avoir l'expérience du désir et des attitudes corporelles qui le traduisent, mais la scène sexuelle ne sera qu'un spectacle insolite et inquiétant, elle n'aura pas de sens, si l'enfant n'a pas encore atteint le degré de maturité sexuelle où ce comportement devient possible pour lui. Il est vrai que souvent la connaissance d'autrui éclaire la connaissance de soi : le spectacle extérieur révèle à l'enfant le sens de ses propres pulsions en leur proposant un but. Mais l'exemple passerait inaperçu s'il ne se rencontrait avec les possibilités internes de l'enfant. Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur. Toute la difficulté est de bien concevoir cet acte et de ne pas le confondre avec une opération de connaissance. La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien. Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet devient actuel et il est pleinement compris lorsque les pouvoirs de mon corps s'ajustent à lui et le recouvrent. Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre. La communication s'accomplit lorsque ma conduite trouve dans ce chemin son

propre chemin. Il y a confirmation d'autrui par moi et de moi par autrui. Il faut ici restituer l'expérience d'autrui déformée par les analyses intellectualistes, comme nous aurons à restituer l'expérience perceptive de la chose. Quand je perçois une chose — soit par exemple une cheminée — ce n'est pas la concordance de ses différents aspects qui me fait conclure à l'existence de la cheminée comme géométral et signification commune de toutes ces perspectives, mais inversement je perçois la chose dans son évidence propre et c'est ce qui me donne l'assurance d'en obtenir, par le déroulement de l'expérience perceptive, une série indéfinie de vues concordantes. L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration, elle est donc de même sorte qu'elle : comme le schéma corporel, la cheminée est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle. Je m'engage avec mon corps parmi les choses, elles coexistent avec moi comme sujet incarné, et cette vie dans les choses n'a rien de commun avec la construction des objets scientifiques. De la même manière, je ne comprends pas les gestes d'autrui par un acte d'interprétation intellectuelle, la communication des consciences n'est pas fondée sur le sens commun de leurs expériences, mais elle le fonde aussi bien : il faut reconnaître comme irréductible le mouvement par lequel je me prête au spectacle, je me joins à lui dans une sorte de reconnaissance aveugle qui précède la définition et l'élaboration intellectuelle du sens. Des générations l'une après l'autre « comprennent » et accomplissent les gestes sexuels, par exemple le geste de la caresse, avant que le philosophe[14] en définisse la signification intellectuelle, qui est d'enfermer en lui-même le corps passif, de le maintenir dans le sommeil du plaisir, d'interrompre le mouvement continuel par lequel il se projette dans les choses et vers les autres. C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des « choses ». Le sens du geste ainsi « compris » n'est pas derrière lui, il se confond

avec la structure du monde que le geste dessine et que je reprends à mon compte, il s'étale sur le geste lui-même, — comme, dans l'expérience perceptive, la signification de la cheminée n'est pas au-delà du spectacle sensible et de la cheminée elle-même telle que mes regards et mes mouvements la trouvent dans le monde.

Le geste linguistique, comme tous les autres, dessine lui-même son sens. Cette idée surprend d'abord, on est pourtant bien obligé d'y venir si l'on veut comprendre l'origine du langage, problème toujours pressant, bien que les psychologues et les linguistes s'accordent pour le récuser au nom du savoir positif. Il semble impossible d'abord de donner aux mots comme aux gestes une signification immanente, parce que le geste se borne à indiquer un certain rapport entre l'homme et le monde sensible, que ce monde est donné au spectateur par la perception naturelle, et qu'ainsi l'objet intentionnel est offert au témoin en même temps que le geste lui-même. La gesticulation verbale, au contraire, vise un paysage mental qui n'est pas donné d'abord à chacun et qu'elle a justement pour fonction de communiquer. Mais ce que la nature ne donne pas c'est ici la culture qui le fournit. Les significations disponibles, c'est-à-dire les actes d'expression antérieurs établissent entre les sujets parlants un monde commun auquel la parole actuelle et neuve se réfère comme le geste au monde sensible. Et le sens de la parole n'est rien d'autre que la façon dont elle manie ce monde linguistique ou dont elle module sur ce clavier de significations acquises. Je le saisis dans un acte indivis, aussi bref qu'un cri. Il est vrai que le problème n'est que déplacé : ces significations disponibles elles-mêmes, comment se sont-elles constituées ? Une fois le langage formé, on conçoit que la parole puisse signifier comme un geste sur le fond mental commun. Mais les formes syntaxiques et celles du vocabulaire, qui sont ici présupposées, portent-elles en elles-mêmes leur sens ? On voit bien ce qu'il y a de commun au geste et à son sens, par exemple à l'expression des émotions et aux émotions mêmes : le sourire, le visage détendu, l'allégresse des gestes

contiennent réellement le rythme d'action, le mode d'être au monde qui sont la joie même. Au contraire entre le signe verbal et sa signification le lien n'est-il pas tout fortuit, comme le montre assez l'existence de plusieurs langages ? Et la communication des éléments du langage entre le « premier homme qui ait parlé » et le second n'a-t-elle pas été nécessairement d'un tout autre type que la communication par gestes ? C'est ce qu'on exprime d'ordinaire en disant que le geste ou la mimique émotionnelle sont des « signes naturels », la parole un « signe conventionnel ». Mais les conventions sont un mode de relation tardif entre lés hommes, elles supposent une communication préalable, et il faut replacer le langage dans ce courant communicatif. Si nous ne considérons que le sens conceptuel et terminal des mots, il est vrai que la forme verbale — exception faite des désinences — semble arbitraire. Il n'en serait plus ainsi si nous faisions entrer en compte le sens émotionnel du mot, ce que nous avons appelé plus haut son sens gestuel, qui est essentiel par exemple dans la poésie. On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et qu'ils sont destinés à représenter les objets, non pas, comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle. Si l'on pouvait défalquer d'un vocabulaire ce qui est dû aux lois mécaniques de la phonétique, aux contaminations des langues étrangères, à la rationalisation des grammairiens, à l'imitation de la langue par elle-même, on découvrirait sans doute à l'origine de chaque langue un système d'expression assez réduit mais tel par exemple qu'il ne soit pas arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit. La prédominance des voyelles dans une langue, des consonnes dans une autre, les systèmes de construction et de syntaxe ne représenteraient pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre. De là viendrait que le sens *plein* d'une langue n'est jamais traduisible dans une autre.

Nous pouvons parler plusieurs langues, mais l'une d'elle reste toujours celle dans laquelle nous vivons. Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime et l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois[15]. S'il y a une pensée universelle, on l'obtient en reprenant l'effort d'expression et de communication tel qu'il a été tenté par une langue, en assumant toutes les équivoques, tous les glissements de sens dont une tradition linguistique est faite et qui mesurent exactement sa puissance d'expression. Un algorithme conventionnel — qui d'ailleurs n'a de sens que rapporté au langage — n'exprimera jamais que la Nature sans l'homme. Il n'y a donc pas à la rigueur de signes conventionnels, simple notation d'une pensée pure et claire pour elle-même, il n'y a que des paroles dans lesquelles se contracte l'histoire de toute une langue, et qui accomplissent la communication sans aucune garantie, au milieu d'incroyables hasards linguistiques. S'il nous semble toujours que le langage est plus transparent que la musique, c'est que la plupart du temps nous demeurons dans le langage constitué, nous nous donnons des significations disponibles, et, dans nos définitions, nous nous bornons, comme le dictionnaire, à indiquer des équivalences entre elles. Le sens d'une phrase nous paraît intelligible de part en part, détachable de cette phrase même et défini dans un monde intelligible, parce que nous supposons données toutes les participations qu'elle doit à l'histoire de la langue et qui contribuent à en déterminer le sens. Au contraire dans la musique, aucun vocabulaire n'est présupposé, le sens apparaît lié à la présence empirique des sons, et c'est pourquoi la musique nous semble muette. Mais en réalité, comme nous l'avons dit, la clarté du langage s'établit sur un fond obscur, et si nous poussons la recherche assez loin, nous trouverons finalement que le langage, lui aussi, ne dit rien que lui-même, ou que son sens n'est pas séparable de lui. Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme. Il n'y a ici rien de semblable aux célèbres conceptions naturalistes qui

ramènent le signe artificiel au signe naturel et tentent de réduire le langage à l'expression des émotions. Le signe artificiel ne se ramène pas au signe naturel, parce qu'il n'y a pas chez l'homme de signe naturel, et, en rapprochant le langage des expressions émotionnelles, on ne compromet pas ce qu'il a de spécifique, s'il est vrai que déjà l'émotion comme variation de notre être au monde est contingente à l'égard des dispositifs mécaniques contenus dans notre corps, et manifeste le même pouvoir de mettre en forme les stimuli et les situations qui est à son comble au niveau du langage. On ne pourrait parler de « signes naturels » que si, à des « états de conscience » donnés, l'organisation anatomique de notre corps faisait correspondre des gestes définis. Or en fait la mimique de la colère ou celle de l'amour n'est pas la même chez un Japonais et chez un occidental. Plus précisément, la différence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes. Ce n'est pas seulement le geste qui est contingent à l'égard de l'organisation corporelle, c'est la manière même d'accueillir la situation et de la vivre. Le Japonais en colère sourit, l'occidental rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. L'équipement psychophysiologique laisse ouvertes quantités de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes. L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour[16] que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions[17]. Il est impossible de superposer chez l'homme une première

couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique — et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d'échappement* et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des « nourritures », ailleurs une « cachette », donne aux « stimuli » un sens qu'ils n'avaient pas. À plus forte raison la présence d'un homme dans le monde animal. Les comportements créent des significations qui sont transcendantes à l'égard du dispositif anatomique, et pourtant immanentes au comportement comme tel puisqu'il s'enseigne et se comprend. On ne peut pas faire l'économie de cette puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique. La parole n'en est qu'un cas particulier.

Ce qui est vrai seulement — et justifie la situation particulière que l'on fait d'ordinaire au langage — c'est que seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimenter et de constituer un acquis intersubjectif. On n'explique pas ce fait en remarquant que la parole peut s'enregistrer sur le papier, tandis que les gestes ou les comportements ne se transmettent que par l'imitation directe. Car la musique aussi peut s'écrire, et, bien qu'il y ait en musique quelque chose comme une initiation traditionnelle — bien qu'il soit peut-être impossible d'accéder à la musique atonale sans passer par la musique classique — chaque artiste reprend la tâche à son début, il a un nouveau monde à délivrer, au lieu que dans l'ordre de la parole, chaque écrivain a conscience de viser le même monde dont les autres écrivains s'occupaient déjà, le monde de Balzac et le monde de Stendhal ne sont pas comme des planètes sans communication, la parole installe en nous l'idée de vérité comme limite présomptive de son effort. Elle s'oublie elle-même comme fait contingent, elle

se repose sur elle-même, et c'est, nous l'avons vu, ce qui nous donne l'idéal d'une pensée sans parole, alors que l'idée d'une musique sans sons est absurde. Même s'il ne s'agit là que d'une idée-limite et d'un contre-sens, même si le sens d'une parole ne peut jamais être délivré de son inhérence à quelque parole, il reste que l'opération expressive dans le cas de la parole peut être indéfiniment réitérée, que l'on peut parler sur la parole alors qu'on ne peut peindre sur la peinture, et qu'enfin tout philosophe a songé à une parole qui les terminerait toutes, tandis que le peintre ou le musicien n'espère pas épuiser toute peinture ou toute musique possible. Il y a donc un privilège de la Raison. Mais justement pour le bien comprendre, il faut commencer par replacer la pensée parmi les phénomènes d'expression.

Cette conception du langage prolonge les meilleures et les plus récentes analyses de l'aphasie, dont nous n'avons plus haut utilisé qu'une partie. Nous avons vu en commençant qu'après une période empiriste, la théorie de l'aphasie, depuis Pierre Marie, semblait passer à l'intellectualisme, qu'elle mettait en cause, dans les troubles du langage, la « fonction de représentation » *(Darstellungsfunktion)* ou l'activité « catégoriale »[18] et qu'elle faisait reposer la parole sur la pensée. En réalité, ce n'est pas vers un nouvel intellectualisme que la théorie s'achemine. Que les auteurs le sachent ou non, ils cherchent à formuler ce que nous appellerons une théorie existentielle de l'aphasie, c'est-à-dire une théorie qui traite la pensée et le langage objectif comme deux manifestations de l'activité fondamentale par laquelle l'homme se projette vers un « monde »[19]. Soit par exemple l'amnésie des noms de couleur. On montre, par les épreuves d'assortiment, que l'amnésique a perdu le pouvoir général de subsumer les couleurs sous une catégorie, et l'on rapporte le déficit verbal à cette même cause. Mais si l'on se reporte aux descriptions concrètes, on s'aperçoit que l'activité catégoriale, avant d'être une pensée ou une connaissance, est une certaine manière de se rapporter au monde, et corrélativement un style ou une configuration de l'expérience. Chez un sujet

normal, la perception du tas d'échantillons s'organise en fonction de la consigne donnée : « Les couleurs qui appartiennent à la même catégorie que l'échantillon modèle se détachent sur le fond des autres »[20], tous les rouges par exemple constituent un ensemble et le sujet n'a plus qu'à démembrer cet ensemble pour réunir tous les échantillons qui en font partie. Au contraire, chez le malade, chacun des échantillons est confiné dans son existence individuelle. Ils opposent, à la constitution d'un ensemble selon un principe donné, une sorte de viscosité ou d'inertie. Quand deux couleurs objectivement semblables sont présentées au malade, elles n'apparaissent pas nécessairement comme semblables : il peut arriver que dans l'une le ton fondamental domine, dans l'autre le degré de clarté ou de chaleur[21]. Nous pouvons obtenir une expérience de ce type en nous plaçant devant un tas d'échantillons dans une attitude de perception passive : les couleurs identiques s'assemblent sous notre regard, mais les couleurs seulement semblables ne nouent entre elles que des relations incertaines, « le tas paraît instable, il se meut, nous constatons un changement incessant, une sorte de lutte entre plusieurs groupements possibles de couleurs selon différents points de vue »[22]. Nous sommes réduits à l'expérience immédiate des relations (*Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens*) et telle est sans doute la situation du malade. Nous avions tort de dire qu'il ne peut pas se tenir à un principe de classement donné, et qu'il va de l'un à l'autre : en réalité il n'en adopte jamais aucun[23]. Le trouble concerne « la façon dont les couleurs se groupent pour l'observateur, la façon dont le champ visuel s'articule du point de vue des couleurs »[24]. Ce n'est pas seulement la pensée ou la connaissance, mais l'expérience même des couleurs qui est en cause. On pourrait dire avec un autre auteur que l'expérience normale comporte des « cercles » ou des « tourbillons » à l'intérieur desquels chaque élément est représentatif de tous les autres et porte comme des « vecteurs » qui le relient à eux. Chez le malade « ... cette vie se renferme dans des limites plus étroites, et, comparée au monde perçu du normal, elle se meut dans des cercles plus petits

et rétrécis. Un mouvement qui prend naissance à la périphérie du tourbillon ne se propage plus aussitôt jusqu'à son centre, il demeure, pour ainsi dire, à l'intérieur de la zone excitée ou encore ne se transmet qu'à son entourage immédiat. Des unités de sens plus compréhensives ne peuvent plus se construire à l'intérieur du monde perçu (...). Ici encore, chaque impression sensible est affectée d'un "vecteur de sens", mais ces vecteurs n'ont plus de direction commune, ne s'orientent plus vers des centres principaux déterminés, ils divergent beaucoup plus que chez le normal »[25]. Tel est le trouble de la « pensée » que l'on découvre au fond de l'amnésie ; on voit qu'il concerne moins le jugement que le milieu d'expérience où le jugement prend naissance, moins la spontanéité que les prises de cette spontanéité sur le monde sensible et notre pouvoir de figurer en lui une intention quelconque. En termes kantiens : il affecte moins l'entendement que l'imagination productrice. L'acte catégorial n'est donc pas un fait dernier, il se constitue dans une certaine « attitude » *(Einstellung)*. C'est sur cette attitude que la parole elle aussi est fondée, de sorte qu'il ne saurait être question de faire reposer le langage sur la pensée pure. « Le comportement catégorial et la possession du langage significatif expriment un seul et même comportement fondamental. Aucun des deux ne saurait être cause ou effet »[26]. La pensée d'abord n'est pas un effet du langage. Il est vrai que certains malades[27], incapables de grouper les couleurs en les comparant à un échantillon donné, y parviennent par l'intermédiaire du langage : ils nomment la couleur du modèle et rassemblent ensuite tous les échantillons auxquels le même nom convient sans regarder le modèle. Il est vrai aussi que des enfants anormaux[28] classent ensemble des couleurs, même différentes, si on leur a appris à les désigner par le même nom. Mais ce sont là justement des procédés anormaux ; ils n'expriment pas le rapport essentiel du langage et de la pensée, mais le rapport pathologique ou accidentel d'un langage et d'une pensée également coupés de leur sens vivant. En fait, bien des malades sont capables de répéter les noms des couleurs sans pouvoir pour

autant les classer. Dans les cas d'aphasie amnésique, « ce ne peut donc pas être le manque du mot pris en lui-même qui rend difficile ou impossible le comportement catégorial. Les mots doivent avoir perdu quelque chose qui leur appartient normalement et qui les rend propres à être employés en rapport avec le comportement catégorial »[29]. Qu'ont-ils donc perdu ? Est-ce leur signification notionnelle ? Faut-il dire que le concept s'est retiré d'eux et faire en conséquence de la pensée la cause du langage ? Mais visiblement le mot quand il perd son sens se modifie jusque dans son aspect sensible, il *se vide*[30]. L'amnésique à qui l'on donne un nom de couleur, en le priant de choisir un échantillon correspondant, répète le nom comme s'il en attendait quelque chose. Mais le nom ne lui sert plus à rien, ne lui *dit* plus rien, il est étranger et absurde, comme pour nous les noms que nous répétons trop longtemps[31]. Les malades chez qui les mots ont perdu leur sens gardent quelquefois au plus haut point le pouvoir d'associer les idées[32]. Le nom ne s'est donc pas détaché des « associations » anciennes, il s'est altéré lui-même, comme un corps inanimé. Le lien du mot à son sens vivant n'est pas un lien extérieur d'association, le sens habite le mot, et le langage « n'est pas un accompagnement extérieur des processus intellectuels »[33]. On est donc bien conduit à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole, comme nous disions plus haut. Le langage a bien un intérieur, mais cet intérieur n'est pas une pensée fermée sur soi et consciente de soi. Qu'exprime donc le langage, s'il n'exprime pas des pensées ? Il présente ou plutôt il *est* la prise de position du sujet dans le monde de ses significations. Le terme de « monde » n'est pas ici une manière de parler : il veut dire que la vie « mentale » ou culturelle emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné. Le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent, une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification.

Le sens du geste n'est pas contenu dans le geste comme phénomène physique ou physiologique. Le sens du mot n'est pas contenu dans le mot comme son. Mais c'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série indéfinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transfigurent ses pouvoirs naturels. Cet acte de transcendance se rencontre d'abord dans l'acquisition d'un comportement, puis dans la communication muette du geste : c'est par la même puissance que le corps s'ouvre à une conduite nouvelle et la fait comprendre à des témoins extérieurs. Ici et là un système de pouvoirs définis se décentre soudain, se brise et se réorganise sous une loi inconnue du sujet ou du témoin extérieur et qui se révèle à eux dans ce moment même. Par exemple, le froncement de sourcil destiné, selon Darwin, à protéger l'œil du soleil, ou la convergence des yeux, destinée à permettre la vision nette, deviennent des composantes de l'acte humain de méditation et le signifient au spectateur. Le langage à son tour ne pose pas d'autre problème : une contraction de la gorge, une émission d'air sifflante entre la langue et les dents, une certain manière de jouer de notre corps se laisse soudain investir d'un *sens figuré* et le signifient hors de nous. Cela n'est ni plus ni moins miraculeux que l'émergence de l'amour dans le désir ou celle du geste dans les mouvements incoordonnés du début de la vie. Pour que le miracle se produise, il faut que la gesticulation phonétique utilise un alphabet de significations déjà acquises, que le geste verbal s'exécute dans un certain panorama commun aux interlocuteurs, comme la compréhension des autres gestes suppose un monde perçu commun à tous où il se déroule et déploie son sens. Mais cette condition ne suffit pas : la parole fait lever un sens nouveau, si elle est parole authentique, comme le geste donne pour la première fois un sens humain à l'objet, si c'est un geste d'initiation. D'ailleurs il faut bien que les significations maintenant acquises aient été des significations nouvelles. Il faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, — c'est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens, — par laquelle l'homme se

transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole.

Quand les auteurs cherchent à conclure l'analyse de l'aphasie par une conception générale du langage[34] on les voit plus clairement encore abandonner le langage intellectualiste qu'ils avaient adopté à la suite de Pierre Marie et en réaction contre les conceptions de Broca. On ne peut dire de la parole ni qu'elle est une « opération de l'intelligence » ni qu'elle est un « phénomène moteur » : elle est tout entière motricité et tout entière intelligence. Ce qui atteste son inhérence au corps, c'est que les affections du langage ne peuvent être réduites à l'unité et que le trouble primaire concerne tantôt le corps du mot, l'instrument matériel de l'expression verbale, — tantôt la physionomie du mot, l'intention verbale, cette sorte de plan d'ensemble à partir duquel nous réussissons à dire ou à écrire exactement un mot, — tantôt le sens immédiat du mot, ce que les auteurs allemands appellent le concept verbal, — tantôt enfin la structure de l'expérience tout entière, et non pas seulement l'expérience linguistique, comme dans le cas d'aphasie amnésique que nous avons analysé plus haut. La parole repose donc sur une stratification de pouvoirs relativement isolables. Mais en même temps il est impossible de trouver nulle part un trouble du langage qui soit « purement moteur » et qui n'intéresse en quelque mesure le sens du langage. Dans l'alexie pure, si le sujet ne peut plus reconnaître les lettres d'un mot, c'est faute de pouvoir mettre en forme les données visuelles, constituer la structure du mot, en appréhender la signification visuelle. Dans l'aphasie motrice, la liste des mots perdus et conservés ne correspond pas à leurs caractères objectifs (longueur ou complexité), mais à leur valeur pour le sujet : le malade est incapable de prononcer isolément une lettre ou un mot à l'intérieur d'une série motrice familière faute de pouvoir différencier « figure » et « fond » et conférer librement à tel mot ou à telle lettre la valeur de figure. La correction articulaire et la correction syntaxique sont toujours en raison inverse l'une de l'autre, ce

qui montre que l'articulation d'un mot n'est pas un phénomène simplement moteur et fait appel aux mêmes énergies qui organisent l'ordre syntaxique. À plus forte raison quand il s'agit de troubles de l'intention verbale, comme dans la paraphasie littérale, où des lettres sont omises, déplacées ou ajoutées, et où le rythme du mot est altéré, ne s'agit-il visiblement pas d'une destruction des engrammes, mais d'un nivellement de la figure et du fond, d'une impuissance à structurer le mot et à en saisir la physionomie articulaire[35]. Si l'on veut résumer ces deux séries de remarques, il faudra dire que toute opération linguistique suppose l'appréhension d'un sens, mais que le sens ici et là est comme spécialisé ; il y a différentes couches de signification, depuis la signification visuelle du mot jusqu'à sa signification conceptuelle en passant par le concept verbal. On ne comprendra jamais ces deux idées à la fois si l'on continue d'osciller entre la notion de « motricité » et celle d'« intelligence », et si l'on ne découvre pas une troisième notion qui permette de les intégrer, une fonction, la même à tous les niveaux, qui soit à l'œuvre aussi bien dans les préparations cachées de la parole que dans les phénomènes articulaires, qui porte tout l'édifice du langage, et qui cependant se stabilise en processus relativement autonomes. Cette puissance essentielle à la parole, nous aurons chance de l'apercevoir dans les cas où ni la pensée ni la « motricité » ne sont sensiblement atteintes et où cependant la « vie » du langage est altérée. Il arrive que le vocabulaire, la syntaxe, le corps du langage paraissent intacts, à ceci près que les propositions principales y prédominent. Mais le malade n'use pas de ces matériaux comme le sujet normal. Il ne parle guère que si on le questionne, ou, s'il prend lui-même l'initiative d'une question, il ne s'agit jamais que de questions stéréotypées, comme celles qu'il pose chaque jour à ses enfants quand ils reviennent de classe. Jamais il n'use du langage pour exprimer une situation seulement possible, et les propositions fausses (le ciel est noir) sont pour lui dépourvues de sens. Il ne peut parler que s'il a préparé ses phrases[36]. On ne peut pas dire que le langage chez lui soit devenu automatique, il n'y a aucun

signe d'un affaiblissement de l'intelligence générale et c'est bien par leur sens que les mots sont organisés. Mais ce sens est comme figé. Jamais Schn. n'éprouve le besoin de parler, jamais son expérience ne tend vers la parole, jamais elle ne suscite en lui une question, elle ne cesse pas d'avoir cette sorte d'évidence et de suffisance du réel qui étouffe toute interrogation, toute référence au possible, tout étonnement, toute improvisation. On aperçoit par contraste l'essence du langage normal : l'intention de parler ne peut se trouver que dans une expérience ouverte, elle apparaît, comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et se déplacent vers le dehors. « Dès que l'homme se sert du langage pour établir une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables, le langage n'est plus un instrument, *n'est plus un moyen, il est une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables*. Le langage du malade a beau révéler beaucoup de savoir, il a beau être utilisable pour des activités déterminées, il manque totalement de cette productivité qui fait l'essence la plus profonde de l'homme et qui ne se révèle peut-être dans aucune création de la civilisation avec autant d'évidence que dans la création du langage lui-même »[37]. On pourrait dire, en reprenant une célèbre distinction, que les *langages*, c'est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués, les « moyens d'expression » qui existent empiriquement, sont le dépôt et la sédimentation des actes de *parole* dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se traduire au-dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement créé comme sens. Ou encore on pourrait distinguer une *parole parlante* et une *parole parlée*. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais

l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise. À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique, — ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe, — deviennent possibles. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts. Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même.

Mieux encore que nos remarques sur la spatialité et l'unité corporelles, l'analyse de la parole et de l'expression nous fait reconnaître la nature énigmatique du corps propre. Il n'est pas un assemblage de particules dont chacune demeurerait en soi, ou encore un entrelacement de processus définis une fois pour toutes — il n'est pas où il est, il n'est pas ce qu'il est — puisque nous le voyons sécréter en lui-même un « sens » qui ne lui vient de nulle part, le projeter sur son entourage matériel et le communiquer aux autres sujets incarnés. On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps, mais on se contentait de dire qu'ils développaient ou manifestaient une autre puissance, pensée ou âme. On ne voyait pas que, pour pouvoir l'exprimer, le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l'intention qu'il nous signifie. C'est lui qui montre, lui qui parle, voilà ce que nous avons appris dans ce chapitre. Cézanne disait d'un portrait : « Si je peins tous les petits bleus et tous les petits marrons, je le fais regarder comme il regarde… Au diable s'ils se doutent comment, en mariant un vert nuancé à un rouge, on attriste une bouche ou on fait sourire une joue. »[38] Cette révélation d'un sens immanent ou naissant dans le corps vivant, elle s'étend, comme nous le verrons, à tout le monde sensible, et notre regard, averti par l'expérience du corps propre, retrouvera dans tous les autres « objets » le miracle de

l'expression. Balzac décrit dans la « *Peau de Chagrin* » une « nappe blanche comme une couche de neige fraîchement tombée et sur laquelle s'élevaient symétriquement les couverts couronnés de petits pains blonds ». « Toute ma jeunesse, disait Cézanne, j'ai voulu peindre ça, cette nappe de neige fraîche… Je sais maintenant qu'il ne faut vouloir peindre que : s'élevaient symétriquement les couverts, et : les petits pains blonds. Si je peins : couronnés, je suis foutu, comprenez-vous ? Et si vraiment j'équilibre et je nuance mes couverts et mes pains comme sur nature, soyez sûr que les couronnes, la neige et tout le tremblement y seront »[39]. Le problème du monde, et pour commencer celui du corps propre, consiste en ceci que *tout y demeure*.

*

Nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous déprendre de l'objet : l'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous : transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être. L'objet est objet de part en part et la conscience conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister : on existe comme chose ou on existe comme conscience. L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu. Si j'essaye de le penser comme un faisceau de processus en troisième personne — « vision », « motricité », « sexualité » — je m'aperçois que ces « fonctions » ne peuvent être liées entre elles et au monde extérieur par des rapports de causalité, elles sont toutes confusément reprises et impliquées dans un drame unique. Le corps n'est donc pas un objet. Pour la même raison, la conscience que j'en ai n'est pas une pensée, c'est-à-dire que je ne peux le décomposer et le recomposer pour en former une idée claire. Son unité est toujours implicite et confuse. Il

est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé. Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui. Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total. Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité. Descartes le savait bien, puisqu'une célèbre lettre à Élisabeth distingue le corps tel qu'il est conçu par l'usage de la vie du corps tel qu'il est conçu par l'entendement[40]. Mais chez Descartes ce savoir singulier que nous avons de notre corps du seul fait que nous sommes un corps reste subordonné à la connaissance par idées parce que, derrière l'homme tel qu'il est en fait, se trouve Dieu comme auteur raisonnable de notre situation de fait. Appuyé sur cette garantie transcendante, Descartes peut accepter paisiblement notre condition irrationnelle : ce n'est pas nous qui sommes chargés de porter la raison et, une fois que nous l'avons reconnue au fond des choses, il ne nous reste plus qu'à agir et à penser dans le monde[41]. Mais si notre union avec le corps est substantielle, comment pourrions-nous éprouver en nous-mêmes une âme pure et de là accéder à un Esprit absolu ? Avant de poser cette question, voyons bien tout ce qui est impliqué dans la redécouverte du corps propre. Ce n'est pas seulement un objet entre tous qui résiste à la réflexion et demeure pour ainsi dire collé au sujet. L'obscurité gagne le monde perçu tout entier.

---

1. Cette distinction de l'avoir et de l'être ne coïncide pas avec celle de M. G. Marcel *(Être et Avoir)* bien qu'elle ne l'exclue pas. M. Marcel prend l'avoir au sens faible qu'il a quand il désigne une relation de

propriété (j'ai une maison, j'ai un chapeau) et prend d'emblée l'être au sens existentiel d'être à..., ou d'assumer (je suis mon corps, je suis ma vie). Nous préférons tenir compte de l'usage qui donne au terme d'être le sens faible de l'existence comme chose ou de la prédication (la table est ou est grande) et désigne par le mot d'avoir le rapport du sujet au terme dans lequel il se projette (j'ai une idée, j'ai envie, j'ai peur). De là vient que notre « avoir » correspond à peu près à l'être de M. Marcel et notre être à son « avoir ».

2. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*.

3. Par exemple PIAGET, *La Représentation du Monde chez l'Enfant*, p. 60 et suivantes.

4. Il y a lieu, bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique. Seule la première est identique à la pensée.

5. Encore une fois, ce que nous disons ici ne s'applique qu'à la parole originaire, — celle de l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son sentiment, celle du « premier homme qui ait parlé », ou celle de l'écrivain et du philosophe qui réveillent l'expérience primordiale en deçà des traditions.

6. *Nachdenken, nachvollziehen* de HUSSERL, *Ursprung der Geometrie*, p. 212 et suivantes.

7. SARTRE, *L'Imagination*, p. 148.

8. « ... Quand je me réveillais ainsi, mon esprit s'agitant pour chercher sans y réussir à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, les choses, les pays, les années. Mon corps, trop engourdi pour remuer cherchait d'après la forme de sa fatigue à repérer la position de ses membres pour en induire la direction du mur, la place des meubles, pour reconstruire et pour nommer la demeure où il se trouvait. Sa mémoire, la mémoire de ses côtes, de ses genoux, de ses épaules, lui présentait successivement plusieurs des chambres où il avait dormi, tandis qu'autour de lui les murs invisibles, changeant de place selon la forme de la pièce imaginée, tourbillonnaient dans les ténèbres (...). Mon corps, le côté sur lequel je reposais, gardiens fidèles d'un passé que mon esprit n'aurait jamais dû oublier, me rappelaient la flamme de la veilleuse de verre de Bohème, en forme d'urne, suspendue au plafond par des chaînettes, la cheminée en marbre de Sienne, dans ma chambre à coucher de Combray, chez mes grands-parents, en des jours lointains qu'en ce moment je me figurais actuels sans me les représenter exactement ». Proust, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 15-16.

9. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 383.

10. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 459.

11. PROUST, *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.

12. PROUST, *Le Côté de Guermantes*.

13. Par exemple M. SCHELER, *Nature et Formes de la Sympathie*, pp. 347 et suivantes.

14. Ici J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 453 et suivantes.

15. « ... Un effort, prolongé pendant des années, pour vivre dans le costume des Arabes et me plier à leur moule mental m'a dépouillé de ma personnalité anglaise : j'ai pu ainsi considérer l'Occident et ses conventions avec des yeux neufs — en fait cesser d'y croire. Mais comment se faire une peau arabe ? Ce fut, de ma part, affectation pure. Il est aisé de faire perdre sa foi à un homme, mais il est difficile, ensuite, de le convertir à une autre. Ayant dépouillé une forme sans en acquérir de nouvelle, j'étais devenu

semblable au légendaire cercueil de Mohammed (...). Épuisé par un effort physique et un isolement également prolongés, un homme a connu ce détachement suprême. Pendant que son corps avançait comme une machine, son esprit raisonnable l'abandonnait pour jeter sur lui un regard critique en demandant le but et la raison d'être d'un tel fatras. Parfois même ces personnages engageaient une conversation dans le vide : la folie alors était proche. Elle est proche, je crois, de tout homme qui peut voir simultanément l'univers à travers les voiles de deux coutumes, de deux éducations, de deux milieux », T.-E. LAWRENCE, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, p. 43.

16. On sait que le baiser n'est pas en usage dans les mœurs traditionnelles du Japon.

17. Chez les indigènes des îles Tropbriand, la paternité n'est pas connue. Les enfants sont élevés sous l'autorité de l'oncle maternel. Un mari, au retour d'un long voyage, se félicite de trouver de nouveaux enfants à son foyer. Il prend soin d'eux, veille sur eux et les aime comme ses propres enfants. MALINOWSKI, *The Father in primitive Psychology*, cité par Bertrand RUSSELL, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

18. Des notions de ce genre se trouvent dans les travaux de Head, van Wœrkom, Bouman et Grünbaum, et Goldstein.

19. Grünbaum, par exemple *(Aphasie und Motorik)*, montre à la fois que les troubles aphasiques sont *généraux* et qu'ils sont *moteurs*, il fait en d'autres termes de la motricité un mode original d'intentionnalité ou de signification (cf ci-dessus p. 166) ce qui enfin revient à concevoir l'homme, non plus comme conscience, mais comme existence.

20. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 151.

21. Ibid., p. 149.

22. Ibid., pp. 151-152.

23. Ibid., p. 150.

24. Ibid., p. 162.

25. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, p. 258.

26. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 158.

27. Ibid.

28. Ibid.

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Ibid.

32. On les voit, en présence d'un échantillon donné (rouge), évoquer le souvenir d'un objet de même couleur (fraise) et à partir de là, retrouver le nom de la couleur (rouge fraise, rouge), ibid., p. 177.

33. Ibid., p. 158.

34. Cf GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*.

35. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 460. Goldstein est ici d'accord avec Grünbaum *(Aphasie und Motorik)*, pour dépasser l'alternative de la conception classique (Broca) et des travaux modernes (Head). Ce que Grünbaum reproche aux modernes, c'est de « ne pas mettre au premier

plan l'extériorisation motrice et les structures psycho-physiques sur lesquelles elle repose comme un domaine fondamental qui domine le tableau de l'aphasie » (p. 386).

36. BENARY, *Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus*. Il s'agit encore ici du cas Schn. que nous avons analysé sous le rapport de la motricité et de la sexualité.

37. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 496. Les mots soulignés le sont par nous.

38. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 117.

39. J. GASQUET, *Cézanne*, pp. 123 et suivantes.

40. À Élisabeth, 28 juin 1643, AT T. III, p. 690.

41. « Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens. » Ibid.

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE PERÇU

Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système. Quand je me promène dans mon appartement, les différents aspects sous lesquels il s'offre à moi ne sauraient m'apparaître comme les profils d'une même chose si je ne savais pas que chacun d'eux représente l'appartement vu d'ici ou vu de là, si je n'avais conscience de mon propre mouvement, et de mon corps comme identique à travers les phases de ce mouvement. Je peux évidemment survoler en pensée l'appartement, l'imaginer ou en dessiner le plan sur le papier, mais même alors je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle, car ce que j'appelle un plan n'est qu'une perspective plus ample : c'est l'appartement « vu d'en haut », et si je peux résumer en lui toutes les perspectives coutumières, c'est à condition de savoir qu'un même sujet incarné peut voir tour à tour *de* différentes positions. On répondra peut-être qu'en replaçant l'objet dans l'expérience corporelle comme l'un des pôles de cette expérience, nous lui ôtons ce qui fait justement son objectivité. Du point de vue de mon corps je ne vois jamais égales les six faces du cube, même s'il est en verre, et pourtant le mot « cube » a un sens, le cube lui-même, le cube en vérité, au-delà de ses apparences sensibles, a *ses* six faces égales. À mesure que je tourne autour de lui, je vois la face frontale, qui était un carré, se déformer, puis disparaître, pendant que les autres côtés apparaissent et deviennent chacun à leur tour des carrés. Mais le déroulement de cette expérience n'est pour moi que l'occasion de penser le cube total avec ses six faces égales et simultanées, la structure intelligible qui en rend raison. Et même, pour que ma promenade autour du cube motive le jugement « voici un cube », il faut que mes déplacements soient eux-mêmes repérés dans l'espace objectif et, loin que l'expérience du mouvement propre conditionne la position d'un objet, c'est au contraire en pensant mon corps lui-même comme un objet mobile que je puis

déchiffrer l'apparence perceptive et construire le cube vrai. L'expérience du mouvement propre ne serait donc qu'une circonstance psychologique de la perception et ne contribuerait pas à déterminer le sens de l'objet. L'objet et mon corps formeraient bien un système, mais il s'agirait d'un faisceau de corrélations objectives et non pas, comme nous le disions tout à l'heure, d'un ensemble de correspondances vécues. L'unité de l'objet serait pensée, et non pas éprouvée comme le corrélatif de celle de notre corps. Mais l'objet peut-il être ainsi détaché des conditions effectives sous lesquelles il nous est donné ? On peut assembler discursivement la notion du nombre six, la notion de « côté » et celle d'égalité, et les lier dans une formule qui est la définition du cube. Mais cette définition nous pose une question plutôt qu'elle ne nous offre quelque chose à penser. On ne sort de la pensée aveugle et symbolique qu'en apercevant l'être spatial singulier qui porte ensemble ces prédicats. Il s'agit de dessiner en pensée cette forme particulière qui renferme un fragment d'espace entre six faces égales. Or, si les mots « renfermer » et « entre » ont un sens pour nous, c'est qu'ils l'empruntent à notre expérience de sujets incarnés. Dans l'espace *lui-même* et sans la présence d'un sujet psychophysique, il n'y a aucune direction, aucun dedans, aucun dehors. Un espace est « enfermé » entre les côtés d'un cube comme nous sommes enfermés entre les murs de notre chambre. Pour pouvoir penser le cube, nous prenons position dans l'espace, tantôt sur sa surface, tantôt en lui, tantôt hors de lui, et dès lors nous le voyons en perspective. Le cube à six faces égales est non seulement invisible, mais encore impensable ; c'est le cube tel qu'il serait pour lui-même ; mais le cube n'est pas pour lui-même, puisqu'il est un objet. Il y a un premier dogmatisme, dont l'analyse réflexive nous débarrasse et qui consiste à affirmer que l'objet est en soi ou absolument, sans se demander ce qu'il est. Mais il y en a un autre, qui consiste à affirmer la signification présomptive de l'objet, sans se demander comment elle entre dans notre expérience. L'analyse réflexive remplace l'existence absolue de l'objet par la pensée d'un objet absolu, et, en voulant

survoler l'objet, le penser sans point de vue, elle en détruit la structure interne. S'il y a pour moi un cube à six faces égales et si je peux rejoindre l'objet, ce n'est pas que je le constitue de l'intérieur : c'est que je m'enfonce dans l'épaisseur du monde par l'expérience perceptive. Le cube à six faces égales est l'idée-limite par laquelle j'exprime la présence charnelle du cube qui est là, sous mes yeux, sous mes mains, dans son évidence perceptive. Les côtés du cube n'en sont pas des projections, mais justement des côtés. Quand je les aperçois l'un après l'autre et selon l'apparence perspective, je ne construis pas l'idée du géométral qui rend raison de ces perspectives, mais le cube est déjà là devant moi et se dévoile à travers eux. Je n'ai pas besoin de prendre sur mon propre mouvement une vue objective et de le faire entrer en compte pour reconstituer derrière l'apparence la forme vraie de l'objet : le compte est déjà fait, déjà la nouvelle apparence est entrée en composition avec le mouvement vécu et s'est offerte comme apparence d'un cube. La chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps, non par une « géométrie naturelle », mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même.

La perception extérieure et la perception du corps propre varient ensemble parce qu'elles sont les deux faces d'un même acte. On a depuis longtemps essayé d'expliquer la fameuse illusion d'Aristote en admettant que la position inhabituelle des doigts rend impossible la synthèse de leurs perceptions : le côté droit du médius et le côté gauche de l'index ne « travaillent » pas ensemble d'ordinaire, et si tous deux sont touchés à la fois, il faut donc qu'il y ait deux billes. En réalité, les perceptions des deux doigts ne sont pas seulement disjointes, elles sont inversées : le sujet attribue à l'index ce qui est touché par le médius et réciproquement, comme on peut le montrer en appliquant aux doigts deux stimuli distincts, une pointe et une boule, par exemple[1]. L'illusion d'Aristote est d'abord un trouble du schéma corporel. Ce qui rend impossible la synthèse des deux perceptions tactiles en un objet unique, ce n'est pas tant

que la position des doigts est inhabituelle ou statistiquement rare, c'est que la face droite du médius et la face gauche de l'index ne peuvent concourir à une exploration synergique de l'objet, que le croisement des doigts, comme mouvement forcé, dépasse les possibilités motrices des doigts eux-mêmes et ne peut être visé dans un projet de mouvement. La synthèse de l'objet se fait donc ici à travers la synthèse du corps propre, elle en est la réplique ou le corrélatif et c'est à la lettre la même chose de percevoir une seule bille et de disposer des deux doigts comme d'un organe unique. Le trouble du schéma corporel peut même se traduire directement dans le monde extérieur sans l'appui d'aucun stimulus. Dans l'héautoscopie, avant de se voir lui-même, le sujet passe toujours par un état de songe, de rêverie ou d'angoisse et l'image de lui-même qui apparaît au-dehors n'est que l'envers de cette dépersonnalisation[2]. Le malade se sent dans le double qui est hors de lui comme, dans un ascenseur qui monte et s'arrête brusquement, je sens la substance de mon corps s'échapper de moi par ma tête et dépasser les limites de mon corps objectif. C'est dans son propre corps que le malade sent l'approche de cet Autre qu'il n'a jamais vu de ses yeux, comme le normal reconnaît par une certaine brûlure de sa nuque que quelqu'un derrière lui le regarde[3]. Réciproquement, une certaine forme d'expérience externe implique et entraîne une certaine conscience du corps propre. Beaucoup de malades parlent d'un « sixième sens » qui leur donnerait leurs hallucinations. Le sujet de Stratton, dont le champ visuel a été objectivement inversé, voit d'abord les objets la tête en bas ; au troisième jour de l'expérience, quand les objets commencent à reprendre leur aplomb, il est envahi « par l'étrange impression de regarder le feu avec le dos de la tête »[4]. C'est qu'il y a une équivalence immédiate entre l'orientation du champ visuel et la conscience du corps propre comme puissance de ce champ, si bien que le bouleversement expérimental peut se traduire indifféremment par le renversement des objets phénoménaux ou par une redistribution des fonctions sensorielles dans le corps. Si un sujet accommode pour la vision à grande

distance, il a de son propre doigt comme de tous les objets proches une image double. Si on le touche ou qu'on le pique, il perçoit un contact ou une piqûre double[5]. La diplopie se prolonge donc en un dédoublement du corps. Toute perception extérieure est immédiatement synonyme d'une certaine perception de mon corps comme toute perception de mon corps s'explicite dans le langage de la perception extérieure. Si maintenant, comme nous l'avons vu, le corps n'est pas un objet transparent et ne nous est pas donné comme le cercle au géomètre par sa loi de constitution, s'il est une unité expressive qu'on ne peut apprendre à connaître qu'en l'assumant, cette structure va se communiquer au monde sensible. La théorie du schéma corporel est implicitement une théorie de la perception. Nous avons réappris à sentir notre corps, nous avons retrouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps. Il va falloir de la même manière réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparaît en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps. Mais en reprenant ainsi contact avec le corps et avec le monde, c'est aussi nous-même que nous allons retrouver, puisque, si l'on perçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception.

---

1. TASTEVIN, CZERMAK, SCHILDER cités par LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, pp. 36 et suivantes

2. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, pp. 136-188. Cf p. 191 : « Le sujet pendant la durée de l'autoscopie est envahi par un sentiment de tristesse profonde dont l'extension rayonne au point de pénétrer l'image même du double, laquelle semble être animée de vibrations affectives identiques à celles que ressent l'original » ; « sa conscience semble sortie hors de lui-même ». Et MENNINGER-LERCHANTAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 180 : « J'ai eu soudainement l'impression que j'étais hors de mon corps. »

3. JASPERS, cité par MENNINGER-LERCHENTHAL, même ouvrage, p. 76.

4. STRATTON, *Vision without inversion of the retinal image*, p. 350.

5. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 39.

I. LE SENTIR

La pensée objective ignore le sujet de la perception. C'est qu'elle se donne le monde tout fait, comme milieu de tout événement possible, et traite la perception comme l'un de ces événements. Par exemple, le philosophe empiriste considère un sujet X en train de percevoir et cherche à décrire ce qui se passe : *il y a* des sensations qui sont des états ou des manières d'être du sujet et, à ce titre, de véritables choses mentales. Le sujet percevant est le lieu de ces choses et le philosophe décrit les sensations et leur substrat comme on décrit la faune d'un pays lointain, — sans s'apercevoir qu'il perçoit lui-même, qu'il est sujet percevant et que la perception telle qu'il la vit dément tout ce qu'il dit de la perception en général. Car, vue de l'intérieur, la perception ne doit rien à ce que nous savons par ailleurs sur le monde, sur les *stimuli* tels que les décrit la physique et sur les organes des sens tels que les décrit la biologie. Elle ne se donne pas d'abord comme un événement dans le monde auquel on puisse appliquer, par exemple, la catégorie de causalité, mais comme une re-création ou une re-constitution du monde à chaque moment. Si nous croyons à un passé du monde, au monde physique, aux « stimuli », à l'organisme tel que le représentent nos livres, c'est d'abord parce que nous avons un champ perceptif présent et actuel, une surface de contact avec le monde ou en enracinement perpétuel en lui, c'est parce qu'il vient sans cesse assaillir et investir la subjectivité comme les vagues entourent une épave sur la plage. Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception. Il ne peut pas être question de décrire la perception elle-même comme l'un des faits qui se

produisent dans le monde, puisque nous ne pouvons jamais effacer dans le tableau du monde cette lacune que nous sommes et par où il vient à exister pour quelqu'un, puisque la perception est le « défaut » de ce « grand diamant ». L'intellectualisme représente bien un progrès dans la prise de conscience : ce lieu hors du monde que le philosophe empiriste sous-entendait et où il se plaçait tacitement pour décrire l'événement de la perception, il reçoit maintenant un nom, il figure dans la description. C'est l'Ego transcendantal. Par là, toutes les thèses de l'empirisme se trouvent renversées, l'état de conscience devient la conscience d'un état, la passivité position d'une passivité, le monde devient le corrélatif d'une pensée du monde et n'existe plus que pour un constituant. Et pourtant il reste vrai de dire que l'intellectualisme, lui aussi, se donne le monde tout fait. Car la constitution du monde telle qu'il la conçoit est une simple clause de style : à chaque terme de la description empiriste, on ajoute l'indice « conscience de... » On subordonne tout le système de l'expérience, — monde, corps propre, et moi empirique, — à un penseur universel chargé de porter les relations des trois termes. Mais, comme il n'y est pas engagé, elles restent ce qu'elles étaient dans l'empirisme : des relations de causalité étalées sur le plan des événements cosmiques. Or si le corps propre et le moi empirique ne sont que des éléments dans le système de l'expérience, objets parmi d'autres objets sous le regard du véritable Je, comment pouvons-nous jamais nous confondre avec notre corps, comment avons-nous pu croire que nous vissions de nos yeux ce que nous saisissons en vérité par une inspection de l'esprit, comment le monde n'est-il pas en face de nous parfaitement explicite, pourquoi ne se déploie-t-il que peu à peu et jamais « en entier », enfin comment se fait-il que nous percevions ? Nous ne le comprendrons que si le moi empirique et le corps ne sont pas d'emblée des objets, ne le deviennent jamais tout à fait, s'il y a un certain sens à dire que je vois le morceau de cire de mes yeux, et si corrélativement cette possibilité d'absence, cette dimension de fuite et de liberté que la réflexion ouvre au fond

de nous et qu'on appelle le Je transcendantal ne sont pas données d'abord et ne sont jamais absolument acquises, si je ne peux jamais dire « Je » absolument et si tout acte de réflexion, toute prise de position volontaire s'établit sur le fond et sur la proposition d'une vie de conscience prépersonnelle. Le sujet de la perception restera ignoré tant que nous ne saurons pas éviter l'alternative du naturé et du naturant, de la sensation comme état de conscience et comme conscience d'un état, de l'existence en soi et de l'existence pour soi. Revenons donc à la sensation et regardons-la de si près qu'elle nous enseigne le rapport vivant de celui qui perçoit avec son corps et avec son monde.

La psychologie inductive nous aidera à chercher pour elle un statut nouveau en montrant qu'elle n'est ni un état ou une qualité, ni la conscience d'un état ou d'une qualité. En fait, chacune des prétendues qualités, — le rouge, le bleu, la couleur, le son, — est insérée dans une certaine conduite. Chez le normal une excitations sensorielle, surtout celles du laboratoire qui n'ont guère pour lui de signification vitale, ne modifie qu'à peine la motricité générale. Mais les maladies du cervelet ou de l'écorce frontale mettent en évidence ce que pourrait être l'influence des excitations sensorielles sur le tonus musculaire si elles n'étaient intégrées à une situation d'ensemble et si le tonus n'était chez le normal réglé en vue de certaines tâches privilégiées. Le geste de lever le bras, que l'on peut prendre comme indicateur de la perturbation motrice, est différemment modifié dans son amplitude et dans sa direction par un champ visuel rouge, jaune, bleu ou vert. En particulier le rouge et le jaune favorisent les mouvements glissants, le bleu et le vert les mouvements saccadés, le rouge appliqué à l'œil droit, par exemple, favorise un mouvement d'extension du bras correspondant vers le dehors, le vert un mouvement de flexion et de repli vers le corps[1]. La position privilégiée du bras, — celle où le sujet sent son bras en équilibre ou en repos, — qui est plus éloignée du corps chez le malade que chez le normal, est modifiée par la présentation des couleurs : le vert la ramène au voisinage du corps[2]. La couleur du champ visuel rend plus ou moins exactes

les réactions du sujet, qu'il s'agisse d'exécuter un mouvement d'une amplitude donnée ou de montrer du doigt une longueur déterminée. Avec un champ visuel vert l'appréciation est exacte, avec un champ visuel rouge elle est inexacte par excès. Les mouvements vers le dehors sont accélérés par le vert et ralentis par le rouge. La localisation des stimuli sur la peau est modifiée dans le sens de l'abduction par le rouge. Le jaune et le rouge accentuent les erreurs dans l'estimation du poids et du temps, chez les cérébelleux le bleu et surtout le vert les compensent. Dans ces différentes expériences chaque couleur agit toujours dans le même sens de sorte qu'on peut lui attribuer une valeur motrice définie. Dans l'ensemble le rouge et le jaune sont favorables à l'abduction, le bleu et le vert à l'adduction. Or, d'une manière générale, l'adduction signifie que l'organisme se tourne vers le stimulus et est attiré par le monde, — l'abduction qu'il se détourne du stimulus et se retire vers son centre[3]. Les sensations, les « qualités sensibles » sont donc loin de se réduire à l'épreuve d'un certain état ou d'un certain *quale* indicibles, elles s'offrent avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale. On sait depuis longtemps qu'il y a un « accompagnement moteur » des sensations, que les stimuli déclenchent des « mouvements naissants » qui s'associent à la sensation ou à la qualité et forment un halo autour d'elle, que le « côté perceptif » et le « côté moteur » du comportement communiquent. Mais on fait la plupart du temps comme si cette relation ne changeait rien aux termes entre lesquels elle s'établit. Car il ne s'agit pas, dans les exemples que nous donnions plus haut, d'une relation extérieure de causalité qui laisserait intacte la sensation elle-même. Les réactions motrices provoquées par le bleu, la « conduite du bleu », — ne sont pas des effets dans le corps objectif de la couleur définie par une certaine longueur d'onde et une certaine intensité : un bleu obtenu par contraste, et auquel ne correspond donc aucun phénomène physique s'entoure du même halo moteur[4]. Ce n'est pas dans le monde du physicien et par l'effet de quelque processus caché que se constitue la physionomie motrice de la couleur. Est-ce

donc « dans la conscience », et faut-il dire que l'expérience du bleu comme qualité sensible suscite une certaine modification du corps phénoménal ? Mais on ne voit pas pourquoi la prise de conscience d'un certain *quale* modifierait mon appréciation des grandeurs et d'ailleurs l'effet *senti* de la couleur ne correspond pas toujours exactement à l'influence qu'elle exerce sur le comportement : le rouge peut exagérer mes réactions sans que je m'en aperçoive[5]. La signification motrice des couleurs ne se comprend que si elles cessent d'être des états fermés sur eux-mêmes ou des qualités indescriptibles offertes à la constatation d'un sujet pensant, si elles atteignent en moi un certain montage général par lequel je suis adapté au monde, si elles m'invitent à une nouvelle manière de l'évaluer, et si d'autre part la motricité cesse d'être la simple conscience de mes changements de lieu présents ou prochains pour devenir la fonction qui à chaque moment établit mes étalons de grandeur, l'amplitude variable de mon être au monde. Le bleu est ce qui sollicite de moi une certaine manière de regarder, ce qui se laisse palper par un mouvement défini de mon regard. C'est un certain champ ou une certaine atmosphère offerte à la puissance de mes yeux et de tout mon corps. Ici l'expérience de la couleur confirme et fait comprendre les corrélations établies par la psychologie inductive. Le vert passe communément pour une couleur « reposante ». « Il me renferme en moi-même et me met en paix », dit une malade[6]. Il « ne nous demande rien et ne nous appelle à rien », dit Kandinsky. Le bleu semble « céder à notre regard » dit Goethe. Au contraire, le rouge « s'enfonce dans l'œil » dit encore Goethe[7]. Le rouge « déchire », le jaune est « piquant » dit un malade de Goldstein. D'une manière générale on a d'un côté avec le rouge et le jaune « l'expérience d'un arrachement, d'un mouvement qui s'éloigne du centre », d'un autre côté avec le bleu et le vert celle du « repos et de la concentration »[8]. On peut mettre à nu le fond végétatif et moteur, la signification vitale des qualités en employant des Stimuli faibles ou brefs. La couleur, avant d'être vue, s'annonce alors par l'expérience d'une certaine

attitude du corps qui ne convient qu'à elle et la détermine avec précision : « il y a un glissement de haut en bas dans mon corps, ce ne peut donc pas être du vert, ce ne peut être que du bleu ; mais en fait je ne vois pas de bleu »[9] dit un sujet. Et un autre : « J'ai serré les dents et je sais par là que c'est du jaune »[10]. Si l'on fait croître peu à peu un stimulus lumineux à partir d'une valeur subliminale, il y a d'abord expérience d'une certaine disposition du corps et soudain la sensation se continue et « se propage dans le domaine visuel »[11]. De même qu'en regardant attentivement la neige je décompose sa « blancheur » apparente qui se résout en un monde de reflets et de transparences, de même on peut découvrir à l'intérieur du son une « micro-mélodie » et l'intervalle sonore n'est que la mise en forme finale d'une certaine tension d'abord éprouvée dans tout le corps[12]. On rend possible la représentation d'une couleur chez des sujets qui l'ont perdue, en exposant devant eux des couleurs réelles quelles qu'elle soient. La couleur réelle produit chez le sujet une « concentration de l'expérience colorée » qui lui permet de « rassembler les couleurs dans son œil »[13]. Ainsi avant d'être un spectacle objectif la qualité se laisse reconnaître par un type de comportement qui la vise dans son essence et c'est pourquoi dès que mon corps adopte l'attitude du bleu j'obtiens une quasi-présence du bleu. Il ne faut donc pas se demander comment et pourquoi le rouge signifie l'effort ou la violence, le vert le repos et la paix, il faut réapprendre à vivre ces couleurs comme les vit notre corps, c'est-à-dire comme des concrétions de paix ou de violence. Quand nous disons que le rouge augmente l'amplitude de nos réactions, il ne faut pas l'entendre comme s'il s'agissait là de deux faits distincts, une sensation de rouge et des réactions motrices, — il faut comprendre que le rouge, par sa texture que notre regard suit et épouse, est déjà l'amplification de notre être moteur. Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui. Les rapports du sentant et du

sensible sont comparables à ceux du dormeur et de son sommeil : le sommeil vient quand une certaine attitude volontaire reçoit soudain du dehors la confirmation qu'elle attendait. *Je* respirais lentement et profondément pour appeler le sommeil et soudain on dirait que ma bouche communique avec quelque immense poumon extérieur qui appelle et refoule mon souffle, un certain rythme respiratoire, tout à l'heure voulu par moi, devient mon être même, et le sommeil, visé jusque-là comme signification, se fait soudain situation. De la même manière je prête l'oreille ou je regarde dans l'attente d'une sensation, et soudain le sensible prend mon oreille ou mon regard, je livre une partie de mon corps, ou même mon corps tout entier à cette manière de vibrer et de remplir l'espace qu'est le bleu ou le rouge. Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion.

De ce point de vue, il devient possible de rendre à la notion de « sens » une valeur que l'intellectualisme lui refuse. Ma sensation et ma perception, dit-il, ne peuvent être désignables et donc être pour moi qu'en étant sensation ou perception de quelque chose, — par exemple sensation de bleu ou de rouge, perception de la table ou de la chaise. Or le bleu et le rouge ne sont pas cette expérience indicible que je vis lorsque je coïncide avec eux, la table ou la chaise n'est pas cette apparence éphémère à la merci de mon regard ; l'objet ne se détermine que comme un être identifiable à travers une série ouverte d'expériences possibles et n'existe que pour un sujet qui opère cette identification. L'être n'est que pour quelqu'un qui soit capable de prendre recul

à son égard et soit donc lui-même absolument hors de l'être. C'est ainsi que l'esprit devient le sujet de la perception et que la notion de « sens » devient impensable. Si voir ou entendre c'est se détacher de l'impression pour l'investir en pensée et cesser d'être pour connaître, il serait absurde de dire que je vois de mes yeux ou que j'entends avec mes oreilles, car mes yeux, mes oreilles sont encore des êtres du monde, bien incapables à ce titre de ménager en avant de lui la zone de subjectivité d'où il sera vu ou entendu. Je ne peux pas même conserver à mes yeux ou à mes oreilles quelque puissance de connaître en faisant d'eux des instruments de ma perception, car cette notion est ambiguë, ils ne sont instruments que de l'excitation corporelle et non de la perception elle-même. Il n'y a pas de milieu entre l'en soi et le pour soi, et puisque, étant plusieurs, ils ne sont pas moi-même, mes sens ne peuvent être qu'objets. Je dis que mes yeux voient, que ma main touche, que mon pied souffre, mais ces expressions naïves ne traduisent pas mon expérience véritable. Elles m'en donnent déjà une interprétation qui la détache de son sujet originel. Parce que je sais que la lumière frappe mes yeux, que les contacts se font par la peau, que ma chaussure blesse mon pied, je disperse dans mon corps les perceptions qui appartiennent à mon âme, je mets la perception dans le perçu. Mais ce n'est là que le sillage spatial et temporel des actes de conscience. Si je les considère de l'intérieur, je trouve une unique connaissance sans lieu, une âme sans parties, et il n'y a aucune différence entre penser et percevoir comme entre voir et entendre. — Pouvons-nous nous tenir à cette perspective ? S'il est vrai que je ne vois pas de mes yeux, comment ai-je jamais pu ignorer cette vérité ? — Je ne savais pas ce que je disais, je n'avais pas réfléchi ? Mais comment donc pouvais-je ne pas réfléchir ? Comment l'inspection de l'esprit, comment l'opération de ma propre pensée a-t-elle pu m'être masquée, puisque par définition ma pensée est pour elle-même ? Si la réflexion veut se justifier comme réflexion, c'est-à-dire comme progrès vers la vérité, elle ne doit pas se borner à remplacer une vue du monde par une autre, elle doit nous montrer comment la vue naïve du

monde est comprise et dépassée dans la vue réfléchie. La réflexion doit éclairer l'irréfléchi auquel elle succède et en montrer la possibilité pour pouvoir se comprendre elle-même comme commencement. Dire que c'est encore moi qui me pense comme situé dans un corps et comme pourvu de cinq sens, ce n'est évidemment qu'une solution verbale, puisque moi qui réfléchis je ne peux me reconnaître dans ce Je incarné que donc l'incarnation reste par principe une illusion et que la possibilité de cette illusion demeure incompréhensible. Il nous faut remettre en question l'alternative du pour soi et de l'en soi qui rejetait les « sens » au monde des objets et dégageait la subjectivité comme non-être absolu de toute inhérence corporelle. C'est ce que nous faisons en définissant la sensation comme coexistence ou comme communion. La sensation de bleu n'est pas la connaissance ou la position d'un certain *quale* identifiable à travers toutes les expériences que j'en ai comme le cercle du géomètre est le même à Paris et à Tokio. Elle est sans doute intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas en soi comme une chose, qu'elle vise et signifie au-delà d'elle-même. Mais le terme qu'elle vise n'est reconnu qu'aveuglément par la familiarité de mon corps avec lui, il n'est pas constitué en pleine clarté, il est reconstitué ou repris par un savoir qui reste latent et qui lui laisse son opacité et son eccéité. La sensation est intentionnelle parce que je trouve dans le sensible la proposition d'un certain rythme d'existence, — abduction ou adduction, — et que, donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur, que ce soit pour m'ouvrir ou pour me fermer à lui. Si les qualités rayonnent autour d'elles un certain mode d'existence, si elles ont un pouvoir d'envoûtement et ce que nous appelions tout à l'heure une valeur sacramentelle, c'est parce que le sujet sentant ne les pose pas comme des objets, mais sympathise avec elles, les fait siennes et trouve en elles sa loi momentanée. Précisons. Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le

sentant. C'est mon regard qui sous-tend la couleur, c'est le mouvement de ma main qui sous-tend la forme de l'objet ou plutôt mon regard s'accouple avec la couleur, ma main avec le dur et le mou, et dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre. Sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague. « Si un sujet essaye d'éprouver une couleur déterminée, par exemple du bleu, tout en cherchant à donner à son corps l'attitude qui convient au rouge, il en résulte une lutte intérieure, une sorte de spasme qui cesse aussitôt qu'il adopte l'attitude corporelle qui correspond au bleu[14]. » Ainsi un sensible qui va être senti pose à mon corps une sorte de problème confus. Il faut que je trouve l'attitude qui *va* lui donner le moyen de se déterminer, et de devenir du bleu, il faut que je trouve la réponse à une question mal formulée. Et cependant je ne le fais qu'à sa sollicitation, mon attitude ne suffit jamais à me faire voir vraiment du bleu ou toucher vraiment une surface dure. Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais. Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il « se pense en moi », je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité. — Mais le ciel n'est pas esprit, et il n'y a aucun sens à dire qu'il existe pour soi ? — Bien sûr le ciel du géographe ou de l'astronome n'existe pas pour soi. Mais du ciel perçu ou senti, sous-tendu par mon regard qui le parcourt et l'habite, milieu d'une certaine vibration vitale que mon corps adopte, on peut dire qu'il existe pour soi en ce sens qu'il n'est pas fait de parties extérieures, que chaque partie de l'ensemble est « sensible » à ce qui se passe dans toutes les autres et les « connaît dynamiquement »[15]. Et quant au sujet de la sensation, il n'a pas besoin d'être un pur néant sans aucun poids terrestre. Cela ne serait

nécessaire que s'il devait, comme la conscience constituante, être présent partout à la fois, coextensif à l'être, et penser la vérité de l'univers. Mais le spectacle perçu n'est pas de l'être pur. Pris exactement tel que je le vois, il est un moment de mon histoire individuelle, et, puisque la sensation est une reconstitution, elle suppose en moi les sédiments d'une constitution préalable, je suis, comme sujet sentant, tout plein de pouvoirs naturels dont je m'étonne le premier. Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un « trou dans l'être », mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire[16].

Insistons sur ce point. Comment avons-nous pu échapper à l'alternative du pour soi et de l'en soi, comment la conscience perceptive peut-elle être engorgée par son objet, comment pouvons-nous distinguer la conscience sensible de la conscience intellectuelle ? C'est que : 1° Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. Je ne peux pas dire que *je* vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou encore que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques. Ma perception, même vue de l'intérieur, exprime une situation donnée : je vois du bleu parce que je suis *sensible* aux couleurs —, au contraire les actes personnels en créent une : je suis mathématicien parce que j'ai décidé de l'être. De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau. Sans doute la connaissance m'apprend bien que la sensation n'aurait pas lieu sans une adaptation de mon corps, par exemple qu'il n'y aurait pas de contact déterminé sans un mouvement de ma main. Mais cette activité se déroule à la périphérie de mon être, je n'ai pas plus conscience d'être le vrai sujet de ma sensation que de ma naissance ou de ma mort. Ni ma naissance ni ma mort ne peuvent m'apparaître comme des expériences miennes, puisque, si je les pensais ainsi, je me supposerais préexistant ou survivant à moi-même pour pouvoir les

éprouver et je ne penserais donc pas ma naissance ou ma mort pour de bon. Je ne puis donc me saisir que comme « déjà né » et « encore vivant », — saisir ma naissance et ma mort que comme des horizons prépersonnels : je sais qu'on naît et qu'on meurt, mais je ne puis connaître ma naissance et ma mort. Chaque sensation, étant à la rigueur la première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort. Le sujet qui en a l'expérience commence et finit avec elle, et comme il ne peut se précéder ni se survivre, la sensation s'apparaît nécessairement à elle-même dans un milieu de généralité, elle vient d'en deçà de moi-même, elle relève d'une *sensibilité* qui l'a précédée et qui lui survivra, comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et à une mortalité anonymes. Par la sensation je saisis en marge de ma vie personnelle et de mes actes propres une vie de conscience donnée d'où ils émergent, la vie de mes yeux, de mes mains, de mes oreilles qui sont autant de Moi naturels. Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux. Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un *acquis originaire* qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même. J'éprouve la sensation comme modalité d'une existence générale, déjà vouée à un monde physique et qui fuse à travers moi sans que j'en sois l'auteur. 2º La sensation ne peut être anonyme que parce qu'elle est partielle. Celui qui voit et celui qui touche n'est pas exactement moi-même parce que le monde visible et le monde tangible ne sont pas le monde en entier. Quand je vois un objet, j'éprouve toujours qu'il y a encore de l'être au-delà de ce que je vois actuellement, non seulement de l'être visible, mais encore de l'être tangible ou saisissable par l'ouïe, — et non seulement de l'être sensible, mais encore une profondeur de l'objet qu'aucun prélèvement sensoriel n'épuisera. Corrélativement je ne suis pas tout entier dans ces opérations, elles restent marginales, elles se produisent en avant de

moi, le moi qui voit ou le moi qui entend est en quelque sorte un moi spécialisé, familier d'un seul secteur de l'être, et c'est justement à ce prix que le regard et la main sont capables de deviner le mouvement qui va préciser la perception et peuvent faire preuve de cette prescience qui leur donne l'apparence de l'automatisme. — Nous pouvons résumer ces deux idées en disant que toute sensation appartient à un certain *champ*. Dire que j'ai un champ visuel, c'est dire que par position j'ai accès et ouverture à un système d'êtres, les êtres visibles, qu'ils sont à la disposition de mon regard en vertu d'une sorte de contrat primordial et par un don de la nature, sans aucun effort de ma part ; c'est donc dire que la vision est prépersonnelle ; — et c'est dire en même temps qu'elle est toujours limitée, qu'il y a toujours autour de ma vision actuelle un horizon de choses non vues ou même non visibles. La vision est *une pensée assujettie à un certain champ* et c'est là ce qu'on appelle un *sens*. Quand je dis que j'ai des sens et qu'ils me font accéder au monde, je ne suis pas victime d'une confusion, je ne mêle pas la pensée causale et la réflexion, j'exprime seulement cette vérité qui s'impose à une réflexion intégrale : que je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante.

Avec la distinction des sens et de l'intellection se trouve justifiée celle des différents sens. L'intellectualisme ne parle pas des sens parce que pour lui sensations et sens n'apparaissent que lorsque je reviens sur l'acte concret de connaissance pour l'analyser. J'y distingue alors une matière contingente et une forme nécessaire, mais la matière n'est qu'un moment idéal et non pas un élément séparable de l'acte total. Il n'y a donc pas les sens, mais seulement la conscience. Par exemple l'intellectualisme refuse de poser le problème fameux de leur contribution à l'expérience de l'espace, parce que les qualités sensibles et les sens, comme matériaux de la connaissance, ne peuvent posséder en propre l'espace qui est la forme de l'objectivité en général et en particulier le moyen par lequel une conscience de qualité devient possible. Une sensation de

quelque chose, et des « choses » au sens le plus général du mot, par exemple des qualités définies, ne se dessine dans la masse confuse des impressions que si elle est mise en perspective et coordonnée par l'espace. Ainsi tous les sens sont spatiaux s'ils doivent nous faire accéder à une forme quelconque de l'être, c'est-à-dire s'ils sont des sens. Et, par la même nécessité, il faut qu'ils s'ouvrent tous sur le même espace, sans quoi les êtres sensoriels avec lesquels ils nous font communiquer n'existeraient que pour le sens dont ils relèvent — comme les fantômes ne se manifestent que la nuit —, il leur manquerait la plénitude de l'être et nous ne pourrions pas en avoir vraiment conscience, c'est-à-dire les poser comme des être vrais. À cette déduction, l'empirisme essayerait en vain d'opposer des faits. Si par exemple on veut montrer que toucher n'est pas spatial par lui-même, qu'on essaye de trouver chez les aveugles ou dans les cas de cécité psychique une expérience tactile pure et de montrer qu'elle n'est pas articulée selon l'espace, ces preuves expérimentales présupposent ce qu'elles sont censées établir. Comment savoir en effet si la cécité et la cécité psychique se sont bornées à soustraire, de l'expérience du malade, les « données visuelles » et si elles n'ont pas atteint aussi la structure de son expérience tactile ? L'empirisme prend pour donnée la première hypothèse, et c'est à cette condition que le fait peut passer pour crucial, mais par là même il postule la séparation des sens qu'il s'agit justement de prouver. Plus précisément : si j'admets que l'espace appartient originairement à la vue et qu'il passe de là au toucher et aux autres sens, comme chez l'adulte il y a en apparence une perception tactile de l'espace, je dois au moins admettre que les « données tactiles pures » sont déplacées et recouvertes par une expérience d'origine visuelle, qu'elles s'intègrent à une expérience totale dans laquelle elles sont finalement indiscernables. Mais alors de quel droit distinguer dans cette expérience adulte un apport « tactile » ? Le prétendu « tactile pur » que j'essaye de retrouver en m'adressant aux aveugles n'est-il pas un type d'expérience très particulier, qui n'a rien de commun avec le fonctionnement du toucher intégré

et ne peut pas servir à analyser l'expérience intégrale ? On ne peut pas décider de la spatialité des sens par la méthode inductive et en produisant des « faits », — soit par exemple un toucher sans espace chez l'aveugle, — puisque ce fait a besoin d'être interprété et qu'on le considérera justement comme un fait significatif et qui révèle une nature propre du toucher ou comme un fait accidentel et qui exprime les propriétés particulières du toucher morbide selon l'idée que l'on se fait des sens en général et de leur relation dans la conscience totale. Le problème relève bien de la réflexion et non pas de l'expérience au sens empiriste du mot, qui est aussi celui où le prennent les savants quand ils rêvent d'une objectivité absolue. On est donc fondé à dire a priori que tous les sens sont spatiaux et la question de savoir quel est celui qui nous donne l'espace doit être considérée comme inintelligible si l'on réfléchit sur ce que c'est qu'un sens. Cependant deux sortes de réflexions sont ici possibles. L'une — c'est la réflexion intellectualiste — thématise l'objet et la conscience, et, pour reprendre une expression kantienne, elle les « conduit au concept ». L'objet devient alors *ce qui est*, et par conséquent ce qui est pour tous et pour toujours (ne serait-ce qu'à titre d'épisode éphémère mais dont il sera vrai pour toujours qu'il a existé dans le temps objectif). La conscience, thématisée par la réflexion, *est* l'existence pour soi. Et, à l'aide de cette idée de la conscience et de cette idée de l'objet, on montre aisément que toute qualité sensible n'est pleinement objet que dans le contexte des relations d'univers, et que la sensation ne peut être qu'à condition d'exister pour un Je central et unique. Si l'on voulait marquer un arrêt dans le mouvement réflexif et parler par exemple d'une conscience partielle ou d'un objet isolé, on aurait une conscience qui à quelque égard ne se saurait pas elle-même, et qui donc ne serait pas conscience, un objet qui ne serait pas accessible de partout et qui dans cette mesure ne serait pas objet. Mais on peut toujours demander à l'intellectualisme d'où il tire cette idée ou cette essence de la conscience et de l'objet. Si le sujet est pour soi pur, « le Je pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations ». « Si

un monde doit pouvoir être pensé », il faut que la qualité le contienne en germe. Mais d'abord d'où savons-nous qu'il y a du pour soi pur et où prenons-nous que le monde doit pouvoir être pensé ? On répondra peut-être que c'est là la définition du sujet et du monde, et que, faute de les entendre ainsi, on ne sait plus de quoi l'on parle en parlant d'eux. Et en effet, au niveau de la parole constituée, telle est bien la signification du monde et du sujet. Mais d'où les paroles elles-mêmes tiennent-elles leur sens ? La réflexion radicale est celle qui me ressaisit pendant que je suis en train de former et de formuler l'idée du sujet et celle de l'objet, elle met au jour la source de ces deux idées, elle est réflexion non seulement opérante, mais encore consciente d'elle-même dans son opération. On répondra peut-être encore que l'analyse réflexive ne saisit pas seulement le sujet et l'objet « en idée », qu'elle est une expérience, qu'en réfléchissant je me replace dans ce sujet infini que j'étais déjà et je replace l'objet dans les relations qui déjà le sous-tendaient, et qu'enfin il n'y a pas lieu de demander où je prends cette idée du sujet et cette idée de l'objet puisqu'elles sont la simple formulation des conditions sans lesquelles il n'y aurait rien pour personne. Mais le Je réfléchi diffère du Je irréfléchi au moins en ceci qu'il a été thématisé, et ce qui est donné, ce n'est pas la conscience ni l'être pur, — comme Kant lui-même le dit avec profondeur, c'est l'expérience, en d'autres termes la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'où il émerge mais où il reste engagé. C'est « l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »[17]. Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience, il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le

fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses. Quand il s'agit de la conscience, je ne puis en former la notion qu'en me reportant d'abord à cette conscience que je suis, et en particulier je ne dois pas d'abord définir les sens, mais reprendre contact avec la sensorialité que je vis de l'intérieur. Nous ne sommes pas obligés d'investir a priori le monde des conditions sans lesquelles il ne saurait être pensé, car, pour pouvoir être pensé, il doit d'abord n'être pas ignoré, exister pour moi, c'est-à-dire être donné, et l'esthétique transcendantale ne se confondrait avec l'analytique transcendantale que si j'étais un Dieu qui pose le monde et non pas un homme qui s'y trouve jeté et qui, dans tous les sens du mot, « tient à lui ». Nous n'avons donc pas à suivre Kant dans sa déduction d'un espace unique. L'espace unique est la condition sans laquelle on ne peut penser la plénitude de l'objectivité, et il est bien vrai que si j'essaye de thématiser plusieurs espaces, ils se ramènent à l'unité, chacun d'eux se trouvant dans un certain rapport de position avec les autres et ne faisant donc qu'un avec eux. Mais savons-nous si l'objectivité pleine peut être pensée ? Si toutes les perspectives sont compossibles ? Si elles peuvent être quelque part toutes ensemble thématisées ? Savons-nous si l'expérience tactile et l'expérience visuelle peuvent se rejoindre rigoureusement sans une expérience intersensorielle ? Si mon expérience et celle d'autrui peuvent être reliées dans un système unique de l'expérience intersubjective ? Il y a peut-être, soit dans chaque expérience sensorielle, soit dans chaque conscience des « fantômes » qu'aucune rationalité ne peut réduire. Toute la Déduction Transcendantale est suspendue à l'affirmation d'un système intégral de la vérité. C'est justement aux sources de cette affirmation qu'il faut remonter si l'on veut réfléchir. En ce sens on peut dire avec Husserl[18] que Hume a été en intention plus loin que personne dans la réflexion radicale, puisqu'il a vraiment voulu nous ramener aux phénomènes dont nous avons l'expérience, en deçà de toute idéologie, — même si par ailleurs il a mutilé et dissocié cette expérience. En

particulier l'idée d'un espace unique et celle d'un temps unique, étant appuyées à celle d'une sommation de l'être dont Kant justement a fait la critique dans la Dialectique Transcendantale, doivent être mises entre parenthèses et produire leur généalogie à partir de notre expérience effective. Cette nouvelle conception de la réflexion, qui est la conception phénoménologique, revient en d'autres termes à donner une nouvelle définition de l'a priori. Kant a déjà montré que l'a priori n'est pas connaissable avant l'expérience, c'est-à-dire hors de notre horizon de facticité, et qu'il ne peut être question de distinguer deux éléments réels de la connaissance dont l'un serait a priori et l'autre a posteriori. Si l'a priori garde dans sa philosophie le caractère de ce qui *doit* être, par opposition à ce qui existe en fait et comme détermination anthropologique, c'est seulement dans la mesure où il n'a pas suivi jusqu'au bout son programme qui était de définir nos pouvoirs de connaissance par notre condition de fait et qui devait l'obliger à replacer tout être concevable sur le fond de ce monde-ci. À partir du moment où l'expérience, — c'est-à-dire l'ouverture à notre monde de fait, — est reconnue comme le commencement de la connaissance, il n'y a plus aucun moyen de distinguer un plan des vérités a priori et un plan des vérités de fait, ce que doit être le monde et ce qu'il est effectivement. L'unité des sens, qui passait pour vérité a priori, n'est plus que l'expression formelle d'une contingence fondamentale : le fait que nous sommes au monde, — la diversité des sens, qui passait pour donnée a posteriori, y compris la forme concrète qu'elle prend dans un sujet humain, apparaît comme nécessaire à ce monde-ci, c'est-à-dire au seul monde que nous puissions penser avec conséquence ; elle devient donc une vérité a priori. Toute sensation est spatiale, nous nous sommes rangés à cette thèse non pas parce que la qualité comme objet ne peut être pensée que dans l'espace, mais parce que, comme contact primordial avec l'être, comme reprise par le sujet sentant d'une forme d'existence indiquée par le sensible, comme coexistence du sentant et du sensible, elle est elle-même constitutive d'un milieu de coexistence, c'est-à-dire

d'un espace. Nous disons a priori qu'aucune sensation n'est ponctuelle, que toute sensorialité suppose un certain champ, donc des coexistences, et nous en concluons contre Lachelier que l'aveugle a l'expérience d'un espace. Mais ces vérités a priori ne sont rien d'autre que l'explicitation d'un fait : le fait de l'expérience sensorielle comme reprise d'une forme d'existence, et cette reprise implique aussi qu'à chaque instant je puisse me faire presque tout entier toucher ou vision, et que même je ne puisse jamais voir ou toucher sans que ma conscience s'engorge en quelque mesure et perde quelque chose de sa disponibilité. Ainsi l'unité et la diversité des sens sont des vérités de même rang. L'a priori est le fait compris, explicité et suivi dans toutes les conséquences de sa logique tacite, l'a posteriori est le fait isolé et implicite. Il serait contradictoire de dire que le toucher est sans spatialité, et il est impossible a priori de toucher sans toucher dans l'espace, puisque notre expérience est l'expérience d'un monde. Mais cette insertion de la perspective tactile dans un être universel n'exprime aucune nécessité extérieure au toucher, elle se produit spontanément dans l'expérience tactile elle-même, selon son mode propre. La sensation telle que nous la livre l'expérience n'est plus une matière indifférente et un moment abstrait, mais une de nos surfaces de contact avec l'être, une structure de conscience, et au lieu d'un espace unique, condition universelle de toutes les qualités, nous avons avec chacune d'elles une manière particulière d'être à l'espace et en quelque sorte de faire de l'espace. Il n'est ni contradictoire ni impossible que chaque sens constitue un petit monde à l'intérieur du grand et c'est même à raison de sa particularité qu'il est nécessaire au tout et qu'il s'ouvre sur lui.

En somme, une fois effacées les distinctions de l'a priori et de l'empirique, de la forme et du contenu, les espaces sensoriels deviennent des moments concrets d'une configuration globale qui est l'espace unique, et le pouvoir d'aller à lui ne se sépare pas du pouvoir de s'en retrancher dans la séparation d'un sens. Dans la salle de concert, quand je rouvre les yeux, l'espace visible me

paraît étroit en regard de cet autre espace où tout à l'heure la musique se déployait, et même si je garde les yeux ouverts pendant que l'on joue le morceau, il me semble que la musique n'est pas vraiment contenue dans cet espace précis et mesquin. Elle insinue à travers l'espace visible une nouvelle dimension où elle déferle, comme, chez les hallucinés, l'espace clair des choses perçues se redouble mystérieusement d'un « espace noir » où d'autres présences sont possibles. Comme la perspective d'autrui sur le monde pour moi, le domaine spatial de chaque sens est pour les autres un inconnaissable absolu et limite d'autant leur spatialité. Ces descriptions, qui n'offrent pour une philosophie criticiste que des curiosités empiriques et n'entament pas les certitudes a priori, reprennent pour nous une importance philosophique, parce que l'unité de l'espace ne peut être trouvée que dans l'engrenage l'un sur l'autre des domaines sensoriels. C'est là ce qui demeure vrai dans les fameuses descriptions empiristes d'une perception non spatiale. L'expérience des aveugles-nés opérés de la cataracte n'a jamais prouvé et ne saurait jamais prouver que l'espace commence pour eux avec la vision. Mais le malade ne cesse de s'émerveiller de cet espace visuel auquel il vient d'accéder, et en regard duquel l'expérience tactile lui paraît si pauvre qu'il avouerait volontiers n'avoir jamais eu l'expérience de l'espace avant l'opération[19]. L'étonnement du malade, ses hésitations dans le nouveau monde visuel où il entre montrent que le toucher n'est pas spatial *comme* la vision. « Après l'opération, dit-on[20], la forme telle qu'elle est donnée par la vue est pour les malades quelque chose d'absolument neuf qu'ils ne mettent pas en rapport avec leur expérience tactile », « le malade affirme qu'il voit mais ne sait pas ce qu'il voit (...). Jamais il ne reconnaît sa main comme telle, il ne parle que d'une tache blanche en mouvement »[21]. Pour distinguer un rond d'un rectangle par la vue, il lui faut suivre des yeux le bord de la figure, comme il le ferait avec la main[22] et il tend toujours à saisir les objets que l'on présente à son regard[23]. Que conclure de là ? que l'expérience tactile ne prépare pas à la perception de l'espace ? Mais si elle

n'était pas du tout spatiale, le sujet tendrait-il la main vers l'objet qu'on lui montre ? Ce geste suppose que le toucher s'ouvre sur un milieu au moins analogue à celui des données visuelles. Les faits montrent surtout que la vision n'est rien sans un certain usage du regard. Les malades « voient d'abord les couleurs comme nous sentons une odeur : elle nous baigne, elle agit sur nous, sans cependant remplir une forme déterminée d'une étendue déterminée »[24]. Tout est d'abord mêlé et tout paraît en mouvement. La ségrégation des surfaces colorées, l'appréhension correcte du mouvement ne viennent que plus tard, quand le sujet a compris « ce que c'est que voir »[25], c'est-à-dire quand il dirige et promène son regard comme un regard, et non plus comme une main. Cela prouve que chaque organe des sens interroge l'objet à sa manière, qu'il est l'agent d'un certain type de synthèse, mais, à moins de réserver par définition nominale le mot d'espace pour désigner la synthèse visuelle, on ne peut pas refuser au toucher la spatialité au sens de saisie des coexistences. Le fait même que la vision véritable se prépare au cours d'une phase de transition et par une sorte de toucher avec les yeux ne se comprendrait pas s'il n'y avait un champ tactile quasi spatial, où les premières perceptions visuelles puissent s'insérer. La vue ne communiquerait jamais directement avec le toucher comme elle le fait chez l'adulte normal si le toucher, même artificiellement isolé, n'était organisé de manière à rendre possibles les coexistences. Loin d'exclure l'idée d'un espace tactile, les faits prouvent au contraire qu'il y a un espace si strictement tactile que les articulations n'en sont pas d'abord et n'en seront même jamais avec celles de l'espace visuel dans un rapport de synonymie. Les analyses empiristes posent confusément un problème véritable. Que par exemple le toucher ne puisse embrasser simultanément qu'une faible étendue — celle du corps et de ses instruments — ce fait ne concerne pas seulement la présentation de l'espace tactile, il en modifie le sens. Pour l'intelligence, — ou du moins pour une certaine intelligence qui est celle de la physique classique, — la simultanéité est la même, qu'elle ait lieu entre deux points contigus ou entre deux points

éloignés, et en tout cas on peut construire de proche en proche avec des simultanéités à courte distance une simultanéité à grande distance. Mais pour l'expérience, l'épaisseur de temps qui s'introduit ainsi dans l'opération en modifie le résultat, il en résulte un certain « bougé » dans la simultanéité des points extrêmes et dans cette mesure l'ampleur des perspectives visuelles sera pour l'aveugle opéré une véritable révélation, parce qu'elle procurera pour la première fois l'exhibition de la simultanéité lointaine *elle-même*. Les opérés déclarent que les objets tactiles ne sont pas de véritables touts spatiaux, que l'appréhension de l'objet est ici un simple « savoir de la relation réciproque des parties », que le rond et le carré ne sont pas vraiment perçus par le toucher mais reconnus d'après certains « signes » — présence ou absence de « pointes »[26]. Entendons que jamais le champ tactile n'a l'ampleur du champ visuel, jamais l'objet tactile n'est tout entier présent à chacune de ses parties comme l'objet visuel, et en somme que toucher n'est pas voir. Sans doute entre l'aveugle et le normal la conversation s'engage et il est peut-être impossible de trouver un seul mot, même dans le vocabulaire des couleurs, auquel l'aveugle ne réussisse à donner un sens au moins schématique. Un aveugle de douze ans définit très bien les dimensions de la vision : « Ceux qui y voient, dit-il, sont en relation avec moi par un sens inconnu qui m'enveloppe entièrement à distance, me suit, me traverse et depuis mon lever jusqu'à mon coucher me tient pour ainsi dire sous sa domination » (mich gewissermassen beherrscht)[27]. Mais ces indications restent pour l'aveugle notionnelles et problématiques. Elles posent une question à laquelle la vision seule pourrait répondre. Et c'est pourquoi l'aveugle opéré trouve le monde différent de ce qu'il attendait[28], comme nous trouvons toujours un homme différent de ce que nous savions sur lui. Le monde de l'aveugle et celui du normal diffèrent non seulement par la quantité des matériaux dont ils disposent, mais encore par la *structure* de l'ensemble. Un aveugle sait très exactement par le toucher ce que sont des branches et des feuilles, un bras et les doigts de la main. Après l'opération il s'étonne de trouver

« tant de différence » entre un arbre et un corps humain[29]. Il est évident que la vue n'a pas seulement ajouté de nouveaux détails à la connaissance de l'arbre. Il s'agit d'un mode de présentation et d'un type de synthèse nouveaux qui transfigurent l'objet. Par exemple, la structure éclairage-objet éclairé ne trouve dans le domaine tactile que des analogies assez vagues. C'est pourquoi un malade opéré après dix-huit ans de cécité essaye de toucher un rayon de soleil[30]. La signification totale de notre vie — dont la signification notionnelle n'est jamais qu'un extrait — serait différente si nous étions privés de la vision. Il y a une fonction générale de substitution et de remplacement qui nous permet d'accéder à la signification abstraite des expériences que nous n'avons pas vécues et par exemple de parler de ce que nous n'avons pas vu. Mais comme dans l'organisme les fonctions de remplacement ne sont jamais l'équivalent exact des fonctions lésées et ne donnent que l'apparence de l'intégrité, l'intelligence n'assure entre des expériences différentes qu'une communication apparente, et la synthèse du monde visuel et du monde tactile chez l'aveugle-né opéré, la constitution d'un monde intersensoriel doit se faire sur le terrain sensoriel lui-même, la communauté de signification entre les deux expériences ne suffit pas à assurer leur soudure en une expérience unique. Les sens sont distincts les uns des autres et distincts de l'intellection en tant que chacun d'eux apporte avec lui une structure d'être qui n'est jamais exactement transposable. Nous pouvons le reconnaître parce que nous avons rejeté le formalisme de la conscience, et fait du corps le sujet de la perception.

Et nous pouvons le reconnaître sans compromettre l'unité des sens. Car les sens communiquent. La musique n'est pas dans l'espace visible, mais elle le mine, elle l'investit, elle le déplace, et bientôt ces auditeurs trop bien parés, qui prennent l'air de juges et échangent des mots ou des sourires, sans s'apercevoir que le sol s'ébranle sous eux, sont comme un équipage secoué à la surface d'une tempête. Les deux espaces ne se distinguent que sur le fond d'un monde commun et ne peuvent entrer en rivalité que parce qu'ils ont tous deux la

même prétention à l'être total. Ils s'unissent dans le moment même où ils s'opposent. Si je veux m'enfermer dans un de mes sens et que, par exemple, je me projette tout entier dans mes yeux et m'abandonne au bleu du ciel, je n'ai bientôt plus conscience de regarder et, au moment où je voulais me faire tout entier vision, le ciel cesse d'être une « perception visuelle » pour devenir mon monde du moment. L'expérience sensorielle est instable et elle est étrangère à la perception naturelle qui se fait avec tout notre corps à la fois et s'ouvre sur un monde intersensoriel. Comme celle de la qualité sensible, l'expérience des « sens » séparés n'a lieu que dans une attitude très particulière et ne peut servir à l'analyse de la conscience directe. Je suis assis dans ma chambre et je regarde les feuilles de papier blanc disposées sur ma table, les unes éclairées par la fenêtre, les autres dans l'ombre. Si je n'analyse pas ma perception et si je m'en tiens au spectacle global, je dirai que toutes les feuilles de papier m'apparaissent également blanches. Cependant, certaines d'entre elles sont dans l'ombre du mur. Comment ne sont-elles pas moins blanches que les autres ? Je décide de regarder mieux. Je fixe mon regard sur elles, c'est-à-dire que je limite mon champ visuel. Je peux même les observer à travers une boîte d'allumettes qui les sépare du reste du champ ou à travers un « écran de réduction » percé d'une fenêtre. Que j'emploie l'un de ces dispositifs ou que je me contente d'observer à l'œil nu, mais dans l'« attitude analytique[31] », l'aspect des feuilles change : ne n'est plus du papier blanc recouvert par une ombre, c'est une substance grise ou bleutée, épaisse et mal localisée. Si je considère à nouveau l'ensemble du spectacle, je remarque que les feuilles couvertes d'ombre n'étaient pas, n'ont jamais été identiques aux feuilles éclairées, ni d'ailleurs objectivement différentes d'elles. La blancheur du papier couvert d'ombre ne se laisse pas classer avec précision dans la série noir-blanc[32]. Ce n'était aucune qualité définie, et j'ai fait apparaître la qualité en fixant mes yeux sur une portion du champ visuel : alors et alors seulement je me suis trouvé en présence d'un certain *quale* où mon regard s'enlise. Or, qu'est-ce que fixer ? Du côté de

l'objet, c'est séparer la région fixée du reste du champ, c'est interrompre la vie totale du spectacle, qui assignait à chaque surface visible une coloration déterminée, compte tenu de l'éclairage ; du côté du sujet, c'est substituer à la vision globale, dans laquelle notre regard se prête à tout le spectacle et se laisse envahir par lui, une observation, c'est-à-dire une vision locale qu'il gouverne à sa guise. La qualité sensible, loin d'être coextensive à la perception, est le produit particulier d'une attitude de curiosité ou d'observation. Elle apparaît lorsque, au lieu d'abandonner au monde tout mon regard, je me tourne vers ce regard lui-même et que je me demande *ce que je vois au juste* ; elle ne figure pas dans le commerce naturel de ma vision avec le monde, elle est la réponse à une certaine question de mon regard, le résultat d'une vision seconde ou critique qui cherche à se connaître dans sa particularité, d'une « attention au visuel pur »[33], que j'exerce ou bien quand je crains de m'être trompé, ou bien quand je veux entreprendre une étude scientifique de la vision. Cette attitude fait disparaître le spectacle : les couleurs que je vois à travers l'écran de réduction ou celles que le peintre obtient en clignant les yeux ne sont plus des couleurs-objets, — la couleur *des murs* ou la couleur *du papier*, — mais des plages colorées non sans épaisseur et toutes vaguement localisées sur un même plan fictif[34]. Ainsi il y a une attitude naturelle de la vision où je fais cause commune avec mon regard et me livre par lui au spectacle : alors les parties du champ sont liées dans une organisation qui les rend reconnaissables et identifiables. La qualité, la sensorialité séparée se produit lorsque je brise cette structuration totale de ma vision, que je cesse d'adhérer à mon propre regard et qu'au lieu de vivre la vision je m'interroge sur elle, je veux faire l'essai de mes possibilités, je dénoue le lien de ma vision et du monde, de moi-même et de ma vision, pour la surprendre et la décrire. Dans cette attitude, en même temps que le monde se pulvérise en qualités sensibles, l'unité naturelle du sujet percevant est brisée et j'en viens à m'ignorer comme sujet d'un champ visuel. Or de même que, à l'intérieur de chaque sens, il faut retrouver l'unité naturelle, nous ferons

apparaître une « couche originaire » du sentir qui est antérieure à la division des sens[35]. Selon que je fixe un objet ou que je laisse mes yeux diverger, ou enfin que je m'abandonne tout entier à l'événement, la même couleur m'apparaît comme couleur superficielle *(Oberflächenfarbe)*, — elle est en un lieu défini de l'espace, elle s'étend sur un objet, — ou bien elle devient couleur atmosphérique *(Raumfarbe)* et diffuse tout autour de l'objet ; ou bien je la sens dans mon œil comme une vibration de mon regard ; ou enfin elle communique à tout mon corps une même manière d'être, elle me remplit et ne mérite plus le nom de couleur. Il y a de même un son objectif qui résonne hors de moi dans l'instrument, un son atmosphérique qui est *entre* l'objet et mon corps, un son qui vibre en moi « comme si j'étais devenu la flûte ou la pendule » ; et enfin un dernier stade où l'élément sonore disparaît et devient l'expérience, d'ailleurs très précise, d'une modification de tout mon corps[36]. L'expérience sensorielle ne dispose que d'une marge étroite : ou bien le son et la couleur, par leur arrangement propre, dessinent un objet, le cendrier, le violon, et cet objet parle d'emblée à tous les sens ; ou bien, à l'autre extrémité de l'expérience, le son et la couleur sont reçus dans mon corps, et il devient difficile de limiter mon expérience à un seul registre sensoriel : elle déborde spontanément vers tous les autres. L'expérience sensorielle, au troisième stade que nous décrivions à l'instant, ne se spécifie que par un « accent » qui indique plutôt la direction du son ou celle de la couleur[37]. À ce niveau, l'ambiguïté de l'expérience est telle qu'un rythme auditif fait fusionner des images cinématographiques et donne lieu à une perception de mouvement alors que, sans appui auditif, la même succession d'images serait trop lente pour provoquer le mouvement stroboscopique[38]. Les sons modifient les images consécutives des couleurs : un son plus intense les intensifie, l'interruption du son les fait vaciller, un son bas rend le bleu plus foncé ou plus profond[39]. L'hypothèse de constance[40], qui assigne pour chaque stimulus une sensation et une seule, est d'autant moins vérifiée que l'on se rapproche davantage de la

perception naturelle. « C'est dans la mesure où la conduite est intellectuelle et impartiale *(sachlicher)* que l'hypothèse de constance devient acceptable en ce qui concerne la relation du stimulus et de la réponse sensorielle spécifique, et que le stimulus sonore, par exemple, se limite à la sphère spécifique, ici la sphère auditive[41]. » L'intoxication par la mescaline, parce qu'elle compromet l'attitude impartiale et livre le sujet à sa vitalité, devra donc favoriser les synesthésies. En fait, sous mescaline, un son de flûte donne une couleur bleu vert, le bruit d'un métronome se traduit dans l'obscurité par des taches grises, les intervalles spatiaux de la vision correspondant aux intervalles temporels des sons, la grandeur de la tache grise à l'intensité du son, sa hauteur dans l'espace à la hauteur du son[42]. Un sujet sous mescaline trouve un morceau de fer, il frappe sur l'appui de la fenêtre, et « Voilà la magie », dit-il : les arbres deviennent plus verts[43]. L'aboiement d'un chien attire l'éclairage d'une manière indescriptible et retentit dans le pied droit[44]. Tout se passe comme si l'on voyait « tomber quelquefois les barrières établies entre les sens dans le cours de l'évolution »[44]. Dans la perspective du monde objectif, avec ses qualités opaques, et du corps objectif, avec ses organes séparés, le phénomène des synesthésies est paradoxal. On cherche donc à l'expliquer sans toucher au concept de sensation : il faudra, par exemple, supposer que les excitations circonscrites d'ordinaire dans une région du cerveau — zone optique ou zone auditive — deviennent capables d'intervenir hors de ces limites, et qu'ainsi à la qualité spécifique se trouve associée une qualité non spécifique. Qu'elle ait ou non pour elle des arguments en physiologie cérébrale[45], cette explication ne rend pas compte de l'expérience synesthésique, qui devient ainsi une nouvelle occasion de remettre en question le concept de sensation et la pensée objective. *Car le sujet ne nous dit pas seulement qu'il a à la fois un son et une couleur : c'est le son même qu'il voit au point où se forment les couleurs*[46]. Cette formule est à la lettre dépourvue de sens si l'on définit la vision par le *quale* visuel, le son par le *quale* sonore. Mais c'est à nous de construire nos définitions de manière à lui

en trouver un, puisque la vision des sons ou l'audition des couleurs existent comme phénomènes. Et ce ne sont pas même des phénomènes exceptionnels. La perception synesthésique est la règle, et, si nous ne nous en apercevons pas, c'est parce que le savoir scientifique déplace l'expérience et que nous avons désappris de voir, d'entendre et, en général, de sentir, pour déduire de notre organisation corporelle et du monde tel que le conçoit le physicien ce que nous devons voir, entendre et sentir. La vision, dit-on, ne peut nous donner que des couleurs ou des lumières, et avec elles des formes, qui sont les contours des couleurs, et des mouvements, qui sont les changements de position des taches de couleur. Mais comment situer dans l'échelle des couleurs la transparence ou les couleurs « troubles » ? En réalité, chaque couleur, dans ce qu'elle a de plus intime, n'est que la structure intérieure de la chose manifestée au-dehors. Le brillant de l'or nous présente sensiblement sa composition homogène, la couleur terne du bois sa composition hétérogène[47]. Les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose. On voit la rigidité et la fragilité du verre et, quand il se brise avec un son cristallin, ce son est porté par le verre visible[48]. On voit l'élasticité de l'acier, la ductilité de l'acier rougi, la dureté de la lame dans un rabot, la mollesse des copeaux. La forme des objets n'en est pas le contour géométrique : elle a un certain rapport avec leur nature propre et parle à tous nos sens en même temps qu'à la vue. La forme d'un pli dans un tissu de lin ou de coton nous fait voir la souplesse ou la sécheresse de la fibre, la froideur ou la tiédeur du tissu. Enfin le mouvement des objets visibles n'est pas le simple déplacement des taches de couleur qui leur correspondent dans le champ visuel. Dans le mouvement de la branche qu'un oiseau vient de quitter, on lit sa flexibilité ou son élasticité, et c'est ainsi qu'une branche de pommier et une branche de bouleau se distinguent immédiatement. On voit le poids d'un bloc de fonte qui s'enfonce dans le sable, la fluidité de l'eau, la viscosité du sirop[49]. De la même manière, j'entends la dureté et l'inégalité des pavés dans le bruit d'une voiture, et l'on parle avec

raison d'un bruit « mou », « terne » ou « sec ». Si l'on peut douter que l'ouïe nous donne de véritables « choses », il est certain du moins qu'elle nous offre au-delà des sons dans l'espace quelque chose qui « bruit » et par là elle communique avec les autres sens[50]. Enfin, si je courbe, les yeux fermés, une tige d'acier et une branche de tilleul, je perçois entre mes deux mains la texture la plus secrète du métal et du bois. Si donc, prises comme des qualités incomparables, les « données des différents sens » relèvent d'autant de mondes séparés, chacune, dans son essence particulière, étant une manière de moduler la chose, elles communiquent toutes par leur noyau significatif.

Il faut seulement préciser la nature de la signification sensible, sans quoi nous reviendrions à l'analyse intellectualiste que nous avons écartée plus haut. C'est la même table que je touche et que je vois. Mais faut-il ajouter, comme on l'a fait : c'est la même sonate que j'entends et que touche Helen Keller, c'est le même homme que je vois et que peint un peintre aveugle[51] ? De proche en proche il n'y aurait plus aucune différence entre la synthèse perceptive et la synthèse intellectuelle. L'unité des sens serait du même ordre que l'unité des objets de science. Quand je touche et regarde à la fois un objet, l'objet unique serait la raison commune de ces deux apparences comme Vénus est la raison commune de l'Étoile du Matin et de l'Étoile du Soir, et la perception serait une science commençante[52]. Or, si la perception réunit nos expériences sensorielles en un monde unique, ce n'est pas comme la colligation scientifique rassemble des objets ou des phénomènes, c'est comme la vision binoculaire saisit un seul objet. Décrivons de près cette « synthèse ». Quand mon regard est fixé à l'infini, j'ai une image double des objets proches. Quand je les fixe à leur tour, je vois les deux images se rapprocher ensemble de ce qui va être l'objet unique et disparaître en lui. Il ne faut pas dire ici que la synthèse consiste à les penser ensemble comme images d'un seul objet ; s'il s'agissait d'un acte spirituel ou d'une a perception, il devrait se produire aussitôt que je remarque l'identité des deux images, alors qu'en fait l'unité de l'objet se fait attendre bien plus

longtemps : jusqu'au moment où la fixation les escamote. L'objet unique n'est pas une certaine manière de penser les deux images puisqu'elles cessent d'être données au moment où il apparaît. La « fusion des images » a-t-elle donc été obtenue par quelque dispositif inné du système nerveux, et voulons-nous dire qu'en fin de compte, sinon à la périphérie, du moins au centre, nous n'avons qu'une seule excitation médiatisée par les deux yeux ? Mais la simple existence d'un centre visuel ne peut pas expliquer l'objet unique, puisque la diplopie se produit quelquefois, comme d'ailleurs la simple existence de deux rétines ne peut pas expliquer la diplopie puisqu'elle n'est pas constante[53]. Si l'on peut comprendre la diplopie aussi bien que l'objet unique dans la vision normale, ce ne sera pas par l'agencement anatomique de l'appareil visuel, mais par son fonctionnement et par l'usage qu'en fait le sujet psychophysique. Dirons-nous donc que la diplopie se produit *parce que* nos yeux ne convergent pas vers l'objet et qu'il forme sur nos deux rétines des images non symétriques ? Que les deux images se fondent en une parce que la fixation les ramène sur des points homologues des deux rétines ? Mais la divergence et la convergence des yeux sont-elles la cause ou l'effet de la diplopie et de la vision normale ? Chez les aveugles-nés opérés de la cataracte, on ne saurait dire, dans le temps qui suit l'opération, si c'est l'incoordination des yeux qui empêche la vision ou si c'est la confusion du champ visuel qui favorise l'incoordination, — s'ils ne voient pas faute de fixer, ou s'ils ne fixent pas faute d'avoir quelque chose à voir. Quand je regarde l'infini et que par exemple un de mes doigts placé près de mes yeux projette son image sur des points non symétriques de mes rétines, la dispositions des images sur les rétines ne peut être la *cause* du mouvement de fixation qui mettra fin à la diplopie. Car, comme on l'a fait observer[54] la disparation des images n'existe pas en soi. Mon doigt forme son image sur une certaine aire de ma rétine gauche et sur une aire de la rétine droite qui n'est pas symétrique de la première. Mais l'aire symétrique de la rétine droite est remplie, elle aussi, d'excitations visuelles ; la répartition des *stimuli* sur les deux

rétines n'est « dyssymétrique » qu'au regard d'un sujet qui compare les deux constellations et les identifie. Sur les rétines mêmes, considérées comme des objets, il n'y a que deux ensembles de *stimuli* incomparables. On répondra peut-être que, à moins d'un mouvement de fixation, ces deux ensembles ne peuvent se superposer, ni donner lieu à la vision d'aucune chose, et qu'en ce sens leur présence, à elle seule, crée un état de déséquilibre. Mais c'est justement admettre ce que nous cherchons à montrer : que la vision d'un objet unique n'est pas un simple résultat de la fixation, qu'elle est anticipée dans l'acte même de fixation, ou que, comme on l'a dit, la fixation du regard est une « activité prospective »[55]. Pour que mon regard se reporte sur les objets proches et concentre les yeux sur eux, il faut qu'il éprouve[56] la diplopie comme un déséquilibre ou comme une vision imparfaite et qu'il s'oriente vers l'objet unique comme vers la résolution de cette tension et l'achèvement de la vision. « Il faut "regarder" pour voir[57]. » L'unité de l'objet dans la vision binoculaire ne résulte donc pas de quelque processus en troisième personne qui produirait finalement une image unique en fondant les deux images monoculaires. Quand on passe de la diplopie à la vision normale, l'objet unique remplace les deux images et n'en est visiblement pas la simple superposition : il est d'un autre ordre qu'elles, incomparablement plus solide qu'elles. Les deux images de la diplopie ne sont pas amalgamées en une seule dans la vision binoculaire et l'unité de l'objet est bien intentionnelle. Mais, — nous voici au point où nous voulions en venir, — ce n'est pas pour autant une unité notionnelle. On passe de la diplopie à l'objet unique, non par une inspection de l'esprit, mais quand les deux yeux cessent de fonctionner chacun pour leur compte et sont utilisés comme un seul organe par un regard unique. Ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps quand il s'arrache à sa dispersion, se rassemble, se porte par tous les moyens vers un terme unique de son mouvement, et quand une intention unique se conçoit en lui par le phénomène de synergie. Nous ne retirons la synthèse au corps objectif que

pour la donner au corps phénoménal, c'est-à-dire au corps en tant qu'il projette autour de lui un certain « milieu »[58] en tant que ses « parties » se connaissent dynamiquement l'une l'autre et que ses récepteurs se disposent de manière à rendre possible par leur synergie la perception de l'objet. En disant que cette intentionnalité n'est pas une pensée, nous voulons dire qu'elle ne s'effectue pas dans la transparence d'une conscience et qu'elle prend pour acquis tout le savoir latent qu'a mon corps de lui-même. Adossée à l'unité prélogique du schéma corporel, la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet que celui du corps propre, et c'est pourquoi l'objet perçu s'offre toujours comme transcendant, c'est pourquoi la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle. Quand je passe de la diplopie à la vision normale, je n'ai pas seulement conscience de voir par les yeux *le même* objet, j'ai conscience de progresser vers l'objet *lui-même* et d'avoir enfin sa présence chamelle. Les images monoculaires erraient vaguement *devant* les choses, elles n'avaient pas de place dans le monde, et soudain elles se retirent vers un certain lieu du monde et s'y engloutissent, comme les fantômes, à la lumière du jour, regagnent la fissure de la terre par où ils étaient venus. L'objet binoculaire absorbe les images monoculaires et c'est en lui que se fait la synthèse, dans sa clarté qu'elles se reconnaissent enfin comme des apparences de cet objet. La série de mes expériences se donne comme concordante et la synthèse a lieu non pas en tant qu'elles expriment toutes un certain invariant et dans l'identité de l'objet, mais en tant qu'elles sont toutes recueillies par la dernière d'entre elles et dans l'ipséité de la chose. L'ipséité n'est, bien entendu, jamais *atteinte* : chaque aspect de la chose qui tombe sous notre perception n'est encore qu'une invitation à percevoir au-delà et qu'un arrêt momentané dans le processus perceptif. Si la chose même était atteinte, elle serait désormais étalée devant nous et sans mystère. Elle cesserait d'exister comme chose au moment même

où nous croirions la posséder. Ce qui fait la « réalité » de la chose est donc justement ce qui la dérobe à notre possession. L'aséité de la chose, sa présence irrécusable et l'absence perpétuelle dans laquelle elle se retranche sont deux aspects inséparables de la transcendance. L'intellectualisme ignore l'un et l'autre, et si nous voulons rendre compte de la chose comme terme transcendant d'une série ouverte d'expériences, il faut donner au sujet de la perception l'unité elle-même ouverte et indéfinie du schéma corporel. Voilà ce que nous enseigne la synthèse de la vision binoculaire. Appliquons-le au problème de l'unité des sens. Elle ne se comprendra pas par leur subsomption sous une conscience originaire, mais par leur intégration jamais achevée en un seul organisme connaissant. L'objet intersensoriel est à l'objet visuel ce qu'est l'objet visuel aux images monoculaires de la diplopie[59] et les sens communiquent dans la perception comme les deux yeux collaborent dans la vision. La vision des sons ou l'audition des couleurs se réalisent comme se réalise l'unité du regard à travers les deux yeux : en tant que mon corps est, non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être au monde, en tant qu'il est la figure figée de l'existence. Il y a un sens à dire que je vois des sons ou que j'entends des couleurs si la vision ou l'ouïe n'est pas la simple possession d'un *quale* opaque, mais l'épreuve d'une modalité de l'existence, la synchronisation de mon corps avec elle, et le problème des synesthésies reçoit un commencement de solution si l'expérience de la qualité est celle d'un certain mode de mouvement ou d'une conduite. Quand je dis que je vois un son, je veux dire qu'à la vibration du son, je fais écho par tout mon être sensoriel et en particulier par ce secteur de moi-même qui est capable des couleurs. Le mouvement, compris non pas comme mouvement objectif et déplacement dans l'espace, mais comme projet de mouvement ou « mouvement virtuel »[60] est le fondement de l'unité des sens. Il est assez connu que le cinéma parlant n'ajoute pas seulement au spectacle un accompagnement

sonore, il modifie la teneur du spectacle lui-même. Quand j'assiste à la projection d'un film doublé en français, je ne constate pas seulement le désaccord de la parole et de l'image, mais il me semble soudain qu'il se dit là-bas *autre chose* et tandis que la salle et mes oreilles sont remplies par le texte doublé, il n'a pas pour moi d'existence même auditive et je n'ai d'oreille que pour cette autre parole sans bruit qui vient de l'écran. Quand une panne du son laisse soudain sans voix le personnage qui continue de gesticuler sur l'écran, ce n'est pas seulement le sens de son discours qui m'échappe soudain : le spectacle lui aussi est changé. Le visage, tout à l'heure animé, s'épaissit et se fige comme celui d'un homme interloqué et l'interruption du son envahit l'écran sous la forme d'une sorte de stupeur. Chez le spectateur, les gestes et les paroles ne sont pas subsumés sous une signification idéale, mais la parole reprend le geste et le geste reprend la parole, ils communiquent à travers mon corps, comme les aspects sensoriels de mon corps ils sont immédiatement symboliques l'un de l'autre parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles. Les sens se traduisent l'un l'autre sans avoir besoin d'un interprète, se comprennent l'un l'autre sans avoir à passer par l'idée. Ces remarques permettent de donner tout son sens au mot de Herder : « L'homme est un sensorium commune perpétuel, qui est touché tantôt d'un côté et tantôt de l'autre[61]. » Avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve, c'est aussi, à travers elle, l'unité des sens et l'unité de l'objet. Mon corps est le lieu ou plutôt l'actualité même du phénomène d'expression (*Ausdruck*), en lui l'expérience visuelle et l'expérience auditive, par exemple, sont prégnantes l'une de l'autre, et leur valeur expressive fonde l'unité antéprédicative du monde perçu, et, par elle, l'expression verbale (*Darstellung*) et la signification intellectuelle (*Bedeutung*)[62]. Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma « compréhension ».

C'est lui qui donne un sens non seulement à l'objet naturel, mais encore à des objets culturels comme les mots. Si l'on présente un mot à un sujet pendant un temps trop court pour qu'il puisse le déchiffrer, le mot « chaud », par exemple, induit une sorte d'expérience de la chaleur qui fait autour de lui comme un halo significatif[63]. Le mot « dur »[64] suscite une sorte de rigidité du dos et du cou et c'est secondairement qu'il se projette dans le champ visuel ou auditif et qu'il prend sa figure de signe ou de vocable. Avant d'être l'indice d'un concept il est d'abord un événement qui saisit mon corps et ses prises sur mon corps circonscrivent la zone de signification à laquelle il se rapporte. Un sujet déclare qu'à la présentation du mot « humide » *(feucht)*, il éprouve, outre un sentiment d'humidité et de froid, tout un remaniement du schéma corporel, comme si l'intérieur du corps venait à la périphérie, et comme si la réalité du corps rassemblée jusque-là dans les bras et dans les jambes cherchait à se recentrer. Le mot n'est alors pas distinct de l'attitude qu'il induit et c'est seulement quand sa présence se prolonge qu'il apparaît comme image extérieure et sa signification comme pensée. Les mots ont une physionomie parce que nous avons à leur égard comme à l'égard de chaque personne une certaine conduite qui apparaît d'un seul coup dès qu'ils sont donnés. « J'essaye de saisir le mot *rot* (rouge) dans son expression vivante ; mais il n'est d'abord pour moi que périphérique, ce n'est qu'un signe avec le savoir de sa signification. Il n'est pas rouge lui-même. Mais soudain je remarque que le mot se fraie un passage dans mon corps. C'est le sentiment — difficile à décrire — d'une sorte de plénitude assourdie qui envahit mon corps et qui en même temps donne à ma cavité buccale une forme sphérique. Et, précisément à ce moment, je remarque que le mot sur le papier reçoit sa valeur expressive, il vient au-devant de moi dans un halo rouge sombre, pendant que la lettre *o* présente intuitivement cette cavité sphérique que j'ai auparavant sentie dans ma bouche »[65]. Cette conduite du mot fait comprendre en particulier que le mot soit indissolublement quelque chose que l'on dit, que l'on entend et que

l'on voit. « Le mot lu n'est pas une structure géométrique dans un segment d'espace visuel, c'est la présentation d'un comportement et d'un mouvement linguistique dans sa plénitude dynamique[66]. » Qu'il s'agisse de percevoir des mots ou plus généralement des objets « il y a une certaine attitude corporelle, un mode spécifique de tension dynamique qui est nécessaire pour structurer l'image ; l'homme comme totalité dynamique et vivante doit se mettre en forme lui-même pour tracer une figure dans son champ visuel comme partie de l'organisme psychophysique »[67]. En somme, mon corps n'est pas seulement un objet parmi tous les autres objets, un complexe de qualités sensibles parmi d'autres, il est un objet *sensible* à tous les autres, qui résonne pour tous les sons, vibre pour toutes les couleurs, et qui fournit aux mots leur signification primordiale par la manière dont il les accueille. Il ne s'agit pas ici de réduire la signification du mot « chaud » à des sensations de chaleur, selon les formules empiristes. Car la chaleur que je sens en lisant le mot « chaud » n'est pas une chaleur effective. C'est seulement mon corps qui s'apprête à la chaleur et qui en dessine pour ainsi dire la forme. De la même manière, quand on nomme devant moi une partie de mon corps ou que je me la représente, j'éprouve au point correspondant une quasi-sensation de contact qui est seulement l'émergence de cette partie de mon corps dans le schéma corporel total. Nous ne réduisons donc pas la signification du mot et pas même la signification du perçu à une somme de « sensations corporelles », mais nous disons que le corps, en tant qu'il a des « conduites » est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous pouvons « fréquenter » ce monde, le « comprendre » et lui trouver une signification.

Tout ceci, dira-t-on, a sans doute quelque valeur comme description de l'apparence. Mais que nous importe si, en fin de compte, ces descriptions ne veulent rien dire que l'on puisse penser, et si la réflexion les convainc de non-sens ? Au niveau de l'opinion, le corps propre est à la fois objet constitué et

constituant à l'égard des autres objets. Mais si l'on veut savoir de quoi l'on parle, il faut choisir, et, en dernière analyse, le replacer du côté de l'objet constitué. De deux choses l'une, en effet : ou bien je me considère au milieu du monde, inséré en lui par mon corps qui se laisse investir par les relations de causalité, et alors « les sens » et « le corps » sont des appareils matériels et ne connaissent rien du tout ; l'objet forme sur les rétines une image, et l'image rétinienne se redouble au centre optique d'une autre image, mais il n'y a là que des *choses à voir* et *personne qui voie*, nous sommes renvoyés indéfiniment d'une étape corporelle à l'autre, dans l'homme nous supposons un « petit homme » et dans celui-ci un autre sans jamais arriver à la vision ; — ou bien je veux vraiment comprendre comment il y a vision, mais alors il me faut sortir du constitué, de ce qui est en soi, et saisir par réflexion un être pour qui l'objet puisse exister. Or, pour que l'objet puisse exister au regard du sujet, il ne suffit pas que ce « sujet » l'embrasse du regard ou le saisisse comme ma main saisit ce morceau de bois, il faut encore qu'il sache qu'il le saisit ou le regarde, qu'il se connaisse saisissant ou regardant, que son acte soit entièrement donné à soi-même et qu'enfin ce sujet ne *soit* rien que ce qu'il a conscience d'être, sans quoi nous aurions bien une saisie de l'objet ou un regard sur l'objet pour un tiers témoin, mais le prétendu sujet, faute d'avoir conscience de soi, se disperserait dans son acte et n'aurait conscience de rien. Pour qu'il y ait vision de l'objet ou perception tactile de l'objet, il manquera toujours aux sens cette dimension d'absence, cette irréalité par laquelle le sujet peut être savoir de soi et l'objet exister pour lui. La conscience du lié présuppose la conscience du liant et de son acte de liaison, la conscience d'objet présuppose la conscience de soi ou plutôt elles sont synonymes. S'il y a donc conscience de quelque chose, c'est que le sujet n'*est* absolument rien et les « sensations », la « matière » de la connaissance ne sont pas des moments ou des habitants de la conscience, elles sont du côté du constitué. Que peuvent nos descriptions contre ces évidences et comment échapperaient-elles à cette alternative ? Revenons à l'expérience

perceptive. Je perçois cette table sur laquelle j'écris. Cela signifie, entre autres choses, que mon acte de perception *m'occupe*, et m'occupe assez pour que je ne puisse pas, pendant que je perçois effectivement la table, m'apercevoir la percevant. Quand je veux le faire, je cesse pour ainsi dire de plonger dans la table par mon regard, je me retourne vers moi qui perçois, et je m'avise alors que ma perception a dû traverser certaines apparences subjectives, interpréter certaines « sensations » miennes, enfin elle apparaît dans la perspective de mon histoire individuelle. C'est à partir du lié que j'ai secondairement conscience d'une activité de liaison, lorsque, prenant l'attitude analytique, je décompose la perception en qualités et en sensations et que, pour rejoindre à partir d'elles l'objet où j'étais d'abord jeté, je suis obligé de supposer un acte de synthèse qui n'est que la contrepartie de mon analyse. Mon acte de perception, pris dans sa naïveté, n'effectue pas lui-même cette synthèse, il profite d'un travail déjà fait, d'une synthèse générale constituée une fois pour toutes, c'est ce que j'exprime en disant que je perçois avec mon corps ou avec mes sens, mon corps, mes sens étant justement ce savoir habituel du monde, cette science implicite ou sédimentée. Si ma conscience constituait actuellement le monde qu'elle perçoit, il n'y aurait d'elle à lui aucune distance et entre eux aucun décalage possible, elle le pénétrerait jusque dans ses articulations les plus secrètes, l'intentionnalité nous transporterait au cœur de l'objet, et du même coup le perçu n'aurait pas l'épaisseur d'un présent, la conscience ne se perdrait pas, ne s'engluerait pas en lui. Nous avons, au contraire, conscience d'un objet inépuisable et nous sommes enlisés en lui parce que, entre lui et nous, il y a ce savoir latent que notre regard utilise, dont nous présumons seulement que le développement rationnel est possible, et qui reste toujours en deçà de notre perception. Si, comme nous le disions, toute perception a quelque chose d'anonyme, c'est qu'elle reprend un acquis qu'elle ne met pas en question. *Celui qui* perçoit n'est pas déployé devant lui-même comme doit l'être une conscience, il a une épaisseur historique, il reprend une tradition perceptive et

il est confronté avec un présent. Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse. C'est pourquoi nous avons dit avec Herder que l'homme *est* un sensorium commune. Dans cette couche originaire du sentir que l'on retrouve à condition de coïncider vraiment avec l'acte de perception et de quitter l'attitude critique, je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose, je ne les pense pas comme le feront l'analyse réflexive et la science. — Mais qu'est-ce que le lié sans la liaison, qu'est-ce que cet objet qui n'est pas encore objet pour quelqu'un ? La réflexion psychologique, qui pose mon acte de perception comme un événement de mon histoire, peut bien être seconde. Mais la réflexion transcendantale, qui me découvre comme le penseur intemporel de l'objet, n'introduit rien en lui qui n'y soit déjà : elle se borne à formuler ce qui donne un sens à « la table », à « la chaise », ce qui fait leur structure stable et rend possible mon expérience de l'objectivité. Enfin, qu'est-ce que vivre l'unité de l'objet ou du sujet, sinon la faire ? Même si l'on suppose qu'elle apparaît avec le phénomène de mon corps, ne faut-il pas que je la pense en lui pour l'y trouver et que je fasse la synthèse de ce phénomène pour en avoir l'expérience ? — Nous ne cherchons pas à tirer le pour soi de l'en soi, nous ne revenons pas à une forme quelconque d'empirisme, et le corps auquel nous confions la synthèse du monde perçu n'est pas un pur donné, une chose passivement reçue. Mais la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité et c'est ce qui nous permet de laisser au sujet de la perception son opacité et son historicité. J'ouvre les yeux sur ma table, ma conscience est gorgée de couleurs et de reflets confus, elle se distingue à peine de ce qui s'offre à elle, elle s'étale à travers son corps dans le spectacle qui n'est encore spectacle de rien. Soudain, je fixe la table qui n'est pas encore là, je regarde à distance alors qu'il n'y a pas encore de

profondeur, mon corps se centre sur un objet encore virtuel et dispose ses surfaces sensibles de manière à le rendre actuel. Je peux ainsi renvoyer à sa place dans le monde le quelque chose qui me touchait, parce que je peux, en reculant dans l'avenir, renvoyer au passé immédiat la première attaque du monde sur mes sens, et m'orienter vers l'objet déterminé comme vers un avenir prochain. L'acte du regard est indivisiblement prospectif, puisque l'objet est au terme de mon mouvement de fixation, et rétrospectif, puisqu'il va se donner comme antérieur à son apparition, comme le « stimulus », le motif ou le premier moteur de tout le processus depuis son début. La synthèse spatiale et la synthèse de l'objet sont fondées sur ce déploiement du temps. Dans chaque mouvement de fixation, mon corps noue ensemble un présent, un passé et un avenir, il sécrète du temps, ou plutôt il devient ce lieu de la nature où, pour la première fois, les événements, au lieu de se pousser l'un l'autre dans l'être, projettent autour du présent un double horizon de passé et d'avenir et reçoivent une orientation historique. Il y a bien ici l'invocation, mais non pas l'expérience d'un naturant éternel. Mon corps prend possession du temps, il fait exister un passé et un avenir pour un présent, il n'est pas une chose, il fait le temps au lieu de le subir. Mais tout acte de fixation doit être renouvelé, sans quoi il tombe à l'inconscience. L'objet ne reste net devant moi que si je le parcours des yeux, la volubilité est une propriété essentielle du regard. La prise qu'il nous donne sur un segment de temps, la synthèse qu'il effectue sont elles-mêmes des phénomènes temporels, s'écoulent et ne peuvent subsister que ressaisies dans un nouvel acte lui-même temporel. La prétention à l'objectivité de chaque acte perceptif est reprise par le suivant, encore déçue et de nouveau reprise. Cet échec perpétuel de la conscience perceptive était prévisible dès son commencement. Si je ne peux voir l'objet qu'en l'éloignant dans le passé, c'est que, comme la première attaque de l'objet sur mes sens, la perception qui lui succède occupe et oblitère elle aussi ma conscience, c'est donc qu'elle va passer à son tour, que le sujet de la perception n'est jamais une subjectivité absolue,

qu'il est destiné à devenir objet pour un Je ultérieur. La perception est toujours dans le mode du « On ». Ce n'est pas un acte personnel par lequel je donnerais moi-même un sens neuf à ma vie. Celui qui, dans l'exploration sensorielle, donne un passé au présent et l'oriente vers un avenir, ce n'est pas moi comme sujet autonome, c'est moi en tant que j'ai un corps et que je sais « regarder ». Plutôt qu'elle n'est une histoire véritable, la perception atteste et renouvelle en nous une « préhistoire ». Et cela encore est essentiel au temps ; il n'y aurait pas le présent, c'est-à-dire le sensible avec son épaisseur et sa richesse inépuisable, si la perception, pour parler comme Hegel, ne gardait un passé dans sa profondeur présente et ne le contractait en elle. Elle ne fait pas actuellement la synthèse de son objet, non qu'elle le reçoive passivement, à la manière empiriste, mais parce que l'unité de l'objet apparaît par le temps, et que le temps s'échappe à mesure qu'il se ressaisit. J'ai bien, grâce au temps, un emboîtement et une reprise des expériences antérieures dans les expériences ultérieures, mais nulle part une possession absolue de moi par moi, puisque le creux de l'avenir se remplit toujours d'un nouveau présent. Il n'y a pas d'objet lié sans liaison et sans sujet, pas d'unité sans unification, mais toute synthèse est à la fois distendue et refaite par le temps qui, d'un seul mouvement, la met en question et la confirme parce qu'il produit un nouveau présent qui retient le passé. L'alternative du naturé et du naturant se transforme donc en une dialectique du temps constitué et du temps constituant. Si nous devons résoudre le problème que nous nous sommes posé — celui de la sensorialité, c'est-à-dire de la subjectivité finie — ce sera en réfléchissant sur le temps et en montrant comment il n'est que pour une subjectivité, puisque sans elle, le passé en soi n'étant plus et l'avenir en soi pas encore, il n'y aurait pas de temps — et comment cependant cette subjectivité est le temps lui-même, comment on peut dire avec Hegel que le temps est l'existence de l'esprit ou parler avec Husserl d'une autoconstitution du temps.

Pour le moment, les descriptions précédentes et celles qui vont suivre nous familiarisent avec un nouveau genre de réflexion dont nous attendons la solution de nos problèmes. Pour l'intellectualisme, réfléchir c'est éloigner ou objectiver la sensation et faire apparaître en face d'elle un sujet vide qui puisse parcourir ce divers et pour qui il puisse exister. Dans la mesure même où l'intellectualisme purifie la conscience en la vidant de toute opacité, il fait de la *hylé* une véritable chose et l'appréhension des contenus concrets, la rencontre de cette chose et de l'esprit devient impensable. Si l'on répond que la matière de la connaissance est un résultat de l'analyse et ne doit pas être traitée comme un élément réel, il faut admettre que corrélativement l'unité synthétique de l'aperception est, elle aussi, une formulation notionnelle de l'expérience, qu'elle ne doit pas recevoir valeur originaire et, en somme, que la théorie de la connaissance est à recommencer. Nous convenons pour notre part que la matière et la forme de la connaissance sont des résultats de l'analyse. Je pose une matière de la connaissance, lorsque, rompant avec la foi originaire de la perception, j'adopte à son égard une attitude critique et que je me demande « ce que je vois vraiment ». La tâche d'une réflexion radicale, c'est-à-dire de celle qui veut se comprendre elle-même, consiste, d'une manière paradoxale, à retrouver l'expérience irréfléchie du monde, pour replacer en elle l'attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître la réflexion comme une des possibilités de mon être. Qu'avons-nous donc au commencement ? Non pas un multiple donné avec une aperception synthétique qui le parcourt et le traverse de part en part, mais un certain champ perceptif sur fond de monde. Rien ici n'est thématisé. Ni l'objet ni le sujet ne sont *posés*. On n'a pas dans le champ originaire une mosaïque de qualités, mais une configuration totale qui distribue les valeurs fonctionnelles selon l'exigence de l'ensemble, et par exemple, comme nous avons vu, un papier « blanc » dans l'ombre n'est pas blanc au sens d'une qualité objective, mais il vaut comme blanc. Ce qu'on appelle sensation n'est que la plus simple

des perceptions et, comme modalité de l'existence, ne peut, pas plus qu'aucune perception, se séparer d'un fond qui, enfin, est le monde. Corrélativement, chaque acte perceptif s'apparaît comme prélevé sur une adhésion globale au monde. Au centre de ce système, un pouvoir de suspendre la communication vitale ou du moins de la restreindre, en appuyant notre regard sur une partie du spectacle, et en lui consacrant tout le champ perceptif. Il ne faut pas, avons-nous vu, réaliser dans l'expérience primordiale les déterminations qui seront obtenues dans l'attitude critique, ni par conséquent parler d'une synthèse actuelle alors que le multiple n'est pas encore dissocié. Faut-il donc rejeter l'idée de synthèse et celle d'une matière de la connaissance ? Dirons-nous que la perception révèle les objets comme une lumière les éclaire dans la nuit, faut-il reprendre à notre compte ce réalisme qui, disait Malebranche, imagine l'âme sortant par les yeux et visitant les objets dans le monde ? Cela ne nous débarrasserait pas même de l'idée de synthèse, puisque pour percevoir une surface, par exemple, il ne suffit pas de la visiter, il faut retenir les moments du parcours et relier l'un à l'autre les points de la surface. Mais nous avons vu que la perception originaire est une expérience non thétique, préobjective et préconsciente. Disons donc *provisoirement* qu'il y a une matière de la connaissance possible seulement. De chaque point du champ primordial partent des intentions, vides et déterminées ; en effectuant ces intentions, l'analyse parviendra à l'objet de science, à la sensation comme phénomène privé, et au sujet pur qui pose l'un et l'autre. Ces trois termes ne sont qu'à l'horizon de l'expérience primordiale. C'est dans l'expérience de la chose que se fondera l'idéal réflexif de la pensée thétique. La réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fonds irréfléchi qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent.

---

1. GOLDSTEIN et ROSENTHAL, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3-9.

2. Ibid.

3. *La Structure du Comportement*, p. 201.

4. GOLDSTEIN et ROSENTHAL, art. cité, p. 23.

5. Ibid.

6. GOLDSTEIN et ROSENTHAL, art. cité, p. 23.

7. KANDINSKY, *Form und Farbe in der Malerei* ; GOETHE, *Farbenlehre* en particulier Abs. 293 ; cités par Goldstein et Rosenthal. Ibid.

8. GOLDSTEIN et ROSENTHAL, pp. 23-25.

9. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.

10. Ibid.

11. Ibid., p. 159.

12. WERNER, *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*.

13. WERNER, *Untersuchungen über Empfmdung und Empfinden*, I, p. 160

14. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.

15. KŒHLER, *Die physischen Gestalten*, p. 180.

16. Nous avons fait voir ailleurs que la conscience vue de l'extérieur ne pouvait pas être un pour soi pur (*La Structure du Comportement*, pp. 168 et suivantes). On commence à voir qu'il n'en va pas autrement de la conscience vue de l'intérieur.

17. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

18. *Formale und Transzendentale Logik*, par ex., p. 226.

19. Un sujet déclare que les notions spatiales *qu'il croyait avoir* avant l'opération ne lui donnaient pas une véritable représentation de l'espace et n'étaient qu'un « savoir acquis par le travail de la pensée » (VON SENDEN, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, p. 23). L'acquisition de la vue entraîne une réorganisation générale de l'existence qui intéresse le toucher lui aussi. Le centre du monde se déplace, le schéma tactile s'oublie, la reconnaissance par le toucher est moins sûre, le courant existentiel passe désormais par la vision et c'est de ce toucher affaibli que le malade parle.

20. Ibid., p. 36.

21. Ibid., p. 93.

22. Ibid., pp. 102-104.

23. Ibid., p. 124.

24. Ibid., p. 113.

25. Ibid., p. 123.

26. Ibid., p. 29.

27. Ibid., p. 45.

28. Ibid.

29. Ibid., p. 50 sqq.

30. Ibid., p. 186.

31. GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 600.

32. Ibid., p. 613.

33. Einstellung auf reine Optik, Katz cité par GELB, travail cité, p. 600.

34. Id. ibid.

35. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 155.

36. WERNER, travail cité, p. 157.

37. Ibid., p. 162.

38. ZIETZ und WERNER, *Die dynamische Struktur der Bewegung*.

39. WERNER, travail cité, p. 163.

40. Cf ci-dessus. Introduction § I.

41. WERNER, travail cité, p. 154.

42. STEIN, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 422.

43. MAYER-GROSS et STEIN, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 385.

44. Id. ibid.

45. Il est possible par exemple que l'on puisse observer sous mescaline une modification des chronaxies. Ce fait ne constituerait nullement une explication des synesthésies par le corps objectif, si, comme on va le montrer, la juxtaposition de plusieurs qualités sensibles est incapable de nous faire comprendre l'ambivalence perceptive telle qu'elle est donnée dans l'expérience synesthésique. Le changement des chronaxies ne saurait être la cause de la synesthésie mais l'expression objective ou le signe d'un événement global et plus profond qui n'a pas son *siège* dans le corps objectif et qui intéresse le corps phénoménal comme véhicule de l'être au monde.

46. WERNER, travail cité, p. 163.

47. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 23 sqq.

48. Id., ibid., p. 11.

49. Ibid., pp. 21 sqq.

50. Ibid., pp. 32-33.

51. SPECHT, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 11.

52. ALAIN, *81 Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 38.

53. « La convergence des conducteurs telle qu'elle existe ne conditionne pas la non-distinction des images dans la vision binoculaire simple, puisque la rivalité des monoculaires peut avoir lieu, et la séparation des rétines ne rend pas compte de leur distinction quand elle se produit, puisque, normalement, tout restant égal dans le récepteur et les conducteurs, cette distinction ne se produit pas. » R. DÉJEAN, *Étude psychologique de la distance dans la vision*, p. 74

54. KOFFKA, *Some Problems of space perception*, p. 179.

55. R. DÉJEAN, travail cité, pp. 110-111. L'auteur dit : « une activité prospective de l'esprit » et sur ce point on va voir que nous ne le suivons pas.

56. On sait que la Gestalttheorie fait reposer ce processus orienté sur quelque phénomène physique dans la « zone de combinaison ». Nous avons dit ailleurs qu'il est contradictoire de rappeler le psychologue à la variété des phénomènes ou des structures et de les expliquer tous par quelques-uns d'entre eux, ici les formes physiques. La fixation comme forme temporelle n'est pas un fait physique ou

physiologique pour cette simple raison que toutes les formes appartiennent au inonde phénoménal. Cf sur ce point *La Structure du Comportement*, pp. 175 et suivantes, 191 et suivantes.

57. R. DÉJEAN, ibid.

58. En tant qu'il a une « Umweltintentionalität », Buytendijk et Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, p. 81.

59. Il est vrai que les sens ne doivent pas être mis sur le même plan, comme s'ils étaient tous également capables d'objectivité et perméables à l'intentionnalité. L'expérience ne nous les donne pas comme équivalents : il me semble que l'expérience visuelle est plus vraie que l'expérience tactile, recueille en elle-même sa vérité et y ajoute, parce que sa structure plus riche me présente des modalités de l'être insoupçonnables pour le toucher. L'unité des sens se réalise transversalement, à raison de leur structure propre. Mais on retrouve quelque chose d'analogue dans la vision binoculaire, s'il est vrai que nous avons un « œil directeur » qui se subordonne l'autre. Ces deux faits, — la reprise des expériences sensorielles dans l'expérience visuelle, et celle des fonctions d'un œil par l'autre, — prouvent que l'unité de l'expérience n'est pas une unité formelle, mais une organisation autochtone.

60. PALAGYI, STEIN.

61. Cité par WERNER, travail cité, p. 152.

62. La distinction d'*Ausdruck, Darstellung* et *Bedeutung* est faite par CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III.

63. WERNER, travail cité, p. 160 sqq.

64. Ou en tout cas le mot allemand *hart*.

65. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, II, Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter*, p. 238.

66. Ibid., p. 239. Ce que l'on vient de dire du mot est encore plus vrai de la phrase. Avant même d'avoir vraiment lu la phrase, nous pouvons dire que c'est « du style de journal » ou que c'est « une incidente » (ibid., pp. 251-253). On peut comprendre une phrase ou du moins lui donner un certain sens en allant du tout aux parties. Non pas, comme le dit Bergson, que nous formions une « hypothèse » à propos des premiers mots, mais parce que nous avons un organe du langage qui épouse la configuration linguistique qui lui est présentée comme nos organes des sens s'orientent sur le stimulus et se synchronisent avec lui.

67. Ibid., p. 230

II. L'ESPACE

Nous venons de reconnaître que l'analyse n'a pas le droit de *poser* comme moment idéalement séparable une matière de la connaissance et que cette matière, au moment où nous la réalisons par un acte exprès de réflexion, se rapporte déjà au monde. La réflexion ne refait pas en sens inverse un chemin déjà parcouru par la constitution, et la référence naturelle de la matière au monde nous conduit à une nouvelle conception de l'intentionnalité, puisque la conception classique[1], qui traite l'expérience du monde comme un acte pur de la conscience constituante, ne réussit à le faire que dans l'exacte mesure où elle définit la conscience comme non-être absolu et corrélativement refoule les contenus dans une « couche hylétique » qui est de l'être opaque. Il faut maintenant approcher plus directement cette nouvelle intentionnalité en examinant la notion symétrique d'une forme de la perception et en particulier la notion d'espace. Kant a essayé de tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre l'espace comme forme de l'expérience externe et les choses données dans cette expérience. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un rapport de contenant à contenu, puisque ce rapport n'existe qu'entre des objets, ni même d'un rapport d'inclusion logique, comme celui qui existe entre l'individu et la classe, puisque l'espace est antérieur à ses prétendues parties, qui sont toujours découpées en lui. L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible. C'est-à-dire qu'au lieu de l'imaginer comme une sorte d'éther dans lequel baignent toutes les choses ou de le concevoir abstraitement comme un caractère qui leur

soit commun, nous devons le penser comme la puissance universelle de leurs connexions. Donc, ou bien je ne réfléchis pas, je vis dans les choses et je considère vaguement l'espace tantôt comme le milieu des choses, tantôt comme leur attribut commun, — ou bien je réfléchis, je ressaisis l'espace à sa source, je pense actuellement les relations qui sont sous ce mot et je m'aperçois alors qu'elles ne vivent que par un sujet qui les décrive et qui les porte, je passe de l'espace spatialisé à l'espace spatialisant. Dans le premier cas, mon corps et les choses, leurs relations concrètes selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain peuvent m'apparaître comme une multiplicité irréductible, dans le second cas je découvre une capacité unique et indivisible de décrire l'espace. Dans le premier cas, j'ai affaire à l'espace physique, avec ses régions différemment qualifiées ; dans le second, j'ai affaire à l'espace géométrique dont les dimensions sont substituables, j'ai la spatialité homogène et isotrope, je peux au moins penser un pur changement de lieu qui ne modifierait en rien le mobile, et par conséquent une pure *position* distincte de la *situation* de l'objet dans son contexte concret. On sait comment cette distinction se brouille au niveau du savoir scientifique lui-même dans les conceptions modernes de l'espace. Nous voudrions ici la confronter, non pas avec les instruments techniques que la physique moderne s'est donnés, mais avec notre expérience de l'espace, dernière instance, selon Kant lui-même, de toutes les connaissances touchant l'espace. Est-il vrai que nous soyons devant l'alternative, ou bien de percevoir des choses dans l'espace, ou bien (si nous réfléchissons, et si nous voulons savoir ce que signifient nos propre expériences) de penser l'espace comme le système indivisible des actes de liaison qu'accomplit un esprit constituant ? L'expérience de l'espace n'en fonde-t-elle pas l'unité par une synthèse d'une tout autre sorte ?

Considérons-la avant toute élaboration notionnelle. Soit, par exemple, notre expérience du « haut » et du « bas ». Nous ne saurions la saisir dans l'ordinaire de la vie, car elle est alors dissimulée sous ses propres acquisitions. Il faut nous

adresser à quelque cas exceptionnel où elle se défasse et se refasse sous nos yeux, par exemple, aux cas de vision sans inversion rétinienne. Si l'on fait porter à un sujet des lunettes qui redressent les images rétiniennes, le paysage entier paraît d'abord irréel et renversé ; au second jour de l'expérience, la perception normale commence de se rétablir, à ceci près que le sujet a le sentiment que son propre corps est renversé[2]. Au cours d'une seconde série d'expériences[3], qui dure huit jours, les objets apparaissent d'abord renversés, mais moins irréels que la première fois. Le second jour, le paysage n'est plus renversé, mais c'est le corps qui est senti en position anormale. Du troisième au septième jour, le corps se redresse progressivement et paraît être enfin en position normale, surtout quand le sujet est actif. Quand il est étendu immobile sur un sofa, le corps se présente encore sur le fond de l'ancien espace, et, pour les parties invisibles du corps, la droite et la gauche conservent jusqu'à la fin de l'expérience l'ancienne localisation. Les objets extérieurs ont de plus en plus l'aspect de la « réalité ». Dès le cinquième jour, les gestes qui se laissaient d'abord tromper par le nouveau mode de vision et qu'il fallait corriger, compte tenu du bouleversement visuel, vont sans erreur à leur but. Les nouvelles apparences visuelles qui, au début, étaient isolées sur un fond d'ancien espace, s'entourent d'abord (troisième jour) au prix d'un effort volontaire, ensuite (septième jour) sans aucun effort, d'un horizon orienté comme elles. Au septième jour, la localisation des sons est correcte si l'objet sonore est vu en même temps qu'entendu. Elle reste incertaine, avec double représentation, ou même incorrecte, si l'objet sonore n'apparaît pas dans le champ visuel. À la fin de l'expérience, quand on retire les lunettes, les objets paraissent, non pas sans doute renversés, mais « bizarres » et les réactions motrices sont inversées : le sujet tend la main droite quand il faudrait tendre la gauche. Le psychologue est d'abord tenté de dire[4] qu'après l'installation des lunettes le monde visuel est donné au sujet exactement comme s'il avait pivoté de 180° et *en conséquence* est pour lui renversé. Comme les illustrations d'un livre nous apparaissent à

l'envers si l'on s'est amusé à le placer « la tête en bas » pendant que nous regardions ailleurs, la masse de sensations qui constituent le panorama a été retournée, placée elle aussi « la tête en bas ». Cette autre masse de sensations qui est le monde tactile est pendant ce temps demeurée « droite » ; elle ne peut plus coïncider avec le monde visuel et en particulier le sujet a de son corps deux représentations inconciliables, l'une qui lui est donnée par ses sensations tactiles et par les « images visuelles » qu'il a pu garder de la période antérieure à l'expérience, l'autre, celle de la vision présente, qui lui montre son corps « les pieds en l'air ». Ce conflit d'images ne peut finir que si l'un des deux antagonistes disparaît. Savoir comment une situation normale se rétablit revient alors à savoir comment la nouvelle image du monde et du corps propre peut faire « pâlir »[5] ou « déplacer »[6] l'autre. On remarque qu'elle y réussit d'autant mieux que le sujet est plus actif et, par exemple, dès le second jour quand il se lave les mains[7]. C'est donc l'expérience du mouvement contrôlé par la vue qui apprendrait au sujet à mettre en harmonie les données visuelles et les données tactiles : il s'apercevrait, par exemple, que le mouvement nécessaire pour atteindre ses jambes, et qui était jusqu'ici un mouvement vers « le bas », est figuré dans le nouveau spectacle visuel par un mouvement vers ce qui était auparavant « le haut ». Des constatations de ce genre permettraient d'abord de corriger les gestes inadaptés en prenant les données visuelles pour de simples signes à déchiffrer et en les traduisant dans le langage de l'ancien espace. Une fois devenues « habituelles »[8] elles créeraient entre les directions anciennes et les nouvelles des « associations »[9] stables, qui supprimeraient finalement les premières au profit des secondes, prépondérantes parce qu'elles sont fournies par la vue. Le « haut » du champ visuel, où les jambes apparaissent d'abord, ayant été fréquemment identifié avec ce qui est le « bas » pour le toucher, le sujet n'a bientôt plus besoin de la médiation d'un mouvement contrôlé pour passer d'un système à l'autre, ses jambes viennent résider dans ce qu'il appelait le « haut » du champ visuel, non seulement, il les y « voit », mais encore il les y

« sent »[10] et finalement « ce qui avait été anciennement “le haut” du champ visuel commence à donner une impression très semblable à celle qui appartenait au “bas” et vice versa »[11]. Au moment où le corps tactile rejoint le corps visuel, la région du champ visuel où apparaissaient les pieds du sujet cesse de se définir comme « le haut ». Cette désignation revient à la région où apparaît la tête, celle des pieds redevient le bas.

Mais cette interprétation est inintelligible. On explique le renversement du paysage, puis le retour à la vision normale, en supposant que le haut et le bas se confondent et varient avec la direction apparente de la tête et des pieds *donnés dans l'image*, qu'ils sont pour ainsi dire marqués dans le champ sensoriel par la distribution effective des sensations. Mais en aucun cas — soit au début de l'expérience, quand le monde est « renversé », soit à la fin de l'expérience quand il se « redresse », — l'orientation du champ ne peut être donnée par les contenus, tête et pieds, qui y paraissent. Car pour pouvoir la donner au champ, il faudrait que ces contenus eussent eux-mêmes une direction. « Renversé » en soi, « droit » en soi ne signifient évidemment rien. On répondra : après imposition des lunettes, le champ visuel apparaît renversé par rapport au champ tactilo-corporel ou par rapport au champ visuel ordinaire, dont nous disons, par définition nominale, qu'ils sont « droits ». Mais la même question se pose à propos de ces champs-repères : leur simple présence ne suffit pas à donner une direction quelle qu'elle soit. Dans les choses, il suffit de deux points pour définir une direction. Seulement nous ne sommes pas dans les choses, nous n'avons encore que des champs sensoriels qui ne sont pas des agglomérats de sensations posés devant nous, tantôt « la tête en haut », tantôt « la tête en bas », mais des systèmes d'apparences dont l'orientation varie au cours de l'expérience, même sans aucun changement dans la constellation des *stimuli*, et il s'agit justement de savoir ce qui se passe lorsque ces apparences flottantes s'ancrent soudain et se situent sous le rapport du « haut » et du « bas », soit au début de l'expérience, quand le champ tactilo-corporel paraît

« droit » et le champ visuel « renversé », soit dans la suite quand le premier se renverse pendant que le second se redresse, soit enfin au terme de l'expérience quand tous les deux sont à peu près « droits ». On ne peut prendre le monde et l'espace orienté pour donnés avec les contenus de l'expérience sensible ou avec le corps en soi, puisque l'expérience montre justement que les mêmes contenus peuvent tour à tour être orientés dans un sens ou dans l'autre, et que les rapports objectifs, enregistrés sur la rétine par la position de l'image physique, ne déterminent pas notre expérience du « haut » et du « bas » ; il s'agit précisément de savoir comment un objet peut nous apparaître « droit » ou « renversé » et ce que veulent dire ces mots. La question ne s'impose pas seulement à une psychologie empiriste qui traite la perception de l'espace comme la réception en nous d'un espace réel, l'orientation phénoménale des objets comme un reflet de leur orientation dans le monde, mais aussi bien à une psychologie intellectualiste pour laquelle le « droit » et le « renversé » sont des relations et dépendent des repères auxquels on se rapporte. Comme l'axe de coordonnées choisi, quel qu'il soit, n'est encore situé dans l'espace que par ses rapports avec un autre repère, et ainsi de suite, la mise en place du monde est indéfiniment différée, le « haut » et le « bas » perdent tout sens assignable, à moins que, par une contradiction impossible, on ne reconnaisse à certains contenus le pouvoir de s'installer eux-mêmes dans l'espace, ce qui ramène l'empirisme et ses difficultés. Il est aisé de montrer qu'une direction ne peut être que pour un sujet qui la décrit, et un esprit constituant a éminemment le pouvoir de tracer toutes les directions dans l'espace, mais il n'a actuellement aucune direction et, par suite, aucun espace, faute d'un point de départ effectif, d'un ici absolu qui puisse, de proche en proche, donner un sens à toutes les déterminations de l'espace. L'intellectualisme, aussi bien que l'empirisme, demeure en deçà du problème de l'espace orienté parce qu'il ne peut pas même poser la question : avec l'empirisme, il s'agissait de savoir comment l'image du monde qui, en soi, est renversée, peut se redresser pour moi. L'intellectualisme

ne peut pas même admettre que l'image du monde soit renversée après imposition des lunettes. Car il n'y a pour un esprit constituant rien qui distingue les deux expériences avant et après l'imposition des lunettes, ou encore rien qui rende incompatibles l'expérience visuelle du corps « renversé » et l'expérience tactile du corps « droit », puisqu'il ne considère le spectacle *de nulle part* et que toutes les relations objectives du corps et de l'entourage sont conservées dans le nouveau spectacle. On voit donc la question : l'empirisme se donnerait volontiers avec l'orientation effective de mon expérience corporelle ce point fixe dont nous avons besoin si nous voulons comprendre qu'il y ait pour nous des directions, — mais l'expérience en même temps que la réflexion montre qu'aucun contenu n'est de soi orienté. L'intellectualisme part de cette relativité du haut et du bas, mais n'en peut pas sortir pour rendre compte d'une perception effective de l'espace. Nous ne pouvons donc comprendre l'expérience de l'espace ni par la considération des contenus ni par celle d'une activité pure de liaison et nous sommes en présence de cette troisième spatialité que nous faisions prévoir tout à l'heure, qui n'est ni celle des choses dans l'espace, ni celle de l'espace spatialisant, et qui, à ce titre, échappe à l'analyse kantienne et est présupposée par elle. Nous avons besoin d'un absolu dans le relatif, d'un espace qui ne glisse pas sur les apparences, qui s'ancre en elles et se fasse solidaire d'elles, mais qui, cependant, ne soit pas donné avec elles à la manière réaliste, et puisse, comme le montre l'expérience de Stratton, survivre à leur bouleversement. Nous avons à rechercher l'expérience originaire de l'espace en deçà de la distinction de la forme et du contenu.

Si l'on s'arrange pour qu'un sujet ne voie la chambre où il se trouve que par l'intermédiaire d'un miroir qui la reflète en l'inclinant de 45° par rapport à la verticale, le sujet voit d'abord la chambre « oblique ». Un homme qui s'y déplace semble marcher incliné sur le côté. Un morceau de carton qui tombe le long du chambranle de la porte paraît tomber selon une direction oblique. L'ensemble est « étrange ». Après quelques minutes, un changement brusque

intervient : les murs, l'homme qui se déplace dans la pièce, la direction de chute du carton deviennent verticaux[12]. Cette expérience, analogue à celle de Stratton, a l'avantage de mettre en évidence une redistribution instantanée du haut et du bas, sans aucune exploration motrice. Nous savions déjà qu'il n'y a aucun sens à dire que l'image oblique (ou renversée) apporte avec elle une nouvelle localisation du haut et du bas dont nous prendrions connaissance par l'exploration motrice du nouveau spectacle. Mais nous voyons maintenant que cette exploration n'est pas même nécessaire et qu'en conséquence l'orientation est constituée par un acte global du sujet percevant. Disons que la perception admettait avant l'expérience un certain *niveau spatial*, par rapport auquel le spectacle expérimental apparaît d'abord oblique, et que, au cours de l'expérience ce spectacle induit un autre niveau par rapport auquel l'ensemble du champ visuel peut de nouveau apparaître droit. Tout se passe comme si certains objets (les murs, les portes et le corps de l'homme dans la chambre), déterminés comme obliques par rapport à un niveau donné, prétendaient de soi à fournir les directions privilégiées, attiraient à eux la verticale, jouaient le rôle de « points d'ancrage »[13] et faisaient basculer le niveau précédemment établi. Nous ne tombons pas ici dans l'erreur réaliste qui est de se donner des directions dans l'espace avec le spectacle visuel, puisque le spectacle expérimental n'est pour nous orienté (obliquement) que par rapport à un certain niveau et qu'il ne nous donne donc pas de soi la nouvelle direction du haut et du bas. Reste à savoir ce qu'est au juste ce niveau qui se précède toujours lui-même, toute constitution d'un niveau supposant un autre niveau préétabli, — comment les « points d'ancrage », du milieu d'un certain espace auquel ils doivent leur stabilité, nous invitent à en constituer un autre, et enfin ce que c'est que le « haut » et le « bas », si ce ne sont plus de simples noms pour désigner une orientation en soi des contenus sensoriels. Nous maintenons que le « niveau spatial » ne se confond pas avec l'orientation du corps propre. Si la conscience du corps propre contribue sans aucun doute à la constitution du

niveau, — un sujet, dont la tête est inclinée, place en position oblique un cordon mobile qu'on lui demande de placer verticalement[14], — elle est, dans cette fonction, en concurrence avec les autres secteurs de l'expérience, et la verticale ne tend à suivre la direction de la tête que si le champ visuel est vide, et si les « points d'ancrage » manquent, par exemple quand on opère dans l'obscurité. Comme masse de données tactiles, labyrinthiques, kinesthésiques, le corps n'a pas plus d'orientation définie que les autres contenus, et il reçoit, lui aussi, cette orientation du niveau général de l'expérience. L'observation de Wertheimer montre justement comment le champ visuel peut imposer une orientation qui n'est pas celle du corps. Mais si le corps, comme mosaïque de sensations données, ne définit aucune direction, par contre le corps comme agent joue un rôle essentiel dans l'établissement d'un niveau. Les variations du tonus musculaire, même avec un champ visuel plein, modifient la verticale apparente au point que le sujet penche la tête pour la placer parallèlement à cette verticale déviée[15]. On serait tenté de dire que la verticale est la direction définie par l'axe de symétrie de notre corps comme système synergique. Mais mon corps peut cependant se mouvoir sans entraîner avec lui le haut et le bas, comme quand je me couche sur le sol, et l'expérience de Wertheimer montre que la direction objective de mon corps peut former un angle appréciable avec la verticale apparente du spectacle. Ce qui importe pour l'orientation du spectacle, ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions possibles, un corps virtuel dont le « lieu » phénoménal est défini par sa tâche et par sa situation. Mon corps est là où il a quelque chose à faire. Au moment où le sujet de Wertheimer prend place dans le dispositif préparé pour lui, l'aire de ses actions possibles, — telles que marcher, ouvrir une armoire, utiliser une table, s'asseoir, — dessine devant lui, même s'il a les yeux fermés, un habitat possible. L'image du miroir lui donne d'abord une chambre autrement orientée, c'est-à-dire que le sujet n'est pas en prise avec les ustensiles qu'elle renferme, il ne l'habite pas, il

ne cohabite pas avec l'homme qu'il voit aller et venir. Après quelques minutes, et à condition qu'il ne renforce pas son ancrage initial en jetant les yeux hors du miroir, cette merveille se produit que la chambre reflétée évoque un sujet capable d'y vivre. Ce corps virtuel déplace le corps réel à tel point que le sujet ne se sent plus dans le monde où il est effectivement, et qu'au lieu de ses jambes et de ses bras véritables, il se sent les jambes et les bras qu'il faudrait avoir pour marcher et pour agir dans la chambre reflétée, il habite le spectacle. C'est alors que le niveau spatial bascule et s'établit dans sa nouvelle position. Il est donc une certaine possession du monde par mon corps, une certaine *prise* de mon corps sur le monde. Projeté, en l'absence de points d'ancrage, par la seule attitude de mon corps, comme dans les expériences de Nagel, — déterminé, quand le corps est assoupi, par les seules exigences du spectacle, comme dans l'expérience de Wertheimer, — il apparaît normalement à la jonction de mes intentions motrices et de mon champ perceptif, lorsque mon corps effectif vient à coïncider avec le corps virtuel qui est exigé par le spectacle et le spectacle effectif avec le milieu que mon corps projette autour de lui. Il s'installe quand, entre mon corps comme puissance de certains gestes, comme exigence de certains plans privilégiés, et le spectacle perçu comme invitation aux mêmes gestes et théâtre des mêmes actions, s'établit un pacte qui me donne jouissance de l'espace comme aux choses puissance directe sur mon corps. La constitution d'un niveau spatial n'est qu'un des moyens de la constitution d'un monde plein : mon corps est en prise sur le monde quand ma perception m'offre un spectacle aussi varié et aussi clairement articulé que possible et quand mes intentions motrices en se déployant reçoivent du monde les réponses qu'elles attendent. Ce maximum de netteté dans la perception et dans l'action définit un *sol* perceptif, un fond de ma vie, un milieu général pour la coexistence de mon corps et du monde. Avec la notion du niveau spatial et du corps comme sujet de l'espace, on comprend les phénomènes que Stratton a décrits sans en rendre compte. Si le « redressement » du champ

résultait d'une série d'associations entre les positions nouvelles et les anciennes, comment l'opération pourrait-elle avoir une allure systématique et comment des pans entiers de l'horizon perceptif viendraient-ils s'adjoindre d'un seul coup aux objets déjà « redressés » ? Si au contraire la nouvelle orientation résultait d'une opération de la pensée et consistait en un changement de coordonnées, comment le champ auditif ou tactile pourrait-il résister à la transposition ? Il faudrait que le sujet constituant fût par impossible divisé d'avec lui-même et capable d'ignorer ici ce qu'il fait ailleurs[16]. Si la transposition est systématique, et cependant partielle et progressive, c'est que je vais d'un système de positions à l'autre sans avoir la clef de chacun des deux et comme un homme chante dans un autre ton un air qu'il a entendu sans aucune connaissance musicale. La possession d'un corps emporte avec elle le pouvoir de changer de niveau et de « comprendre » l'espace, comme la possession de la voix celui de changer de ton. Le champ perceptif se redresse et à la fin de l'expérience je l'identifie sans concept parce que je vis en lui, parce que je me porte tout entier dans le nouveau spectacle et que j'y place pour ainsi dire mon centre de gravité[17]. Au début de l'expérience, le champ visuel paraît à la fois renversé et *irréel* parce que le sujet ne vit pas en lui et n'est pas en prise avec lui. Au cours de l'expérience, on constate une phase intermédiaire où le corps tactile paraît renversé et le paysage droit parce que, vivant déjà dans le paysage, je le perçois par là même comme droit et que la perturbation expérimentale se trouve mise au compte du corps propre qui est ainsi, non pas une masse de sensations effectives, mais le corps qu'il faut avoir pour percevoir un spectacle donné. Tout nous renvoie aux relations organiques du sujet et de l'espace, à cette prise du sujet sur son monde qui est l'origine de l'espace.

Mais on voudra aller plus loin dans l'analyse. Pourquoi, demandera-t-on, la perception nette et l'action assurée ne sont-elles possibles que dans un espace phénoménal orienté ? Cela n'est évident que si l'on suppose le sujet de la perception et de l'action confronté avec un monde où il y a déjà des directions

absolues, de manière qu'il ait à ajuster les dimensions de son comportement à celles du monde. Mais nous nous plaçons à l'intérieur de la perception, et nous nous demandons précisément comment elle peut accéder à des directions absolues, nous ne pouvons donc pas les supposer données dans la genèse de notre expérience spatiale. — L'objection revient à dire ce que nous disons depuis le début : que la constitution d'un niveau suppose toujours un autre niveau donné, que l'espace se précède toujours lui-même. Mais cette remarque n'est pas la simple constatation d'un échec. Elle nous enseigne l'essence de l'espace et la seule méthode qui permette de le comprendre. Il est essentiel à l'espace d'être toujours « déjà constitué » et nous ne le comprendrons jamais en nous retirant dans une perception sans monde. Il ne faut pas se demander pourquoi l'être est orienté, pourquoi l'existence est spatiale, pourquoi, dans notre langage de tout à l'heure, notre corps n'est pas en prise sur le monde dans toutes les positions, et pourquoi sa coexistence avec le monde polarise l'expérience et fait surgir une direction. La question ne pourrait être posée que si ces faits étaient des accidents qui adviendraient à un sujet et à un objet indifférents à l'espace. L'expérience perceptive nous montre au contraire qu'ils sont présupposés dans notre rencontre primordiale avec l'être et que l'être est synonyme d'être situé. Pour le sujet pensant, un visage vu « à l'endroit » et le même visage vu « à l'envers » sont indiscernables. Pour le sujet de la perception, le visage vu « à l'envers » est méconnaissable. Si quelqu'un est étendu sur un lit et que je le regarde en me plaçant à la tête du lit, pour un moment ce visage est normal. Il y a bien un certain désordre dans les traits et j'ai du mal à comprendre le sourire comme sourire, mais je sens que je pourrais faire le tour du lit et je vois par les yeux d'un spectateur placé au pied du lit. Si le spectacle se prolonge, il change soudain d'aspect : le visage devient monstrueux, ses expressions effrayantes, les cils, les sourcils prennent un air de matérialité que je ne leur ai jamais trouvé. Pour la première fois je vois vraiment ce visage renversé comme si c'était là sa posture « naturelle » : j'ai

devant moi une tête pointue et sans cheveux, qui porte au front un orifice saignant et plein de dents, avec, à la place de la bouche, deux globes mobiles entourés de crins luisants et soulignés par des brosses dures. On dira sans doute que le visage « droit » est, entre tous les aspects possible d'un visage, celui qui m'est donné le plus fréquemment et que le visage renversé m'étonne parce que je ne le vois que rarement. Mais les visages ne s'offrent pas souvent en position rigoureusement verticale, il n'y a aucun privilège statistique en faveur du visage « droit », et la question est justement de savoir pourquoi dans ces conditions il m'est donné plus souvent qu'un autre. Si l'on admet que ma perception lui donne un privilège et se réfère à lui comme à une norme pour des raisons de symétrie, on se demandera pourquoi au-delà d'une certaine obliquité le « redressement » ne s'opère pas. Il faut que mon regard qui parcourt le visage et qui a ses directions de marche favorites ne reconnaisse le visage que s'il en rencontre les détails dans un certain ordre irréversible, il faut que le sens même de l'objet, — ici le visage et ses expressions, — soit lié à son orientation comme le montre assez la double acception du mot « sens ». Renverser un objet, c'est lui ôter sa signification. Son être d'objet n'est donc pas un être-pour-le-sujet-pensant, mais un être-pour-le-regard qui le rencontre sous un certain biais et ne le reconnaît pas autrement. C'est pourquoi chaque objet a « son » haut et « son » bas qui indiquent, pour un niveau donné, son lieu « naturel », celui qu'il « doit » occuper. Voir un visage ce n'est pas former l'idée d'une certaine loi de constitution que l'objet observerait invariablement dans toutes ses orientations possibles, c'est avoir sur lui une certaine prise, pouvoir suivre à sa surface un certain itinéraire perceptif avec ses montées et ses descentes, aussi méconnaissable, si je le prends en sens inverse, que la montagne où tout à l'heure je peinais quand je la redescends à grands pas. En général notre perception ne comporterait ni contours, ni figures, ni fonds, ni objets, par conséquent elle ne serait perception de rien et enfin elle ne serait pas, si le sujet de la perception n'était pas ce regard qui n'a prise sur les choses

que pour une certaine orientation des choses, et l'orientation dans l'espace n'est pas un caractère contingent de l'objet, c'est le moyen par lequel je le reconnais et j'ai conscience de lui comme d'un objet. Sans doute je puis avoir conscience du même objet dans différentes orientations, et, comme nous le disions tout à l'heure, je peux même reconnaître un visage renversé. Mais c'est toujours à condition de prendre devant lui en pensée une attitude définie, et quelquefois même nous la prenons en effet, comme quand nous inclinons la tête pour regarder une photographie que notre voisin tient devant lui. Ainsi comme tout être concevable se rapporte directement ou indirectement au monde perçu, et comme le monde perçu n'est saisi que par l'orientation, nous ne pouvons dissocier l'être de l'être orienté, il n'y a pas lieu de « fonder » l'espace ou de demander quel est le niveau de tous les niveaux. Le niveau primordial est à l'horizon de toutes nos perceptions, mais un horizon qui par principe ne peut jamais être atteint et thématisé dans une perception expresse. Chacun des niveaux dans lesquels nous vivons tour à tour apparaît lorsque nous jetons l'ancre dans quelque « milieu » qui se propose à nous. Ce milieu lui-même n'est spatialement défini que pour un niveau préalablement donné. Ainsi la série de nos expériences, jusqu'à la première, se transmettent une spatialité déjà acquise. Notre première perception à son tour n'a pu être spatiale qu'en se référant à une orientation qui l'ait précédée. Il faut donc qu'elle nous trouve déjà à l'œuvre dans un monde. Pourtant ce ne peut être un *certain* monde, un *certain* spectacle, puisque nous nous sommes placés à l'origine de tous. Le premier niveau spatial ne peut trouver *nulle part* ses points d'ancrage, puisque ceux-ci auraient besoin d'un niveau avant le premier niveau pour être déterminés dans l'espace. Et puisque cependant il ne peut être orienté « en soi », il faut que ma première perception et ma première prise sur le monde m'apparaissent comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle. Il y a donc

un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de « fonctions » anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général. Et cette adhésion aveugle au monde, ce parti pris en faveur de l'être n'intervient pas seulement au début de ma vie. C'est lui qui donne son sens à toute perception ultérieure de l'espace, il est recommencé à chaque moment. L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée. Voilà pourquoi ils engorgent la conscience et sont opaques à la réflexion. La labilité des niveaux donne non seulement l'expérience intellectuelle du désordre, mais l'expérience vitale du vertige et de la nausée[18] qui est la conscience et l'horreur de notre contingence. La position d'un niveau est l'oubli de cette contingence et l'espace est assis sur notre facticité. Ce n'est ni un objet, ni un acte de liaison du sujet, on ne peut ni l'observer, puisqu'il est supposé dans toute observation, ni le voir sortir d'une opération constituante, puisqu'il lui est essentiel d'être déjà constitué, et c'est ainsi qu'il peut donner magiquement au paysage ses déterminations spatiales sans jamais paraître lui-même.

*

Les conceptions classiques de la perception s'accordent pour nier que la profondeur soit visible. Berkeley montre qu'elle ne saurait être donnée à la vue faute de pouvoir être enregistrée, puisque nos rétines ne reçoivent du spectacle qu'une projection sensiblement plane. Si on lui opposait qu'après la critique de l'« hypothèse de constance » nous ne pouvons juger de ce que nous voyons par ce qui se peint sur nos rétines, Berkeley répondrait sans doute que, quoi qu'il en soit de l'image rétinienne, la profondeur ne peut pas être vue parce qu'elle

ne se déploie pas sous notre regard et ne lui apparaît qu'en raccourci. Dans l'analyse réflexive, c'est pour une raison de principe que la profondeur n'est pas visible : même si elle pouvait s'inscrire sur nos yeux, l'impression sensorielle n'offrirait qu'une multiplicité en soi à parcourir, et ainsi la distance, comme toutes les autres relations spatiales, n'existe que pour un sujet qui en fasse la synthèse et qui la pense. Si opposées qu'elles soient, les deux doctrines sous-entendent le même refoulement de notre expérience effective. Ici et là, la profondeur est tacitement assimilée à la *largeur considérée de profil*, et c'est ce qui la rend invisible. L'argument de Berkeley, si on l'explicite tout à fait, est à peu près celui-ci. Ce que j'appelle profondeur est en réalité une juxtaposition de points comparables à la largeur. Simplement, je suis mal placé pour la voir. Je la verrais si j'étais à la place d'un spectateur latéral, qui peut embrasser du regard la série des objets disposés devant moi, tandis que pour moi ils se cachent l'un l'autre — ou voir la distance de mon corps au premier objet, tandis que pour moi cette distance est ramassée en un point. Ce qui rend la profondeur invisible pour moi, c'est précisément ce qui la rend pour le spectateur visible sous l'aspect de la largeur : la juxtaposition des points simultanés sur une seule direction qui est celle de mon regard. La profondeur que l'on déclare invisible est donc une profondeur déjà identifiée à la largeur, et sans cette condition, l'argument n'aurait pas même un semblant de consistance. De même, l'intellectualisme ne peut faire apparaître dans l'expérience de la profondeur un sujet pensant qui en fasse la synthèse que parce qu'il réfléchit sur une profondeur réalisée, sur une juxtaposition de points simultanés qui n'est pas la profondeur telle qu'elle s'offre à moi, mais la profondeur pour un spectateur placé latéralement, c'est-à-dire enfin la largeur[19]. En assimilant d'emblée l'une à l'autre, les deux philosophies se donnent comme allant de soi le résultat d'un travail constitutif dont nous avons, au contraire, à retracer les phases. Pour traiter la profondeur comme une largeur considérée de profil, pour parvenir à un espace isotrope, il faut que le

sujet quitte sa place, son point de vue sur le monde, et se pense dans une sorte d'ubiquité. Pour Dieu, qui est partout, la largeur est immédiatement équivalente à la profondeur. L'intellectualisme et l'empirisme ne nous donnent pas un compte rendu de l'expérience humaine du monde ; ils en disent ce que Dieu pourrait en penser. Et sans doute c'est le monde lui-même qui nous invite à substituer les dimensions et à le penser sans point de vue. Tous les hommes admettent sans aucune spéculation l'équivalence de la profondeur et de la largeur ; elle est partie dans l'évidence d'un monde intersubjectif, et c'est ce qui fait que les philosophes comme les autres hommes peuvent oublier l'originalité de la profondeur. Mais nous ne savons rien encore du monde et de l'espace objectifs, nous cherchons à décrire le phénomène du monde, c'est-à-dire sa naissance pour nous dans ce champ où chaque perception nous replace, où nous sommes encore seuls, où les autres n'apparaîtront que plus tard, où le savoir et en particulier la science n'ont pas encore réduit et nivelé la perspective individuelle. C'est à travers elle, c'est par elle que nous devons accéder à un monde. Il faut donc d'abord la décrire. Plus directement que les autres dimensions de l'espace, la profondeur nous oblige à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale où il jaillit ; elle est, pour ainsi dire, de toutes les dimensions, la plus « existentielle », parce que — c'est ce qu'il y a de vrai dans l'argument de Berkeley — elle ne se marque pas sur l'objet lui-même, elle appartient de toute évidence à la perspective et non aux choses ; elle ne peut donc ni en être tirée, ni même y être posée par la conscience ; elle annonce un certain lien indissoluble entre les choses et moi par lequel je suis situé devant elles, tandis que la largeur peut, à première vue, passer pour une relation entre les choses elles-mêmes où le sujet percevant n'est pas impliqué. En retrouvant la vision de la profondeur, c'est-à-dire une profondeur qui n'est pas encore objectivée et constituée de points extérieurs l'un à l'autre, nous dépasserons encore une fois les alternatives classiques et nous préciserons le rapport du sujet et de l'objet.

Voici ma table, et *plus loin* le piano, ou le mur, ou encore une voiture arrêtée devant moi est mise en marche et *s'éloigne*. Que veulent dire ces mots ? Pour réveiller l'expérience perceptive, partons du compte rendu superficiel que nous en donne la pensée obsédée par le monde et par l'objet. Ces mots, dit-elle, signifient qu'entre la table et moi il y a un intervalle, entre la voiture et moi un intervalle croissant que je ne puis voir d'où je suis, mais qui se signale à moi par la grandeur apparente de l'objet. C'est la grandeur apparente de la table, du piano et du mur qui, comparée à leur grandeur réelle, les met en place dans l'espace. Quand la voiture s'élève lentement vers l'horizon tout en perdant de sa taille, je construis, pour rendre compte de cette apparence, un déplacement selon la largeur tel que je la percevrais si j'observais du haut d'un avion et qui fait, en dernière analyse, tout le sens de la profondeur. Mais j'ai encore d'autres signes de la distance. À mesure qu'un objet s'approche, mes yeux qui le fixent convergent davantage. La distance est la hauteur d'un triangle dont la base et les angles à la base me sont donnés[20] et, quand je dis que je vois à distance, je veux dire que la hauteur du triangle est déterminée par ses relations avec ces grandeurs données. L'expérience de la profondeur selon les vues classiques consiste à déchiffrer certains faits donnés — la convergence des yeux, la grandeur apparente de l'image — en les replaçant dans le contexte de relations objectives qui les expliquent. Mais, si je peux remonter de la grandeur apparente à sa signification, c'est à condition de savoir qu'il y a un monde d'objets indéformables, que mon corps est en face de ce monde comme un miroir et que, comme l'image du miroir, celle qui se forme sur le corps écran est exactement proportionnelle à l'intervalle qui le sépare de l'objet. Si je peux comprendre la convergence comme un signe de la distance, c'est à condition de me représenter mes regards, comme les deux bâtons de l'aveugle, d'autant plus inclinés l'un sur l'autre que l'objet est plus proche[21] ; en d'autres termes, à condition d'insérer mes yeux, mon corps et l'extérieur dans un même espace objectif. Les « signes » qui, par hypothèse, devraient nous introduire à

l'expérience de l'espace ne peuvent donc signifier l'espace que s'ils sont déjà pris en lui et s'il est déjà connu. Puisque la perception est l'initiation au monde et que, comme on l'a dit avec profondeur, « il n'y a rien avant elle qui soit esprit »[22], nous ne pouvons mettre en elle des relations objectives qui ne sont pas encore constituées à son niveau. C'est pourquoi les cartésiens parlaient d'une « géométrie naturelle ». La signification de la grandeur apparente et de la convergence, c'est-à-dire la distance, ne peut pas être encore étalée et thématisée. La grandeur apparente et la convergence elles-mêmes ne peuvent être données comme éléments dans un système de relations objectives. La « géométrie naturelle » ou le « jugement naturel » sont des mythes, au sens platonicien, destinés à figurer l'enveloppement ou l'« implication » dans des signes qui ne sont pas encore posés et pensés, d'une signification qui ne l'est pas davantage, et c'est là ce qu'il nous faut comprendre en revenant à l'expérience perceptive. Il faut décrire la grandeur apparente et la convergence, non pas telles que les connaît le savoir scientifique, mais telles que nous les saisissons de l'intérieur. La psychologie de la Forme[23] a remarqué qu'elles ne sont pas, dans la perception même, explicitement connues, — je n'ai pas conscience expresse de la convergence de mes yeux ou de la grandeur apparente lorsque je perçois à distance, elles ne sont pas devant moi comme des faits perçus, — et que pourtant elles interviennent dans la perception de la distance, comme le montrent assez le stéréoscope et les illusions de la perspective. Les psychologues en concluent qu'elles ne sont pas des signes, mais des conditions ou des causes de la profondeur. Nous constatons que l'organisation en profondeur apparaît quand une certaine grandeur de l'image rétinienne ou un certain degré de convergence se produisent objectivement dans le corps ; c'est là une loi comparable aux lois de la physique ; il n'y a qu'à l'enregistrer sans plus. Mais le psychologue ici se dérobe à sa tâche : quand il reconnaît que la grandeur apparente et la convergence ne sont pas présentes dans la perception même comme faits objectifs, il nous rappelle à la description pure des

phénomènes avant le monde objectif, il nous fait entrevoir la profondeur vécue hors de toute géométrie. Et c'est alors qu'il interrompt la description pour se replacer dans le monde et dériver l'organisation en profondeur d'un enchaînement de faits objectifs. Peut-on ainsi limiter la description, et, une fois qu'on a reconnu l'ordre phénoménal comme un ordre original, remettre à une alchimie cérébrale dont l'expérience n'enregistrerait que le résultat la production de la profondeur phénoménale ? De deux choses l'une : ou bien, avec le behaviorisme on refuse tout sens au mot d'expérience, et l'on essaye de construire la perception comme un produit du monde de la science, ou bien on admet que l'expérience, elle aussi, nous donne accès à l'être, et alors on ne peut la traiter comme un sous-produit de l'être. L'expérience n'est rien ou il faut qu'elle soit totale. Essayons de nous représenter ce que pourrait être une organisation en profondeur produite par la physiologie cérébrale. Pour une grandeur apparente et une convergence données, en quelque endroit du cerveau apparaîtrait une structure fonctionnelle homologue à l'organisation en profondeur. Mais ce ne serait en tout cas qu'une profondeur donnée, une profondeur de fait, et il resterait à en prendre conscience. Avoir l'expérience d'une structure, ce n'est pas la recevoir passivement en soi : c'est la vivre, la reprendre, l'assumer, en retrouver le sens immanent. Une expérience ne peut donc jamais être rattachée comme à sa cause à certaines conditions de fait[24] et, si la conscience de la distance se produit pour telle valeur de la convergence et pour telle grandeur de l'image rétinienne, elle ne peut dépendre de ces facteurs qu'autant qu'ils figurent en elle. Puisque nous n'en avons aucune expérience *expresse*, il faut conclure que nous en avons une expérience non thétique. Convergence et grandeur apparente ne sont ni signes ni causes de la profondeur : elles sont présentes dans l'expérience de la profondeur comme le *motif*, même lorsqu'il n'est pas articulé et posé à part, est présent dans la décision. Qu'entend-on par un motif et que veut-on dire quand on dit, par exemple, qu'un voyage est motivé ? On entend par là qu'il a son origine dans

certains faits donnés, non que ces faits à eux seuls aient la puissance physique de le produire, mais en tant qu'ils offrent des raisons de l'entreprendre. Le motif est un antécédent qui n'agit que par son sens, et même il faut ajouter que c'est la décision qui affirme ce sens comme valable et qui lui donne sa force et son efficacité. Motif et décision sont deux éléments d'une situation : le premier est la situation comme fait, le second la situation assumée. Ainsi un deuil motive mon voyage *parce* qu'il est une situation où ma présence est requise, soit pour réconforter une famille affligée, soit pour rendre au mort les « derniers devoirs », et, en décidant de faire ce voyage, je valide ce motif qui se propose et j'assume cette situation. La relation du motivant et du motivé est donc réciproque. Or tel est bien le rapport qui existe entre l'expérience de la convergence, ou de la grandeur apparente et celle de la profondeur. Elles ne font pas apparaître miraculeusement à titre de « causes » l'organisation en profondeur, mais elles la motivent tacitement en tant qu'elles la renferment déjà dans leur sens et qu'elles sont déjà l'une et l'autre une certaine manière de regarder à distance. Nous avons déjà vu que la convergence des yeux n'est pas cause de la profondeur et qu'elle présuppose elle-même une orientation vers l'objet à distance. Insistons maintenant sur la notion de grandeur apparente. Si nous regardons longuement un objet éclairé qui va laisser après lui une image consécutive, et si nous fixons ensuite des écrans placés à différentes distances, la post-image se projette sur eux sous un diamètre apparent d'autant plus grand que l'écran est plus éloigné[25]. On a longtemps expliqué la lune énorme à l'horizon par le grand nombre d'objets interposés qui rendraient plus sensible la distance et *par suite* augmenteraient le diamètre apparent. C'est dire que le phénomène « grandeur apparente » et le phénomène distance sont deux moments d'une organisation d'ensemble du champ, que le premier n'est à l'égard de l'autre ni dans le rapport du signe à la signification, ni dans le rapport de la cause à l'effet, et que, comme le motivant et le motivé, ils communiquent par leur sens. La grandeur apparente vécue, au lieu d'être le

signe ou l'indice d'une profondeur en elle-même invisible, n'est pas autre chose qu'une manière d'exprimer notre vision de la profondeur. La théorie de la forme a justement contribué à montrer que la grandeur apparente d'un objet qui s'éloigne ne varie pas comme l'image rétinienne et que la forme apparente d'un disque qui tourne autour de l'un de ses diamètres ne varie pas comme on l'attendrait d'après la perspective géométrique. L'objet qui s'éloigne diminue moins vite, l'objet qui s'approche augmente moins vite pour ma perception que l'image physique sur ma rétine. C'est pourquoi le train qui vient vers nous, au cinéma, grandit beaucoup plus qu'il ne ferait en réalité. C'est pourquoi une colline qui nous paraissait élevée devient insignifiante sur la photographie. C'est pourquoi enfin un disque placé obliquement par rapport à notre visage résiste à la perspective géométrique, comme Cézanne et d'autres peintres l'ont montré en représentant une assiette à soupe de profil dont l'intérieur reste visible. On a eu raison de dire que, si les déformations perspectives nous étaient expressément données, nous n'aurions pas à apprendre la perspective. Mais la théorie de la forme s'exprime comme si la déformation de l'assiette oblique était un compromis entre la forme de l'assiette vue de face et la perspective géométrique, la grandeur apparente de l'objet qui s'éloigne un compromis entre sa grandeur apparente à distance de toucher et celle, beaucoup plus faible, que lui assignerait la perspective géométrique. On parle comme si la constance de la forme ou de la grandeur était une constance réelle, comme s'il y avait, outre l'image physique de l'objet sur la rétine, une « image psychique » du même objet qui demeurerait relativement constante quand la première varie. En réalité, l'« image psychique » de ce cendrier n'est ni plus grande, ni moins grande que l'image physique du même objet sur ma rétine : il n'y a pas d'image psychique que l'on puisse comme une chose comparer avec l'image physique, qui ait par rapport à elle une grandeur déterminée et qui fasse écran entre moi et la chose. Ma perception ne porte pas sur un contenu de conscience : elle porte sur le cendrier lui-même. La grandeur apparente du

cendrier perçu n'est pas une grandeur mesurable. Quand on me demande sous quel diamètre je le vois, je ne peux pas répondre à la question tant que je garde les deux yeux ouverts. Spontanément, je cligne un œil, je saisis un instrument de mesure, par exemple un crayon tenu à bout de bras, et je marque sur le crayon la grandeur interceptée par le cendrier. Ce faisant, il ne faut pas dire seulement que j'ai réduit la perspective perçue à la perspective géométrique, que j'ai changé les proportions du spectacle, que j'ai rapetissé l'objet s'il est éloigné, que je l'ai grossi s'il est proche — il faut dire plutôt qu'en démembrant le champ perceptif, en isolant le cendrier, en le posant pour lui-même, j'ai fait apparaître la grandeur dans ce qui jusque-là n'en comportait pas. La constance de la grandeur apparente dans un objet qui s'éloigne n'est pas la permanence effective d'une certaine image psychique de l'objet qui résisterait aux déformations perspectives, comme un objet rigide à la pression. La constance de la forme circulaire dans une assiette n'est pas une résistance du cercle à l'aplatissement perspectif, et c'est pourquoi le peintre qui ne peut la figurer que par un tracé réel sur une toile réelle étonne le public, bien qu'il cherche à rendre la perspective vécue. Quand je regarde une route devant moi qui fuit vers l'horizon, il ne faut dire ni que les bords de la route me sont donnés comme convergents, ni qu'ils me sont donnés comme parallèles : ils sont *parallèles en profondeur*. L'apparence perspective n'est pas posée, mais pas davantage le parallélisme. *Je suis à la route elle-même*, à travers sa déformation virtuelle, et la profondeur est cette intention même qui ne pose ni la projection perspective de la route, ni la route « vraie ». — Pourtant, un homme à deux cents pas n'est-il pas *plus petit* qu'un homme à cinq pas ? — Il le devient si je l'isole du contexte perçu et que je mesure la grandeur apparente. Autrement, il n'est ni plus petit, ni d'ailleurs égal en grandeur : il est en deçà de l'égal et de l'inégal, il est *le même homme vu de plus loin*. On peut seulement dire que l'homme à deux cents pas est une figure beaucoup moins articulée, qu'il offre à mon regard des prises moins nombreuses et moins précises, qu'il est moins

strictement engrené sur mon pouvoir explorateur. On peut dire encore qu'il occupe moins complètement mon champ visuel, à condition de se rappeler que le champ visuel n'est pas lui-même une aire mesurable. Dire qu'un objet occupe peu de place dans le champ visuel, c'est dire, en dernière analyse, qu'il n'offre pas une configuration assez riche pour épuiser ma puissance de vision nette. Mon champ visuel n'a aucune capacité définie et il peut contenir plus ou moins de choses, justement, selon que je les vois « de loin » ou « de près ». La grandeur apparente n'est donc pas définissable à part de la distance : elle est impliquée par elle aussi bien qu'elle l'implique. Convergence, grandeur apparente et distance se lisent l'une dans l'autre, se symbolisent ou se signifient naturellement l'une l'autre, sont les éléments abstraits d'une situation et sont en elle synonymes l'une de l'autre, non que le sujet de la perception pose entre elles des relations objectives, mais au contraire parce qu'il ne les pose pas à part et n'a donc pas besoin de les relier expressément. Soient les différentes « grandeurs apparentes » de l'objet qui s'éloigne, il n'est pas nécessaire de la relier par une synthèse si aucune d'elles ne fait l'objet d'une thèse. Nous « avons » l'objet qui s'éloigne, nous ne cessons pas de le « tenir » et d'avoir prise sur lui, et la distance croissante n'est pas, comme la largeur paraît l'être, une extériorité qui s'accroît : elle exprime seulement que la chose commence à glisser sous la prise de notre regard et qu'il l'épouse moins strictement. La distance est ce qui distingue cette prise ébauchée de la prise complète ou proximité. Nous la définissons donc comme nous avons plus haut défini le « droit » et l'« oblique » : par la situation de l'objet à l'égard de la puissance de prise.

Ce sont surtout les illusions touchant la profondeur qui nous ont habitués à la considérer comme une construction de l'entendement. On peut les provoquer en imposant aux yeux un certain degré de convergence, comme au stéréoscope, ou en présentant au sujet un dessin perspectif. Puisque ici je crois voir la profondeur alors qu'il n'y en a pas, n'est-ce pas que les signes trompeurs

ont été l'occasion d'une hypothèse, et qu'en général la prétendue vision de la distance est toujours une interprétation des signes ? Mais le postulat est manifeste ; on suppose qu'il n'est pas possible de voir ce qui n'est pas, on définit donc la vision par l'impression sensorielle, on manque le rapport original de motivation et on le remplace par un rapport de signification. Nous avons vu que la disparité des images rétiniennes qui suscite le mouvement de convergence n'existe pas en soi ; il n'y a disparité que pour un sujet qui cherche à fusionner les phénomènes monoculaires de même structure et qui tend à la synergie. L'unité de la vision binoculaire, et avec elle la profondeur sans laquelle elle n'est pas réalisable, est donc là dès le moment où les images monoculaires se donnent comme « disparates ». Quand je me mets au stéréoscope, un ensemble se propose où déjà l'ordre possible se dessine et la situation s'ébauche. Ma réponse motrice assume cette situation. Cézanne disait que le peintre en face de son « motif » va « joindre les mains errantes de la nature »[26]. Le mouvement de fixation au stéréoscope est lui aussi une réponse à la question posée par les données et cette réponse est enveloppée dans la question. C'est le champ lui-même qui s'oriente vers une symétrie aussi parfaite que possible et la profondeur n'est qu'un moment de la foi perceptive en une chose unique. Le dessin perspectif n'est pas d'abord perçu comme dessin sur un plan, puis organisé en profondeur. Les lignes qui fuient vers l'horizon ne sont pas d'abord données comme des obliques, puis pensées comme des horizontales. L'ensemble du dessin cherche son équilibre en se creusant selon la profondeur. Le peuplier sur la route qui est dessiné plus petit qu'un homme ne réussit à devenir un arbre pour de bon qu'en reculant vers l'horizon. C'est le dessin lui-même qui tend vers la profondeur comme une pierre qui tombe va vers le bas. Si la symétrie, la plénitude, la détermination peuvent être obtenues de plusieurs façons l'organisation ne sera pas stable, comme on voit dans les dessins ambigus. Ainsi dans la figure 1 que l'on peut percevoir soit comme un cube vu par le bas avec la face ABCD en avant, soit

comme un cube vu de haut avec la face EFGH en avant, soit enfin comme une mosaïque de cuisine composée de 10 triangles et un carré. La figure 2 au contraire sera vue presque inévitablement comme un cube, parce que c'est là la seule organisation qui la mette en symétrie parfaite[27]. La profondeur naît sous mon regard parce qu'il cherche à voir *quelque chose*. Mais quel est ce génie perceptif à l'œuvre dans notre champ visuel, qui tend toujours au plus déterminé ? Ne revenons-nous pas au réalisme ? Considérons un exemple. L'organisation en profondeur est détruite si j'ajoute au dessin ambigu non pas des lignes quelconques (la figure 3 reste bien un cube)

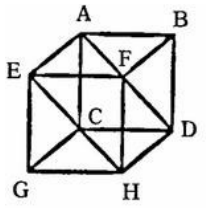


Fig. 1.

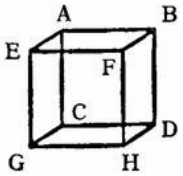


Fig. 2.

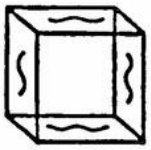


Fig. 3.

mais des lignes qui disjoignent les éléments d'un même plan et rejoignent les éléments de différents plans (fig. I)[28]. Que voulons-nous dire en disant que ces lignes opèrent elles-mêmes la destruction de la profondeur ? Ne parlons-nous pas comme l'associationnisme ? Nous ne voulons pas dire que la ligne EH (fig. 1) agissant comme une cause disloque le cube où elle est introduite, mais qu'elle induit une saisie d'ensemble qui n'est plus la saisie en profondeur. Il est entendu que la ligne EH elle-même ne possède une individualité que si je la saisis comme telle, si je la parcours et la trace moi-même. Mais cette saisie et ce parcours ne sont pas arbitraires. Ils sont indiqués ou recommandés par les phénomènes. La demande ici n'est pas impérieuse, puisqu'il s'agit justement d'une figure ambiguë, mais, dans un champ visuel normal, la ségrégation des plans et des contours est irrésistible, et par exemple quand je me promène sur le boulevard, je n'arrive pas à voir comme choses les intervalles entre les arbres et comme fond les arbres eux-mêmes. C'est bien moi qui ai l'expérience du

paysage, mais j'ai conscience dans cette expérience d'assumer une situation de fait, de rassembler un sens épars dans les phénomènes et de dire ce qu'ils veulent dire d'eux-mêmes. Même dans les cas où l'organisation est ambiguë et où je peux la faire varier, je n'y parviens pas directement : l'une des faces du cube ne passe au premier plan que si je la regarde d'abord et si mon regard part d'elle pour suivre les arêtes et trouver enfin la seconde face comme un fond indéterminé. Si je vois la figure 1 comme une mosaïque de cuisine, c'est à condition de porter d'abord mon regard au centre, puis de le répartir également sur toute la figure à la fois. Comme Bergson attend que le morceau de sucre ait fondu, je suis quelquefois obligé d'attendre que l'organisation se fasse. À plus forte raison dans la perception normale, le sens du perçu m'apparaît-il comme institué en lui et non pas comme constitué par moi, et le regard comme une sorte de machine à connaître, qui prend les choses par où elles doivent être prises pour devenir spectacle, ou qui les découpe selon leurs articulations naturelles. Sans doute la droite EH ne peut valoir comme droite que si je la parcours, mais il ne s'agit pas d'une inspection de l'esprit, il s'agit d'une inspection du regard, c'est-à-dire que mon acte n'est pas originaire ou constituant, il est sollicité ou motivé. Toute fixation est toujours fixation de quelque chose qui s'offre comme à fixer. Quand je fixe la face ABCD du cube, cela ne veut pas dire seulement que je la fais passer à l'état de vision nette, mais aussi que je la fais valoir comme figure et comme plus près de moi que l'autre face, en un mot que j'organise le cube, et le regard est ce génie perceptif au-dessous du sujet pensant qui sait donner aux choses la réponse juste qu'elles attendent pour exister devant nous. — Qu'est-ce donc enfin que voir un cube ? C'est, dit l'empirisme, associer à l'aspect effectif du dessin une série d'autres apparences, celles qu'il offrirait vu de plus près, vu de profil, vu sous différents angles. Mais, quand je vois un cube, je ne trouve en moi aucune de ces images, elles sont la monnaie d'une perception de la profondeur qui les rend possibles et ne résulte pas d'elles. Quel est donc cet acte unique par lequel je saisis la

possibilité de toutes les apparences ? C'est, dit l'intellectualisme, la pensée du cube comme solide fait de six faces égales et de douze arêtes égales qui se coupent à angle droit, — et la profondeur n'est rien d'autre que la coexistence des faces et des arêtes égales. Mais ici encore on nous donne comme définition de la profondeur ce qui n'en est qu'une conséquence. Les six faces et les douze arêtes égales ne font pas tout le sens de la profondeur et au contraire cette définition n'a aucun sens sans la profondeur. Les six faces et les douze arêtes ne peuvent à la fois coexister et demeurer égales pour moi que si elles se disposent en profondeur. L'acte qui redresse les apparences, donne aux angles aigus ou obtus valeur d'angles droits, aux côtés déformés valeur de carré, n'est pas la pensée des relations géométriques d'égalité et de l'être géométrique auquel elles appartiennent, — c'est l'investissement de l'objet par mon regard qui le pénètre, l'anime, et fait valoir immédiatement les faces latérales comme des « carrés vus de biais », au point que nous ne les voyons même pas sous leur aspect perspectif de losange. Cette présence simultanée à des expériences qui pourtant s'excluent, cette implication de l'une en l'autre, cette contraction en un seul acte perceptif de tout un processus possible font l'originalité de la profondeur, elle est la dimension selon laquelle les choses ou les éléments des choses s'enveloppent l'un l'autre, tandis que largeur et hauteur sont les dimensions selon lesquelles ils se juxtaposent.

On ne peut donc pas parler d'une synthèse de la profondeur puisqu'une synthèse suppose, ou au moins, comme la synthèse kantienne, pose des termes discrets et que la profondeur ne pose pas la multiplicité des apparences perspectives que l'analyse explicitera et ne l'entrevoit que sur le fond de la chose stable. Cette quasi-synthèse s'éclaire si on la comprend comme temporelle. Quand je dis que je vois un objet à distance, je veux dire que je le tiens déjà ou que je le tiens encore, il est dans l'avenir ou dans le passé en même temps que dans l'espace[29]. On dira peut-être qu'il n'y est que pour moi : en soi la lampe que je perçois existe en même temps que moi, la distance est

entre objets simultanés, et cette simultanéité est incluse dans le sens même de la perception. Sans doute. Mais la coexistence, qui définit en effet l'espace, n'est pas étrangère au temps, elle est l'appartenance de deux phénomènes à la même vague temporelle. Quant au rapport de l'objet perçu et de ma perception, il ne les lie pas dans l'espace et hors du temps : ils sont *contemporains*. L'« ordre des coexistants » ne peut pas être séparé de l'« ordre des successifs » ou plutôt le temps n'est pas seulement la conscience d'une succession. La perception me donne un « champ de présence »[30] au sens large qui s'étend selon deux dimensions : la dimension ici-là-bas et la dimension passé-présent-futur. La seconde fait comprendre la première. Je « tiens », j'« ai » l'objet distant sans position explicite de la perspective spatiale (grandeur et forme apparentes) comme je « tiens encore en main »[31] le passé prochain sans aucune déformation, sans « souvenir » interposé. Si l'on veut encore parler de synthèse, ce sera, comme dit Husserl, une « synthèse de transition », qui ne relie pas des perspectives discrètes mais qui effectue le « passage » de l'une à l'autre. La psychologie s'est engagée dans des difficultés sans fin, lorsqu'elle a voulu fonder la mémoire sur la possession de certains contenus ou souvenirs, traces présentes (dans le corps ou dans l'inconscient) du passé aboli, car à partir de ces traces on ne peut jamais comprendre la reconnaissance du passé comme passé. De même on ne comprendra jamais la perception de la distance si l'on part de contenus donnés dans une sorte d'équidistance, projection plane du monde comme les souvenirs sont une projection du passé dans le présent. Et de même que l'on ne peut comprendre la mémoire que comme une possession directe du passé sans contenus interposés, on ne peut comprendre la perception de la distance que comme un *être au lointain* qui le rejoint là où il apparaît. La mémoire est fondée de proche en proche sur le passage continu d'un instant dans l'autre et sur l'emboîtement de chacun avec tout son horizon dans l'épaisseur du suivant. La même transition continue implique l'objet tel qu'il est là-bas, avec sa grandeur « réelle », tel enfin que je le verrais si j'étais à côté

de lui, dans la perception que j'en ai d'ici. De même qu'il n'y a pas de discussion à instituer sur la « conservation des souvenirs », mais seulement une certaine manière de regarder le temps qui rend manifeste le passé comme dimension inaliénable de la conscience, il n'y a pas de problème de la distance et la distance est immédiatement visible, à condition que nous sachions retrouver le présent vivant où elle se constitue.

Comme nous l'indiquions en commençant, il faut redécouvrir sous la profondeur comme relation entre des choses ou même entre des plans, qui est la profondeur objectivée, détachée de l'expérience et transformée en largeur, une profondeur primordiale qui donne son sens à celle-là et qui est l'épaisseur d'un médium sans chose. Quand nous nous laissons être au monde sans l'assumer activement, ou dans les maladies qui favorisent cette attitude, les plans ne se distinguent plus les uns des autres, les couleurs ne se condensent plus en couleurs superficielles, elles diffusent autour des objets et deviennent couleurs atmosphériques, par exemple le malade qui écrit sur une feuille de papier doit percer avec sa plume une certaine épaisseur de blanc avant de parvenir au papier. Cette voluminosité varie avec la couleur considérée, et elle est comme l'expression de son essence qualitative[32]. Il y a donc une profondeur qui n'a pas encore lieu entre des objets, qui, à plus forte raison, n'évalue pas encore la distance de l'un à l'autre, et qui est la simple ouverture de la perception à un fantôme de chose à peine qualifié. Même dans la perception normale la profondeur ne s'applique pas premièrement aux choses. De même que le haut et le bas, la droite et la gauche ne sont pas données au sujet avec les contenus perçus et sont constituées à chaque moment avec un niveau spatial par rapport auquel les choses se situent, — de même la profondeur et la grandeur viennent aux choses de ce qu'elles se situent par rapport à un niveau des distances et des grandeurs[33], qui définit le loin et le près, le grand et le petit avant tout objet-repère. Quand nous disons qu'un objet est gigantesque ou minuscule, qu'il est loin ou près, c'est souvent sans aucune comparaison, même

implicite, avec aucun autre objet ou même avec la grandeur et la position objective de notre propre corps, ce n'est que par rapport à une certaine « portée » de nos gestes, à une certaine « prise » du corps phénoménal sur son entourage. Si nous ne voulions pas reconnaître cet enracinement des grandeurs et des distances, nous serions renvoyés d'un objet-repère à un autre sans comprendre comment il peut jamais y avoir pour nous des grandeurs ou des distances. L'expérience pathologique de la micropsie ou de la macropsie, puisqu'elle change la grandeur apparente de tous les objets du champ, ne laisse aucun repère par rapport auquel les objets puissent apparaître plus grands ou plus petits que d'ordinaire, et ne se comprend donc que par rapport à un étalon préobjectif des distances et des grandeurs. Ainsi la profondeur ne peut être comprise comme pensée d'un sujet acosmique mais comme possibilité d'un sujet engagé.

Cette analyse de la profondeur rejoint celle que nous avons essayé de faire de la hauteur et de la largeur. Si nous avons, dans ce paragraphe, commencé par opposer la profondeur aux autres dimensions, c'est seulement parce qu'elles paraissent, à première vue, concerner les rapports des choses entre elles, tandis que la profondeur révèle immédiatement le lien du sujet à l'espace. Mais, en réalité, nous avons vu plus haut que la verticale et l'horizontale, elles aussi, se définissent en dernière analyse par la meilleure prise de notre corps sur le monde. Largeur et hauteur comme relations entre les objets sont dérivées et dans leur sens originaire elles sont, elles aussi, des dimensions « existentielles ». Il ne faut pas dire seulement avec Lagneau et Alain que la hauteur et la largeur *présupposent* la profondeur, parce qu'un spectacle sur un seul plan suppose l'équidistance de toutes ses parties au plan de mon visage : cette analyse ne concerne que la largeur, la hauteur et la profondeur déjà objectivées et non pas l'expérience qui nous ouvre ces dimensions. La verticale et l'horizontale, le proche et le lointain sont des désignations abstraites pour un seul être en situation et supposent le même « vis-à-vis » du sujet et du monde.

*

Le mouvement, même s'il ne peut être défini par là, est un déplacement ou un changement de position. Comme nous avons rencontré d'abord une pensée de la position qui la définit par des rapports dans l'espace objectif, il y a une conception objective du mouvement qui le définit par des relations intramondaines, en prenant pour acquise l'expérience du monde. Et de même que nous avons dû retrouver l'origine de la position spatiale dans la situation ou la localité préobjective du sujet qui se fixe à son milieu, de même nous aurons à redécouvrir sous la pensée objective du mouvement une expérience préobjective à laquelle elle emprunte son sens et où le mouvement, encore lié à celui qui le perçoit, est une variation de la prise du sujet sur son monde. Quand nous voulons penser le mouvement, faire la philosophie du mouvement, nous nous plaçons aussitôt dans l'attitude critique ou attitude de vérification, nous nous demandons ce qui nous est donné au juste dans le mouvement, nous nous apprêtons à rejeter les apparences pour atteindre la vérité du mouvement, et nous ne nous apercevons pas que c'est justement cette attitude qui réduit le phénomène et qui va nous empêcher de l'atteindre lui-même parce qu'elle introduit, avec la notion de la vérité en soi, des présupposés capables de me cacher la naissance du mouvement pour moi. Je lance une pierre. Elle traverse mon jardin. Elle devient pour un moment un bolide confus et redevient pierre en tombant sur le sol à quelque distance. Si je veux penser « clairement » le phénomène, il faut le décomposer. La pierre elle-même, dirai-je, n'est en réalité pas modifiée par le mouvement. C'est la même pierre que je tenais dans ma main et que je retrouve par terre en fin de course, c'est donc la même pierre qui a traversé l'air. Le mouvement n'est qu'un attribut accidentel du mobile et ce n'est pas en quelque sorte dans la pierre qu'il se voit. Il ne peut être qu'un changement dans les rapports de la pierre et de l'entourage. Nous ne pouvons parler de changement que si c'est la même

pierre qui persiste sous les différents rapports avec l'entourage. Si, au contraire, je suppose que la pierre s'anéantit en arrivant au point P et qu'une autre pierre identique surgit du néant au point P′ aussi voisin qu'on voudra du premier, nous n'avons plus un mouvement unique, mais deux mouvements. Il n'y a donc pas de mouvement sans un mobile qui le porte sans interruption du point de départ jusqu'au point d'arrivée. Puisqu'il n'est rien d'inhérent au mobile et consiste tout entier dans ses rapports à l'entourage, le mouvement ne va pas sans un repère extérieur et enfin il n'y a aucun moyen de l'attribuer en propre au « mobile » plutôt qu'au repère. Une fois faite la distinction du mobile et du mouvement, il n'y a donc pas de mouvement sans mobile, pas de mouvement sans repère objectif et pas de mouvement absolu. Cependant, cette pensée du mouvement est en fait une négation du mouvement : distinguer rigoureusement le mouvement du mobile, c'est dire qu'à la rigueur le « mobile » ne *se meut* pas. Si la pierre-en-mouvement n'est pas d'une certaine manière autre que la pierre en repos, elle n'est jamais en mouvement (ni d'ailleurs en repos). Dès que nous introduisons l'idée d'un mobile qui reste le même à travers son mouvement, les arguments de Zénon redeviennent valables. On leur opposerait en vain qu'il ne faut pas considérer le mouvement comme une série de positions discontinues occupées tour à tour dans une série d'instants discontinus, et que l'espace et le temps ne sont pas faits d'un assemblage d'éléments discrets. Car même si l'on considère deux instants-limites et deux positions-limites dont la différence puisse décroître au-dessous de toute quantité donnée et dont la différenciation soit à l'état naissant, l'idée d'un mobile identique à travers les phases du mouvement exclut comme simple apparence le phénomène du « bougé » et emporte l'idée d'une position spatiale et temporelle toujours identifiable en soi, même si elle ne l'est pas pour nous, donc celle d'une pierre qui est toujours et qui ne passe jamais. Même si l'on invente un instrument mathématique qui permette de faire entrer en compte une multiplicité indéfinie de positions et d'instants, on ne conçoit pas dans un

mobile identique l'acte même de transition qui est toujours entre deux instants et deux positions, si voisins qu'on les choisisse. De sorte que, à penser clairement le mouvement, je ne comprends pas qu'il puisse jamais commencer pour moi et m'être donné comme phénomène.

Et pourtant je marche, j'ai l'expérience du mouvement en dépit des exigences et des alternatives de la pensée claire, ce qui entraîne, contre toute raison, que je perçoive des mouvements sans mobile identique, sans repère extérieur et sans aucune relativité. Si nous présentons à un sujet alternativement deux traits lumineux A et B, le sujet voit un mouvement continu de A à B, puis de B à A, puis encore de A à B et ainsi de suite, sans qu'aucune position intermédiaire et même sans que les positions extrêmes soient données pour elles-mêmes, on a un seul trait qui va et vient sans repos. On peut, au contraire, faire apparaître distinctement les positions extrêmes en accélérant ou en ralentissant la cadence de la présentation. Le mouvement stroboscopique tend alors à se dissocier : le trait apparaît d'abord retenu dans la position A, puis il s'en libère brusquement et bondit à la position B. Si l'on continue d'accélérer ou de ralentir la cadence, le mouvement stroboscopique prend fin et on a deux traits simultanés ou deux traits successifs[34]. La perception des positions est donc en raison inverse de celle du mouvement. On peut même montrer que le mouvement n'est jamais l'occupation successive par un mobile de toutes les positions situées entre les deux extrêmes. Si l'on utilise pour le mouvement stroboscopique des figures colorées ou blanches sur fond noir, l'espace sur lequel s'étend le mouvement n'est à aucun moment éclairé ou coloré par lui. Si on intercale entre les positions extrêmes A et B un bâtonnet C, le bâtonnet n'est à aucun moment complété par le mouvement qui passe (Fig. 1). On n'a pas un « passage du trait » mais un pur « passage ». Si l'on opère avec un tachistoscope, le sujet perçoit souvent un mouvement sans

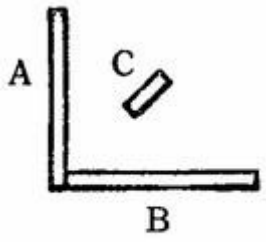


Fig. 1.

pouvoir dire de quoi il y a mouvement. Lorsqu'il s'agit de mouvements réels, la situation n'est pas différente : si je regarde des ouvriers qui déchargent un camion et se lancent l'un à l'autre des briques, je vois le bras de l'ouvrier dans sa position initiale et dans sa position finale, je ne le vois dans aucune position intermédiaire, et cependant j'ai une perception vive de son mouvement. Si je fais passer rapidement un crayon devant une feuille de papier où j'ai marqué un point de repère, je n'ai à aucun moment conscience que le crayon se trouve au-dessus du point repère, je ne vois aucune des positions intermédiaires et cependant j'ai l'expérience du mouvement. Réciproquement, si je ralentis le mouvement et que je parvienne à ne pas perdre de vue le crayon, à ce moment même l'impression de mouvement disparaît[35]. Le mouvement disparaît au moment même où il est le plus conforme à la définition qu'en donne la pensée objective. Ainsi on peut obtenir des phénomènes où le mobile n'apparaît que pris dans le mouvement. Se mouvoir n'est pas pour lui passer tour à tour par une série indéfinie de positions, il n'est donné que commençant, poursuivant ou achevant son mouvement. En conséquence, même dans les cas où un mobile est visible, le mouvement n'est pas à son égard une dénomination extrinsèque, une relation entre lui et l'extérieur, et nous pourrons avoir des mouvements sans repère. De fait, si l'on projette l'image consécutive d'un mouvement sur un champ homogène sans aucun objet et sans aucun contour, le mouvement prend possession de tout l'espace, c'est tout le champ visuel qui bouge, comme à la foire dans la Maison Hantée. Si nous projetons sur l'écran la post-image d'une spirale tournant autour de son centre, en l'absence de tout cadre fixe, c'est l'espace même qui vibre et se dilate du centre à la périphérie[36]. Enfin, puisque le mouvement n'est plus un système de relations extérieures au mobile lui-même, rien ne nous empêche maintenant de reconnaître des mouvements absolus, comme la perception nous en donne effectivement à chaque moment.

Mais à cette description on peut toujours opposer qu'elle ne veut rien dire. Le psychologue refuse l'analyse rationnelle du mouvement, et, quand on lui remontre que tout mouvement pour être mouvement doit être mouvement de quelque chose, il répond que « cela n'est pas fondé en description psychologique »[37]. Mais si c'est un mouvement que le psychologue décrit, il faut qu'il soit rapporté à un quelque chose identique qui se meut. Si je pose ma montre sur la table de ma chambre et qu'elle disparaisse soudain pour reparaître quelques instants plus tard sur la table de la chambre voisine, je ne dirai pas qu'il y a eu mouvement[38], il n'y a mouvement que si les positions intermédiaires ont été effectivement occupées par la montre. Le psychologue peut bien montrer que le mouvement stroboscopique se produit sans *stimulus* intermédiaire entre les positions extrêmes, et même que le trait lumineux A ne voyage pas dans l'espace qui les sépare de B, qu'aucune lumière n'est perçue entre A et B pendant le mouvement stroboscopique, et enfin que je ne vois pas le crayon ou le bras de l'ouvrier entre les deux positions extrêmes, il faut, d'une manière ou de l'autre, que le mobile ait été présent en chaque point du trajet pour que le mouvement apparaisse, et s'il n'y est pas présent sensiblement, c'est qu'il y est pensé. Il en est du mouvement comme du changement : quand je dis que le fakir transforme un œuf en mouchoir ou que le magicien se transforme en un oiseau sur le toit de son palais[39] je ne veux pas dire seulement qu'un objet ou un être a disparu et a été remplacé instantanément par un autre. Il faut un rapport interne entre ce qui s'anéantit et ce qui naît ; il faut que l'un et l'autre soient deux manifestations ou deux apparitions, deux étapes d'un même quelque chose qui se présente tour à tour sous ces deux formes[40]. De même il faut que l'arrivée du mouvement en un point ne fasse qu'un avec son départ du point « contigu », et cela n'a lieu que s'il y a un mobile qui, d'un seul coup, quitte un point et en occupe un autre. « Un quelque chose qui est saisi comme cercle cesserait de valoir pour nous comme cercle sitôt que le moment de "rondeur" ou l'identité de tous les diamètres, qui est essentielle au cercle,

cesserait d'y être présent. Que le cercle soit perçu ou pensé, cela est indifférent ; il faut, en tout cas, qu'une détermination commune soit présente qui nous oblige dans les deux cas à caractériser comme cercle ce qui se présente à nous et à le distinguer de tout autre phénomène[41]. » De la même manière quand on parle d'une sensation de mouvement, ou d'une conscience *sui generis* du mouvement, ou, comme la théorie de la forme, d'un mouvement global, d'un phénomène φ où aucun mobile, aucune position particulière du mobile ne seraient donnés, ce ne sont là que des mots si l'on ne dit pas comment « ce qui est donné dans cette sensation ou dans ce phénomène ou ce qui est saisi à travers eux se signale *(dokumentiert)* immédiatement comme mouvement »[42]. La perception du mouvement ne peut être perception *du mouvement* et le reconnaître pour tel que si elle l'appréhende avec sa signification de mouvement et avec tous les moments qui en sont constitutifs, en particulier avec l'identité du mobile. Le mouvement, répond le psychologue, est « l'un de ces "phénomènes psychiques" qui, au même titre que les contenus sensibles donnés, couleur et forme, sont rapportés à l'objet, apparaissent comme objectifs et non pas subjectifs, mais qui, à la différence des autres données psychiques, ne sont pas de nature statique mais dynamique. Par exemple, le "passage" caractérisé et spécifique est la chair et le sang du mouvement qui ne peut pas être formé par composition à partir des contenus visuels ordinaires »[43]. Il n'est, en effet, pas possible de composer le mouvement avec des perceptions statiques. Mais cela n'est pas en question et l'on ne songe pas à ramener le mouvement au repos. L'objet en repos a besoin, lui aussi, d'identification. Il ne peut être dit en repos s'il est à chaque instant anéanti et recréé, s'il ne subsiste pas à travers ses différentes présentations instantanées. L'identité dont nous parlons est donc antérieure à la distinction du mouvement et du repos. Le mouvement n'est rien sans un mobile qui le décrive et qui en fasse l'unité. La métaphore du phénomène dynamique abuse ici le psychologue : il nous semble qu'une force assure elle-même son unité, mais c'est parce que nous supposons

toujours quelqu'un qui l'identifie dans le déploiement de ses effets. Les « phénomènes dynamiques » tiennent leur unité de moi qui les vis, qui les parcours, et qui en fais la synthèse. Ainsi nous passons d'une pensée du mouvement qui le détruit à une expérience du mouvement qui cherche à le fonder, mais aussi de cette expérience à une pensée sans laquelle, à la rigueur, elle ne signifie rien.

On ne peut donc donner raison ni au psychologue ni au logicien, ou plutôt il faut donner raison à tous les deux et trouver le moyen de reconnaître la thèse et l'antithèse comme toutes deux vraies. Le logicien a raison quand il exige une constitution du « phénomène dynamique » lui-même et une description du mouvement par le mobile que nous suivons dans son trajet, — mais il a tort quand il présente l'identité du mobile comme une identité expresse, et il est obligé de le reconnaître lui-même. De son côté, quand il décrit au plus près les phénomènes, le psychologue est amené contre son gré à mettre un mobile dans le mouvement, mais il reprend l'avantage par la manière concrète dont il conçoit ce mobile. Dans la discussion que nous venons de suivre et qui nous servait à illustrer le débat perpétuel de la psychologie et de la logique, que veut dire au fond Wertheimer ? Il veut dire que la perception du mouvement n'est pas seconde par rapport à la perception du mobile, que l'on n'a pas une perception du mobile ici, puis là, et ensuite une identification qui relierait ces positions dans la succession[44], que leur diversité n'est pas subsumée sous une unité transcendante et qu'enfin l'identité du mobile fuse directement « de l'expérience »[45]. En d'autres termes, quand le psychologue parle du mouvement comme d'un phénomène qui embrasse le point de départ A et le point d'arrivée B, (AB), il ne veut pas dire qu'il n'y a aucun sujet du mouvement, mais qu'en aucun cas le sujet du mouvement n'est un objet A donné d'abord comme présent en son lieu et stationnaire : en tant qu'il y a mouvement, le mobile est pris dans le mouvement. Le psychologue accorderait sans doute qu'il y a dans tout mouvement sinon un mobile, du moins un *mouvant*, à condition

qu'on ne confonde ce mouvant avec aucune des figures statiques que l'on peut obtenir en arrêtant le mouvement en un point quelconque du trajet. Et c'est ici qu'il prend avantage sur le logicien. Car faute d'avoir repris contact avec l'expérience du mouvement hors de tout préjugé touchant le monde, le logicien ne parle que du mouvement en soi, pose le problème du mouvement en termes d'être, ce qui finalement le rend insoluble. Soient, dit-il, les différentes apparitions (*Erscheinungen*) du mouvement en différents points du trajet, elles ne seront apparitions d'un même mouvement que si elles sont apparitions d'un même mobile, d'un même Erscheinende, d'un même quelque chose qui s'expose (*darstellt*) à travers elles toutes. Mais le mobile n'a besoin d'être posé comme un être à part que si ses apparitions en différents points du parcours ont elles-mêmes été réalisées comme des perspectives discrètes. Le logicien ne connaît, par principe, que la conscience thétique, et c'est ce postulat, cette supposition d'un monde entièrement déterminé, d'un être pur, qui grève sa conception du multiple et par suite sa conception de la synthèse. Le mobile ou plutôt, comme nous avons dit, le mouvant, n'est pas identique *sous* les phases du mouvement, il est identique *en* elles. Ce n'est pas parce que je retrouve la même pierre sur le sol que je crois à son identité au cours du mouvement. C'est, au contraire, parce que je l'ai perçue comme identique au cours du mouvement, — d'une identité implicite et qu'il reste à décrire, — que je vais la ramasser et que je la retrouve. Nous ne devons pas réaliser dans la pierre-en-mouvement tout ce que nous savons par ailleurs de la pierre. Si c'est un cercle que je perçois, dit le logicien, tous ses diamètres *sont* égaux. Mais, à ce compte, il faudrait mettre aussi dans le cercle perçu toutes les propriétés que le géomètre a pu et pourra y découvrir. Or, c'est le cercle comme chose du monde qui possède d'avance et en soi toutes les propriétés que l'analyse y découvrira. Les troncs d'arbre circulaires avaient déjà, avant Euclide, les propriétés qu'Euclide a découvertes. Mais dans le cercle comme phénomène, tel qu'il apparaissait aux Grecs avant Euclide, le carré de la

tangente n'était pas égal au produit de la sécante entière par sa partie extérieure : ce carré et ce produit ne figuraient pas dans le phénomène, et de même les rayons égaux n'y figuraient pas nécessairement. Le mobile, comme objet d'une série indéfinie de perceptions explicites et concordantes, a des propriétés, le mouvant n'a qu'un style. Ce qui est impossible, c'est que le cercle perçu ait des diamètres inégaux ou que le mouvement soit sans aucun mouvant. Mais le cercle perçu n'a pas pour autant des diamètres égaux parce qu'il n'a pas du tout de diamètre : il se signale à moi, il se fait reconnaître et distinguer de toute autre figure par sa physionomie circulaire, et non par aucune des « propriétés » que la pensée thétique pourra dans la suite y découvrir. De même, le mouvement ne suppose pas nécessairement un mobile, c'est-à-dire un objet défini par un ensemble de propriétés déterminées, il suffit qu'il renferme un « quelque chose qui se meut », tout au plus un « quelque chose de coloré » ou « de lumineux » sans couleur ni lumière effectives. Le logicien exclut cette tierce hypothèse : il faut que les rayons du cercle soient égaux ou inégaux, que le mouvement ait ou n'ait pas de mobile. Mais il ne peut le faire qu'en prenant le cercle comme chose ou le mouvement en soi. Or nous avons vu que c'est, en fin de compte, rendre impossible le mouvement. Le logicien n'aurait rien à penser, pas même une apparence de mouvement, s'il n'y avait pas un mouvement avant le monde objectif qui soit la source de toutes nos affirmations touchant le mouvement, s'il n'y avait pas de phénomènes avant l'être que l'on puisse reconnaître, identifier, et dont on puisse parler, en un mot qui aient un sens, bien qu'ils ne soient pas encore thématisés[46]. C'est à cette couche phénoménale que le psychologue nous ramène. Nous ne dirons pas qu'elle est irrationnelle ou antilogique. Seule la position d'un mouvement sans mobile le serait. Seule la négation explicite du mobile serait contraire au principe du tiers exclu. Il faut dire seulement que la couche phénoménale est, à la lettre, prélogique et le restera toujours. Notre image du monde ne peut être composée qu'en partie avec de l'être, il faut y

admettre du phénomène qui, de toutes parts, cerne l'être. On ne demande pas au logicien de prendre en considération des expériences qui, pour la raison, fassent non-sens ou faux sens, on veut seulement reculer les limites de ce qui a sens pour nous et replacer la zone étroite du sens thématique dans celle du sens non thématique qui l'embrasse. La thématisation du mouvement aboutit au mobile identique et à la relativité du mouvement, c'est-à-dire qu'elle le détruit. Si nous voulons prendre au sérieux le phénomène du mouvement, il nous faut concevoir un monde qui ne soit pas fait de choses seulement, mais de pures transitions. Le quelque chose en transit que nous avons reconnu nécessaire à la constitution d'un changement ne se définit que par sa manière particulière de « passer ». Par exemple, l'oiseau qui franchit mon jardin n'est dans le moment même du mouvement qu'une puissance grisâtre de voler et, d'une manière générale, nous verrons que les choses se définissent premièrement par leur « comportement » et non par des « propriétés » statiques. Ce n'est pas moi qui reconnais en chacun des points et des instants traversés le même oiseau défini par des caractères explicites, c'est l'oiseau en volant qui fait l'unité de son mouvement, c'est lui qui se déplace, c'est ce tumulte plumeux encore ici qui est déjà là-bas dans une sorte d'ubiquité, comme la comète avec sa queue. L'être pré-objectif, le mouvant non thématisé ne pose pas d'autre problème que l'espace et le temps d'implication dont nous avons déjà parlé. Nous avons dit que les parties de l'espace, selon la largeur, la hauteur ou la profondeur, ne sont pas juxtaposées, qu'elles coexistent parce qu'elles sont toutes enveloppées dans la prise unique de notre corps sur le monde, et cette relation s'est déjà éclairée quand nous avons montré qu'elle était temporelle avant d'être spatiale. Les choses coexistent dans l'espace parce qu'elles sont *présentes* au même sujet percevant et enveloppées dans une même onde temporelle. Mais l'unité et l'individualité de chaque vague temporelle n'est possible que si elle est pressée entre la précédente et la suivante et si la même pulsation temporelle qui la fait jaillir retient encore la précédente et tient d'avance la suivante. C'est le temps

objectif qui est fait de moments successifs. Le présent vécu renferme dans son épaisseur un passé et un avenir. Le phénomène du mouvement ne fait que manifester d'une manière plus sensible l'implication spatiale et temporelle. Nous savons un mouvement et un mouvant sans aucune conscience des positions objectives, comme nous savons un objet à distance et sa vraie grandeur sans aucune interprétation, et comme à chaque moment nous savons la place d'un événement dans l'épaisseur de notre passé sans aucune évocation expresse. Le mouvement est une modulation d'un milieu déjà familier et nous ramène, une fois de plus, à notre problème central qui est de savoir comment se constitue ce milieu qui sert de fond à tout acte de conscience[47].

La position d'un mobile identique aboutissait à la relativité du mouvement. Maintenant que nous avons réintroduit le mouvement dans le mobile, il ne se lit que dans un sens : c'est dans le mobile qu'il commence et de là qu'il se déploie dans le champ. Je ne suis pas maître de voir la pierre immobile, le jardin et moi-même en mouvement. Le mouvement n'est pas une hypothèse dont la probabilité soit mesurée comme celle de la théorie physique par le nombre de faits qu'elle coordonne. Cela ne donnerait qu'un mouvement possible. Le mouvement est un fait. La pierre n'est pas pensée, mais vue en mouvement. Car l'hypothèse « c'est la pierre qui se meut » n'aurait aucune signification propre, ne se distinguerait en rien de l'hypothèse « c'est le jardin qui se meut », si le mouvement en vérité et pour la réflexion se ramenait à un simple changement de relations. Il habite donc la pierre. Cependant allons-nous donner raison au réalisme du psychologue ? Allons-nous mettre le mouvement dans la pierre comme une qualité ? Il ne suppose aucune relation à un objet expressément perçu et reste possible dans un champ parfaitement homogène. Encore est-il que tout mobile est donné dans un champ. De même qu'il nous faut un mouvant dans le mouvement, il nous faut un fond du mouvement. On a eu tort de dire que les bords du champ visuel fournissaient toujours un repère objectif[48]. Encore une fois, le bord du champ visuel n'est pas

une ligne réelle. Notre champ visuel n'est pas découpé dans notre monde objectif, il n'en est pas un fragment à bords francs comme le paysage qui s'encadre dans la fenêtre. Nous y voyons aussi loin que s'étend la prise de notre regard sur les choses, — bien au-delà de la zone de vision claire et même derrière nous. Quand on arrive aux limites du champ visuel, on ne passe pas de la vision à la non-vision : le phonographe qui joue dans la pièce voisine et que je ne vois pas expressément compte encore à mon champ visuel ; réciproquement, ce que nous voyons est toujours à certains égards non vu ; il faut qu'il y ait des côtés cachés des choses et des choses « derrière nous », s'il doit y avoir un « devant » des choses, des choses « devant nous » et enfin une perception. Les limites du champ visuel sont un moment nécessaire de l'organisation du monde et non pas un contour objectif. Mais enfin il est vrai cependant qu'un objet parcourt notre champ visuel, qu'il s'y déplace et que le mouvement n'a aucun sens hors de ce rapport. Selon que nous donnons à telle partie du champ valeur de figure ou valeur de fond, elle nous paraît en mouvement ou en repos. Si nous sommes sur un bateau qui longe la côte, il est bien vrai, comme disait Leibniz, que nous pouvons voir la côte défiler devant nous ou bien la prendre pour point fixe et sentir le bateau en mouvement. Donnons-nous donc raison au logicien ? Pas du tout, car dire que le mouvement est un phénomène de structure, ce n'est pas dire qu'il est « relatif ». La relation très particulière qui est constitutive du mouvement n'est pas *entre objets*, et cette relation, le psychologue ne l'ignore pas et il la décrit beaucoup mieux que le logicien. La côte défile sous nos yeux si nous gardons les yeux fixés sur le bastingage et c'est le bateau qui bouge si nous regardons la côte. Dans l'obscurité, de deux points lumineux, l'un immobile et l'autre en mouvement, celui que l'on fixe des yeux paraît en mouvement[49]. Le nuage vole au-dessus du clocher et la rivière coule sous le pont si c'est le nuage et la rivière que nous regardons. Le clocher tombe à travers le ciel et le pont glisse sur une rivière figée si c'est le clocher ou le pont que nous regardons. Ce qui donne à

une partie du champ valeur de mobile, à une autre partie valeur de fond, c'est la manière dont nous établissons nos rapports avec elles par l'acte du regard. La pierre vole dans l'air, que veulent dire ces mots, sinon que notre regard installé et ancré dans le jardin est sollicité par la pierre et, pour ainsi dire, tire sur ses ancres ? La relation du mobile à son fond passe par notre corps. Comment concevoir cette médiation du corps ? D'où vient que les relations des objets avec lui puissent les déterminer comme mobiles ou comme en repos ? Notre corps n'est-il pas un objet et n'a-t-il pas besoin d'être lui-même déterminé sous le rapport du repos et du mouvement ? On dit souvent que, dans le mouvement des yeux, les objets demeurent pour nous immobiles parce que nous tenons compte du déplacement de l'œil et que, le trouvant exactement proportionnel au changement des apparences, nous concluons à l'immobilité des objets. En fait, si nous n'avons pas conscience du déplacement de l'œil, comme dans le mouvement passif, l'objet semble bouger ; si, comme dans la parésie des muscles oculo-moteurs, nous avons l'illusion d'un mouvement de l'œil sans que la relation des objets à notre œil semble changer, nous croyons voir un mouvement de l'objet. Il semble d'abord que la relation de l'objet à notre œil, telle qu'elle s'inscrit sur la rétine, étant donnée à la conscience, nous obtenions par soustraction le repos ou le degré de mouvement des objets en faisant entrer en compte le déplacement ou le repos de notre œil. En réalité, cette analyse est entièrement factice et propre à nous cacher le vrai rapport du corps au spectacle. Quand je transporte mon regard d'un objet sur un autre, je n'ai aucune conscience de mon œil comme objet, comme globe suspendu dans l'orbite, de son déplacement ou de son repos dans l'espace objectif, ni de ce qui en résulte sur la rétine. Les éléments du calcul supposé ne me sont pas donnés. L'immobilité de la chose n'est pas déduite de l'acte du regard, elle est rigoureusement simultanée ; les deux phénomènes s'enveloppent l'un l'autre : ce ne sont pas deux éléments d'une somme algébrique, mais deux moments d'une organisation qui les englobe. Mon œil est pour moi une certaine

puissance de rejoindre les choses et non pas un écran où elles se projettent. La relation de mon œil et de l'objet ne m'est pas donnée sous la forme d'une projection géométrique de l'objet dans l'œil, mais comme une certaine prise de mon œil sur l'objet, encore vague dans la vision marginale, plus serrée et plus précise quand je fixe l'objet. Ce qui me manque dans le mouvement passif de l'œil, ce n'est pas la représentation objective de son déplacement dans l'orbite, qui ne m'est en aucun cas donnée, c'est l'engrenage précis de mon regard sur les objets, faute de quoi les objets ne sont plus capables de fixité ni d'ailleurs de mouvements vrais : car quand je presse sur mon globe oculaire, je ne perçois pas un mouvement vrai, ce ne sont pas les choses mêmes qui se déplacent, ce n'est qu'une mince pellicule sur leur surface. Enfin, dans la parésie des oculo-moteurs, je n'explique pas la constance de l'image rétinienne par un mouvement de l'objet, mais j'éprouve que la prise de mon regard sur l'objet ne se relâche pas, mon regard le porte avec lui et le déplace avec lui. Ainsi mon œil n'est jamais dans la perception un objet. Si jamais on peut parler de mouvement sans mobile, c'est bien dans le cas du corps propre. Le mouvement de mon œil vers ce qu'il va fixer n'est pas le déplacement d'un objet par rapport à un autre objet, c'est une marche au réel. Mon œil est en mouvement ou en repos par rapport à une chose dont il s'approche ou qui le fuit. Si le corps fournit à la perception du mouvement le sol ou le fond dont elle a besoin pour s'établir, c'est comme puissance percevante, en tant qu'il est établi dans un certain domaine et engrené sur un monde. Repos et mouvement apparaissent *entre* un objet qui de soi n'est pas déterminé selon le repos et le mouvement et mon corps qui, comme objet, ne l'est pas davantage, lorsque mon corps s'ancre dans certains objets. Comme le haut et le bas, le mouvement est un phénomène de niveau, tout mouvement suppose un certain ancrage qui peut varier. Voilà ce qu'on veut dire de valable quand on parle confusément de la relativité du mouvement. Or, qu'est-ce au juste que l'ancrage et comment constitue-t-il un fond en repos ? Ce n'est pas une perception explicite. Les

points d'ancrage, lorsque nous nous fixons sur eux, ne sont pas des objets. Le clocher ne se met en mouvement que lorsque je laisse le ciel en vision marginale. Il est essentiel aux prétendus repères du mouvement de n'être pas posés dans une connaissance actuelle et d'être toujours « déjà là ». Ils ne s'offrent pas de face à la perception, ils la circonviennent et l'obsèdent par une opération préconsciente dont les résultats nous apparaissent comme tout faits. Les cas de perception ambiguë où nous pouvons à notre gré choisir notre ancrage sont ceux où notre perception est artificiellement coupée de son contexte et de son passé, où nous ne percevons pas avec tout notre être, où nous jouons de notre corps et de cette généralité qui lui permet toujours de rompre tout engagement historique et de fonctionner pour son compte. Mais si nous pouvons rompre avec un monde humain, nous ne pouvons pas nous empêcher de fixer nos yeux, — ce qui veut dire que tant que nous vivons nous restons engagés, sinon dans un milieu humain, du moins dans un milieu physique — et pour une fixation donnée du regard, la perception n'est pas facultative. Elle l'est encore moins lorsque la vie du corps est intégrée à notre existence concrète. Je peux voir à volonté mon train ou le train voisin en mouvement si je ne fais rien ou si je m'interroge sur les illusions du mouvement. Mais « quand je joue aux cartes dans mon compartiment, je vois bouger le train voisin, même si c'est en réalité le mien qui part ; quand je regarde l'autre train et que j'y cherche quelqu'un, c'est alors mon propre train qui démarre »[50]. Le compartiment où nous avons élu domicile est « en repos », ses parois sont « verticales » et le paysage défile devant nous, dans une côte les sapins vus à travers la fenêtre nous paraissent obliques. Si nous nous mettons à la portière, nous rentrons dans le grand monde au-delà de notre petit monde, les sapins se redressent et demeurent immobiles, le train s'incline selon la pente et fuit à travers la campagne. La relativité du mouvement se réduit au pouvoir que nous avons de changer de domaine à l'intérieur du grand monde. Une fois engagés dans un milieu, nous voyons apparaître devant nous le mouvement

comme un absolu. À condition de faire entrer en compte, non seulement des actes de connaissance explicite, des *cogitationes*, mais encore l'acte plus secret et toujours au passé par lequel nous nous sommes donné un monde, à condition de reconnaître une conscience non thétique, nous pouvons admettre ce que le psychologue appelle mouvement absolu sans tomber dans les difficultés du réalisme et comprendre le phénomène du mouvement sans que notre logique le détruise.

*

Nous n'avons jusqu'ici considéré, comme le font la philosophie et la psychologie classiques, que la *perception de l'espace*, c'est-à-dire la connaissance qu'un sujet désintéressé pourrait prendre des relations spatiales entre les objets et de leurs caractères géométriques. Et cependant, même en analysant cette fonction abstraite, qui est bien loin de couvrir toute notre expérience de l'espace, nous avons été amenés à faire apparaître comme la condition de la spatialité, la fixation du sujet dans un milieu et finalement son inhérence au monde, en d'autres termes, nous avons dû reconnaître que la perception spatiale est un phénomène de structure et ne se comprend qu'à l'intérieur d'un champ perceptif qui contribue tout entier à la motiver en proposant au sujet concret un ancrage possible. Le problème classique de la perception de l'espace et, en général, de la perception doit être réintégré dans un problème plus vaste. Se demander comment on peut, dans un acte exprès, déterminer des relations spatiales et des objets avec leurs « propriétés », c'est poser une question seconde, c'est donner comme originaire un acte qui n'apparaît que sur le fond d'un monde déjà familier, c'est avouer que l'on n'a pas encore pris conscience de l'expérience du monde. Dans l'attitude naturelle, je n'ai pas *des perceptions*, je ne pose pas cet objet à côté de cet autre objet et leurs relations objectives, j'ai un flux d'expériences qui s'impliquent et s'expliquent l'une l'autre aussi bien dans le simultané que dans la succession. Paris n'est pas pour moi un objet à

mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions. Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception expresse dans mon voyage à travers Paris — les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, — est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un certain style ou un certain sens de Paris. Et quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vues à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence encore ambiguë mais déjà incomparable. Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de le définir. Seules émergent comme des actes exprès les perceptions ambiguës, c'est-à-dire celles auxquelles nous donnons nous-mêmes un sens par l'attitude que nous prenons ou qui répondent à des questions que nous nous posons. Elles ne peuvent pas servir à l'analyse du champ perceptif, puisqu'elles sont prélevées sur lui, qu'elles le présupposent et que nous les obtenons justement en utilisant les montages que nous avons acquis dans la fréquentation du monde. Une première perception sans aucun fond est inconcevable. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. Sous mescaline, il arrive que les objets qui se rapprochent paraissent se rapetisser. Un membre ou une partie du corps, main, bouche ou langue, paraît énorme et le reste du corps n'en est plus que l'appendice[51]. Les murs de la chambre sont à 150 mètres l'un de l'autre, et au-delà des murs il n'y a que l'immensité déserte. La main étendue est haute comme le mur. L'espace extérieur et l'espace corporel se disjoignent au point que le sujet a l'impression de manger « d'une dimension dans l'autre »[52]. À certains moments, le mouvement n'est plus vu et

c'est d'une manière magique que les personnes se transportent d'un point à l'autre[53]. Le sujet est seul et abandonné à un espace vide, « il se plaint de ne bien voir que l'espace entre les choses et cet espace est vide. Les objets, d'une certaine manière, sont bien encore là, mais pas comme il faut… »[54]. Les hommes ont l'air de poupées et leurs mouvements sont d'une lenteur féerique. Les feuilles des arbres perdent leur armature et leur organisation : chaque point de la feuille a même valeur que tous les autres[55]. Un schizophrène dit : « Un oiseau gazouille dans le jardin. J'entends l'oiseau et je sais qu'il gazouille, mais que ce soit un oiseau et qu'il gazouille, les deux choses sont si loin l'une de l'autre… Il y a un abîme… Comme si l'oiseau et le gazouillement n'avaient rien à faire l'un avec l'autre[56]. » Un autre schizophrène n'arrive plus à « comprendre » la pendule, c'est-à-dire d'abord le passage des aiguilles d'une position à une autre et surtout la connexion de ce mouvement avec la poussée du mécanisme, la « marche » de la pendule[57]. Ces troubles ne concernent pas la perception comme connaissance du monde : les parties énormes du corps, les objets proches trop petits ne sont pas posés comme tels ; les murs de la chambre ne sont pas pour le malade distants l'un de l'autre comme les deux extrémités d'un terrain de football pour un normal. Le sujet sait bien que les aliments et son propre corps résident dans le même espace, puisqu'il prend les aliments avec sa main. L'espace est « vide » et cependant tous les objets de perception sont là. Le trouble ne porte pas sur les renseignements que l'on peut tirer de la perception et il met en évidence sous la « perception » une vie plus profonde de la conscience. Même quand il y a imperception, comme il arrive à l'égard du mouvement, le déficit perceptif ne semble être qu'un cas limite d'un trouble plus général qui concerne l'articulation des phénomènes les uns sur les autres. Il y a un oiseau et il y a un gazouillis, mais l'oiseau ne gazouille plus. Il y a un mouvement des aiguilles et un ressort, mais la pendille ne « marche » plus. De même certaines parties du corps sont démesurément grossies et les objets proches sont trop petits parce que l'ensemble ne forme plus un système. Or, si

le monde se pulvérise ou se disloque, c'est parce que le corps propre a cessé d'être corps connaissant, d'envelopper tous les objets dans une prise unique, et cette dégradation du corps en organisme doit être elle-même rapportée à l'affaissement du temps qui ne se lève plus vers un avenir et retombe sur lui-même. « Autrefois, j'étais un homme, avec une âme et un corps vivant (Leib) et maintenant je ne suis plus qu'un être (Wesen)… Maintenant, il n'y a plus là que l'organisme (Körper) et l'âme est morte… J'entends et je vois, mais je ne sais plus rien, la vie pour moi est maintenant un problème… Je survis maintenant dans l'éternité… Les branches sur les arbres se balancent, les autres vont et viennent dans la salle, mais pour moi le temps ne s'écoule pas… La pensée a changé, il n'y a plus de style… Qu'est-ce que l'avenir ? On ne peut pas l'atteindre… Tout est point d'interrogation… Tout est si monotone, le matin, midi, le soir, passé, présent, avenir. Tout recommence toujours[58]. » La perception de l'espace n'est pas une classe particulière d'« états de conscience » ou d'actes et ses modalités expriment toujours la vie totale du sujet, l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde[59].

Nous nous trouvons donc amenés à élargir notre recherche : l'expérience de la spatialité une fois rapportée à notre fixation dans le monde, il y aura une spatialité originale pour chaque modalité de cette fixation. Quand, par exemple, le monde des objets clairs et articulés se trouve aboli, notre être perceptif amputé de son monde dessine une spatialité sans choses. C'est ce qui arrive dans la nuit. Elle n'est pas un objet devant moi, elle m'enveloppe, elle pénètre par tous mes sens, elle suffoque mes souvenirs, elle efface presque mon identité personnelle. Je ne suis plus retranché dans mon poste perceptif pour voir de là défiler à distance les profils des objets. La nuit est sans profils, elle me touche elle-même et son unité est l'unité mystique du *mana*. Même des cris ou une lumière lointaine ne la peuplent que vaguement. C'est tout entière qu'elle s'anime, elle est une profondeur pure sans plans, sans surfaces, sans distance d'elle à moi[60]. Tout espace pour la réflexion est porté par une pensée qui en

relie les parties, mais cette pensée ne se fait de nulle part. Au contraire, c'est du milieu de l'espace nocturne que je m'unis à lui. L'angoisse des névropathes dans la nuit vient de ce qu'elle nous fait sentir notre contingence, le mouvement gratuit et infatigable par lequel nous cherchons à nous ancrer et à nous transcender dans des choses, sans aucune garantie de les trouver toujours. — Mais la nuit n'est pas encore notre expérience la plus frappante de l'irréel : je peux y conserver le montage de la journée, comme quand je m'avance à tâtons dans mon appartement, et en tout cas elle se place dans le cadre général de la nature, il y a quelque chose de rassurant et de terrestre jusque dans l'espace noir. Dans le sommeil, au contraire, je ne garde présent le monde que pour le tenir à distance, je me retourne vers les sources subjectives de mon existence et les fantasmes du rêve révèlent encore mieux la spatialité générale où l'espace clair et les objets observables sont incrustés. Considérons par exemple les thèmes d'élévation et de chute si fréquents dans les rêves, comme d'ailleurs dans les mythes et dans la poésie. On sait que l'apparition de ces thèmes dans le rêve peut être mise en rapport avec des concomitants respiratoires ou des pulsions sexuelles, et c'est un premier pas de reconnaître la signification vitale et sexuelle du haut et du bas. Mais ces explications ne vont pas loin, car l'élévation et la chute rêvées ne sont pas dans l'espace visible comme les perceptions éveillées du désir et des mouvements respiratoires. Il faut comprendre pourquoi à un moment donné le rêveur se prête tout entier aux faits corporels de la respiration et du désir et leur infuse ainsi une signification générale et symbolique au point de ne les voir apparaître dans le rêve que sous la forme d'une image, — par exemple l'image d'un immense oiseau qui plane, et qui, atteint d'un coup de fusil, tombe et se réduit à un petit tas de papier noirci. Il faut comprendre comment les événements respiratoires ou sexuels qui ont leur place dans l'espace objectif s'en détachent dans le rêve et s'établissent sur un autre théâtre. On n'y parviendra pas si l'on n'accorde pas au corps, même dans l'état de veille, une valeur emblématique.

Entre nos émotions, nos désirs et nos attitudes corporelles, il n'y a pas seulement une connexion contingente ou même une relation d'analogie : si je dis que dans la déception je tombe de mon haut, ce n'est pas seulement parce qu'elle s'accompagne de gestes de prostration en vertu des lois de la mécanique nerveuse, ou parce que je découvre entre l'objet de mon désir et mon désir lui-même le même rapport qu'entre un objet haut placé et mon geste vers lui ; le mouvement vers le haut comme direction dans l'espace physique et celui du désir vers son but sont symboliques l'un de l'autre, parce qu'ils expriment tous deux la même structure essentielle de notre être comme être situé en rapport avec un milieu, dont nous avons déjà vu qu'elle donne seule un sens aux directions du haut et du bas dans le monde physique. Quand on parle d'un moral élevé ou bas, on n'étend pas au psychique une relation qui n'aurait de sens plein que dans le monde physique, on utilise « une direction de signification qui, pour ainsi dire, traverse les différentes sphères régionales et reçoit dans chacune une signification particulière (spatiale, auditive, spirituelle, psychique, etc.) »[61]. Les fantasmes du rêve, ceux du mythe, les images favorites de chaque homme ou enfin l'image poétique ne sont pas liés à leur sens par un rapport de signe à signification comme celui qui existe entre un numéro de téléphone et le nom de l'abonné ; ils renferment vraiment leur sens, qui n'est pas un sens notionnel, mais une direction de notre existence. Quand je rêve que je vole ou que je tombe, le sens entier de ce rêve est contenu dans ce vol ou dans cette chute, si je ne les réduis pas à leur apparence physique dans le monde de la veille, et si je les prends avec toutes leurs implications existentielles. L'oiseau qui plane, tombe et devient une poignée de cendres, ne plane pas et ne tombe pas dans l'espace physique, il s'élève et s'abaisse avec la marée existentielle qui le traverse, ou encore il est la pulsation de mon existence, sa systole et sa diastole. Le niveau de cette marée à chaque moment détermine un espace des fantasmes, comme, dans la vie éveillée, notre commerce avec le monde qui se propose détermine un espace des réalités. Il y a

une détermination du haut et du bas et en général du lieu, qui précède la « perception ». La vie et la sexualité hantent leur monde et leur espace. Les primitifs, pour autant qu'ils vivent dans le mythe, ne dépassent pas cet espace existentiel, et c'est pourquoi les rêves comptent pour eux autant que les perceptions. Il y a un espace mythique où les directions et les positions sont déterminées par la résidence de grandes entités affectives. Pour un primitif, savoir où se trouve le campement du clan, ce n'est pas le mettre en place par rapport à quelque objet repère : il est le repère de tous les repères, — c'est tendre vers lui comme vers le lieu naturel d'une certaine paix ou d'une certaine joie, de même que, pour moi, savoir où est ma main c'est me joindre à cette puissance agile qui sommeille pour le moment, mais que je puis assumer et retrouver comme mienne. Pour l'augure, la droite et la gauche sont les sources d'où viennent le faste et le néfaste, comme pour moi ma main droite et ma main gauche sont l'incarnation de mon adresse et de ma maladresse. Dans le rêve comme dans le mythe, nous apprenons *où* se trouve le phénomène en éprouvant à quoi va notre désir, ce que redoute notre cœur, de quoi dépend notre vie. Même dans la vie éveillée, il n'en va pas autrement. J'arrive dans un village pour les vacances, heureux de quitter mes travaux et mon entourage ordinaire. Je m'installe dans le village. Il devient le centre de ma vie. L'eau qui manque à la rivière, la récolte du maïs ou des noix sont pour moi des événements. Mais si un ami vient me voir et m'apporte des nouvelles de Paris, ou si la radio et les journaux m'apprennent qu'il y a des menaces de guerre, je me sens exilé dans le village, exclu de la vie véritable, confiné loin de tout. Notre corps et notre perception nous sollicitent toujours de prendre pour centre du monde le paysage qu'ils nous offrent. Mais ce paysage n'est pas nécessairement celui de notre vie. Je peux « être ailleurs » tout en demeurant ici, et si l'on me retient loin de ce que j'aime, je me sens excentrique à la vraie vie. Le bovarysme et certaines formes du malaise paysan sont des exemples de vie décentrée. Le maniaque, au contraire, se centre partout : « son espace

mental est large et lumineux, sa pensée, sensible à tous les objets qui se présentent, vole de l'un à l'autre et est entraînée dans leur mouvement »[62]. Outre la distance physique ou géométrique qui existe entre moi et toutes choses, une distance vécue me relie aux choses qui comptent et existent pour moi et les relie entre elles. Cette distance mesure à chaque moment l'« ampleur » de ma vie[63]. Tantôt il y a entre moi et les événements un certain jeu (*Spielraum*) qui ménage ma liberté sans qu'ils cessent de me toucher. Tantôt, au contraire, la distance vécue est à la fois trop courte et trop grande : la plupart des événements cessent de compter pour moi, tandis que les plus proches m'obsèdent. Ils m'enveloppent comme la nuit et me dérobent l'individualité et la liberté. À la lettre je ne peux plus respirer. Je suis possédé[64]. En même temps les événements s'agglomèrent entre eux. Un malade sent des bouffées glaciales, une odeur de marrons et la fraîcheur de la pluie. Peut-être, dit-il, « à ce moment précis une personne subissant des suggestions comme moi passait sous la pluie devant un marchand de marrons grillés »[65]. Un schizophrène, dont Minkowski s'occupe, et dont s'occupe aussi le curé du village, croit qu'ils se sont rencontrés pour parler de lui[66]. Une vieille schizophrène croit qu'une personne qui ressemble à une autre personne l'a connue[67]. Le rétrécissement de l'espace vécu, qui ne laisse plus au malade aucune marge, ne laisse plus au hasard aucun rôle. Comme l'espace, la causalité avant d'être une relation entre les objets est fondée sur ma relation aux choses. Les « courts-circuits »[68] de la causalité délirante comme les longues chaînes causales de la pensée méthodique expriment des manières d'exister[69] : « l'expérience de l'espace est entrelacée… avec tous les autres modes d'expériences et toutes les autres données psychiques »[70]. L'espace clair, cet honnête espace où tous les objets ont la même importance et le même droit à exister, est non seulement entouré, mais encore pénétré de part en part d'une autre spatialité que les variations morbides révèlent. Un schizophrène à la montagne s'arrête devant un paysage. Après un moment, il se sent comme

menacé. Il naît en lui un intérêt spécial pour tout ce qui l'entoure, comme si une question lui était posée du dehors à laquelle il ne pût trouver aucune réponse. Soudain le paysage lui est ravi par une force étrangère. C'est comme si un second ciel noir, sans limite, pénétrait le ciel bleu du soir. Ce nouveau ciel est vide « fin, invisible, effrayant ». Tantôt il se meut dans le paysage d'automne et tantôt le paysage lui aussi se meut. Et pendant ce temps, dit le malade, « une question permanente se pose à moi ; c'est comme un ordre de me reposer ou de mourir, ou d'aller plus loin »[71]. Ce second espace à travers l'espace visible, c'est celui que compose à chaque moment notre manière propre de projeter le monde et le trouble du schizophrène consiste seulement en ceci que ce projet perpétuel se dissocie du monde objectif tel qu'il est encore offert par la perception et se retire pour ainsi dire en lui-même. Le schizophrène ne vit plus dans le monde commun, mais dans un monde privé, il ne va plus jusqu'à l'espace géographique : il demeure dans « l'espace de paysage »[72] et ce paysage lui-même, une fois coupé du monde commun, est considérablement appauvri. De là l'interrogation schizophrénique : tout est étonnant, absurde ou irréel, parce que le mouvement de l'existence vers les choses n'a plus son énergie, qu'il s'apparaît dans sa contingence et que le monde ne va plus de soi. Si l'espace naturel dont parle la psychologie classique est au contraire rassurant et évident, c'est que l'existence se précipite et s'ignore en lui.

La description de l'espace anthropologique pourrait être indéfiniment poursuivie[73]. On voit bien ce que la pensée objective lui opposera toujours : les descriptions ont-elles valeur philosophique ? C'est-à-dire : nous enseignent-elles quelque chose qui concerne la structure même de la conscience ou bien ne nous donnent-elles que des contenus de l'expérience humaine ? L'espace du rêve, l'espace mythique, l'espace schizophrénique sont-ils de véritables espaces, peuvent-ils être et être pensés par eux-mêmes, ou bien ne présupposent-ils pas comme condition de leur possibilité l'espace géométrique et avec lui la pure conscience constituante qui le déploie ? La gauche, région du malheur et

présage néfaste pour le primitif — ou dans mon corps la gauche comme côté de ma maladresse — ne se détermine comme direction que si d'abord je suis capable de penser sa relation avec la droite, et c'est cette relation qui finalement donne un sens spatial aux termes entre lesquels elle s'établit. Ce n'est pas, en quelque sorte, avec son angoisse ou avec sa joie que le primitif vise un espace, comme ce n'est pas avec ma douleur que je sais où est mon pied blessé : l'angoisse, la joie, la douleur vécues sont rapportées à un lieu de l'espace objectif où se trouvent leurs conditions empiriques. Sans cette conscience agile, libre à l'égard de tous les contenus et qui les déploie dans l'espace, jamais les contenus ne seraient nulle part. Si nous réfléchissons sur l'expérience mythique de l'espace et si nous nous demandons ce qu'elle veut dire, nous trouverons nécessairement qu'elle repose sur la conscience de l'espace objectif et unique, car un espace qui ne serait pas objectif et qui ne serait pas unique ne serait pas un espace : n'est-il pas essentiel à l'espace d'être le « dehors » absolu, corrélatif, mais aussi négation de la subjectivité, et ne lui est-il pas essentiel d'embrasser tout être qu'on puisse se représenter, puisque tout ce qu'on voudrait poser hors de lui serait par là même en rapport avec lui, donc en lui ? Le rêveur rêve, c'est pourquoi ses mouvements respiratoires, et ses pulsions sexuelles ne sont pas pris pour ce qu'ils sont, rompent les amarres qui les attachent au monde et flottent devant lui sous la forme du rêve. Mais enfin que voit-il au juste ? Allons-nous le croire sur parole ? S'il veut savoir ce qu'il voit et comprendre lui-même son rêve, il faudra qu'il s'éveille. Aussitôt la sexualité rejoindra son antre génital, l'angoisse et ses fantasmes redeviendront ce qu'ils ont toujours été : quelque gêne respiratoire en un point de la cage thoracique. L'espace sombre qui envahit le monde du schizophrène ne peut se justifier comme espace et fournir ses titres de spatialité qu'en se reliant à l'espace clair. Si le malade prétend qu'il y a autour de lui un second espace, demandons-lui : *où* est-il donc ? En cherchant à placer ce fantôme, il le fera disparaître comme fantôme. Et puisque, comme il l'avoue lui-même, les objets sont toujours là, il

garde toujours avec l'espace clair le moyen d'exorciser les fantômes et de revenir au monde commun. Les fantômes sont des débris du monde clair et lui empruntent tout le prestige qu'ils puissent avoir. De même enfin, quand nous cherchons à fonder l'espace géométrique avec ses relations intra-mondaines sur la spatialité originaire de l'existence, on nous répondra que la pensée ne connaît qu'elle-même ou des choses, qu'une spatialité du sujet n'est pas pensable, et qu'en conséquence notre proposition est rigoureusement dépourvue de sens. Elle n'a pas, répondrons-nous, de sens thématique ou explicite, elle s'évanouit devant la pensée objective. Mais elle a un sens non thématique ou implicite et ce n'est pas là un *moindre sens*, car la pensée objective elle-même se nourrit de l'irréfléchi et s'offre comme une explication de la vie de conscience irréfléchie, de sorte que la réflexion radicale ne peut pas consister à thématiser parallèlement le monde ou l'espace et le sujet intemporel qui les pense, mais doit ressaisir cette thématisation elle-même avec les horizons d'implications qui lui donnent son sens. Si réfléchir, c'est rechercher l'originaire, ce par quoi le reste peut être et être pensé, la réflexion ne peut pas s'enfermer dans la pensée objective, elle doit penser justement les actes de thématisation de la pensée objective et en restituer le contexte. En d'autres termes, la pensée objective refuse les prétendus phénomènes du rêve, du mythe et, en général, de l'existence, parce qu'elle les trouve impensables et qu'ils ne veulent rien dire qu'elle puisse thématiser. Elle refuse le fait ou le réel au nom du possible et de l'évidence. Mais elle ne voit pas que l'évidence elle-même est fondée sur un fait. L'analyse réflexive croit savoir ce que vivent le rêveur et le schizophrène mieux que le rêveur ou le schizophrène lui-même ; davantage : le philosophe croit savoir ce qu'il perçoit, dans la réflexion, mieux qu'il ne le sait dans la perception. Et c'est à cette condition seulement qu'il peut rejeter les espaces anthropologiques comme des apparences confuses de l'espace vrai, unique et objectif. Mais en doutant du témoignage d'autrui sur lui-même ou du témoignage de sa propre perception sur elle-même, il s'ôte le droit

d'affirmer vrai absolument ce qu'il saisit avec évidence, même si, dans cette évidence, il a conscience de comprendre éminemment le rêveur, le fou ou la perception. De deux choses l'une : ou bien celui qui vit quelque chose sait en même temps ce qu'il vit, et alors le fou, le rêveur ou le sujet de la perception doivent être crus sur parole et l'on doit seulement s'assurer que leur langage exprime bien ce qu'ils vivent ; ou bien celui qui vit quelque chose n'est pas juge de ce qu'il vit, et alors l'épreuve de l'évidence peut être une illusion. Pour destituer l'expérience mythique, celle du rêve ou celle de la perception de toute valeur positive, pour réintégrer les espaces à l'espace géométrique, il faut en somme nier que l'on rêve jamais, que l'on soit jamais fou, ou que l'on perçoive jamais pour de bon. Tant qu'on admet le rêve, la folie ou la perception, au moins comme absences de la réflexion — et comment ne pas le faire si l'on veut garder une valeur au témoignage de la conscience sans lequel aucune vérité n'est possible — on n'a pas le droit de niveler toutes les expériences en un seul monde, toutes les modalités de l'existence en une seule conscience. Pour le faire, il faudrait disposer d'une instance supérieure à laquelle on puisse soumettre la conscience perceptive et la conscience fantastique, d'un moi plus intime à moi-même que moi qui pense mon rêve ou ma perception quand je me borne à rêver ou à percevoir, qui possède la vraie substance de mon rêve et de ma perception quand je n'en ai que l'apparence. Mais cette distinction même de l'apparence et du réel n'est faite ni dans le monde du mythe, ni dans celui du malade et de l'enfant. Le mythe tient l'essence *dans* l'apparence, le phénomène mythique n'est pas une représentation, mais une véritable présence. Le démon de la pluie est présent dans chaque goutte qui tombe après la conjuration comme l'âme est présente à chaque partie du corps. Toute « apparition » *(Erscheinung)* est ici une incarnation[74] et les êtres ne sont pas tant définis par des « propriétés » que par des caractères physionomiques. C'est là ce qu'on veut dire de valable en parlant d'un animisme enfantin et primitif : non que l'enfant et le primitif perçoivent des objets qu'ils chercheraient, comme

disait Comte, à expliquer par des intentions ou des consciences ; la conscience comme l'objet appartient à la pensée thétique, — mais parce que les choses sont prises pour l'incarnation de ce qu'elles expriment, que leur signification humaine s'écrase en elles et s'offre à la lettre comme ce qu'elles veulent dire. Une ombre qui passe, le craquement d'un arbre ont un sens ; il y a partout des avertissements sans personne qui avertisse[75]. Puisque la conscience mythique n'a pas encore la notion de chose ou celle d'une vérité objective, comment pourrait-elle faire la critique de ce qu'elle pense éprouver, où trouverait-elle un point fixe pour s'arrêter, s'apercevoir elle-même comme pure conscience et apercevoir, au-delà des fantasmes, le monde vrai ? Un schizophrène sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête, et cependant à aucun moment il ne cesse de savoir que la brosse est là-bas[76]. S'il regarde vers la fenêtre, il l'aperçoit encore. La brosse, comme terme identifiable d'une perception expresse, n'est pas dans la tête du malade comme masse matérielle. Mais la tête du malade n'est pas pour lui cet objet que tout le monde peut voir et qu'il voit lui-même dans un miroir : elle est ce poste d'écoute et de vigie qu'il sent au sommet de son corps, cette puissance de se joindre à tous les objets par la vision et l'audition. De même la brosse qui tombe sous les sens n'est qu'une enveloppe ou un fantôme ; la vraie brosse, l'être rigide et piquant qui s'incarne sous ces apparences, est agglomérée au regard, elle a quitté la fenêtre et n'y a laissé que sa dépouille inerte. Aucun appel à la perception explicite ne peut éveiller le malade de ce songe, puisqu'il ne conteste pas la perception explicite et tient seulement qu'elle ne prouve rien contre ce qu'il éprouve. « Vous n'entendez pas mes voix ? » dit une malade au médecin ; et elle conclut paisiblement : « Je suis donc seule à les entendre[77]. » Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, c'est la structure de son espace : les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme Malebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect. Ce qui fait l'hallucination comme le mythe,

c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective, et que la conscience philosophique retrouve. Sans doute, si je réfléchis sur la conscience des positions et des directions dans le mythe, dans le rêve et dans la perception, si je les pose et les fixe selon les méthodes de la pensée objective, je retrouve en elles les relations de l'espace géométrique. Il ne faut pas en conclure qu'elles y étaient déjà, mais inversement que la réflexion véritable n'est pas celle-là. Pour savoir ce que veut dire l'espace mythique ou schizophrénique, nous n'avons d'autre moyen que de réveiller en nous, dans notre perception actuelle, la relation du sujet et de son monde que l'analyse réflexive fait disparaître. Il faut reconnaître avant les « actes de signification » *(Bedeutungsgebende Akten)* de la pensée théorique et thétique les « expériences expressives » *(Ausdruckserlebnisse)*, avant le sens signifié *(Zeichen-Sinn)*, le sens expressif *(Ausdrucks-Sinn)*, avant la subsomption du contenu sous la forme, la « prégnance » symbolique[Z8] de la forme dans le contenu.

Cela veut-il dire que l'on donne raison au psychologisme ? Puisqu'il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes, et puisque nous ne nous donnons pas le droit de réaliser d'avance, dans l'expérience enfantine, morbide ou primitive, les configurations de l'expérience adulte, normale et civilisée, n'enfermons-nous pas chaque type de subjectivité et à la limite chaque conscience dans sa vie privée ? au *cogito* rationaliste qui retrouvait en moi une conscience constituante universelle, n'avons-nous pas substitué le *cogito* du psychologue qui demeure dans l'épreuve de sa vie incommunicable ? Ne définissons-nous pas la subjectivité par la coïncidence de chacun avec elle ? La recherche de l'espace et, en général, de l'expérience à l'état naissant, avant qu'ils soient objectivés, la décision de demander à l'expérience elle-même son propre sens, en un mot la phénoménologie, ne finit-elle pas par la négation de l'être et

la négation du sens ? Sous le nom de phénomène, n'est-ce pas l'apparence et l'opinion qu'elle ramène ? Ne met-elle pas à l'origine du savoir exact une décision aussi peu justifiable que celle qui enferme le fou dans sa folie, et le dernier mot de cette sagesse n'est-il pas de ramener à l'angoisse de la subjectivité oisive et séparée ? Ce sont là les équivoques qu'il nous reste à dissiper. La conscience mythique ou onirique, la folie, la perception dans leur différence ne sont pas fermées sur elles-mêmes, ne sont pas des îlots d'expérience sans communication et d'où l'on ne pourrait sortir. Nous avons refusé de faire l'espace géométrique immanent à l'espace mythique et, en général, de subordonner toute expérience à une conscience absolue de cette expérience qui la situerait dans l'ensemble de la vérité, parce que l'unité de l'expérience ainsi comprise en rend incompréhensible la variété. Mais la conscience mythique est ouverte sur un horizon d'objectivations possibles. Le primitif vit ses mythes sur un fond perceptif assez clairement articulé pour que les actes de la vie quotidienne, la pêche, la chasse, les rapports avec les civilisés, soient possibles. Le mythe lui-même, si diffus qu'il puisse être, a un sens identifiable pour le primitif, puisque justement il forme un monde, c'est-à-dire une totalité où chaque élément a des rapports de sens avec les autre. Sans doute, la conscience mythique n'est pas conscience de chose, c'est-à-dire, du côté subjectif, qu'elle est un flux, qu'elle ne se fixe pas et ne se connaît pas elle-même ; du côté objectif, qu'elle ne pose pas devant elle des termes définis par un certain nombre de propriétés isolables et articulées l'une sur l'autre. Mais elle ne s'emporte pas elle-même dans chacune de ses pulsations, sans quoi elle ne serait consciente de rien du tout. Elle ne prend pas distance à l'égard de ses noèmes, mais si elle passait avec chacun d'eux, si elle n'ébauchait pas le mouvement d'objectivation, elle ne se cristalliserait pas en mythes. Nous avons cherché à soustraire la conscience mythique aux rationalisations prématurées qui, comme chez Comte, par exemple, rendent incompréhensible le mythe, parce qu'elles cherchent en lui une explication du monde et une anticipation

de la science, alors qu'il est une projection de l'existence et une expression de la condition humaine. Mais comprendre le mythe n'est pas croire au mythe, et si tous les mythes sont vrais, c'est en tant qu'ils peuvent être replacés dans une phénoménologie de l'esprit qui indique leur fonction dans la prise de conscience et fonde finalement leur sens propre sur leur sens pour le philosophe. De la même manière, c'est bien au rêveur que j'ai été cette nuit que je demande le récit du rêve, mais enfin le rêveur lui-même ne raconte rien et celui qui raconte est éveillé. Sans le réveil, les rêves ne seraient que des modulations instantanées et n'existeraient pas même pour nous. Pendant le rêve lui-même, nous ne quittons pas le monde : l'espace du rêve se retranche de l'espace clair, mais il en utilise toutes les articulations, le monde nous obsède jusque dans le sommeil, c'est sur le monde que nous rêvons. De même, c'est autour du monde que gravite la folie. Pour ne rien dire des rêveries morbides ou des délires qui essaient de se fabriquer un domaine privé avec les débris du macrocosme, les état mélancoliques les plus avancés, où le malade s'installe dans la mort et y place pour ainsi dire sa maison, utilisent encore pour le faire les structures de l'être au monde et lui empruntent ce qu'il faut d'être pour le nier. Ce lien entre la subjectivité et l'objectivité qui existe déjà dans la conscience mythique ou enfantine, et qui subsiste toujours dans le sommeil ou la folie, on le trouve, à plus forte raison, dans l'expérience normale. Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain. Pendant que je traverse la place de la Concorde et que je me crois pris tout entier par Paris, je puis arrêter mes yeux sur une pierre du mur des Tuileries, la Concorde disparaît, et il n'y a plus que cette pierre sans histoire ; je peux encore perdre mon regard dans cette surface grenue et jaunâtre, et il n'y a plus même de pierre, il ne reste qu'un jeu de lumière sur une matière indéfinie. Ma perception totale n'est pas faite de ces perceptions analytiques, mais elle peut toujours se dissoudre en elles, et mon corps, qui assure par mes habitus mon insertion dans le monde humain, ne le

fait justement qu'en me projetant d'abord dans un monde naturel qui transparaît toujours sous l'autre, comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité. Même s'il y a une perception de ce qui est désiré par le désir, aimé par l'amour, haï par la haine, elle se forme toujours autour d'un noyau sensible, si exigu qu'il soit, et c'est dans le sensible qu'elle trouve sa vérification et sa plénitude. Nous avons dit que l'espace est existentiel ; nous aurions pu dire aussi bien que l'existence est spatiale, c'est-à-dire que, par une nécessité intérieure, elle s'ouvre sur un « dehors » au point que l'on peut parler d'un espace mental et d'un « monde des significations et des objets de pensée qui se constituent en elles »[79]. Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les « actes non objectivants », pour parler comme Husserl, sur les « actes objectivants »[80]. La nouveauté de la phénoménologie n'est pas de nier l'unité de l'expérience, mais de la fonder autrement que le rationalisme classique. Car les actes objectivants ne sont pas des représentations. L'espace naturel et primordial n'est pas l'espace géométrique, et corrélativement l'unité de l'expérience n'est pas garantie par un penseur universel qui en étalerait devant moi les contenus et m'assurerait à son égard toute science et toute puissance. Elle n'est qu'indiquée par les horizons d'objectivation possible, elle ne me libère de chaque milieu particulier que parce qu'elle m'attache au monde de la nature ou de l'en-soi qui les enveloppe tous. Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projette autour d'elle des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assigne comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces « mondes » sur le fond d'un unique monde naturel.

Si le mythe, le rêve, l'illusion doivent pouvoir être possibles, l'apparent et le réel doivent demeurer ambigus dans le sujet comme dans l'objet. On a souvent dit que par définition la conscience n'admet pas la séparation de l'apparence et de la réalité, et on l'entendait en ce sens que, dans la connaissance de nous-même, l'apparence serait réalité : si je pense voir ou sentir, je vois ou sens à n'en

pas douter, quoi qu'il en soit de l'objet extérieur. Ici la réalité apparaît tout entière, être réel et apparaître ne font qu'un, il n'y a pas d'autre réalité que l'apparition. Si cela est vrai, il est exclu que l'illusion et la perception aient même apparence, que mes illusions soient des perceptions sans objet ou mes perceptions des hallucinations vraies. La vérité de la perception et la fausseté de l'illusion doivent être marquées en elles par quelque caractère intrinsèque, car autrement le témoignage des autres sens, de l'expérience ultérieure, ou d'autrui, qui resterait le seul critère possible, devenant à son tour incertain, nous n'aurions jamais conscience d'une perception et d'une illusion comme telles. Si tout l'être de ma perception et tout l'être de mon illusion est dans leur manière d'apparaître, il faut que la vérité qui définit l'une et la fausseté qui définit l'autre m'apparaissent aussi. Il y aura donc entre elles une différence de structure. La perception vraie sera tout simplement une vraie perception. L'illusion n'en sera pas une, la certitude devra s'étendre de la vision ou de la sensation comme pensées à la perception comme constitutive d'un objet. La transparence de la conscience entraîne l'immanence et l'absolue certitude de l'objet. Cependant c'est bien le propre de l'illusion de ne pas se donner comme illusion, et il faut ici que je puisse, sinon percevoir un objet irréel, du moins perdre de vue son irréalité ; il faut qu'il y ait au moins inconscience de l'imperception, que l'illusion ne soit pas ce qu'elle paraît être et que pour une fois la réalité d'un acte de conscience soit au-delà de son apparence. Allons-nous donc dans le sujet couper l'apparence de la réalité ? Mais la rupture une fois faite est irréparable : la plus claire apparence peut désormais être trompeuse et c'est cette fois le phénomène de la vérité qui devient impossible. — Nous n'avons pas à choisir entre une philosophie de l'immanence ou un rationalisme qui ne rend compte que de la perception et de la vérité, et une philosophie de la transcendance ou de l'absurde qui ne rend compte que de l'illusion ou de l'erreur. Nous ne savons qu'il y a des erreurs que parce que nous avons des vérités, au nom desquelles nous corrigeons les erreurs et les connaissons comme

erreurs. Réciproquement la reconnaissance expresse d'une vérité est bien plus que la simple existence en nous d'une idée incontestée, la foi immédiate à ce qui se présente : elle suppose interrogation, doute, rupture avec l'immédiat, elle est la correction d'une erreur possible. Tout rationalisme admet au moins une absurdité à savoir qu'il ait à se formuler en thèse. Toute philosophie de l'absurde reconnaît du moins un sens à l'affirmation de l'absurde. Je ne peux rester dans l'absurde que si je suspens toute affirmation, si, comme Montaigne ou comme le schizophrène, je me confine dans une interrogation qu'il ne faudra pas même formuler : en la formulant j'en ferais une question qui, comme toute question déterminée, envelopperait une réponse, — si enfin j'oppose à la vérité non pas la négation de la vérité, mais un simple état de non-vérité ou d'équivoque, l'opacité effective de mon existence. De la même manière, je ne peux demeurer dans l'évidence absolue que si je retiens toute affirmation, si pour moi rien ne va plus de soi, si, comme le veut Husserl, je m'étonne devant le monde[81] et cesse d'être en complicité avec lui pour faire apparaître le flot des motivations qui me portent en lui, pour réveiller et expliciter entièrement ma vie. Quand je veux passer de cette interrogation à une affirmation et *a fortiori* quand je veux m'exprimer, je fais cristalliser dans un acte de conscience un ensemble indéfini de motifs, je rentre dans l'implicite, c'est-à-dire dans l'équivoque et dans le jeu du monde[82]. Le contact absolu de moi avec moi, l'identité de l'être et de l'apparaître ne peuvent pas être posés, mais seulement vécus en deçà de toute affirmation. C'est donc de part et d'autre le même silence et le même vide. L'épreuve de l'absurde et celle de l'évidence absolue s'impliquent l'une l'autre et sont même indiscernables. Le monde n'apparaît absurde que si une exigence de conscience absolue dissocie à chaque moment les significations dont il fourmille, et réciproquement cette exigence est motivée par le conflit de ces significations. L'évidence absolue et l'absurde sont équivalents, non seulement comme affirmations philosophiques, mais encore comme expériences. Le rationalisme et le scepticisme se

nourrissent d'une vie effective de la conscience qu'ils sous-entendent hypocritement tous deux, sans laquelle ils ne peuvent être ni pensés, ni même vécus, et dans laquelle on ne peut dire que *tout ait un sens* ou que *tout soit non-sens*, mais seulement qu'*il y a du sens*. Comme le dit Pascal, les doctrines, pour peu qu'on les presse un peu, fourmillent de contradictions, et cependant elles avaient un air de clarté, elles ont un sens de première vue. Une vérité sur fond d'absurdité, une absurdité que la téléologie de la conscience présume de pouvoir convertir en vérité, tel est le phénomène originaire. Dire que, dans la conscience, apparence et réalité ne font qu'un ou dire qu'elles sont séparées, c'est rendre impossible la conscience de quoi que ce soit, même à titre d'apparence. Or — tel est le vrai *cogito* — il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène. La conscience n'est ni position de soi, ni ignorance de soi, elle est *non dissimulée* à elle-même, c'est-à-dire qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière à elle, bien qu'elle n'ait pas besoin de le connaître expressément. Dans la conscience, l'apparaître n'est pas être, mais phénomène. Ce nouveau *cogito*, parce qu'il est en deçà de la vérité et de l'erreur dévoilées, rend possibles l'une et l'autre. Le vécu est bien vécu par moi, je n'ignore pas les sentiments que je refoule et en ce sens il n'y a pas d'inconscient. Mais je peux vivre plus de choses que je ne m'en représente, mon être ne se réduit pas à ce qui m'apparaît expressément de moi-même. Ce qui n'est que vécu est ambivalent ; il y a en moi des sentiments auxquels je ne donne pas leur nom et aussi des bonheurs faux où je ne suis pas tout entier. Entre l'illusion et la perception, la différence est intrinsèque et la vérité de la perception ne peut se lire qu'en elle-même. Si, dans un chemin creux, je crois voir au loin une large pierre plate sur le sol, qui est en réalité une tache de soleil, je ne peux pas dire que je voie jamais la pierre plate au sens où je verrai en approchant la tache de soleil. La pierre plate n'apparaît, comme tous les lointains, que dans un champ à structure confuse où les connexions ne sont pas encore nettement articulées. En ce sens, l'illusion comme l'image n'est pas

observable, c'est-à-dire que mon corps n'est pas en prise sur elle et que je ne peux pas la déployer devant moi par des mouvements d'exploration. Et pourtant je suis capable d'omettre cette distinction, je suis capable d'illusion. Il n'est pas vrai que, si je m'en tiens à ce que je vois vraiment, je ne me trompe jamais et que la sensation du moins soit indubitable. Toute sensation est déjà prégnante d'un sens, insérée dans une configuration confuse ou claire, et il n'y a aucune donnée sensible qui demeure la même quand je passe de la pierre illusoire à la tache de soleil vraie. L'évidence de la sensation entraînerait celle de la perception et rendrait impossible l'illusion. Je vois la pierre illusoire en ce sens que tout mon champ perceptif et moteur donne à la tache claire le sens de « pierre sur le chemin ». Et déjà je m'apprête à sentir sous mon pied cette surface lisse et solide. C'est que la vision correcte et la vision illusoire ne se distinguent pas comme la pensée adéquate et la pensée inadéquate : c'est-à-dire comme une pensée absolument pleine et une pensée lacunaire. Je dis que je perçois correctement quand mon corps a sur le spectacle une prise précise, mais cela ne veut pas dire que ma prise soit jamais totale ; elle ne le serait que si j'avais pu réduire à l'état de perception articulée tous les horizons intérieurs et extérieurs de l'objet, ce qui est par principe impossible. Dans l'expérience d'une vérité perceptive, je présume que la concordance éprouvée jusqu'ici se maintiendrait pour une observation plus détaillée ; je fais confiance au monde. Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est cette ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive, la réalisation effective d'un *Wahr-Nehmung*, et nous permet de « barrer » l'illusion précédente, de la tenir pour nulle et non avenue. Je voyais en marge de mon champ visuel et à quelque distance une grande ombre en mouvement, je tourne le regard de ce côté, le fantasme se rétrécit et se met en place : ce n'était qu'une mouche près de mon œil. *J'avais conscience de voir une ombre et j'ai maintenant conscience de n'avoir vu qu'une mouche*. Mon adhésion au monde

me permet de compenser les oscillations du *cogito*, de déplacer un *cogito* au profit d'un autre et de rejoindre la vérité de ma pensée au-delà de son apparence. Dans le moment même de l'illusion, cette correction m'était donnée comme possible, parce que l'illusion elle aussi utilise la même croyance au monde, ne se contracte en apparence solide que grâce à cet appoint, et qu'ainsi, toujours ouverte sur un horizon de vérifications présomptives, elle ne me sépare pas de la vérité. Mais, pour la même raison, je ne suis pas garanti de l'erreur, puisque le monde que je vise à travers chaque apparence et qui lui donne, à tort ou à raison, le poids de la vérité, n'exige jamais nécessairement cette apparence-ci. Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier. La conscience est éloignée de l'être et de son être propre, et en même temps unie à eux, par l'épaisseur du monde. Le véritable *cogito* n'est pas le tête-à-tête de la pensée avec la pensée de cette pensée : elles ne se rejoignent qu'à travers le monde. La conscience du monde n'est pas *fondée* sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines : il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas ; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde. Il restera à analyser cette possession préconsciente du monde dans le *cogito* préréflexif.

---

1. Nous entendons par là soit celle d'un kantien comme P. Lachièze-Rey *(L'Idéalisme kantien)*, soit celle de Husserl dans la seconde période de sa philosophie (période des *Ideen*).
2. STRATTON, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*.
3. STRATTON, *Vision without inversion of the retinal image*.
4. C'est, au moins implicitement, l'interprétation de STRATTON.
5. STRATTON, *Vision without inversion*, p. 350.
6. *Some preliminary experiments*, p. 617.
7. *Vision without inversion*, p. 346.
8. STRATTON, *The spatial harmony of touch and sight*, pp. 492-505.
9. STRATTON, ibid.
10. STRATTON, *Some preliminary experiments*, p. 614.
11. STRATTON, *Vision without inversion*, p. 350.
12. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, p. 258.

13. Ibid., p. 253.

14. NAGEL, cité par WERTHEIMER, ibid., p. 257.

15. *La Structure du Comportement*, p. 199.

16. Le changement de niveau dans les phénomènes sonores est très difficile à obtenir. Si l'on s'arrange, à l'aide d'un pseudophone, pour faire arriver à l'oreille droite les sons qui viennent de la gauche avant qu'ils atteignent l'oreille gauche, on obtient un renversement du champ auditif comparable au renversement du champ visuel dans l'expérience de Stratton. Or, on n'arrive pas, en dépit d'une longue accoutumance, à « redresser » le champ auditif. La localisation des sons par l'ouïe seule reste jusqu'à la fin de l'expérience incorrecte. Elle n'est correcte et le son ne paraît venir de l'objet situé à gauche que si l'objet est vu en même temps qu'entendu. P. T. YOUNG, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*.

17. Le sujet peut, dans les expériences sur l'inversion auditive, donner l'illusion d'une localisation correcte quand il voit l'objet sonore parce qu'il inhibe ses phénomènes sonores et « vit » dans le visuel. P. T. YOUNG, ibid.

18. STRATTON, *Vision without inversion*, 1er jour de l'expérience. Wertheimer parle d'un « vertige visuel » (*Experimentelle Studien*, pp. 257-259). Nous tenons debout non par la mécanique du squelette ou même par la régulation nerveuse du tonus, mais parce que nous sommes engagés dans un monde. Si cet engagement se défait, le corps s'effondre et redevient objet.

19. La distinction de la profondeur des choses par rapport à moi et de la distance entre deux objets est faite par PALIARD, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 400, et par E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 267-269.

20. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. IX.

21. Ibid.

22. PALIARD, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 383.

23. KOFFKA, *Some problems of space perception*. — GUILLAUME, *Traité de Psychologie*, chapitre IX.

24. En d'autres termes : un acte de conscience ne peut avoir aucune *cause*. Mais nous préférons ne pas introduire le concept de conscience que la psychologie de la forme pourrait contester et que pour notre part nous n'acceptons pas sans réserve, et nous nous en tenons à la notion incontestable d'expérience.

25. QUERCY, *Études sur l'hallucination*, II, *La clinique*, pp. 154 et suiv.

26. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 81.

27. KOFFKA, *Some problems of space perception*, pp. 164 et suivantes.

28. KOFFKA, ibid.

29. L'idée de la profondeur comme dimension spatio-temporelle est indiquée par STRAUS : *Vom Sinn der Sinne*, pp. 302 et 306.

30. HUSSERL, *Präsenzfeld*. Il est défini dans *Zeitbewusstsein*, pp. 32-35.

31. Ibid.

32. GELB et GOLDSTEIN, *Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*.

33. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien*. Anhang, pp. 259-261.

34. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien*, p. 212-214

35. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien*, p. 221-233.

36. Ibid., p. 254-255.

37. Ibid., p. 245.

38. LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, p. 653.

39. Ibid., p. 656-657.

40. Ibid.

41. Ibid., p. 660.

42. Ibid., p. 661.

43. WERTHEIMER, travail cité, p. 227.

44. L'identité du mobile n'est pas, dit WERTHEIMER, obtenue par une conjecture : « Ici, là ce *doit* être le même objet », p. 187.

45. À la vérité, WERTHEIMER ne dit pas positivement que la perception du mouvement renferme cette identité immédiate. Il ne le dit qu'implicitement, quand il reproche à une conception intellectualiste, qui rapporte le mouvement à un jugement, de nous donner une identité qui « fliesz nicht direkt aus dem Erlebnis » (p. 187).

46. LINKE finit par accorder (travail cité, pp. 664-665) que le sujet du mouvement peut être indéterminé (comme lorsqu'on voit à la présentation stroboscopique un triangle se mouvoir vers un cercle et se transformer en lui), que le mobile n'a pas besoin d'être posé par un acte de perception explicite, qu'il n'est que « co-visé » ou « co-saisi » dans la perception du mouvement, qu'il n'est vu que comme le dos des objets ou comme l'espace derrière moi, et qu'enfin l'identité du mobile comme l'unité de la chose perçue est saisie par une perception catégoriale (HUSSERL) où la catégorie est opérante sans être pensée pour elle-même. Mais la notion de perception catégoriale remet en question toute l'analyse précédente. Car elle revient à introduire dans la perception du mouvement la conscience non thétique, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, à rejeter non seulement l'a priori comme nécessité d'essence, mais encore la notion kantienne de synthèse. Le travail de Linke appartient typiquement à la seconde période de la phénoménologie husserlienne, transition entre la méthode eidétique ou le logicisme du début et l'existentialisme de la dernière période.

47. On ne peut poser ce problème sans dépasser déjà le réalisme et par exemple les fameuses descriptions de Bergson. Bergson oppose à la multiplicité de juxtapositions des choses extérieures la « multiplicité de fusion et d'interpénétration » de la conscience. Il procède par dilution. Il parle de la conscience comme d'un liquide où les instants et les positions se fondent. Il cherche en elle un élément où leur dispersion soit réellement abolie. Le geste indivis de mon bras qui se déplace me donne le mouvement que je ne trouve pas dans l'espace extérieur, parce que mon mouvement replacé dans ma vie intérieure y retrouve l'unité de l'inétendu. Le vécu que Bergson oppose au pensé est pour lui constaté, il est une « donnée » immédiate. — C'est chercher une solution dans l'équivoque. On ne fait pas comprendre l'espace, le mouvement et le temps en découvrant une couche « intérieure » de l'expérience où leur multiplicité s'efface et s'abolisse *réellement*. Car si elle le fait, il ne reste plus ni espace, ni mouvement, ni temps. La conscience de mon geste, si elle est véritablement un état de conscience indivis, n'est plus du tout conscience d'un mouvement, mais une qualité ineffable qui ne peut nous enseigner le

mouvement. Comme le disait Kant, l'expérience externe est nécessaire à l'expérience interne, qui est bien ineffable, mais parce qu'elle ne veut rien dire. Si, en vertu du principe de continuité, le passé est encore du présent et le présent déjà du passé, il n'y a plus ni passé ni présent ; si la conscience fait boule de neige avec elle-même, elle est, comme la boule de neige et comme toutes les choses, tout entière dans le présent. Si les phases du mouvement s'identifient de proche en proche, rien ne bouge nulle part. L'unité du temps, de l'espace et du mouvement ne peut s'obtenir par mélange et ce n'est par aucune opération réelle qu'on la comprendra. Si la conscience est multiplicité, qui recueillera cette multiplicité pour la vivre justement comme multiplicité, et si la conscience est fusion, comment saura-t-elle la multiplicité des moments qu'elle fusionne ? Contre le réalisme de Bergson, l'idée kantienne de synthèse est valable et la conscience comme agent de cette synthèse ne peut être confondue avec aucune chose, même fluente. Ce qui est pour nous premier et immédiat, c'est un flux qui ne s'éparpille pas comme un liquide, qui, au sens actif, s'écoule et ne peut donc le faire sans savoir qu'il le fait et sans se recueillir dans le même acte par lequel il s'écoule, — c'est le « temps qui ne passe pas », dont Kant parle quelque part. Pour nous donc, l'unité de mouvement n'est pas une unité réelle. Mais pas davantage la multiplicité, et ce que nous reprochons à l'idée de synthèse chez Kant comme dans certains textes kantiens de Husserl, c'est justement qu'elle suppose, au moins idéalement, une multiplicité réelle qu'elle a à surmonter. Ce qui est pour nous conscience originaire, ce n'est pas un Je transcendantal posant librement devant lui une multiplicité en soi et la constituant de fond en comble, c'est un Je qui ne domine le divers qu'à *la faveur* du temps et pour qui la liberté même est un destin, de sorte que *je* n'ai jamais conscience d'être l'auteur absolu du temps, de composer le mouvement que je vis, il me semble que c'est le mouvant lui-même qui se déplace et qui effectue le passage d'un instant ou d'une position à l'autre. Ce Je relatif et prépersonnel qui fonde le phénomène du mouvement, et en général le phénomène du réel, exige évidemment des éclaircissements. Disons pour le moment qu'à la notion de synthèse nous préférons celle de synopsis qui n'indique pas encore une position explicite du divers.

48. WERTHEIMER, travail cité, pp. 255-256.

49. Les lois du phénomène seraient donc à préciser : ce qui est sûr, c'est qu'il y a des lois et que la perception du mouvement, même quand elle est ambiguë, n'est pas facultative et dépend du point de fixation. Cf DUNCKER. *Ueber induzierte Bewegung*.

50. KOFFKA, *Perception*, p. 578.

51. MAYER-GROS et STEIN, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 375.

52. Ibid., p. 377.

53. Ibid., p. 381.

54. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.

55. MAYER-GROS et STEIN, travail cité, p. 380.

56. FISCHER, travail cité, pp. 558-559.

57. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 247 sq.

58. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

59. « Le symptôme schizophrénique n'est jamais qu'un chemin vers la personne du schizophrène. » KRONFELD, cité par FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

60. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, p. 394.

61. L. BINSWANGER, *Traum und Existent*, p. 674.

62. L. BINSWANGER, *Ueber Ideenflucht*, 78 sqq.

63. MINKOWSKI, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*. Cf *Le Temps vécu*, Ch. VII.

64. « ... Dans la rue, c'est comme un murmure qui *l'enveloppe tout entier* ; de même il se sent privé de liberté comme si *autour de lui* il y avait toujours des personnes présentes ; au café, c'est comme quelque chose de nébuleux *autour de lui* et il sent un tremblement : et quand les voix sont particulièrement fréquentes et nombreuses, l'atmosphère *autour de lui* est saturée comme de feu, et cela détermine comme une oppression à l'intérieur du cœur et des poumons et comme un brouillard autour de la tête. » MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 69.

65. Ibid.

66. *Le Temps vécu*, p. 376.

67. Ibid., p. 379.

68. Ibid. p. 381.

69. C'est pourquoi on peut dire avec SCHELER (*Idealismus-Realismus*, p. 298) que l'espace de Newton traduit le « vide du cœur ».

70. FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 70.

71. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 253.

72. E. STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

73. On pourrait montrer, par exemple, que la perception esthétique ouvre à son tour une nouvelle spatialité, que le tableau comme œuvre d'art n'est pas dans l'espace où il habite comme chose physique et comme toile coloriée, — que la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions, qu'elle est une suspension de notre histoire, que le sujet et son monde dans la danse ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre, qu'en conséquence les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle : le tronc n'est plus le fond d'où s'élèvent les mouvements et où ils sombrent une fois achevés ; c'est lui qui dirige la danse et les mouvements des membres sont à son service.

74. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, p. 80.

75. Ibid., p. 82.

76. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

77. MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 64.

78. CASSIRER, ouvrage cité, p. 80.

79. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.

80. *Logische Untersuchungen*, t. II, V^e^ *Unters.*, pp. 387 et suivantes.

81. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, p. 350.

82. Le problème de l'expression est indiqué par FINK, travail cité, p. 382.

III. LA CHOSE ET LE MONDE NATUREL

Même si elle ne peut être définie par là, une chose a des « caractères » ou des « propriétés » stables, et nous approcherons du phénomène de réalité en étudiant les constantes perceptives. Une chose a d'abord *sa* grandeur et *sa* forme propres sous les variations perspectives qui ne sont qu'apparentes. Nous ne mettons pas ces apparences au compte de l'objet, elles sont un accident de nos relations avec lui, elles ne le concernent pas lui-même. Que voulons-nous dire par là et sur quoi jugeons-nous donc qu'une forme ou une grandeur sont la forme et la grandeur *de l'objet* ?

Ce qui nous est donné pour chaque objet, dira le psychologue, ce sont des grandeurs et des formes toujours variables selon la perspective, et nous convenons de considérer comme vraies la grandeur que nous obtenons à distance de toucher ou la forme que prend l'objet quand il est dans un plan parallèle au plan frontal. Elles ne sont pas plus vraies que d'autres, mais cette distance et cette orientation typique étant définies à l'aide de notre corps, repère toujours donné, nous avons toujours le moyen de les reconnaître, et elles nous fournissent elles-mêmes un repère par rapport auquel nous pouvons enfin fixer les apparences fuyantes, les distinguer les unes des autres et en un mot construire une objectivité : le carré vu obliquement, qui est à peu près un losange, ne se distingue du losange véritable que si l'on tient compte de l'orientation, si, par exemple, on choisit comme seule décisive l'apparence en présentation frontale et si l'on rapporte toute apparence donnée à ce qu'elle

deviendrait dans ces conditions. Mais cette reconstitution psychologique de la grandeur ou de la forme objectives se donne ce qu'il faudrait expliquer : une gamme de grandeurs et de formes *déterminées* parmi lesquelles il suffirait d'en choisir une, qui deviendrait la grandeur ou la forme réelle. Nous l'avons déjà dit, pour un même objet qui s'éloigne ou qui pivote sur lui-même, je n'ai pas une série d'« images psychiques » de plus en plus petites, de plus en plus déformées, entre lesquelles je puisse faire un choix conventionnel. Si je rends compte en ces termes de ma perception, c'est que j'y introduis déjà le monde avec ses grandeurs et ses formes objectives. Le problème n'est pas seulement de savoir comment une grandeur ou une forme, parmi toutes les grandeurs ou formes apparentes, est tenue pour constante, il est beaucoup plus radical : il s'agit de comprendre comment une forme ou une grandeur déterminée — vraie ou même apparente — peut se montrer devant moi, se cristalliser dans le flux de mes expériences et enfin m'être donnée, en un mot, comment il y a de l'objectif.

Il y aurait bien, au moins à première vue, une manière d'éluder la question, ce serait d'admettre qu'en fin de compte jamais la grandeur et la forme ne sont perçues comme les attributs d'un objet individuel, qu'elles ne sont que des noms pour désigner les relations entre les parties du champ phénoménal. La constance de la grandeur ou de la forme réelle à travers les variations de perspective ne serait que la constance des relations entre le phénomène et les conditions de sa présentation. Par exemple, la grandeur vraie de mon porte-plume n'est pas comme une qualité inhérente à telle de mes perceptions du porte-plume, elle n'est pas donnée ou constatée dans une perception, comme le rouge, le chaud ou le sucré ; si elle demeure constante, ce n'est pas que je garde le souvenir d'une expérience antérieure où je l'aurais constatée. Elle est l'invariant ou la loi des variations corrélatives de l'apparence visuelle et de sa distance apparente. La réalité n'est pas une apparence privilégiée et qui demeurerait sous les autres, c'est l'armature de relations auxquelles toutes les

apparences satisfont. Si je tiens mon porte-plume près de mes yeux et qu'il me cache presque tout le paysage, sa grandeur réelle reste médiocre, parce que ce porte-plume qui masque tout est aussi un porte-plume vu *de près*, et que cette condition, toujours mentionnée dans ma perception, ramène l'apparence à des proportions médiocres. Le carré qu'on me présente obliquement reste un carré, non que j'éprouve à propos de ce losange apparent la forme bien connue du carré de face, mais parce que l'apparence losange avec présentation oblique est immédiatement identique à l'apparence carré en présentation frontale, parce que, avec chacune de ces configurations m'est donnée l'orientation de l'objet qui la rend possible et qu'elles s'offrent dans un contexte de relations qui rendent équivalentes a priori les différentes présentations perspectives. Le cube dont les côtés sont déformés par la perspective reste cependant un cube, non que j'imagine l'aspect que prendraient l'une après l'autre les six faces si je le faisais tourner dans ma main, mais parce que les déformations perspectives ne sont pas des données brutes, pas plus d'ailleurs que la forme parfaite du côté qui me fait face. Chaque élément du cube, si l'on en développe tout le sens perçu, mentionne le point de vue actuel de l'observateur sur lui. Une forme ou une grandeur seulement apparente est celle qui n'est pas encore située dans le système rigoureux que forment ensemble les phénomènes et mon corps. Aussitôt qu'elle y prend place, elle retrouve sa vérité, la déformation perspective n'est plus subie, mais comprise. L'apparence n'est trompeuse et n'est apparence au sens propre que quand elle est indéterminée. La question de savoir comment il y a pour nous des formes ou des grandeurs vraies, objectives ou réelles se réduit à celle de savoir comment il y a pour nous des formes déterminées, et il y a des formes déterminées, quelque chose comme « un carré », « un losange », une configuration spatiale effective, parce que notre corps comme point de vue sur les choses et les choses comme éléments abstraits d'un seul monde forment un système où chaque moment est immédiatement significatif de tous les autres. Une certaine orientation de mon

regard par rapport à l'objet signifie une certaine apparence de l'objet et une certaine apparence des objets voisins. Dans toutes ses apparitions, l'objet garde des caractères invariables, demeure invariable lui-même, et il est objet, parce que toutes les valeurs possibles qu'il peut prendre en grandeur et en forme sont d'avance renfermées dans la formule de ses rapports avec le contexte. Ce que nous affirmons avec l'objet comme être défini, c'est en réalité une *facies totius universi* qui ne change pas, et c'est en elle que se fonde l'équivalence de toutes ses apparitions et l'identité de son être. En suivant la logique de la grandeur et de la forme objective, on verrait avec Kant qu'elle renvoie à la position d'un monde comme système rigoureusement lié, que nous ne sommes jamais enfermés dans l'apparence, et que seul enfin l'objet peut *apparaître* pleinement.

Ainsi nous nous plaçons d'emblée dans l'objet, nous ignorons les problèmes du psychologue, mais les avons-nous vraiment dépassés ? Quand on dit que la grandeur ou la forme vraie ne sont que la loi constante selon laquelle varient l'apparence, la distance et l'orientation, on sous-entend qu'elles puissent être traitées comme des variables ou des grandeurs mesurables, et donc qu'elles soient déjà déterminées, alors que la question est justement de savoir comment elles le deviennent. Kant a raison de dire que la perception est, de soi, polarisée vers l'objet. Mais c'est l'apparence comme apparence qui devient l'incompréhensible chez lui. Les vues perspectives sur l'objet, étant d'emblée replacées dans le système objectif du monde, le sujet pense sa perception et la vérité de sa perception plutôt qu'il ne perçoit. La conscience perceptive ne nous donne pas la perception comme une science, la grandeur et la forme de l'objet comme des lois, et les déterminations numériques de la science repassent sur le pointillé d'une constitution du monde déjà faite avant elles. Kant, comme le savant, prend pour acquis les résultats de cette expérience préscientifique et ne peut la passer sous silence que parce qu'il les utilise. Quand je regarde devant moi les meubles de ma chambre, la table avec sa forme et sa grandeur n'est pas pour moi une loi ou une règle du déroulement des phénomènes, une relation

invariable : c'est parce que je perçois la table avec sa grandeur et sa forme définie que je présume, pour tout changement de la distance ou de l'orientation, un changement corrélatif de la grandeur et de la forme, — et non pas l'inverse. C'est dans l'évidence de la chose que se fonde la constance des relations, loin que la chose se réduise à des relations constantes. Pour la science et pour la pensée objective, un objet vu à cent pas sous une faible grandeur apparente est indiscernable du même objet vu à dix pas sous un angle plus grand, et l'objet n'est rien d'autre justement que ce produit constant de la distance par la grandeur apparente. Mais pour moi qui perçois, l'objet à cent pas n'est pas présent et réel au sens où il l'est à dix pas, et j'identifie l'objet dans toutes ses positions, à toutes ses distances, sous toutes ses apparences, en tant que toutes les perspectives convergent vers la perception que j'obtiens pour une certaine distance et une certaine orientation typique. Cette perception privilégiée assure l'unité du processus perceptif et recueille en elle toutes les autres apparences. Pour chaque objet comme pour chaque tableau dans une galerie de peinture, il y a une distance optimale d'où il demande à être vu, une orientation sous laquelle il donne davantage de lui-même : en deçà et au-delà nous n'avons qu'une perception confuse par excès ou par défaut, nous tendons alors vers le maximum de visibilité et nous cherchons comme au microscope une meilleure mise au point[1], elle est obtenue par un certain équilibre de l'horizon intérieur et de l'horizon extérieur : un corps vivant, vu de trop près, et sans aucun fond sur lequel il se détache, n'est plus un corps vivant, mais une masse matérielle aussi étrange que les paysages lunaires, comme on peut le remarquer en regardant à la loupe un segment d'épiderme ; — vu de trop loin, il perd encore la valeur de vivant, ce n'est plus qu'une poupée ou un automate. Le corps vivant *lui-même* apparaît quand sa microstructure n'est ni trop, ni trop peu visible, et ce moment détermine aussi sa forme et sa grandeur réelles. La distance de moi à l'objet n'est pas une grandeur qui croît ou décroît, mais une tension qui oscille autour d'une norme ; l'orientation oblique de l'objet

par rapport à moi n'est pas mesurée par l'angle qu'il forme avec le plan de mon visage, mais éprouvée comme un déséquilibre, comme une inégale répartition de ses influences sur moi ; les variations de l'apparence ne sont pas des changements de grandeur en plus ou en moins, des distorsions réelles : simplement, tantôt ses parties se mêlent et se confondent, tantôt elles s'articulent nettement l'une sur l'autre et dévoilent leurs richesses. Il y a un point de maturité de ma perception qui satisfait à la fois à ces trois normes et vers lequel tend tout le processus perceptif. Si je rapproche de moi l'objet ou si je le fais tourner dans mes doigts pour « le voir mieux », c'est que chaque attitude de mon corps est d'emblée pour moi puissance d'un certain spectacle, que chaque spectacle est pour moi ce qu'il est dans une certaine situation kinesthésique, qu'en d'autres termes mon corps est en permanence mis en station devant les choses pour les percevoir et inversement les apparences toujours enveloppées pour moi dans une certaine attitude corporelle. Si je connais la relation des apparences à la situation kinesthésique, ce n'est donc pas par une loi et dans une formule, mais en tant que j'ai un corps et que je suis par ce corps en prise sur un monde. Et de même que les attitudes perceptives ne sont pas connues de moi une à une, mais implicitement données comme des étapes dans le geste qui conduit à l'attitude optima, corrélativement les perspectives qui leur correspondent ne sont pas posées devant moi l'une après l'autre et ne s'offrent que comme des passages vers la chose même avec sa grandeur et sa forme. Kant l'a bien vu, ce n'est pas un problème de savoir comment des formes et des grandeurs déterminées apparaissent dans mon expérience, puisque autrement elle ne serait expérience de rien et que toute expérience interne n'est possible que sur le fond de l'expérience externe. Mais Kant en concluait que je suis une conscience qui investit et constitue le monde, et, dans ce mouvement réflexif, il passait par-dessus le phénomène du corps et celui de la chose. Si nous voulons au contraire les décrire, il faut dire que mon expérience débouche dans les choses et se transcende en elles, parce qu'elle

s'effectue toujours dans le cadre d'un certain montage à l'égard du monde qui est la définition de mon corps. Les grandeurs et les formes ne font que modaliser cette prise globale sur le monde. La chose est grande si mon regard ne peut pas l'envelopper, petite au contraire s'il l'enveloppe largement, et les grandeurs moyennes se distinguent l'une de l'autre selon que, à distance égale, elles dilatent plus ou moins mon regard ou qu'elles le dilatent également à différentes distances. L'objet est circulaire si, aussi proche de moi par tous ses côtés, il n'impose au mouvement de mon regard aucun changement de courbure, ou si ceux qu'il lui impose sont imputables à la présentation oblique, selon la science du monde qui m'est donnée avec mon corps[2]. Il est donc bien vrai que toute perception d'une chose, d'une forme ou d'une grandeur comme réelle, toute constance perceptive renvoie à la position d'un monde et d'un système de l'expérience où mon corps et les phénomènes soient rigoureusement liés. Mais le système de l'expérience n'est pas déployé devant moi comme si j'étais Dieu, il est vécu par moi d'un certain point de vue, je n'en suis pas le spectateur, j'y suis partie, et c'est mon inhérence à un point de vue qui rend possible à la fois la finitude de ma perception et son ouverture au monde total comme horizon de toute perception. Si je sais qu'un arbre à l'horizon reste ce qu'il est en perception prochaine, garde sa forme et sa grandeur réelles, c'est seulement en tant que cet horizon est horizon de mon entourage immédiat, que de proche en proche la possession perceptive des choses qu'il renferme m'est garantie, en d'autres termes, les expériences perceptives s'enchaînent, se motivent et s'impliquent l'une l'autre, la perception du monde n'est qu'une dilatation de mon champ de présence, elle n'en transcende pas les structures essentielles, le corps y reste toujours agent et n'y devient jamais objet. Le monde est une unité ouverte et indéfinie où je suis situé, comme Kant l'indique dans la Dialectique transcendantale, mais comme il semble l'oublier dans l'Analytique.

Les qualités de la chose, par exemple sa couleur, sa dureté, son poids, nous en apprennent sur elle beaucoup plus que ses propriétés géométriques. La table est et demeure brune à travers tous les jeux de lumière et tous les éclairages. Qu'est-ce donc, pour commencer, que cette couleur réelle et comment y avons-nous accès ? On sera tenté de répondre que c'est la couleur sous laquelle je vois le plus souvent la table, celle qu'elle prend en lumière diurne, à courte distance, dans les conditions « normales », c'est-à-dire les plus fréquentes. Lorsque la distance est trop grande ou que l'éclairage a une couleur propre, comme au coucher du soleil ou sous la lumière électrique, je déplace la couleur effective au profit d'une couleur du souvenir[3], qui est prépondérante parce qu'elle est inscrite en moi par de nombreuses expériences. La constance de la couleur serait donc une constance réelle. Mais nous n'avons ici qu'une reconstruction artificielle du phénomène. Car, à considérer la perception elle-même, on ne peut pas dire que le brun de la table s'offre sous tous les éclairages comme le même brun, comme la même qualité effectivement donnée par le souvenir. Un papier blanc dans l'ombre, que nous reconnaissons comme tel, n'est pas purement et simplement du blanc, il « ne se laisse pas situer, d'une manière satisfaisante dans la série noir-blanc »[4]. Soit un mur blanc dans l'ombre et un papier gris à la lumière, on ne peut pas dire que le mur reste blanc et le papier gris : le papier fait plus d'impression sur le regard[5], il est plus lumineux, plus clair, le mur est plus sombre et plus mat, ce n'est pour ainsi dire que la « substance de la couleur » qui demeure sous les variations d'éclairage[6]. La prétendue constance des couleurs n'empêche pas « un incontestable changement pendant lequel nous continuons de recevoir dans notre vision la qualité fondamentale et pour ainsi dire ce qu'il y a de substantiel en elle »[7]. Cette même raison nous empêche de traiter la constance des couleurs comme une constance idéale et de la rapporter au jugement. Car un jugement qui distinguerait dans l'apparence donnée la part de l'éclairage ne pourrait se conclure que par une identification de la couleur propre de l'objet, et nous

venons de voir qu'elle ne reste pas identique. La faiblesse de l'empirisme comme de l'intellectualisme est de ne reconnaître d'autres couleurs que les qualités figées qui apparaissent dans une attitude réfléchie, alors que la couleur dans la perception vivante est une introduction à la chose. Il faut perdre cette illusion, entretenue par la physique, que le monde perçu soit fait de couleurs-qualités. Comme les peintres l'ont remarqué, il y a peu de couleurs dans la nature. La perception des couleurs est tardive chez l'enfant et en tout cas bien postérieure à la constitution d'un monde. Les Maoris ont 3 000 noms de couleurs, non qu'ils en perçoivent beaucoup, mais au contraire parce qu'ils ne les identifient pas quand elles appartiennent à des objets de structure différente[8]. Comme Scheler l'a dit, la perception va droit à la chose sans passer par les couleurs, de même qu'elle peut saisir l'expression d'un regard sans poser la couleur des yeux. Nous ne pourrons comprendre la perception qu'en faisant état d'une couleur-fonction, qui peut demeurer même quand l'apparence qualitative est altérée. Je dis que mon stylo est noir et je le vois noir sous les rayons du soleil. Mais ce noir est beaucoup moins la qualité sensible du noir qu'une puissance ténébreuse qui rayonne de l'objet, même quand il est recouvert par des reflets, et ce noir-là n'est visible qu'au sens où l'est la noirceur morale. La couleur réelle demeure sous les apparences comme le fond se continue sous la figure, c'est-à-dire non pas à titre de qualité vue ou pensée, mais dans une présence non sensorielle. La physique et aussi la psychologie donnent de la couleur une définition arbitraire qui ne convient en réalité qu'à l'un de ses modes d'apparition et qui nous a longtemps masqué tous les autres. Hering demande que l'on n'emploie dans l'étude et la comparaison des couleurs que la couleur pure, — que l'on en écarte toutes les circonstances extérieures. Il faut opérer « non pas sur les couleurs qui appartiennent à un objet déterminé, mais sur un *quale*, qu'il soit plan ou remplisse l'espace qui subsiste pour soi sans porteur déterminé »[9]. Les couleurs du spectre remplissent à peu près ces conditions. Mais ces plages colorées (*Flächenfarben*) ne sont en

réalité qu'une des structures possibles de la couleur, et déjà la couleur d'un papier ou couleur de surface (*Oberflächenfarbe*) n'obéit plus aux mêmes lois. Les seuils différentiels sont plus bas dans les couleurs de surface que dans les plages colorées[10]. Les plages colorées sont localisées à distance, mais d'une manière imprécise ; elles ont un aspect spongieux, tandis que les couleurs de surface sont épaisses et arrêtent le regard sur leur surface ; — elles sont toujours parallèles au plan frontal, tandis que les couleurs de surface peuvent présenter toutes les orientations ; — enfin elles sont toujours vaguement planes et ne peuvent épouser une forme particulière, apparaître comme courbées ou comme étendues sur une surface, sans perdre leur qualité de plage colorée[11]. Encore ces deux modes d'apparition de la couleur figurent-ils l'un et l'autre dans les expériences des psychologues, où d'ailleurs ils sont souvent confondus. Mais il y en a beaucoup d'autres dont les psychologues, pendant longtemps, n'ont pas parlé, la couleur des corps transparents, qui occupe les trois dimensions de l'espace (*Raumfarbe*) — le reflet (*Glanz*) — la couleur ardente (*Glühen*) — la couleur rayonnante (*Leuchten*) et en général la couleur de l'éclairage qui se confond si peu avec celle de la source lumineuse que le peintre peut représenter la première par la répartition des ombres et des lumières sur les objets sans représenter la seconde[12]. Le préjugé est de croire qu'il s'agit là de différents arrangements d'une perception de la couleur en elle-même invariable, de différentes formes données à une même matière sensible. En réalité, on a différentes fonctions de la couleur où la prétendue matière disparaît absolument, puisque la mise en forme est obtenue par un changement des propriétés sensibles elles-mêmes. En particulier la distinction de l'éclairage et de la couleur propre de l'objet ne résulte pas d'une analyse intellectuelle, ce n'est pas l'imposition à une matière sensible de significations notionnelles, c'est une certaine organisation de la couleur elle-même, l'établissement d'une structure éclairage-chose éclairée, qu'il nous faut décrire de plus près, si nous voulons comprendre la constance de la couleur propre[13].

Un papier bleu à la lumière du gaz paraît bleu. Et cependant, si on le considère au photomètre, on est étonné de s'apercevoir qu'il envoie à l'œil le même mélange de rayons qu'un papier brun à la lumière du jour[14]. Un mur blanc faiblement éclairé, qui apparaît en vision libre comme blanc (sous les réserves faites plus haut), apparaît gris-bleuté si nous l'apercevons à travers la fenêtre d'un écran qui nous masque la source lumineuse. Le peintre obtient sans écran le même résultat et parvient à voir les couleurs telles que les déterminent la quantité et la qualité de lumière reflétée, à condition de les isoler de l'entourage, par exemple en clignant des yeux. Ce changement d'aspect est inséparable d'un changement de structure dans la couleur : au moment où nous interposons l'écran entre notre œil et le spectacle, au moment où nous clignons les yeux, nous libérons les couleurs de l'objectivité des surfaces corporelles et nous les ramenons à la simple condition de plages lumineuses. Nous ne voyons plus des corps réels, le mur, le papier, avec une couleur déterminée et à leur place dans le monde, nous voyons des taches colorées qui sont toutes vaguement situées sur un même plan « fictif »[15]. Comment l'écran agit-il au juste ? Nous le comprendrons mieux en observant le même phénomène sous d'autres conditions. Si l'on regarde tour à tour à travers un oculaire l'intérieur de deux grandes boîtes peintes l'une en blanc, l'autre en noir, et éclairées, l'une fortement, l'autre faiblement, de telle manière que la quantité de lumière reçue par l'œil soit dans les deux cas la même, et si l'on s'arrange pour qu'il n'y ait à l'intérieur des boîtes aucune ombre et aucune irrégularité dans la peinture, elles sont alors indiscernables, on ne voit ici et là qu'un espace vide où se diffuse du gris. Tout change, si l'on introduit un morceau de papier blanc dans la boîte noire ou noir dans la boîte blanche. À l'instant même, la première apparaît comme noire et violemment éclairée, l'autre comme blanche et faiblement éclairée. Pour que la structure éclairage-objet éclairé soit donnée, il faut donc au moins deux surfaces dont le pouvoir de réflexion soit différent[16]. Si l'on s'arrange pour faire tomber exactement le

faisceau d'une lampe à arc sur un disque noir et si l'on met le disque en mouvement pour éliminer l'influence des rugosités qu'il porte toujours à sa surface, — le disque apparaît, comme le reste de la pièce, faiblement éclairé, et le faisceau lumineux est un solide blanchâtre dont le disque constitue la base. Si nous plaçons un morceau de papier blanc en avant du disque « dans le même instant nous voyons le disque "noir" le papier "blanc" et l'un et l'autre violemment éclairés »[17]. La transformation est si complète qu'on a l'impression de voir apparaître un nouveau disque. Ces expériences où l'écran n'intervient pas font comprendre celles où il intervient : le facteur décisif dans le phénomène de constance, que l'écran met hors de jeu et qui peut jouer en vision libre, c'est l'articulation de l'ensemble du champ, la richesse et la finesse des structures qu'il comporte. Quand il regarde à travers la fenêtre d'un écran, le sujet ne peut plus « dominer » (*Ueberschauen*) les rapports d'éclairage, c'est-à-dire percevoir dans l'espace visible des touts subordonnés avec leurs clartés propres qui se détachent l'une sur l'autre[18]. Quand le peintre cligne les yeux, il détruit l'organisation en profondeur du champ et, avec elle, les contrastes précis de l'éclairage, il n'y a plus de choses déterminées avec leurs couleurs propres. Si l'on recommence l'expérience du papier blanc dans l'ombre et du papier gris éclairé et que l'on projette sur un écran les post-images négatives des deux perceptions, on constate que le phénomène de constance ne s'y maintient pas, comme si la constance et la structure éclairage-objet éclairé ne pouvaient avoir lieu que dans les choses et non dans l'espace diffus des post-images[19]. En admettant que ces structures dépendent de l'organisation du champ, on comprend d'un seul coup toutes les lois empiriques du phénomène de constance[20] : qu'il soit proportionnel à la grandeur de l'aire rétinienne sur laquelle se projette le spectacle et d'autant plus net que, dans l'espace rétinien mis en cause, se projette un fragment du monde plus étendu et plus richement articulé, — qu'il soit moins parfait en vision périphérique qu'en vision centrale, en vision monoculaire qu'en vision binoculaire, en vision brève qu'en

vision prolongée, qu'il s'atténue à longue distance, qu'il varie avec les individus et selon la richesse de leur monde perceptif, qu'il soit enfin moins parfait pour des éclairages colorés, qui effacent la structure superficielle des objets et nivellent le pouvoir de réflexion des différentes surfaces, que pour des éclairages incolores qui respectent ces différences structurales[21]. La connexion du phénomène de constance, de l'articulation du champ et du phénomène d'éclairage peut donc être considérée comme un fait établi.

Mais cette relation fonctionnelle ne nous fait pas encore comprendre ni les termes qu'elle relie, ni par conséquent leur liaison concrète, et le plus grand bénéfice de la découverte serait perdu si nous nous en tenions à la simple constatation d'une variation corrélative des trois termes pris dans leur sens ordinaire. *En quel sens* faut-il dire que la couleur de l'objet demeure constante ? *Qu'est-ce* que l'organisation du spectacle et le *champ* où il s'organise ? *Qu'est-ce* enfin qu'un *éclairage* ? L'induction psychologique reste aveugle si nous ne réussissons pas à rassembler dans un phénomène unique les trois variables qu'elle connote, et si elle ne nous conduit pas comme par la main à une intuition où les prétendues « causes » ou « conditions » du phénomène de constance apparaîtront comme des moments de ce phénomène et dans un rapport d'essence avec lui[22]. Réfléchissons donc sur les phénomènes qui viennent de nous être révélés et essayons de voir comment ils se motivent l'un l'autre dans la perception totale. Considérons d'abord ce mode d'apparition particulier de la lumière ou des couleurs qu'on appelle un éclairage. Qu'y a-t-il de particulier ? Qu'advient-il au moment où une certaine tache de lumière est prise comme éclairage au lieu de compter pour elle-même ? Il a fallu des siècles de peinture avant que l'on aperçût sur l'œil ce reflet sans lequel il demeure terne et aveugle comme dans les tableaux des primitifs[23]. Le reflet n'est pas vu pour lui-même, puisqu'il a pu si longtemps passer inaperçu, et cependant il a sa fonction dans la perception, puisque la seule absence du reflet ôte la vie et l'expression aux objets comme aux visages. Le reflet n'est vu que du coin de

l'œil. Il ne s'offre pas comme un but à notre perception, il en est l'auxiliaire ou le médiateur. Il n'est pas vu lui-même, il fait voir le reste. Les reflets et les éclairages en photographie sont souvent mal rendus parce qu'ils sont transformés en choses, et si, par exemple, dans un film, un personnage entre dans une cave une lampe à la main, nous ne voyons pas le faisceau de lumière comme un être immatériel qui fouille l'obscurité et fait apparaître des objets, il se solidifie, il n'est plus capable de nous montrer l'objet à son extrémité, le passage de la lumière sur un mur ne produit que des flaques de clarté éblouissante qui ne se localisent pas sur le mur, mais sur la surface de l'écran. L'éclairage et le reflet ne jouent donc leur rôle que s'ils s'effacent comme des intermédiaires discrets et s'ils *conduisent* notre regard au lieu de le retenir[24]. Mais que faut-il entendre par là ? Quand on me conduit dans un appartement que je ne connais pas vers le maître de maison, il y a quelqu'un qui sait à ma place, pour qui le déroulement du spectacle visuel offre un sens, va vers un but, et je me remets ou je me prête à ce savoir que je n'ai pas. Quand on me fait voir dans un paysage un détail que je n'ai pas su distinguer tout seul, il y a là quelqu'un qui a déjà vu, qui sait déjà où il faut se mettre et où il faut regarder pour voir. L'éclairage conduit mon regard et me fait voir l'objet, c'est donc qu'en un sens il *sait* et *voit* l'objet. Si j'imagine un théâtre sans spectateurs où le rideau se lève sur un décor illuminé, il me semble que le spectacle *est en lui-même visible* ou prêt à être vu, et que la lumière qui fouille les plans, dessine les ombres et pénètre le spectacle de part en part réalise avant nous une sorte de vision. Réciproquement notre propre vision ne fait que reprendre à son compte et poursuivre l'investissement du spectacle par les chemins que lui trace l'éclairage, comme, en entendant une phrase, nous avons la surprise de trouver la trace d'une pensée étrangère. Nous percevons d'après la lumière, comme nous pensons d'après autrui dans la communication verbale. Et de même que la communication suppose (tout en la dépassant et en l'enrichissant dans le cas d'une parole nouvelle et authentique) un certain montage linguistique par

lequel un sens habite les mots, de même la perception suppose en nous un appareil capable de répondre aux sollicitations de la lumière selon leur sens (c'est-à-dire à la fois selon leur direction et leur signification, qui ne font qu'un), de concentrer la visibilité éparse, d'achever ce qui est ébauché dans le spectacle. Cet appareil, c'est le regard, en d'autres termes la corrélation naturelle des apparences et de nos déroulements kinesthésiques, non pas connue dans une loi, mais vécue comme l'engagement de notre corps dans les structures typiques d'un monde. L'éclairage et la constance de la chose éclairée, qui en est le corrélatif, dépendent directement de notre situation corporelle. Si, dans une pièce vivement éclairée, nous observons un disque blanc placé dans un coin d'ombre, la constance du blanc est imparfaite. Elle s'améliore lorsque nous approchons de la zone d'ombre où se trouve le disque. Elle devient parfaite lorsque nous y entrons[25]. L'ombre ne devient vraiment ombre (et corrélativement le disque ne vaut comme blanc) que lorsqu'elle cesse d'être devant nous comme quelque chose à voir, et qu'elle nous enveloppe, qu'elle devient notre milieu, que nous nous y établissons. On ne peut comprendre ce phénomène que si le spectacle, loin d'être une somme d'objets, une mosaïque de qualités étalée devant un sujet acosmique, circonvient le sujet et lui propose un pacte. L'éclairage n'est pas du côté de l'objet, il est ce que nous assumons, ce que nous prenons pour norme tandis que la chose éclairée se détache devant nous et nous fait face. L'éclairage n'est ni couleur, ni même lumière en lui-même, il est en deçà de la distinction des couleurs et des luminosités. Et c'est pourquoi il tend toujours à devenir « neutre » pour nous. La pénombre où nous demeurons nous devient à ce point naturelle qu'elle n'est plus même perçue comme pénombre. L'éclairage électrique, qui nous paraît jaune au moment où nous quittons la lumière diurne, cesse bientôt d'avoir pour nous aucune couleur définie, et, si un reste de lumière diurne pénètre dans la pièce, c'est cette lumière « objectivement neutre » qui nous apparaît teintée de bleu[26]. Il ne faut pas dire que, l'éclairage jaune de l'électricité étant perçu comme

jaune, nous en tenons compte dans l'appréciation des apparences et retrouvons ainsi idéalement la couleur propre des objets. Il ne faut pas dire que la lumière jaune, à mesure qu'elle se généralise, est vue sous l'aspect de la lumière diurne et qu'ainsi la couleur des autres objets demeure réellement constante. Il faut dire que la lumière jaune, en assumant la fonction d'éclairage, tend à se situer en deçà de toute couleur, tend vers le zéro de couleur, et que corrélativement les objets se distribuent les couleurs du spectre selon le degré et le mode de leur résistance à cette nouvelle atmosphère. Toute couleur-*quale* est donc médiatisée par une couleur-fonction, se détermine par rapport à un niveau qui est variable. Le niveau s'établit, et avec lui toutes les valeurs colorées qui en dépendent, quand nous commençons à vivre dans l'atmosphère dominante et redistribuons sur les objets les couleurs du spectre en fonction de cette convention fondamentale. Notre installation dans un certain milieu coloré avec la transposition qu'elle entraîne de tous les rapports de couleurs est une opération corporelle, je ne puis l'accomplir qu'en *entrant* dans l'atmosphère nouvelle, parce que mon corps est mon pouvoir général d'habiter tous les milieux du monde, la clé de toutes les transpositions et de toutes les équivalences qui le maintiennent constant. Ainsi l'éclairage n'est qu'un moment dans une structure complexe dont les autres moments sont l'organisation du champ telle que notre corps la réalise et la chose éclairée dans sa constance. Les corrélations fonctionnelles que l'on peut découvrir entre ces trois phénomènes ne sont qu'une manifestation de leur « coexistence essentielle »[27].

Montrons-le mieux en insistant sur les deux derniers. Que faut-il entendre par l'organisation du champ ? Nous avons vu que, si l'on introduit un papier blanc dans le faisceau lumineux d'une lampe à arc, jusque-là fondu avec le disque sur lequel il tombe, et perçu comme un solide conique, — aussitôt le faisceau lumineux et le disque se dissocient et l'éclairage se qualifie comme éclairage. L'introduction du papier dans le faisceau lumineux, en imposant avec

évidence la « non-solidité » du cône lumineux, en change le sens à l'égard du disque sur lequel il s'appuie et le fait valoir comme éclairage. Les choses se passent comme s'il y avait entre la vision du papier illuminé et celle d'un cône solide une incompatibilité vécue, et comme si le sens d'une partie du spectacle induisait un remaniement dans le sens de l'ensemble. De même, nous avons vu que, dans les différentes parties du champ visuel prises une à une, on ne peut discerner la couleur propre de l'objet et celle de l'éclairage, mais que, dans l'ensemble du champ visuel, par une sorte d'action réciproque où chaque partie bénéficie de la configuration des autres, un éclairage général se dégage qui rend à chaque couleur locale sa valeur « vraie ». Tout se passe, ici encore, comme si les fragments du spectacle, impuissants chacun pris à part à susciter la vision d'un éclairage, la rendaient possible par leur réunion, et comme si, à travers les valeurs colorées éparses dans le champ, quelqu'un lisait la possibilité d'une transformation systématique. Quand un peintre veut représenter un objet éclatant, il n'y parvient pas tant en posant sur l'objet une couleur vive qu'en répartissant convenablement les reflets et les ombres sur les objets de l'entourage[28]. Si l'on réussit pour un moment à voir comme relief un motif gravé en creux, par exemple un cachet, on a soudain l'impression d'un éclairage magique qui vient de l'intérieur de l'objet. C'est que les rapports des lumières et des ombres sur le cachet sont alors à l'inverse de ce qu'ils devraient être, compte tenu de l'éclairage du lieu. Si l'on fait tourner une lampe autour d'un buste en la maintenant à distance constante, même quand la lampe elle-même est invisible, nous percevons la rotation de la source lumineuse dans le complexe des changements d'éclairage et de couleur qui sont seuls donnés[29]. Il y a donc une « logique de l'éclairage »[30] ou encore une « synthèse de l'éclairage »[31], une compossibilité des parties du champ visuel, qui peut bien s'expliciter en propositions disjonctives, par exemple si le peintre veut justifier son tableau devant le critique d'art, mais qui est d'abord vécue comme consistance du tableau ou réalité du spectacle. Davantage : il y a une logique

totale du tableau ou du spectacle, une cohérence éprouvée des couleurs, des formes spatiales et du sens de l'objet. Un tableau dans une galerie de peinture, vu à la distance convenable, a son éclairage intérieur qui donne à chacune des taches de couleurs non seulement sa valeur colorante, mais encore une certaine valeur représentative. Vu de trop près, il tombe sous l'éclairage dominant dans la galerie, et les couleurs « n'agissent plus alors représentativement, elles ne nous donnent plus l'image de certains objets, elles agissent comme badigeon sur une toile »[32]. Si, devant un paysage de montagne, nous prenons l'attitude critique qui isole une partie du champ, la couleur elle-même change, et ce vert, qui était un vert-de-prairie, isolé du contexte, perd son épaisseur et sa couleur en même temps que sa valeur représentative[33]. Une couleur n'est jamais simplement couleur, mais couleur d'un certain objet, et le bleu d'un tapis ne serait pas le même bleu s'il n'était un bleu laineux. Les couleurs du champ visuel, avons-nous vu tout à l'heure, forment un système ordonné autour d'une dominante qui est l'éclairage pris pour niveau. Nous entrevoyons maintenant un sens plus profond de l'organisation du champ : ce ne sont pas seulement les couleurs, mais encore les caractères géométriques, toutes les données sensorielles, et la signification des objets, qui forment un système, notre perception tout entière est animée d'une logique qui assigne à chaque objet toutes ses déterminations en fonction de celles des autres et qui « barre » comme irréelle toute donnée aberrante, elle est tout entière sous-tendue par la certitude du monde. De ce point de vue, on aperçoit enfin la vraie signification des constances perceptives. La constance de la couleur n'est qu'un moment abstrait de la constance des choses, et la constance des choses est fondée sur la conscience primordiale du monde comme horizon de toutes nos expériences. Ce n'est donc pas parce que je perçois des couleurs constantes sous la variété des éclairages que je crois à des choses, et la chose ne sera pas une somme de caractères constants, c'est au contraire dans la mesure où ma perception est de

soi ouverte sur un monde et sur des choses que je retrouve des couleurs constantes.

Le phénomène de constance est général. On a pu parler d'une constance des sons[34], des températures, des poids[35] et enfin des données tactiles au sens strict, médiatisée elle aussi par certaines structures, certains « modes d'apparition » des phénomènes dans chacun de ces champs sensoriels. La perception des poids reste la même quels que soient les muscles qui y concourent et quelle que soit la position initiale de ces muscles. Quand on soulève un objet les yeux fermés, son poids n'est pas différent, que la main soit ou non chargée d'un poids supplémentaire (et que ce poids agisse lui-même par pression sur le dos de la main ou par traction sur la paume de la main), — que la main agisse librement ou qu'au contraire elle soit liée de telle sorte que les doigts travaillent seuls, — qu'un doigt ou plusieurs exécutent la tâche, — qu'on soulève l'objet avec la main ou avec la tête, le pied ou les dents, — et enfin qu'on soulève l'objet dans l'air ou dans l'eau. Ainsi l'impression tactile est « interprétée » compte tenu de la nature et du nombre des appareils mis en jeu et même des circonstances physiques dans lesquelles elle apparaît ; et c'est ainsi que des impressions en elles-mêmes très différentes, comme une pression sur la peau du front et une pression sur la main, médiatisent la même perception de poids. Impossible ici de supporter que l'interprétation repose sur une induction explicite et que, dans l'expérience antérieure, le sujet a pu mesurer l'incidence de ces différentes variations sur le poids effectif de l'objet : sans doute n'a-t-il jamais eu l'occasion d'interpréter des pressions frontales en termes de poids ou d'ajouter, pour retrouver l'échelle ordinaire des poids, à l'impression locale des doigts, le poids du bras en partie supprimé par l'immersion dans l'eau. Même si l'on admet que, par l'usage de son corps, le sujet a acquis peu à peu un barème des équivalences de poids et appris que telle impression fournie par les muscles des doigts est équivalente à telle impression fournie par la main entière, de telles inductions, puisqu'il les applique aux parties de son corps qui

n'ont jamais servi à soulever des poids, doivent du moins se dérouler dans le cadre d'un savoir global du corps qui en embrasse systématiquement toutes les parties. La constance du poids n'est pas une constance réelle, la permanence en nous d'une « impression de poids » fournie par les organes le plus souvent employés et ramenée par association dans les autres cas. Le poids de l'objet sera-t-il donc un invariant idéal et la perception de poids un jugement au moyen duquel, mettant en rapport dans chaque cas l'impression avec les conditions corporelles et physiques dans lesquelles elle apparaît, nous discernons par une physique naturelle une relation constante entre ces deux variables ? Mais ce ne peut être là qu'une manière de parler : nous ne connaissons pas notre corps, la puissance, le poids et la portée de nos organes, comme un ingénieur connaît la machine qu'il a construite pièce à pièce. Et quand nous comparons le travail de notre main à celui de nos doigts, c'est sur le fond d'une puissance globale de notre membre antérieur qu'ils se distinguent ou s'identifient, c'est dans l'unité d'un « je peux » que les opérations de différents organes apparaissent équivalentes. Corrélativement les « impressions » fournies par chacun d'eux ne sont pas réellement distinctes et reliées seulement par une interprétation explicite, elles se donnent d'emblée comme différentes manifestations du poids « réel », l'unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l'unité pré-objective du corps. Ainsi le poids apparaît comme la propriété identifiable d'une chose sur le fond de notre corps comme système de gestes équivalents. Cette analyse de la perception du poids éclaire toute la perception tactile : le mouvement du corps propre est au toucher ce que l'éclairage est à la vision[36]. Toute perception tactile, en même temps qu'elle s'ouvre sur une « propriété » objective, comporte une composante corporelle, et par exemple la localisation tactile d'un objet le met en place par rapport aux points cardinaux du schéma corporel. Cette propriété qui, à première vue, distingue absolument le toucher de la vision permet au contraire de les rapprocher. Sans doute l'objet visible est devant nous et non pas sur notre œil,

mais nous avons vu que finalement la position, la grandeur ou la forme visibles se déterminent par l'orientation, l'amplitude et la prise sur elles de notre regard. Sans doute le toucher passif (par exemple le toucher par l'intérieur de l'oreille ou du nez et en général par toutes les parties du corps qui sont ordinairement couvertes) ne nous donne guère que l'état de notre propre corps et presque rien qui intéresse l'objet. Même dans les parties les plus déliées de notre surface tactile, une pression sans aucun mouvement ne donne qu'un phénomène à peine identifiable[37]. Mais il y a aussi une vision passive, sans regard, comme celle d'une lumière éblouissante, qui ne déploie plus devant nous un espace objectif et où la lumière cesse d'être lumière pour devenir douloureuse et envahir notre œil lui-même. Et comme le regard explorateur de la vision véritable, le « toucher connaissant »[38] nous jette hors de notre corps par le mouvement. Quand une de mes mains touche l'autre, la main mobile fait fonction de sujet et l'autre d'objet[39]. Il y a des phénomènes tactiles, de prétendues qualités tactiles, comme le rude et le lisse, qui disparaissent absolument si l'on en soustrait le mouvement explorateur. Le mouvement et le temps ne sont pas seulement une condition objective du toucher connaissant, mais une composante phénoménale des données tactiles. Ils effectuent la mise en forme des phénomènes tactiles, comme la lumière dessine la configuration d'une surface visible[40]. Le lisse n'est pas une somme de pressions semblables, mais la manière dont une surface utilise le temps de notre exploration tactile ou module le mouvement de notre main. Le style de ces modulations définit autant de modes d'apparition du phénomène tactile, qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre et ne peuvent être déduits d'une sensation tactile élémentaire. Il y a des « phénomènes tactiles de surface » (*Oberflächentastungen*) dans lesquels un objet tactile à deux dimensions s'offre au toucher et s'oppose plus ou moins fermement à la pénétration, — des milieux tactiles à trois dimensions, comparables aux plages colorées, par exemple un courant d'air ou un courant d'eau où nous laissons tramer notre

main, — il y a une transparence tactile (*Durchtastete Flächen*). Le moite, l'huileux, le collant appartiennent à une couche de structures plus complexes[41]. Dans un bois sculpté que nous touchons, nous distinguons immédiatement la fibre du bois, qui en est la structure naturelle, et la structure artificielle qui lui a été donnée par le sculpteur, comme l'oreille distingue un son au milieu des bruits[42]. Il y a là différentes structures du mouvement explorateur, et l'on ne peut traiter les phénomènes correspondants comme un assemblage d'impressions tactiles élémentaires, puisque les prétendues impressions composantes ne sont pas même données au sujet : si je touche une étoffe de lin ou une brosse, entre les piquants de la brosse ou les fils du lin, il n'y a pas un néant tactile, mais un espace tacite sans matière, un fond tactile[43]. S'il n'est pas réellement décomposable, le phénomène tactile complexe, pour les mêmes raisons, ne le sera pas idéalement, et si nous voulions définir le dur ou le mou, le rude ou le lisse, le sable ou le miel, comme autant de lois ou de règles du déroulement de l'expérience tactile, il nous faudrait encore mettre en elle le savoir des éléments que la loi coordonne. Celui qui touche et qui reconnaît le rude ou le lisse ne pose pas leurs éléments ni les rapports entre ces éléments, ne les pense pas de part en part. Ce n'est pas la conscience qui touche ou qui palpe, c'est la main, et la main est, comme dit Kant, un « cerveau extérieur de l'homme »[44]. Dans l'expérience visuelle, qui pousse l'objectivation plus loin que l'expérience tactile, nous pouvons, au moins à première vue, nous flatter de constituer le monde, parce qu'elle nous présente un spectacle étalé devant nous à distance, nous donne l'illusion d'être présents immédiatement partout et de n'être situés nulle part. Mais l'expérience tactile adhère à la surface de notre corps, nous ne pouvons pas la déployer devant nous, elle ne devient pas tout à fait objet. Corrélativement, comme sujet du toucher, je ne puis me flatter d'être partout et nulle part, je ne peux pas oublier ici que c'est à travers mon corps que je vais au monde, l'expérience tactile se fait « en avant » de moi, et n'est pas centrée en moi. Ce n'est pas moi qui touche, c'est mon corps ;

quand je touche je ne pense pas un divers, mes mains retrouvent un certain style qui fait partie de leurs possibilités motrices et c'est ce qu'on veut dire quand on parle d'un champ perceptif : je ne puis toucher efficacement que si le phénomène rencontre en moi un écho, s'il s'accorde avec une certaine nature de ma conscience, si l'organe qui vient à sa rencontre est synchronisé avec lui. L'unité et l'identité du phénomène tactile ne se réalisent pas par une synthèse de recognition dans le concept, elles sont fondées sur l'unité et l'identité du corps comme ensemble synergique. « Du jour où l'enfant se sert de sa main comme d'un instrument de prise unique, elle devient aussi un instrument unique du toucher[45]. » Non seulement je me sers de mes doigts et de mon corps tout entier comme d'un seul organe, mais encore grâce à cette unité du corps, les perceptions tactiles obtenues par un organe sont d'emblée traduites dans le langage des autres organes, par exemple le contact de notre dos ou de notre poitrine avec le lin ou la laine demeure dans le souvenir sous la forme d'un contact manuel[46] et plus généralement nous pouvons toucher dans le souvenir un objet avec des parties de notre corps qui ne l'ont jamais touché effectivement[47]. Chaque contact d'un objet avec une partie de notre corps objectif est donc en réalité contact avec la totalité du corps phénoménal actuel ou possible. Voilà comment peut se réaliser la constance d'un objet tactile à travers ses différentes manifestations. C'est une constance-pour-mon-corps, un invariant de son comportement total. Il se porte au-devant de l'expérience tactile par toutes ses surfaces et tous ses organes à la fois, il a avec lui une certaine typique du « monde » tactile.

*

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder l'analyse de la chose intersensorielle. La chose visuelle (le disque livide de la lune) ou la chose tactile (mon crâne tel que je le sens en le palpant) qui pour nous se maintient la même à travers une série d'expériences n'est ni un *quale* qui subsiste

effectivement, ni la notion ou la conscience d'une telle propriété objective, mais ce qui est retrouvé ou repris par notre regard ou par notre mouvement, une question à laquelle ils répondent exactement. L'objet qui s'offre au regard ou à la palpation éveille une certaine intention motrice qui vise non pas les mouvements du corps propre, mais la chose même à laquelle ils sont comme suspendus. Et si ma main sait le dur et le mou, si mon regard sait la lumière lunaire, c'est comme une certaine manière de me joindre au phénomène et de communiquer avec lui. Le dur et le mou, le grenu et le lisse, la lumière de la lune et du soleil dans notre souvenir se donnent avant tout, non comme des contenus sensoriels, mais comme un certain type de symbiose, une certaine manière qu'a le dehors de nous envahir, une certaine manière que nous avons de l'accueillir, et le souvenir ne fait ici que dégager l'armature de la perception d'où il est né. Si les constantes de chaque sens sont ainsi comprises, il ne pourra pas être question de définir la chose intersensorielle où elles s'unissent par un ensemble d'attributs stables ou par la notion de cet ensemble. Les « propriétés » sensorielles d'une chose constituent ensemble une même chose comme mon regard, mon toucher et tous mes autres sens sont ensemble les puissances d'un même corps intégrées dans une seule action. La surface que je vais reconnaître comme surface de la table, quand je la regarde vaguement, m'invite déjà à une mise au point et appelle les mouvements de fixation qui lui donneront son aspect « vrai ». De même tout objet donné à un sens appelle sur lui l'opération concordante de tous les autres. Je vois une couleur de surface parce que j'ai un champ visuel et que l'arrangement du champ conduit mon regard jusqu'à elle, — je perçois une chose parce que j'ai un champ d'existence et que chaque phénomène apparu polarise vers lui tout mon corps comme système de puissances perceptives. Je traverse les apparences, j'arrive à la couleur ou à la forme réelle, lorsque mon expérience est à son plus haut degré de netteté, et Berkeley peut bien m'opposer qu'une mouche verrait autrement le même objet ou qu'un microscope plus fort le transformerait : ces différentes

apparences sont pour moi apparences d'un certain spectacle vrai, celui où la configuration perçue, pour une netteté suffisante, arrive à son maximum de richesse[48]. J'ai des objets visuels parce que j'ai un champ visuel où la richesse et la netteté sont en raison inverse l'une de l'autre et que ces deux exigences, dont chacune prise à part irait à l'infini, une fois réunies, déterminent dans le processus perceptif un certain point de maturité et un maximum. De la même manière, j'appelle expérience de la chose ou de la réalité, — non plus seulement d'une réalité-pour-la-vue ou pour-le-toucher, mais d'une réalité absolue, — ma pleine coexistence avec le phénomène, le moment où il serait sous tous les rapports à son maximum d'articulation, et les « données des différents sens » sont orientées vers ce pôle unique comme mes visées au microscope oscillent autour d'une visée privilégiée. Je n'appellerai pas chose visuelle un phénomène qui, comme les plages colorées, n'offre aucun maximum de visibilité à travers les différentes expériences que j'en ai, ou qui, comme le ciel, lointain et mince à l'horizon, mal localisé et diffus au zénith, se laisse contaminer par les structures les plus proches de lui et ne leur oppose aucune configuration propre. Si un phénomène, — soit par exemple un reflet ou un souffle léger du vent — ne s'offre qu'à un de mes sens, c'est un fantôme, et il n'approchera à l'existence réelle que si, par chance, il devient capable de parler à mes autres sens, comme par exemple le vent quand il est violent et se fait visible dans le bouleversement du paysage. Cézanne disait qu'un tableau contient en lui-même jusqu'à l'odeur du paysage[49]. Il voulait dire que l'arrangement de la couleur sur la chose (et dans l'œuvre d'art si elle ressaisit totalement la chose) signifie par lui-même toutes les réponses qu'elle donnerait à l'interrogation des autres sens, qu'une chose n'aurait pas cette couleur si elle n'avait aussi cette forme, ces propriétés tactiles, cette sonorité, cette odeur, et que la chose est la plénitude absolue que projette devant elle-même mon existence indivise. L'unité de la chose au-delà de toutes ses propriétés figées n'est pas un substrat, un X vide, un sujet d'inhérence, mais cet unique accent

qui se retrouve en chacune, cette unique manière d'exister dont elles sont une expression seconde. Par exemple la fragilité, la rigidité, la transparence et le son cristallin d'un verre traduisent une seule manière d'être. Si un malade voit le diable, il voit aussi son odeur, ses flammes et sa fumée, parce que l'unité significative diable est cette essence âcre, sulfureuse et brûlante. Il y a dans la chose une symbolique qui relie chaque qualité sensible aux autres. La chaleur se donne à l'expérience comme une sorte de vibration de la chose, la couleur de son côté est comme une sortie de la chose hors de soi et il est *a priori* nécessaire qu'un objet très chaud rougisse, c'est l'excès de sa vibration qui le fait éclater[50]. Le déroulement des données sensibles sous notre regard ou sous nos mains est comme un langage qui s'enseignerait lui-même, où la signification serait sécrétée par la structure même des signes, et c'est pourquoi l'on peut dire à la lettre que nos sens interrogent les choses et qu'elles leur répondent « L'apparence sensible est ce qui révèle (*Kundgibt*), elle exprime comme telle ce qu'elle n'est pas elle-même[51]. » Nous comprenons la chose comme nous comprenons un comportement nouveau, c'est-à-dire non pas par une opération intellectuelle de subsomption, mais en reprenant à notre compte le mode d'existence que les signes observables esquissent devant nous. Un comportement dessine une certaine manière de traiter le monde. De même, dans l'interaction des choses, chacune se caractérise par une sorte d'a priori qu'elle observe dans toutes ses rencontres avec le dehors. Le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme habite le corps : il n'est pas derrière les apparences ; le sens du cendrier (du moins son sens total et individuel, tel qu'il se donne dans la perception) n'est pas une certaine idée du cendrier qui en coordonne les aspects sensoriels et qui serait accessible à l'entendement seul, il anime le cendrier, il s'incarne en lui avec évidence. C'est pourquoi nous disons que dans la perception la chose nous est donnée « en personne » ou « en chair et en os ». Avant autrui, la chose réalise ce miracle de l'expression : un intérieur qui se révèle au-dehors, une signification qui descend dans le monde et se met

à y exister et qu'on ne peut comprendre pleinement qu'en la cherchant du regard en son lieu. Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée, elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques. Les relations entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisées par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue. Voilà pourquoi en dernière analyse nous ne pouvons pas concevoir de chose qui ne soit perçue ou perceptible. Comme le disait Berkeley, même un désert jamais visité a du moins un spectateur, et c'est nous-même quand nous y pensons, c'est-à-dire quand nous faisons l'expérience de le percevoir. La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoive, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au-dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses. Si l'on ne s'en est pas aperçu plus tôt, c'est parce que la prise de conscience du monde perçu était rendue difficile par les préjugés de la pensée objective. Elle a pour fonction constante de réduire tous les phénomènes qui attestent l'union du sujet et du monde et de leur substituer l'idée claire de l'objet comme en soi et du sujet comme pure conscience. Elle coupe donc les liens qui réunissent la chose et le sujet incarné et ne laisse subsister pour composer notre monde que les qualités sensibles, à l'exclusion des modes d'apparition que nous avons décrits, et de préférence les qualités visuelles,

parce qu'elles ont une apparence d'autonomie, qu'elles se relient moins directement au corps et nous présentent un objet plutôt qu'elles ne nous introduisent dans une atmosphère. Mais en réalité toutes les choses sont des concrétions d'un milieu et toute perception explicite d'une chose vit d'une communication préalable avec une certaine atmosphère. Nous ne sommes pas « un assemblage d'yeux, d'oreilles, d'organes tactiles avec leurs projections cérébrales… De même que toutes les œuvres littéraires… ne sont que des cas particuliers dans les permutations possibles des sons qui constituent le langage et de leurs signes littéraux, de même les qualités ou sensations représentent les éléments dont la grande poésie de notre monde (*Umwelt*) est faite. Mais aussi sûrement que quelqu'un qui ne connaîtrait que les sons et les lettres ne connaîtrait nullement la littérature et n'en saisirait pas l'être dernier, mais absolument rien, de même le monde n'est pas donné, et rien n'en est accessible à ceux à qui les "sensations" sont données »[52]. Le perçu n'est pas nécessairement un objet présent devant moi comme terme à connaître, il peut être une « unité de valeur » qui ne m'est présente que pratiquement. Si l'on a enlevé un tableau dans une pièce que nous habitons, nous pouvons percevoir un changement sans savoir lequel. Est perçu tout ce qui fait partie de mon milieu et mon milieu comprend « tout ce dont l'existence ou l'inexistence, la nature ou l'altération compte pratiquement pour moi[53] » : l'orage qui n'a pas encore éclaté, dont je ne saurais pas même énumérer les signes et que je ne prévois même pas, mais pour lequel je suis « monté » et préparé, — la périphérie du champ visuel que l'hystérique ne saisit pas expressément, mais qui cependant codétermine ses mouvements et son orientation, — le respect des autres hommes, ou cette amitié fidèle, dont je ne m'apercevais même plus, mais qui étaient là pour moi, puisqu'ils me laissent en porte à faux quand ils se retirent[54]. L'amour *est* dans les bouquets que Félix de Vandenesse prépare pour Madame de Mortsauf aussi clairement que dans une caresse : « Je pensai que les couleurs et les feuillages avaient une harmonie, une poésie qui se faisaient jour

dans l'entendement en charmant le regard, comme des phrases musicales réveillent mille souvenirs au fond des cœurs aimants et aimés. Si la couleur est la lumière organisée, ne doit-elle pas avoir un sens comme les combinaisons de l'air ont le leur ?... L'amour a son blason et la comtesse le déchiffra secrètement. Elle me jeta l'un de ces regards incisifs qui ressemblent au cri d'un malade touché dans sa plaie : elle était à la fois honteuse et ravie. » Le bouquet est jusqu'à l'évidence un bouquet d'amour, et pourtant il est impossible de dire ce qui en lui signifie l'amour, c'est même pourquoi Mme de Mortsauf peut l'accepter sans violer ses serments. Il n'y a pas d'autre manière de le comprendre que de le regarder, mais alors il dit ce qu'il veut dire. Sa signification est la trace d'une existence, lisible et compréhensible pour une autre existence. La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est « l'opinion » ou la « foi originaire » qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée.

Cependant nous n'avons pas épuisé le sens de la chose en la définissant comme le corrélatif de notre corps et de notre vie. Après tout, nous ne saisissons l'unité de notre corps que dans celle de la chose et c'est à partir des choses que nos mains, nos yeux, tous nos organes des sens nous apparaissent comme autant d'instruments substituables. Le corps par lui-même, le corps en repos n'est qu'une masse obscure, nous le percevons comme un être précis et identifiable lorsqu'il se meut vers une chose, en tant qu'il se projette intentionnellement vers le dehors, et ce n'est d'ailleurs jamais que du coin de l'œil et en marge de la conscience, dont le centre est occupé par les choses et par le monde. On ne peut, disions-nous, concevoir de chose perçue sans quelqu'un qui la perçoive. Mais encore est-il que la chose se présente à celui-là même qui la perçoit comme chose en soi et qu'elle pose le problème d'un véritable en-soi-pour-nous. Nous ne nous en avisons pas d'ordinaire parce que

notre perception, dans le contexte de nos occupations, se pose sur les choses juste assez pour retrouver leur présence familière et pas assez pour redécouvrir ce qui s'y cache d'inhumain. Mais la chose nous ignore, elle repose en soi. Nous le verrons si nous mettons en suspens nos occupations et portons sur elle une attention métaphysique et désintéressée. Elle est alors hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère. La chose et le monde, disions-nous, s'offrent à la communication perceptive comme un visage familier dont l'expression est aussitôt comprise. Mais justement un visage n'exprime quelque chose que par l'arrangement des couleurs et des lumières qui le composent, le sens de ce regard n'est pas derrière les yeux, il est sur eux, et une touche de couleur en plus ou en moins suffit au peintre pour transformer le regard d'un portrait. Dans ses œuvres de jeunesse, Cézanne cherchait à peindre l'expression d'abord, et c'est pourquoi il la manquait. Il a appris peu à peu que l'expression est le langage de la chose elle-même et naît de sa configuration. Sa peinture est un essai de rejoindre la physionomie des choses et des visages par la restitution intégrale de leur configuration sensible. C'est ce que la nature fait sans effort à chaque moment. Et c'est pourquoi les paysages de Cézanne sont « ceux d'un pré-monde où il n'y avait pas encore d'hommes »[55]. La chose nous apparaissait tout à l'heure comme le terme d'une téléologie corporelle, la norme de notre montage psychophysiologique. Mais ce n'était là qu'une définition psychologique qui n'explicite pas le sens entier du défini et qui réduit la chose aux expériences dans lesquelles nous la rencontrons. Nous découvrons maintenant le noyau de réalité : une chose est chose parce que, quoi qu'elle nous dise, elle nous le dit par l'organisation même de ses aspects sensibles. Le « réel » est ce milieu où chaque moment est non seulement inséparable des autres, mais en quelque sorte synonyme des autres, où les « aspects » se signifient l'un l'autre dans une équivalence absolue ; c'est la plénitude insurpassable : impossible de décrire

complètement la couleur du tapis sans dire que c'est un tapis, un tapis de laine, et sans impliquer dans cette couleur une certaine valeur tactile, un certain poids, une certaine résistance au son. La chose est ce genre d'être dans lequel la définition complète d'un attribut exige celle du sujet tout entier et où par conséquent le sens ne se distingue pas de l'apparence totale. Cézanne encore disait : « Le dessin et la couleur ne sont plus distincts ; au fur et à mesure que l'on peint, on dessine, plus la couleur s'harmonise, plus le dessin se précise... quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude[56]. » Avec la structure éclairage-éclairé, il peut y avoir des plans. Avec l'apparition de la chose, il peut enfin y avoir des formes et des emplacements univoques. Le système des apparences, les champs préspatiaux, s'ancrent et deviennent enfin un espace. Mais ce ne sont pas seulement les caractères géométriques qui se confondent avec la couleur. Le sens même de la chose se construit sous nos yeux, un sens qu'aucune analyse verbale ne peut épuiser et qui se confond avec l'exhibition de la chose dans son évidence. Chaque touche de couleur que pose Cézanne doit, comme le dit E. Bernard, « contenir l'air, la lumière, l'objet, le plan, le caractère, le dessin, le style »[57]. Chaque fragment d'un spectacle visible satisfait à un nombre infini de conditions et c'est le propre du réel de contracter en chacun de ses moments une infinité de relations. Comme la chose, le tableau est à voir et non pas à définir, mais enfin, s'il est comme un petit monde qui s'ouvre dans l'autre, il ne peut pas prétendre à la même solidité. Nous sentons bien qu'il est fabriqué à dessein, qu'en lui le sens précède l'existence et ne s'enveloppe que du minimum de matière qui lui est nécessaire pour se communiquer. Au contraire, la merveille du monde réel, c'est qu'en lui le sens ne fait qu'un avec l'existence et que nous le voyons s'installer en elle pour de bon. Dans l'imaginaire, à peine ai-je conçu l'intention de voir que déjà je crois avoir vu. L'imaginaire est sans profondeur, il ne répond pas à nos efforts pour varier nos points de vue, il ne se prête pas à notre observation[58]. Nous ne sommes jamais en prise sur lui. Au contraire, dans chaque perception, c'est la

matière même qui prend sens et forme. Si j'attends quelqu'un à la porte d'une maison, dans une rue mal éclairée, chaque personne qui franchit la porte apparaît un instant sous une forme confuse. C'est *quelqu'un* qui sort, et je ne sais pas encore si je peux reconnaître en lui celui que j'attends. La silhouette bien connue naîtra de ce brouillard comme la terre de sa nébuleuse. Le réel se distingue de nos fictions parce qu'en lui le sens investit et pénètre profondément la matière. Le tableau une fois lacéré, nous n'avons plus entre les mains que des morceaux de toile badigeonnée. Si nous brisons une pierre et les fragments de cette pierre, les morceaux que nous obtenons sont encore des morceaux de pierre. Le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable. C'est pourquoi les objets humains, les ustensiles nous apparaissent comme posés sur le monde, tandis que les choses sont enracinées dans un fond de nature inhumaine. La chose est pour notre existence beaucoup moins un pôle d'attraction qu'un pôle de répulsion. Nous nous ignorons en elle, et c'est justement ce qui en fait une chose. Nous ne commençons pas par connaître les aspects perspectifs de la chose ; elle n'est pas médiatisée par nos sens, nos sensations, nos perspectives, nous allons droit à elle, et c'est secondairement que nous nous apercevons des limites de notre connaissance et de nous-même comme connaissant. Voici un dé, considérons-le tel qu'il s'offre dans l'attitude naturelle à un sujet qui ne s'est jamais interrogé sur la perception et qui vit dans les choses. Le dé est là, il repose dans le monde ; si le sujet tourne autour de lui ce ne sont pas des *signes*, mais des côtés du dé qui apparaissent, il ne perçoit pas des projections ou même des profils du dé, mais il voit le dé même tantôt d'ici, tantôt de là, les apparences qui ne sont pas encore figées communiquent entre elles, passent l'une dans l'autre, elles rayonnent toutes d'une *Würfelhaftigkeit*[59] centrale qui est leur lien mystique. Une série de réductions interviennent à partir du moment où nous prenons en considération le sujet percevant. D'abord je remarque que ce dé n'est que pour moi. Peut-être après tout mes voisins ne le voient-ils pas, et par cette seule

remarque il perd déjà quelque chose de sa réalité ; il cesse d'être en soi pour devenir le pôle d'une histoire personnelle. Ensuite je remarque que le dé ne m'est à la rigueur donné que par la vue, et du même coup je n'ai plus que l'enveloppe du dé total, il perd sa matérialité, il se vide, il se réduit à une structure visuelle, forme et couleur, ombres et lumières. Du moins la forme, la couleur, les ombres, les lumières ne sont pas dans le vide, elles ont encore un point d'appui : c'est la chose visuelle. En particulier, la chose visuelle a encore une structure spatiale qui affecte ses propriétés qualitatives d'une valeur particulière : si l'on m'apprend que ce dé n'est qu'un faux-semblant, d'un seul coup sa couleur change, elle n'a plus la même manière de moduler l'espace. Toutes les relations spatiales que l'on peut par explicitation trouver dans le dé, par exemple la distance de sa face antérieure à sa face postérieure, la valeur « réelle » des angles, la direction « réelle » des côtés, sont indivises dans son être de dé visible. C'est par une troisième réduction que l'on passe de la chose visuelle à l'aspect perspectif : je remarque que toutes les faces du dé ne peuvent pas tomber sous mes yeux, que certaines d'entre elles subissent des déformations. Par une dernière réduction, j'arrive enfin à la sensation qui n'est plus une propriété de la chose ni même de l'aspect perspectif, mais une modification de mon corps[60]. L'expérience de la chose ne passe pas par toutes ces médiations, et, en conséquence, la chose ne s'offre pas à un esprit qui saisirait chaque couche constitutive comme représentative de la couche supérieure et la construirait de part en part. Elle est d'abord dans son évidence et toute tentative pour définir la chose soit comme pôle de ma vie corporelle, soit comme possibilité permanente de sensations, soit comme synthèse des apparences, substitue à la chose même dans son être originaire une reconstitution imparfaite de la chose à l'aide de lambeaux subjectifs. Comment comprendre à la fois que la chose soit le corrélatif de mon corps connaissant et qu'elle le nie ?

Ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature qui transparaît à travers une histoire. Si l'on voulait avec le réalisme faire de la perception une coïncidence avec la chose, on ne comprendrait même plus ce que c'est que l'événement perceptif, comment le sujet peut s'assimiler la chose, comment après avoir coïncidé avec elle il peut la porter dans son histoire, puisque par hypothèse il ne posséderait rien d'elle. Pour que nous percevions les choses, il faut que nous les vivions. Cependant nous rejetons l'idéalisme de la synthèse parce qu'il déforme lui aussi notre relation vécue avec les choses. Si le sujet percevant fait la synthèse du perçu, il faut qu'il domine et pense une matière de la perception, qu'il organise et relie lui-même de l'intérieur tous les aspects de la chose, c'est-à-dire que la perception perd son inhérence à un sujet individuel et à un point de vue, la chose sa transcendance et son opacité. Vivre une chose, ce n'est ni coïncider avec elle, ni la penser de part en part. On voit donc notre problème. Il faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet, s'ouvre à un Autre absolu qu'il prépare du plus profond de lui-même. La chose n'est pas un bloc, les aspects perspectifs, le flux des apparences, s'ils ne sont pas explicitement posés, sont du moins prêts à être perçus et donnés en conscience non-thétique, juste autant qu'il faut pour que je puisse les fuir dans la chose. Quand je perçois un caillou, je n'ai pas expressément conscience de ne le connaître que par les yeux, de n'en avoir que certains aspects perspectifs et cependant cette analyse, si je la fais, ne me surprend pas. Je savais sourdement que la perception globale traversait et utilisait mon regard, le caillou m'apparaissait en pleine lumière devant les ténèbres bourrées d'organes de mon corps. Je devinais des fissures possibles dans le bloc solide de la chose pour peu que j'eusse la fantaisie de fermer un œil ou de penser à la perspective. C'est en quoi il est vrai de dire que la chose se constitue dans un flux d'apparences subjectives. Et pourtant je ne la

constituais pas actuellement, c'est-à-dire que je ne posais pas activement et par une inspection de l'esprit les relations de tous les profils sensoriels entre eux et avec mes appareils sensoriels. C'est ce que nous avons exprimé en disant que je perçois avec mon corps. La chose visuelle apparaît lorsque mon regard, suivant les indications du spectacle et rassemblant les lumières et les ombres qui y sont éparses aboutit à la surface éclairée comme à ce que la lumière manifeste. Mon regard « sait » ce que signifie telle tache de lumière dans tel contexte, il comprend la logique de l'éclairage. Plus généralement, il y a une logique du monde que mon corps tout entier épouse et par laquelle des choses intersensorielles deviennent possibles pour nous. Mon corps en tant qu'il est capable de synergie sait ce que signifie pour l'ensemble de mon expérience telle couleur en plus ou en moins, il en saisit d'emblée l'incidence sur la présentation et le sens de l'objet. Avoir des sens, par exemple avoir la vision, c'est posséder ce montage général, cette typique des relations visuelles possibles à l'aide de laquelle nous sommes capables d'assumer toute constellation visuelle donnée. Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. Une chose n'est donc pas effectivement *donnée* dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles. Vécue par nous, elle n'en est pas moins transcendante à notre vie parce que le corps humain, avec ses habitus qui dessinent autour de lui un entourage humain, est traversé par un mouvement vers le monde lui-même. Le comportement animal vise un milieu (*Umwelt*) animal et des centres de résistance (*Widerstand*). Quand on veut le soumettre à des stimuli naturels dépourvus de signification concrète, on provoque des névroses[61]. Le comportement humain s'ouvre à un monde *(Welt)* et à un objet (*Gegenstand*)

par-delà les ustensiles qu'il se construit, il peut même traiter le corps propre comme un objet. La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. La vie humaine « comprend » non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel.

*

C'est donc cette compréhension originaire du monde qu'il faut éclaircir. Le monde naturel, disions-nous, est la typique des relations intersensorielles. Nous n'entendons pas à la manière kantienne qu'il soit un système de relations invariables auxquelles tout existant est assujetti s'il doit pouvoir être connu. Il n'est pas comme un cube de cristal dont toutes les présentations possibles se laissent concevoir par sa loi de construction et qui même laisse voir ses côtés cachés dans sa transparence actuelle. Le monde a son unité sans que l'esprit soit parvenu à relier entre elles ses facettes et à les intégrer dans la conception d'un géométral. Elle est comparable à celle d'un individu que je reconnais dans une évidence irrécusable avant d'avoir réussi à donner la formule de son caractère, parce qu'il conserve le même style dans tous ses propos et dans toute sa conduite, même s'il change de milieu ou d'idées. Un style est une certaine manière de traiter les situations que j'identifie ou que je comprends dans un individu ou chez un écrivain en la reprenant à mon compte par une sorte de mimétisme, même si je suis hors d'état de la définir, et dont la définition, si correcte qu'elle puisse être, ne fournit jamais l'équivalent exact et n'a d'intérêt que pour ceux qui en ont déjà l'expérience. J'éprouve l'unité du monde comme je reconnais un style. Encore le style d'une personne, d'une ville, ne demeure-t-il pas constant pour moi. Après dix ans d'amitié, et sans même faire état des changements de l'âge, il me semble avoir affaire à une autre personne, après dix ans de résidence à un autre quartier. Au contraire ce n'est que la *connaissance*

des choses qui varie. Presque insignifiante à mon premier regard, elle se transforme par le développement de la perception. Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité, et dont l'évidence polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur. Il est aux confins de la première perception de l'enfant comme une présence encore inconnue, mais irrécusable, que la connaissance ensuite déterminera et remplira. Je me trompe, il faut que je remanie mes certitudes et que je rejette de l'être mes illusions, mais pas un instant je ne doute que les choses en elles-mêmes n'aient été compatibles et compossibles, parce que je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons. On dit que les sons ou les couleurs appartiennent à un champ sensoriel, parce que des sons une fois perçus ne peuvent être suivis que par d'autres sons, ou par le silence, qui n'est pas un néant auditif, mais l'absence de sons, et qui donc maintient notre communication avec l'être sonore. Si je réfléchis et que pendant ce temps je cesse d'entendre, au moment où je reprends contact avec les sons, ils m'apparaissent comme déjà là, je retrouve un fil que j'avais laissé tomber et qui n'est pas rompu. Le champ est un montage que j'ai pour un certain type d'expériences, et qui, une fois établi, ne peut être annulé. Notre possession du monde est du même genre, à ceci près que l'on peut concevoir un sujet sans champ auditif et non pas un sujet sans monde[62]. De même que, chez le sujet qui entend, l'absence de sons ne rompt pas la communication avec le monde sonore, de même chez un sujet sourd et aveugle de naissance, l'absence du monde visuel et du monde auditif ne rompt pas la communication avec le monde en général, il y a toujours quelque chose en face de lui, de l'être à déchiffrer, une *omnitudo realitatis*, et cette possibilité est fondée pour toujours

par la première expérience sensorielle, si étroite ou si imparfaite qu'elle puisse être. Nous n'avons pas d'autre manière de savoir ce qu'est le monde que de reprendre cette affirmation qui se fait à chaque instant en nous, et toute définition du monde ne serait qu'un signalement abstrait qui ne nous dirait rien si nous n'avions déjà accès au défini, si nous ne le savions du seul fait que nous sommes. C'est sur l'expérience du monde que doivent se fonder toutes nos opérations logiques de signification, et le monde lui-même n'est donc pas une certaine signification commune à toutes nos expériences que nous lirions à travers elles, une idée qui viendrait animer la matière de la connaissance. Nous n'avons pas du monde une série de profils dont une conscience en nous opérerait la liaison. Sans doute le monde se profile, spatialement d'abord : je ne vois que le côté sud du boulevard, si je traversais la chaussée, j'en verrais le côté nord ; je ne vois que Paris, la campagne que je viens de quitter est retombée à une sorte de vie latente ; plus profondément, les profils spatiaux sont aussi temporels : un ailleurs est toujours quelque chose que l'on a vu ou que l'on pourrait voir ; et même si je le perçois comme simultané avec le présent, c'est parce qu'il fait partie de la même onde de durée. La ville dont j'approche change d'aspect, comme je l'éprouve quand je la quitte des yeux pour un moment et la regarde à nouveau. Mais les profils ne se succèdent pas ou ne se juxtaposent pas devant moi. Mon expérience dans ces différents moments se lie à elle-même de telle manière que je n'ai pas différentes vues perspectives reliées par la conception d'un invariant. Le corps percevant n'occupe pas tour à tour différents points de vue sous le regard d'une conscience sans lieu qui les pense. C'est la réflexion qui objective les points de vue ou les perspectives, quand je perçois je suis par mon point de vue au monde entier, et je ne sais pas même les limites de mon champ visuel. La diversité des points de vue ne se soupçonne que par un glissement imperceptible, par un certain « bougé » de l'apparence. Si les profils successifs se distinguent réellement, comme dans le cas où j'approche en voiture d'une ville et ne la regarde que par intermittences,

il n'y a plus de perception de la ville, je me trouve soudain devant un autre objet sans commune mesure avec le précédent. Je juge finalement : « C'est bien Chartres », je soude ensemble les deux apparences, mais parce qu'elles sont toutes deux prélevées sur une seule perception du monde, qui ne peut en conséquence admettre la même discontinuité. On ne peut pas plus construire la perception de la chose et du monde à partir de profils distincts que la vision binoculaire d'un objet à partir des deux images monoculaires, et mes expériences du monde s'intègrent à un seul monde comme l'image double disparaît dans la chose unique, quand mon doigt cesse de comprimer mon globe oculaire. Je n'ai pas une vue perspective, puis une autre, et entre elles une liaison d'entendement, mais chaque perspective *passe dans* l'autre et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une « synthèse de transition ». En particulier, la vision actuelle n'est pas limitée à ce que mon champ visuel m'offre effectivement et la pièce voisine, le paysage derrière cette colline, l'intérieur ou le dos de cet objet n'est pas évoqué ou représenté. Mon point de vue est pour moi bien moins une limitation de mon expérience qu'une manière de me glisser dans le monde entier. Quand je regarde l'horizon, il ne me fait pas *penser* à cet autre paysage que je verrais si j'y étais, celui-ci à un troisième paysage et ainsi de suite, je ne me *représente* rien, mais tous les paysages sont déjà là dans l'enchaînement concordant et l'infinité ouverte de leurs perspectives. Quand je regarde le vert brillant d'un vase de Cézanne, il ne me fait pas *penser* à la céramique, il me la présente, elle est là, avec sa croûte mince et lisse et son intérieur poreux, dans la manière particulière dont le vert se module. Dans l'horizon intérieur et extérieur de la chose ou du paysage, il y a une co-présence ou une co-existence des profils qui se noue à travers l'espace et le temps. Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par-dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le

corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps.

Mais comment puis-je avoir l'expérience du monde comme d'un individu existant en acte, puisque aucune des vues perspectives que j'en prends ne l'épuise, que les horizons sont toujours ouverts, et que d'autre part aucun savoir, même scientifique, ne nous donne la formule invariable d'une *faciès totius universi* ? Comment aucune chose peut-elle jamais *se présenter* à nous pour de bon puisque la synthèse n'en est jamais achevée, et que je peux toujours m'attendre à la voir éclater et passer au rang de simple illusion ? Pourtant, il y a quelque chose et non pas rien. Il y a du déterminé, au moins dans un certain degré de relativité. Même si finalement je ne sais pas cette pierre absolument, même si la connaissance en ce qui la concerne va de proche en proche à l'infini et ne s'achève jamais, encore est-il que la pierre perçue est là, que je la reconnais, que je l'ai nommée et que nous nous entendons sur un certain nombre d'énonciations à son sujet. Ainsi il semble que nous soyons conduits à une contradiction : la croyance à la chose et au monde ne peut signifier que la présomption d'une synthèse achevée, — et cependant cet achèvement est rendu impossible par la nature même des perspectives à relier, puisque chacune d'elles renvoie indéfiniment par ses horizons à d'autres perspectives. Il y a, en effet, contradiction, tant que nous opérons dans l'être, mais la contradiction cesse ou plutôt elle se généralise, elle se relie aux conditions dernières de notre expérience, elle se confond avec la possibilité de vivre et de penser, si nous opérons dans le temps, et si nous réussissons à comprendre le temps comme la mesure de l'être. La synthèse d'horizons est essentiellement temporelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas assujettie au temps, elle ne le subit pas, elle n'a pas à le surmonter, mais elle se confond avec le mouvement même par lequel le temps passe. Par mon champ perceptif avec ses horizons spatiaux, je suis présent à mon entourage, je coexiste avec tous les autres paysages qui s'étendent au-delà, et toutes ces perspectives forment

ensemble une seule vague temporelle, un instant du monde ; par mon champ perceptif avec ses horizons temporels, je suis présent à mon présent, à tout le passé qui l'a précédé et à un avenir. Et, en même temps, cette ubiquité n'est pas effective, elle n'est manifestement qu'intentionnelle. Le paysage que j'ai sous les yeux peut bien m'annoncer la figure de celui qui est caché derrière la colline, il ne le fait que dans un certain degré d'indétermination : ici ce sont des prés, là-bas il y aura peut-être des bois, et, en tout cas, au-delà de l'horizon prochain, je sais seulement qu'il y aura ou la terre ou la mer, au-delà encore ou la mer libre ou la mer gelée, au-delà encore ou le milieu terrestre ou l'air, et, aux confins de l'atmosphère terrestre, je sais seulement qu'il y a à percevoir quelque chose en général, de ces lointains je ne possède plus que le style abstrait. De même, bien que de proche en proche chaque passé soit enfermé tout entier dans le passé plus récent qui lui a immédiatement succédé, à la faveur de l'emboîtement des intentionnalités, le passé se dégrade, et mes premières années se perdent dans l'existence générale de mon corps dont je sais seulement qu'il était déjà en face de couleurs, de sons et d'une nature semblable à celle que je vois à présent. Ma possession du lointain et du passé comme celle de l'avenir n'est donc que de principe, ma vie m'échappe de tous côtés, elle est circonscrite par des zones impersonnelles. La contradiction que nous trouvons entre la réalité du monde et son inachèvement, c'est la contradiction entre l'ubiquité de la conscience et son engagement dans un champ de présence. Mais regardons mieux, est-ce bien là une contradiction et une alternative ? Si je dis que je suis enfermé dans mon présent, comme après tout on passe par transition insensible du présent au passé, du prochain au lointain, et comme il est impossible de séparer rigoureusement le présent de ce qui n'est qu'apprésenté, la transcendance des lointains gagne mon présent et introduit un soupçon d'irréalité jusque dans les expériences avec lesquelles je crois coïncider. Si je suis ici et maintenant, je ne suis pas ici ni maintenant. Si au contraire je tiens mes rapports intentionnels avec le passé et bailleurs pour constitutifs du passé et de l'ailleurs, si je veux

soustraire la conscience à toute localité et toute temporalité, si je suis partout où ma perception et ma mémoire me mènent, je ne peux habiter aucun temps et, avec la réalité privilégiée qui définit mon présent actuel, disparaît celle de mes anciens présents ou de mes présents éventuels. Si la synthèse pouvait être effective, si mon expérience formait un système clos, si la chose et le monde pouvaient être définis une fois pour toutes, si les horizons spatio-temporels pouvaient, même idéalement, être explicités et le monde pensé sans point de vue, c'est alors que rien n'existerait, je survolerais le monde, et loin que tous les lieux et tous les temps devinssent à la fois réels, ils cesseraient tous de l'être parce que je n'en habiterais aucun et ne serais engagé nulle part. Si je suis toujours et partout, je ne suis jamais et nulle part. Ainsi il n'y a pas à choisir entre l'inachèvement du monde et son existence, entre l'engagement et l'ubiquité de la conscience, entre la transcendance et l'immanence, puisque chacun de ces termes, lorsqu'il est affirmé seul, fait apparaître son contradictoire. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la même raison me rend présent ici et maintenant et présent ailleurs et toujours, absent d'ici et de maintenant et absent de tout lieu et de tout temps. Cette ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition. Le temps au sens large, c'est-à-dire l'ordre des coexistences aussi bien que l'ordre des successions, est un milieu auquel on ne peut avoir accès et qu'on ne peut comprendre qu'en y occupant une situation et en le saisissant tout entier à travers les horizons de cette situation. Le monde, qui est le noyau du temps, ne subsiste que par ce mouvement unique qui disjoint l'apprésenté du présent et les compose à la fois, et la conscience, qui passe pour le lieu de la clarté, est au contraire le lieu même de l'équivoque. Dans ces conditions, on peut bien dire, si l'on veut, que rien n'existe absolument, et il serait, en effet, plus exact de dire que rien n'existe et que tout se temporalise. Mais la temporalité n'est pas une existence diminuée. L'être objectif n'est pas l'existence pleine. Le modèle nous en est fourni par ces choses devant nous qui au premier regard paraissent

absolument déterminées : cette pierre *est* blanche, dure, tiède, le monde paraît se cristalliser en elle, il semble qu'elle n'ait pas besoin de temps pour exister, qu'elle se déploie tout entière dans l'instant, que tout surplus d'existence soit pour elle une nouvelle naissance, et l'on serait tenté de croire un moment que le monde, s'il est quelque chose, ne peut être qu'une somme de choses analogues à cette pierre, le temps une somme d'instants parfaits. Tels sont le monde et le temps cartésiens, et il est bien vrai que cette conception de l'être est comme inévitable, puisque j'ai un champ visuel avec des objets circonscrits, un présent sensible, et que tout « ailleurs » se donne comme un autre ici, tout passé et tout avenir comme un présent ancien ou futur. La perception d'une seule chose fonde pour toujours l'idéal de connaissance objective ou explicite que la logique classique développe. Mais dès qu'on appuie sur ces certitudes, dès qu'on réveille la vie intentionnelle qui les engendre, on s'aperçoit que l'être objectif a ses racines dans les ambiguïtés du temps. Je ne peux pas concevoir le monde comme une somme de choses, ni le temps comme une somme de « maintenant » ponctuels, puisque chaque chose ne peut s'offrir avec ses déterminations pleines que si les autres choses reculent dans le vague des lointains, chaque présent dans sa réalité qu'en excluant la présence simultanée des présents antérieurs et postérieurs, et qu'ainsi une somme de choses ou une somme de présents fait non-sens. Les choses et les instants ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre pour former un monde qu'à travers cet être ambigu qu'on appelle une subjectivité, ne peuvent devenir co-présent que d'un certain point de vue et en intention. Le temps objectif qui s'écoule et existe partie par partie ne serait pas même soupçonné, s'il n'était enveloppé dans un temps historique qui se projette du présent vivant vers un passé et vers un avenir. La prétendue plénitude de l'objet et de l'instant ne jaillit que devant l'imperfection de l'être intentionnel. Un présent sans avenir ou un éternel présent est exactement la définition de la mort, le présent vivant est déchiré entre un passé qu'il reprend et un avenir qu'il projette. Il est donc essentiel à la

chose et au monde de se présenter comme « ouverts », de nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées, de nous promettre toujours « autre chose à voir ». C'est ce que l'on exprime quelquefois en disant que la chose et le monde sont mystérieux. Ils le sont, en effet, dès qu'on ne se borne pas à leur aspect objectif et qu'on les replace dans le milieu de la subjectivité. Ils sont même un mystère absolu, qui ne comporte aucun éclaircissement, non par un défaut provisoire de notre connaissance, car alors il retomberait au rang de simple problème, mais parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée objective où il y a des solutions. Il n'y a rien à voir au-delà de nos horizons, sinon d'autres paysages encore et d'autres horizons, rien à l'intérieur de la chose, sinon d'autres choses plus petites. L'idéal de la pensée objective est à la fois fondé et miné par la temporalité. Le monde au sens plein du mot n'est pas un objet, il a une enveloppe de déterminations objectives, mais aussi des fissures, des lacunes par où les subjectivités se logent en lui ou plutôt qui sont les subjectivités elles-mêmes. On comprend maintenant pourquoi les choses, qui lui doivent leur sens, ne sont pas des significations offertes à l'intelligence, mais des structures opaques, et pourquoi leur sens dernier demeure brouillé. La chose et le monde n'existent que vécus par moi ou par des sujets tels que moi, puisqu'ils sont l'enchaînement de nos perspectives, mais ils transcendent toutes les perspectives parce que cet enchaînement est temporel et inachevé. Il me semble que le monde se vit lui-même hors de moi, comme les paysages absents continuent de se vivre au-delà de mon champ visuel et comme mon passé s'est vécu autrefois en deçà de mon présent.

*

L'hallucination désintègre le réel sous nos yeux, elle lui substitue une quasi-réalité, des deux façons le phénomène hallucinatoire nous ramène aux fondements prélogiques de notre connaissance et confirme ce que l'on vient de dire sur la chose et sur le monde. Le fait capital est que les malades distinguent

la plupart du temps leurs hallucinations et leurs perceptions. Des schizophrènes qui ont des hallucinations tactiles de piqûres ou de « courant électrique » sursautent quand on leur applique un jet de chlorure d'éthyle ou un véritable courant électrique : « Cette fois-ci, disent-ils au médecin, ça vient de vous, c'est pour m'opérer... » Un autre schizophrène qui disait voir dans le jardin un homme arrêté sous sa fenêtre et indiquait l'endroit, le vêtement, l'attitude, est stupéfait quand on place effectivement quelqu'un dans le jardin à l'endroit indiqué, dans le même costume et dans la même posture. Il regarde attentivement : « C'est vrai, il y a quelqu'un, c'est un autre. » Il refuse de compter deux hommes dans le jardin. Une malade qui n'a jamais douté de ses voix, quand on lui fait entendre au gramophone des voix analogues aux siennes, interrompt son travail, lève la tête sans se retourner, voit paraître un ange blanc, comme il arrive chaque fois qu'elle entend ses voix, mais elle ne compte pas cette expérience au nombre des « voix » de la journée : cette fois ce n'est pas la même chose, c'est une voix « directe », peut-être celle du médecin. Une démente sénile qui se plaint de trouver de la poudre dans son lit sursaute quand elle y trouve vraiment une mince couche de poudre de riz : « Qu'est-ce que c'est ? Cette poudre est humide, l'autre est sèche. » Dans un délire alcoolique, le sujet qui voit la main du médecin comme un cochon d'Inde remarque aussitôt que l'on a placé un véritable cochon d'Inde dans l'autre main[63]. Si les malades disent si souvent qu'on leur parle par téléphone ou par la radio, c'est justement pour exprimer que le monde morbide est factice et qu'il lui manque quelque chose pour être une « réalité ». Les voix sont des voix de malotrus ou « de gens qui font semblant d'être des malotrus », c'est un jeune homme qui simule la voix d'un vieillard, c'est « comme si un Allemand essayait de parler yiddish[64]. » « C'est comme quand une personne dit quelque chose à quelqu'un, mais ça ne va pas jusqu'au son[65]. » Ces aveux ne terminent-ils pas tout débat sur l'hallucination ? Puisque l'hallucination n'est pas un contenu sensoriel, il ne reste plus qu'à la considérer comme un jugement, comme une

interprétation ou comme une croyance. Mais si les malades ne croient pas à l'hallucination dans le même sens où l'on croit aux objets perçus, une théorie intellectualiste de l'hallucination est impossible elle aussi. Alain cite le mot de Montaigne que les fous « qui croient voir ce qu'ils ne voient pas en effet »[66]. Mais justement les fous ne *croient* pas *voir* ou, pour peu qu'on les interroge, ils rectifient sur ce point leurs déclarations. L'hallucination n'est pas un jugement ou une croyance téméraire pour les mêmes raisons qui l'empêchent d'être un contenu sensoriel : le jugement ou la croyance ne pourraient consister qu'à poser l'hallucination comme vraie, et c'est justement ce que les malades ne font pas. Sur le plan du jugement ils distinguent l'hallucination et la perception, en tout cas ils argumentent contre leurs hallucinations : des rats ne peuvent pas sortir de la bouche et rentrer dans l'estomac[67], un médecin qui entend des voix monte en barque et rame vers la haute mer pour bien se persuader que personne ne lui parle vraiment[68]. Quand la crise hallucinatoire survient, le rat et les voix *sont encore là*.

Pourquoi l'empirisme et l'intellectualisme échouent-ils à comprendre l'hallucination et par quelle autre méthode aurons-nous chance d'y réussir ? L'empirisme essaye d'*expliquer* l'hallucination comme la perception : par l'effet de certaines causes physiologiques, par exemple l'irritation des centres nerveux, des données sensibles apparaîtraient comme elles apparaissent dans la perception par l'action des Stimuli physiques sur les mêmes centres nerveux. À première vue, il n'y a rien de commun entre ces hypothèses physiologiques et la conception intellectualiste. En réalité il y a, comme on va voir, ceci de commun que les deux doctrines supposent la priorité de la pensée objective, ne disposent que d'un seul mode d'être, l'être objectif, et cherchent à y introduire de force le phénomène hallucinatoire. Par là elles le faussent, elles en manquent le mode propre de certitude et le sens immanent, puisque, selon le malade lui-même, l'hallucination n'a pas de place dans l'être objectif. Pour l'empirisme, l'hallucination est un événement dans la chaîne d'événements qui va du

stimulus à l'état de conscience. Dans l'intellectualisme on cherche à se débarrasser de l'hallucination, à la construire, à déduire ce qu'elle peut être à partir d'une certaine idée de la conscience. Le *cogito* nous enseigne que l'existence de la conscience se confond avec la conscience d'exister, que donc il ne peut rien y avoir en elle sans qu'elle le sache, que réciproquement, tout ce qu'elle sait avec certitude, elle le trouve en elle-même, qu'en conséquence la vérité ou la fausseté d'une expérience ne doivent pas consister dans son rapport à un réel extérieur, mais être lisibles en elle à titre de dénominations intrinsèques, sans quoi elles ne pourraient jamais être reconnues. Ainsi les perceptions fausses ne sont pas de vraies perceptions. L'halluciné ne peut pas entendre ou voir au sens fort de ces mots. Il juge, il croit voir ou entendre, mais il ne voit pas, il n'entend pas en effet. Cette conclusion ne sauve pas même le *cogito* : il resterait en effet à savoir comment un sujet peut croire qu'il entend alors qu'il n'entend pas effectivement. Si l'on dit que cette croyance est simplement assséritive, que c'est une connaissance du premier genre, une de ces apparences flottantes auxquelles on ne croit pas dans le sens plein du mot et qui ne subsistent que faute de critique, en un mot un simple état de fait de notre connaissance, la question sera alors de savoir comment une conscience peut être sans le savoir dans cet état d'incomplétude ou, si elle le sait, comment elle peut y adhérer[69]. Le *cogito* intellectualiste ne laisse en face de lui qu'un *cogitatum* tout pur qu'il possède et constitue de part en part. C'est une difficulté sans espoir de comprendre comment il peut se tromper sur un objet qu'il constitue. C'est donc bien la réduction de notre expérience à des objets, la priorité de la pensée objective qui, ici aussi, détourne le regard du phénomène hallucinatoire. Entre l'explication empiriste et la réflexion intellectualiste il y a une parenté profonde qui est leur commune ignorance des phénomènes. L'une et l'autre construisent le phénomène hallucinatoire au lieu de le vivre. Même ce qu'il y a de neuf et de valable dans l'intellectualisme — la différence de nature qu'il établit entre perception et hallucination — est compromis par la priorité

de la pensée objective : si le sujet halluciné *connaît* objectivement ou pense son hallucination comme telle, comment l'imposture hallucinatoire est-elle possible ? Tout vient de ce que la pensée objective, la réduction des choses vécues en objets, de la subjectivité à la *cogitatio*, ne laisse aucune place pour l'adhésion équivoque du sujet à des phénomènes pré-objectifs. La conséquence est donc claire. Il ne faut plus construire l'hallucination, ni en général construire la conscience d'après une certaine essence ou idée d'elle-même qui oblige à la définir par une adéquation absolue et rend impensables ses arrêts de développement. On apprend à connaître la conscience comme toute autre chose. Quand l'halluciné dit qu'il voit et qu'il entend, il ne faut pas le croire[70], puisqu'il dit aussi le contraire, mais il faut le comprendre. Nous ne devons pas nous en tenir aux opinions de la conscience saine sur la conscience hallucinée et nous considérer comme seuls juges du sens propre de l'hallucination. À quoi on répondra sans doute que je ne peux pas atteindre l'hallucination telle qu'elle est pour elle-même. Celui qui pense l'hallucination ou autrui ou son propre passé ne coïncide jamais avec l'hallucination, avec autrui, avec son passé tel qu'il a été. La connaissance ne peut jamais passer cette limite de la facticité. C'est vrai, mais cela ne doit pas servir à justifier les constructions arbitraires. Il est vrai qu'on ne parlerait de rien s'il ne fallait parler que des expériences avec lesquelles on coïncide, puisque la parole est déjà une séparation. Davantage, il n'y a pas d'expérience sans parole, le pur vécu n'est pas même dans la vie parlante de l'homme. Mais le sens premier de la parole est cependant dans ce texte d'expérience qu'elle essaye de proférer. Ce qui est cherché, ce n'est pas une coïncidence chimérique de moi avec autrui, du moi présent avec son passé, du médecin avec le malade ; nous ne pouvons assumer la situation d'autrui, revivre le passé dans sa réalité, la maladie telle qu'elle est vécue par le malade. La conscience d'autrui, le passé, la maladie, ne se ramènent jamais dans leur existence à ce que j'en connais. Mais ma propre conscience en tant qu'elle existe et qu'elle s'engage ne se ramène pas davantage à ce que j'en connais. Si le

philosophe se donne à lui-même des hallucinations par le moyen d'une piqûre de mescaline, ou bien il cède à la poussée hallucinatoire, et alors il vivra l'hallucination, il ne la connaîtra pas, ou bien il garde quelque chose de son pouvoir réflexif et l'on pourra toujours récuser son témoignage, qui n'est pas celui d'un hallucinant « engagé » dans l'hallucination. Il n'y a donc pas de privilège de la connaissance de soi et autrui ne m'est pas plus impénétrable que moi-même. Ce qui est donné, ce n'est pas moi et d'autre part autrui, mon présent et d'autre part mon passé, la conscience saine avec son *cogito* et d'autre part la conscience hallucinée, la première étant seule juge de la seconde et réduite en ce qui la concerne à ses conjectures internes — c'est le médecin *avec* le malade, moi *avec* autrui, mon passé *à l'horizon de* mon présent. Je déforme mon passé en l'évoquant à présent, mais de ces déformations même, je puis tenir compte, elles me sont indiquées par la tension qui subsiste entre le passé aboli que je vise et mes interprétations arbitraires. Je me trompe sur autrui parce que je le vois de mon point de vue, mais je l'entends qui proteste et enfin j'ai l'idée d'autrui comme d'un centre de perspectives. À l'intérieur de ma propre situation m'apparaît celle du malade que j'interroge et, dans ce phénomène à deux pôles, j'apprends à me connaître autant qu'à connaître autrui. Il faut nous replacer dans la situation effective où des hallucinations et du « réel » s'offrent à nous et saisir leur différenciation concrète au moment où elle s'opère dans la communication avec le malade. Je suis assis devant mon sujet et je cause avec lui, il essaie de me décrire ce qu'il « voit » et ce qu'il « entend » ; il ne s'agit ni de le croire sur parole, ni de réduire ses expériences aux miennes, ni de coïncider avec lui, ni de m'en tenir à mon point de vue, mais d'expliciter mon expérience et son expérience telle qu'elle s'indique dans la mienne, sa croyance hallucinatoire et ma croyance réelle, de comprendre l'une par l'autre.

Si je classe les voix et les visions de mon interlocuteur parmi les hallucinations, c'est que je ne trouve rien de pareil dans mon monde visuel ou

auditif. J'ai donc conscience de saisir par l'ouïe et surtout par la vue un système de phénomènes qui ne constitue pas seulement un spectacle privé, mais qui est le seul possible pour moi et même pour autrui, et c'est là ce qu'on appelle le réel. Le monde perçu n'est pas seulement *mon* monde, c'est en lui que je vois se dessiner les conduites d'autrui, elles le visent elles aussi et il est le corrélatif, non seulement de ma conscience, mais encore de toute conscience *que je puisse rencontrer*. Ce que je vois de mes yeux épuise pour moi les possibilités de la vision. Sans doute je ne le vois que sous un certain angle et j'admets qu'un spectateur autrement placé aperçoive ce que je ne fais que deviner. Mais ces autres spectacles sont actuellement impliqués dans le mien comme le dos ou le dessous des objets est perçu en même temps que leur face visible ou comme la pièce voisine préexiste à la perception que j'en aurais effectivement si je m'y rendais ; les expériences d'autrui ou celles que j'obtiendrai en me déplaçant ne font que développer ce qui est indiqué par les horizons de mon expérience actuelle et n'y ajoutent rien. Ma perception fait coexister un nombre indéfini de chaînes perceptives qui la confirmeraient en tous points et concorderaient avec elles. Mon regard et ma main savent que tout déplacement effectif susciterait une réponse sensible exactement conforme à mon attente et je sens pulluler sous mon regard la masse infinie des perceptions plus détaillées que je tiens d'avance et sur lesquelles j'ai prise. J'ai donc conscience de percevoir un milieu qui ne « tolère » rien de plus que ce qui est écrit ou indiqué dans ma perception, je communique dans le présent avec une plénitude insurpassable[71]. L'halluciné n'en croit pas tant : le phénomène hallucinatoire ne fait pas partie du monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas *accessible*, qu'il n'y a pas de chemin défini qui conduise de lui à toutes les autres expériences du sujet halluciné ou à l'expérience des sujets sains. « Vous n'entendez pas mes voix ? » dit le malade, « je suis donc seul à les entendre[72]. » Les hallucinations se jouent sur une autre scène que celle du monde perçu, elles sont comme en surimpression : « Tenez, dit un malade, pendant que nous sommes en train de parler, on me dit ceci et

cela, et d'où est-ce que cela pourrait venir[73] ? » Si l'hallucination ne prend pas place dans le monde stable et intersubjectif, c'est qu'il lui manque la plénitude, l'articulation interne qui font que la chose vraie repose « en soi », agit et existe par elle-même. La chose hallucinatoire n'est pas comme la chose vraie bourrée de petites perceptions qui la portent dans l'existence. C'est une signification implicite et inarticulée. En face de la chose vraie, notre comportement se sent motivé par des « stimuli » qui en remplissent et en justifient l'intention. S'il s'agit d'un fantasme, c'est de nous que vient l'initiative, rien n'y répond au-dehors[74]. La chose hallucinatoire n'est pas comme la chose vraie un être profond qui contracte en lui-même une épaisseur de durée et l'hallucination n'est pas, comme la perception, ma prise concrète sur le temps dans un présent vivant. Elle glisse sur le temps comme sur le monde. La personne qui me parle en rêve n'a pas même desserré les dents, sa pensée se communique à moi magiquement, je sais ce qu'elle me dit avant même qu'elle ait rien dit. L'hallucination n'est pas dans le monde mais « devant » lui parce que le corps de l'halluciné a perdu son insertion dans le système des apparences. Toute hallucination est d'abord hallucination du corps propre. « C'est comme si j'entendais avec ma bouche. » « Celui qui parle se tient sur mes lèvres » disent les malades[75]. Dans les « sentiments de présence » (*leibhaften Bewusztheiten*) les malades éprouvent immédiatement près d'eux, derrière eux, ou sur eux, la présence de quelqu'un qu'ils ne voient jamais, ils le sentent s'approcher ou s'éloigner. Une schizophrène a sans cesse l'impression d'être vue nue et de dos. George Sand a un double qu'elle n'a jamais vu, mais qui la voit constamment et l'appelle par son nom avec sa propre voix[76]. La dépersonnalisation et le trouble du schéma corporel se traduisent immédiatement par un fantasme extérieur, parce que c'est pour nous une seule chose de percevoir notre corps et de percevoir notre situation dans un certain milieu physique et humain, parce que notre corps n'est que cette situation même en tant qu'elle est réalisée et effective. Dans l'hallucination extracampine, le malade croit voir un homme

derrière lui, croit voir de toutes parts autour de lui, croit pouvoir regarder par une fenêtre qui est située derrière son dos[77]. L'illusion de voir est donc beaucoup moins la présentation d'un objet illusoire que le déploiement et comme l'affolement d'une puissance visuelle désormais sans contrepartie sensorielle. Il y a des hallucinations parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu. Dans cette mesure, la chose hallucinatoire n'est jamais vue ni visible. Un sujet sous mescaline perçoit la vis d'un appareil comme une ampoule de verre ou comme une hernie dans un ballon de caoutchouc. Mais que voit-il au juste ? « Je perçois un monde de boursouflures… C'est comme si l'on changeait brusquement la clé de ma perception et qu'on me fît percevoir en boursouflé, comme on joue un morceau en ut ou en si bémol… À cet instant, toute ma perception se transforma et, une seconde, je perçus une ampoule de caoutchouc. Est-ce à dire que je vis rien de plus ? Non, mais je me sentais comme "monté" de telle sorte que je ne pouvais percevoir autrement. La croyance m'envahit que le monde est tel… Plus tard, se fit un autre changement… Tout me parut pâteux et écaillé à la fois, comme certain gros serpents que j'ai vus dérouler leurs anneaux au Zoo de Berlin. À ce moment, me vint la peur d'être sur un îlot entouré de serpents[78]. » L'hallucination ne me donne pas les boursouflures, les écailles, les paroles comme des réalités pesantes qui révèlent peu à peu leur sens. Elle ne reproduit que la manière dont ces réalités m'atteignent dans mon être sensible et dans mon être linguistique. Quand le malade rejette un mets comme « empoisonné », il faut comprendre que le mot n'a pas pour lui le sens qu'il aurait pour un chimiste[79] : le malade ne croit pas que dans le corps objectif l'aliment possède effectivement des propriétés toxiques. Le poison est ici une entité affective, une présence magique comme celle de la maladie et du malheur. La plupart des hallucinations sont, non pas des choses à facettes, mais

des phénomènes éphémères, piqûres, secousses, éclatements, courants d'air, vagues de froid ou de chaleur, étincelles, points brillants, lueurs, silhouettes[80]. Quand il s'agit de véritables choses, comme par exemple un rat, elles ne sont représentées que par leur style ou leur physionomie. Ces phénomènes inarticulés n'admettent pas entre eux des liens de causalité précise. Leur seul rapport est un rapport de coexistence, — une coexistence qui a toujours un sens pour le malade, parce que la conscience du fortuit suppose des séries causales précises et distinctes et que nous sommes ici dans les débris d'un monde ruiné. « L'écoulement du nez devient un écoulement particulier, le fait de sommeiller dans le métro acquiert une signification singulière[81]. » Les hallucinations ne sont rattachées à un certain domaine sensoriel qu'en tant que chaque champ sensoriel offre à l'altération de l'existence des possibilités d'expression particulières. Le schizophrène a surtout des hallucinations auditives et tactiles parce que le monde de l'ouïe et du toucher, en raison de sa structure naturelle, peut, mieux qu'un autre, figurer une existence possédée, exposée, nivelée. L'alcoolique a surtout des hallucinations visuelles parce que l'activité délirante trouve dans la vue la possibilité d'évoquer un adversaire ou une tâche auxquels il faut faire face[82]. L'halluciné ne voit pas, n'entend pas au sens du normal, il use de ses champs sensoriels et de son insertion naturelle dans un monde pour se fabriquer avec les débris de ce monde un milieu factice conforme à l'intention totale de son être.

Mais si l'hallucination n'est pas sensorielle, elle est encore bien moins un jugement, elle n'est pas donnée au sujet comme une construction, elle ne prend pas place dans le « monde géographique », c'est-à-dire dans l'être que nous connaissons et dont nous jugeons, dans le tissu des faits soumis à des lois, mais dans le « paysage »[83] individuel par lequel le monde nous touche et par lequel nous sommes en communication vitale avec lui. Une malade dit que quelqu'un, au marché, l'a regardée, elle a senti ce regard sur elle comme un coup sans pouvoir dire d'où il venait. Elle ne veut pas dire que dans l'espace

visible pour tous une personne en chair et en os se trouvait là et a tourné les yeux vers elle, — et c'est pourquoi les arguments que nous pouvons lui opposer glissent sur elle. Il ne s'agit pas pour elle de ce qui se passe dans le monde objectif, mais de ce qu'elle rencontre, de ce qui la touche ou l'atteint. L'aliment que rejette l'halluciné n'est empoisonné que pour lui, mais l'est irrécusablement. L'hallucination n'est pas une perception, mais *elle vaut comme* réalité, elle compte seule pour l'halluciné. Le monde perçu a perdu sa force expressive[84] et le système hallucinatoire l'a usurpée. Bien que l'hallucination ne soit pas une perception, il y a une imposture hallucinatoire et c'est ce que nous ne comprendrons jamais si nous faisons de l'hallucination une opération intellectuelle. Il faut que, si différente quelle soit d'une perception, l'hallucination puisse la supplanter et exister pour le malade plus que ses propres perceptions. Cela n'est possible que si hallucination et perception sont des modalités d'une seule fonction primordiale par laquelle nous disposons autour de nous un milieu d'une structure définie, par laquelle nous nous situons tantôt en plein monde, tantôt en marge du monde. L'existence du malade est décentrée, elle ne s'accomplit plus dans le commerce avec un monde âpre, résistant et indocile qui nous ignore, elle s'épuise dans la constitution solitaire d'un milieu fictif. *Mais cette fiction ne peut valoir comme réalité que parce que la réalité elle-même est atteinte chez le sujet normal dans une opération analogue*. En tant qu'il a des champs sensoriels et un corps, le normal porte, lui aussi, cette blessure béante par où peut s'introduire l'illusion, sa représentation du monde est vulnérable. Si nous croyons à ce que nous voyons, c'est avant toute vérification, et le tort des théories classiques de la perception est d'introduire dans la perception même des opérations intellectuelles et une critique des témoignages sensoriels auxquelles nous n'avons recours que lorsque la perception directe échoue dans l'ambiguïté. Chez le normal, sans aucune vérification expresse, l'expérience privée se relie à elle-même et aux expériences étrangères, le paysage s'ouvre sur un monde géographique, il tend vers la

plénitude absolue. Le normal ne jouit pas de la subjectivité, il la fuit, il est au monde pour de bon, il a sur le temps une prise franche et naïve, tandis que l'halluciné profite de l'être au monde pour se tailler un milieu privé dans le monde commun et bute toujours sur la transcendance du temps. Au-dessous des actes exprès par lesquels je pose devant moi un objet à sa distance, dans une relation définie avec les autres objets et pourvu de caractères définis que l'on peut observer, au-dessous des perceptions proprement dites, il y a donc, pour les sous-tendre, une fonction plus profonde sans laquelle l'indice de réalité manquerait aux objets perçus, comme il manque chez le schizophrène, et par laquelle ils se mettent à compter ou à valoir pour nous. C'est le mouvement qui nous porte au-delà de la subjectivité, qui nous installe dans le monde avant toute science et toute vérification, par une sorte de « foi » ou d'« opinion primordiale »[85], — ou qui, au contraire, s'enlise dans nos apparences privées. Dans ce domaine de l'opinion originaire, l'illusion hallucinatoire est possible bien que l'hallucination ne soit jamais une perception et que le monde vrai soit toujours soupçonné par le malade au moment où il s'en détourne, parce que nous sommes encore dans l'être antéprédicatif, et que la connexion de l'apparence et de l'expérience totale n'est qu'implicite et présomptive, même dans le cas de la perception vraie. L'enfant met au compte du monde ses rêves comme ses perceptions, il croit que le rêve se passe dans sa chambre, au pied de son lit, et simplement n'est visible que pour ceux qui dorment[86]. Le monde est encore le lieu vague de toutes les expériences. Il accueille pêle-mêle les objets vrais et les fantasmes individuels et instantanés, — parce qu'il est un individu qui embrasse tout et non pas un ensemble d'objets liés par des rapports de causalité. Avoir des hallucinations et en général imaginer, c'est mettre à profit cette tolérance du monde antéprédicatif et notre voisinage vertigineux avec tout l'être dans l'expérience syncrétique.

On ne réussit donc à rendre compte de l'imposture hallucinatoire qu'en ôtant à la perception la certitude apodictique et à la conscience perceptive la

pleine possession de soi. L'existence du perçu n'est jamais nécessaire, puisque la perception présume une explication qui irait à l'infini, et qui, d'ailleurs, ne saurait gagner d'un côté sans perdre de l'autre et sans s'exposer au risque du temps. Mais il ne faut pas en conclure que le perçu n'est que possible ou probable et, par exemple, qu'il se ramène à une possibilité permanente de perception. Possibilité et probabilité supposent l'expérience préalable de l'erreur et correspondent à la situation du doute. Le perçu est et demeure, en dépit de toute éducation critique, en deçà du doute et de la démonstration. Le soleil « se lève » pour le savant comme pour l'ignorant et nos représentations scientifiques du système solaire restent des on-dit, comme les paysages lunaires, nous n'y croyons jamais au sens où nous croyons au lever du soleil. Le lever du soleil et en général le perçu est « réel », nous le mettons d'emblée au compte du monde. Chaque perception, si elle peut toujours être « barrée » et passer au nombre des illusions, ne disparaît que pour laisser place à une autre perception qui la corrige. Chaque chose peut bien, après coup, apparaître incertaine, mais du moins il est certain pour nous qu'il y a des choses, c'est-à-dire un monde. Se demander si le monde est réel, c'est ne pas entendre ce qu'on dit, puisque le monde est justement, non pas une somme de choses que l'on pourrait toujours révoquer en doute, mais le réservoir inépuisable d'où les choses sont tirées. Le perçu pris en entier, avec l'horizon mondial *qui annonce à la fois sa disjonction possible et son remplacement éventuel par une autre perception*, ne nous trompe absolument pas. Il ne saurait y avoir erreur là où il n'y a pas encore vérité, mais réalité, nécessité, mais facticité. Corrélativement, il nous faut bien refuser à la conscience perceptive la pleine possession de soi et l'immanence qui exclurait toute illusion. Si les hallucinations doivent pouvoir être possibles, il faut bien qu'à quelque moment la conscience cesse de savoir ce qu'elle fait, sans quoi elle aurait conscience de constituer une illusion, elle n'y adhérerait pas, il n'y aurait donc plus illusion, — et justement si, comme nous l'avons dit, la chose illusoire et la chose vraie n'ont pas même structure, pour que le malade accepte

l'illusion, il faut qu'il publie ou qu'il refoule le monde vrai, qu'il cesse de s'y référer et qu'il ait au moins le pouvoir de revenir à l'indistinction primitive du vrai et du faux. Cependant nous ne coupons pas la conscience d'elle-même, ce qui interdirait tout progrès du savoir au-delà de l'opinion originaire et en particulier la reconnaissance philosophique de l'opinion originaire comme fondement de tout le savoir. Il faut seulement que la coïncidence de moi avec moi, telle qu'elle s'accomplit dans le *cogito*, ne soit jamais une coïncidence réelle, et soit seulement une coïncidence intentionnelle et présomptive. De fait, entre moi-même qui viens de penser ceci, et moi qui pense que je l'ai pensé s'interpose déjà une épaisseur de durée et je peux toujours douter si cette pensée déjà passée était bien telle que je la vois à présent. Comme, par ailleurs, je n'ai pas d'autre témoignage sur mon passé que ces témoignages présents et que, cependant, j'ai l'idée d'un passé, je n'ai pas de raison d'opposer l'irréfléchi comme un inconnaissable à la réflexion que je fais porter sur lui. Mais ma confiance dans la réflexion revient finalement à assumer le fait de la temporalité et le fait du monde comme cadre invariable de toute illusion et de toute désillusion : je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c'est-à-dire dans l'ambiguïté.

---

1. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 et suivantes.

2. La constance des formes et des grandeurs dans la perception n'est donc pas une fonction intellectuelle, mais une fonction existentielle, c'est-à-dire qu'elle doit être rapportée à l'acte prélogique par lequel le sujet s'installe dans son monde. En plaçant un sujet humain au centre d'une sphère sur laquelle sont fixés des disques d'égal diamètre, on constate que la constance est beaucoup plus parfaite selon l'horizontale que selon la verticale. La lune énorme à l'horizon et très petite au zénith n'est qu'un cas particulier de la même loi. Au contraire chez les singes le déplacement vertical est aussi naturel dans les arbres que le déplacement horizontal l'est pour nous sur la terre, aussi la constance selon la verticale est-elle excellente. KOFFKA, *Principies of Gestalt Psychology*, pp. 94 et suivantes.

3. *Gedächtnisfarbe* de HERING.

4. GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 613.

5. Il est *eindringlicher*.

6. STUMPF, cité par GELB, p. 598.

7. GELB, travail cité, p. 671.

8. KATZ, *Der Aufbau der Farbwelt*, pp. 4-5.

9. Cité par KATZ, *Farbwelt*, p. 67.

10. ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur*.

11. KATZ, *Farbwelt*, pp. 8-21.

12. Ibid., pp. 47-48. L'éclairage est une donnée phénoménale aussi immédiate que la couleur de surface. L'enfant le perçoit comme une ligne de force qui traverse le champ visuel et c'est pourquoi l'ombre qui lui correspond derrière les objets est d'emblée mise avec lui dans un rapport vivant : l'enfant dit que l'ombre « fuit la lumière ». PIAGET, *La Causalité physique chez l'enfant*, chap. VIII, p. 21.

13. À vrai dire on a montré (GELB et GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*) que la constance des couleurs pouvait se rencontrer chez des sujets qui n'ont plus ni la couleur des surfaces, ni la perception des éclairages. La constance serait un phénomène beaucoup plus rudimentaire. Elle se retrouve chez les animaux avec des appareils sensoriels plus simples que l'œil. La structure éclairage-objet éclairé est donc un type de constance spécial et hautement organisé. Mais elle reste nécessaire pour une constance objective et précise et pour une perception des choses (GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 677).

14. L'expérience est déjà rapportée par HERING, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, p. 15.

15. Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 600.

16. Id. ibid., p. 673.

17. Id. ibid., p. 674.

18. Id. ibid., p. 675.

19. Id. ibid., p. 677.

20. Ce sont les lois de KATZ, *Farbwelt*.

21. GELB, *Farbenkonstanz*, p. 677.

22. En fait le psychologue, si positif qu'il veuille demeurer, sent bien lui-même que tout le prix des recherches inductives est de nous conduire à une vue des phénomènes, et il ne résiste jamais tout à fait à la tentation d'indiquer au moins cette nouvelle prise de conscience. Ainsi P. GUILLAUME (*Traité de Psychologie*, p. 175), en exposant les lois de la constance des couleurs, écrit que l'œil « tient compte de l'éclairage ». Nos recherches en un sens ne font que développer cette courte phrase. Elle ne signifie rien sur le plan de la stricte positivité. L'œil n'est pas l'esprit, c'est un organe matériel. Comment pourrait-il jamais « tenir compte » de quoi que ce soit ? Il ne le peut que si nous introduisons à côté du corps objectif le corps phénoménal, si nous en faisons un corps-connaissant et si, enfin, nous substituons, comme sujet de la perception, à la conscience l'existence, c'est-à-dire l'être au monde à travers un corps.

23. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, p. 91.

24. Pour décrire la fonction essentielle de l'éclairage, Katz emprunte aux peintres le terme de *Lichtführung* (*Farbwelt*, pp. 379-381).

25. GELB, *Farbenkonstanz*, p. 633.

26. KOFFKA, *Principes of Gestalt Psychology*, pp. 255 et suivantes. Voir *La Structure du Comportement*, pp. 108 et suivantes.

27. *Wesenskoexistenz*, GELB, *Farbenkonstanz*, p. 671.

28. KATZ, *Farbwelt*, p. 36.

29. Id. ibid., pp. 379-38

30. Id. ibid., p. 213.

31. Id. ibid., p. 456.

32. Id. ibid., p. 382.

33. Id. ibid., p. 261.

34. VON HORNBOSTEL, *Das Räumliche Hören*.

35. WERNER, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, pp. 68 et suivantes. — FISCHEL, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, pp. 342 et suivantes.

36. Voir KATZ, *Der Aufbau der Tastwelt*, p. 58.

37. Id. ibid., p. 62.

38. Id. ibid., p. 20.

39. Id. ibid.

40. Id. ibid., p. 58.

41. Id. ibid., pp. 24-35.

42. Id. ibid., pp. 38-39.

43. Id. ibid., p. 42.

44. Cité sans référence par KATZ, ibid., p. 4.

45. Id. ibid., p. 160.

46. Id. ibid., p. 46.

47. Id. ibid., p. 51.

48. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 et suivantes.

49. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 81,

50. Cette unité des expériences sensorielles repose sur leur intégration dans une seule vie dont elles deviennent ainsi l'attestation visible et l'emblème. Le monde perçu est non seulement une symbolique de chaque sens dans les termes des autres sens, mais encore une symbolique de la vie humaine, comme le prouvent les « flammes » de la passion, la « lumière » de l'esprit et tant de métaphores ou de mythes. H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 302.

51. H. CONRAD-MARTIUS, ibid., p. 196. Le même auteur (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*) parle d'une *Selbstkundgabe* de l'objet, p. 371.

52. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, pp. 149-151.

53. Id. ibid., p. 140.

54. Id. ibid.

55. F. NOVOTNY, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, p. 275.

56. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 123.

57. E. BERNARD, *La Méthode de Cézanne*, p. 298.

58. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 19.

59. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 52.

60. Id. ibid., pp. 51-54.

61. Voir *La Structure du Comportement*, pp. 72 et suivantes.

62. E. STEIN, *Beiträge zur Phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisterwissenschaften*, pp. 10 et suivantes.

63. ZUCKER, *Experimentelles über Sinnestäuschungen*, pp. 706-764.

64. MINKOWSKI, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 66.

65. SCHRÖDER, *Das Halluzinieren*, p. 606.

66. *Système des Beaux-Arts*, p. 15.

67. SPECHT, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 15.

68. JASPERS, *Ueber Trugwahrnehmungen*, p. 471.

69. De là les hésitations d'Alain : si la conscience se connaît toujours, il faut qu'elle distingue immédiatement le perçu de l'imaginaire, et l'on dira que l'imaginaire n'est pas visible (*Système des Beaux-Arts*, pp. 15 et suiv.). Mais s'il y a une imposture hallucinatoire, il faut que l'imaginaire puisse passer pour perçu, et l'on dira que le jugement emporte vision (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 18).

70. Comme Alain reproche aux psychologues de le faire.

71. MINKOWSKI, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 66.

72. Ibid., p. 64.

73. Ibid., p. 66.

74. C'est pourquoi Palagyi pouvait dire que la perception est un « fantasme direct », l'hallucination un « fantasme inverse ». SCHORSCH, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 64.

75. SCHRÖDER, *Das Halluzinieren*, p. 606.

76. MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der Eigenen Gestalt*, p. 76 sq.

77. Id. ibid., p. 147.

78. Auto-observation inédite de J.-P. Sartre.

79. STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

80. MINKOWSKI, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 67.

81. Ibid., p. 68

82. STRAUS, ouvrage cité, p. 288.

83. Id. ibid. — Le malade « vit dans l'horizon de son paysage, dominé par des impressions univoques, sans motif et sans fondement, qui ne sont plus insérées dans l'ordre universel du monde des choses et dans les rapports de sens universels du langage. Les choses que les malades désignent par les noms qui nous sont familiers ne sont cependant plus pour eux les mêmes choses que pour nous. Ils n'ont gardé et introduit dans leur paysage que des débris de notre monde, et encore ces débris ne restent-ils pas ce qu'ils étaient comme parties du tout ». Les choses du schizophrène sont figées et inertes, celles du délirant sont au contraire plus parlantes et vivantes que les nôtres. « Si la maladie progresse, la disjonction des pensées et la disparition de la parole révèlent la perte de l'espace géographique, l'hébétude des sentiments révèle l'appauvrissement du paysage » (STRAUS, ouvrage cité, p. 291).

84. L'hallucination, dit KLAGES, suppose une « Verminderung des Ausdrucksgehaltes des äuszeren Erscheinungswelt », cité par SCHORSCH, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 71.

85. *Urdoxa* ou *Urglaube*, de HUSSERL.

86. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, pp. 69 et suivantes.

IV. AUTRUI
ET LE MONDE HUMAIN

Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité. Les décisions théoriques et pratiques de la vie personnelle peuvent bien saisir à distance mon passé et mon avenir, donner à mon passé avec tous ses hasards un sens défini en le faisant suivre d'un certain avenir dont on dira après coup qu'il était la préparation, introduire dans ma vie l'historicité : cet ordre a toujours quelque chose de factice. C'est à présent que je comprends mes vingt-cinq premières années comme une enfance prolongée qui devait être suivie d'un sevrage difficile pour aboutir enfin à l'autonomie. Si je me reporte à ces années, telles que je les ai vécues et que je les porte en moi, leur félicité refuse de se laisser expliquer par l'atmosphère protégée du milieu parental, c'est le monde qui était plus beau, ce sont les choses qui étaient plus prenantes et je ne peux jamais être sûr de comprendre mon passé mieux qu'il ne se comprenait lui-même quand je l'ai vécu, ni faire taire sa protestation. L'interprétation que j'en donne maintenant est liée à ma confiance dans la psychanalyse ; demain, avec plus d'expérience et de clairvoyance, je la comprendrai peut-être autrement et en conséquence je construirai autrement mon passé. En tout cas j'interpréterai à leur tour mes interprétations présentes, j'en découvrirai le contenu latent, et, pour en apprécier finalement la valeur de vérité, je devrai tenir compte de ces découvertes. Mes prises sur le passé et sur l'avenir sont glissantes, la possession par moi de mon temps est toujours différée jusqu'au moment où je me

comprendrai entièrement, et ce moment-là ne peut pas arriver, puisque ce serait un moment encore, bordé par un horizon d'avenir, et qui aurait à son tour besoin de développements pour être compris. Ma vie volontaire et rationnelle se sait donc mêlée à une autre puissance qui l'empêche de s'accomplir et lui donne toujours l'air d'une ébauche. Le temps naturel est toujours là. La transcendance des moments du temps fonde et compromet à la fois la rationalité de mon histoire : elle la fonde puisqu'elle m'ouvre un avenir absolument neuf où je pourrai réfléchir sur ce qu'il y a d'opaque dans mon présent, elle la compromet puisque, de cet avenir, je ne pourrai jamais saisir le présent que je vis avec une certitude apodictique, qu'ainsi le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, et qu'enfin je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre. Puisque le temps naturel demeure au centre de mon histoire, je me vois aussi environné par lui. Si mes premières années sont en arrière de moi comme une terre inconnue, ce n'est pas par une défaillance fortuite de la mémoire et faute d'une exploration complète : il n'y a rien à connaître dans ces terres inexplorées. Par exemple, dans la vie intra-utérine, rien n'a été perçu, et c'est pourquoi il n'y a rien à se rappeler. Il n'y a rien eu que l'ébauche d'un moi naturel et d'un temps naturel. Cette vie anonyme n'est que la limite de la dispersion temporelle qui menace toujours le présent historique. Pour deviner cette existence informe qui précède mon histoire et la terminera, je n'ai qu'à regarder en moi ce temps qui fonctionne tout seul et que ma vie personnelle utilise sans le masquer tout à fait. Parce que je suis porté dans l'existence personnelle par un temps que je ne constitue pas, toutes mes perceptions se profilent sur un fond de nature. Pendant que je perçois, et même sans aucune connaissance des conditions organiques de ma perception, j'ai conscience d'intégrer des « consciences » rêveuses et dispersées, la vision, l'ouïe, le toucher, avec leurs champs qui sont antérieurs et demeurent

étrangers à ma vie personnelle. L'objet naturel est la trace de cette existence généralisée. Et tout objet sera d'abord, à quelque égard, un objet naturel, il sera fait de couleurs, de qualités tactiles et sonores, s'il doit pouvoir entrer dans ma vie.

De même que la nature pénètre jusqu'au centre de ma vie personnelle et s'entrelace avec elle, de même les comportements descendent dans la nature et s'y déposent sous la forme d'un monde culturel. Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. Chacun émet une atmosphère d'humanité qui peut être très peu déterminée s'il ne s'agit que de quelques traces de pas sur le sable, ou au contraire très déterminée, si je visite de fond en comble une maison récemment évacuée. Or, s'il n'est pas surprenant que les fonctions sensorielles et perceptives déposent devant elles un monde naturel, puisqu'elles sont prépersonnelles, on peut s'étonner que les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie, se sédimentent au-dehors et y mènent l'existence anonyme des choses. La civilisation à laquelle je participe existe pour moi avec évidence dans les ustensiles qu'elle se donne. S'il s'agit d'une civilisation inconnue ou étrangère, sur les ruines, sur les instruments brisés que je retrouve ou sur le paysage que je parcours, plusieurs manières d'être ou de vivre peuvent se poser. Le monde culturel est alors ambigu, mais il est déjà présent. Il y a là une société à connaître. Un Esprit Objectif habite les vestiges et les paysages. Comment cela est-il possible ? Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. *On* se sert de la pipe pour fumer, de la cuiller pour manger, de la sonnette pour appeler, et c'est par la perception d'un acte humain et d'un autre homme que celle du monde culturel pourrait se vérifier. Comment une action ou une pensée humaine peut-elle être saisie dans le monde du « on », puisque,

par principe, elle est une opération en première personne, inséparable d'un Je ? Il est facile de répondre que le pronom indéfini n'est ici qu'une formule vague pour désigner une multiplicité de Je ou encore un Je en général. J'ai, dira-t-on, l'expérience d'un certain milieu culturel et des conduites qui y correspondent ; devant les vestiges d'une civilisation disparue, je conçois par analogie l'espèce d'homme qui y a vécu. Mais il faudrait d'abord savoir comment je puis avoir l'expérience de mon propre monde culturel, de ma civilisation. On répondra derechef que je vois les autres hommes autour de moi faire des ustensiles qui m'entourent un certain usage, que j'interprète leur conduite par l'analogie de la mienne et par mon expérience intime qui m'enseigne le sens et l'intention des gestes perçus. En fin de compte, les actions des autres seraient toujours comprises par les miennes ; le « on » ou le « nous » par le Je. Mais la question est justement là : comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie dans le monde du Toi et par là dans le monde du « On » ? Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement. Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit. La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais la coexistence avec un nombre indéfini de consciences. Cependant l'analyse de la perception d'autrui rencontre la difficulté de principe que soulève le monde culturel, puisqu'elle doit résoudre le paradoxe d'une conscience vue par le dehors, d'une pensée qui

réside dans l'extérieur, et qui, donc, au regard de la mienne, est déjà sans sujet et anonyme.

À ce problème, ce que nous avons dit sur le corps apporte un commencement de solution. L'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective. Si les événements du monde sont, selon le mot de Lachelier, un entrelacement de propriétés générales et se trouvent à l'intersection de relations fonctionnelles qui permettent, en principe, d'en achever l'analyse, et si le corps est en vérité une province du monde, s'il est cet objet dont me parle le biologiste, cette conjonction de processus dont je trouve l'analyse dans les ouvrages de physiologie, cet amas d'organes dont je trouve la description dans les planches d'anatomie, alors mon expérience ne saurait être rien d'autre que le tête-à-tête d'une conscience nue et du système de corrélations objectives qu'elle pense. Le corps d'autrui, comme mon propre corps, n'est pas habité, il est objet devant la conscience qui le pense ou le constitue, les hommes et moi-même comme être empirique, nous ne sommes que des mécaniques qui se remuent par ressorts, le vrai sujet est sans second, cette conscience qui se cacherait dans un morceau de chair saignante est la plus absurde des qualités occultes, et ma conscience, étant coextensive à ce qui peut être, pour moi, corrélatif du système entier de l'expérience, ne peut y rencontrer une autre conscience qui ferait apparaître aussitôt dans le monde l'arrière-fond, inconnu de moi, de ses propres phénomènes. Il y a deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience. Or, autrui serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour soi, il exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objets, et le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès que parce qu'il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui. Il n'y a donc pas de place pour autrui et

pour une pluralité des consciences dans la pensée objective. Si je constitue le monde, je ne peux penser une autre conscience, car il faudrait qu'elle le constituât elle aussi, et, au moins à l'égard de cette autre vue sur le monde, je ne serais pas constituant. Même si je réussissais à la penser comme constituant le monde, c'est encore moi qui la constituerais comme telle, et de nouveau je serais seul constituant. Mais, justement, nous avons appris à révoquer en doute la pensée objective, et nous avons pris contact, en deçà des représentations scientifiques du monde et du corps, avec une expérience du corps et du monde qu'elles ne réussissent pas à résorber. Mon corps et le monde ne sont plus des objets coordonnés l'un à l'autre par des relations fonctionnelles du genre de celles que la physique établit. Le système de l'expérience dans lequel ils communiquent n'est plus étalé devant moi et parcouru par une conscience constituante. *J'ai* le monde comme individu inachevé à travers mon corps comme puissance de ce monde, et j'ai la position des objets par celle de mon corps ou inversement la position de mon corps par celle des objets, non pas dans une implication logique, et comme on détermine une grandeur inconnue par ses relations objectives avec des grandeurs données, mais dans une implication réelle, et parce que mon corps est mouvement vers le monde, le monde, point d'appui de mon corps. L'idéal de la pensée objective — le système de l'expérience comme faisceau de corrélations physicomathématiques — est fondé sur ma perception du monde comme individu en concordance avec lui-même, et quand la science cherche à intégrer mon corps aux relations du monde objectif, c'est qu'elle tâche, à sa manière, de traduire la suture de mon corps phénoménal sur le monde primordial. En même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence. Des objets sont devant moi, ils dessinent sur ma rétine une certaine projection d'eux-mêmes et je les perçois. Il ne pourra plus être question d'isoler dans ma représentation physiologique du phénomène les

images rétiniennes et leur correspondant cérébral du champ total, actuel et virtuel, dans lequel ils apparaissent. L'événement physiologique n'est que le dessin abstrait de l'événement perceptif[1]. On ne pourra pas davantage réaliser sous le nom d'images psychiques des vues perspectives discontinues qui correspondraient aux images rétiniennes successives, ni enfin introduire une « inspection de l'esprit » qui restitue l'objet par-delà les perspectives déformantes. Il nous faut concevoir les perspectives et le point de vue comme notre insertion dans le monde-individu, et la perception, non plus comme une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses. La conscience découvre en elle-même avec les champs sensoriels et avec le monde comme champ de tous les champs, l'opacité d'un passé originaire. Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté. Si, pour moi qui réfléchis sur la perception, le sujet percevant apparaît pourvu d'un montage primordial à l'égard du monde, traînant après lui cette chose corporelle sans laquelle il n'y aurait pas pour lui d'autres choses, pourquoi les autres corps que je perçois ne seraient-ils pas réciproquement habités par des consciences ? Si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps n'« auraient-ils » pas des consciences ? Evidemment, cela suppose que la notion du corps et la notion de la conscience soient profondément transformées. En ce qui concerne le corps, et même le corps d'autrui, il nous faut apprendre à le distinguer du corps objectif tel que le décrivent les livres de physiologie. Ce n'est pas ce corps-là qui peut être habité par une conscience. Il nous faut ressaisir sur les corps visibles les comportements qui s'y dessinent, qui y font leur apparition, mais qui n'y sont pas réellement contenus[2]. On ne fera jamais comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules, c'est en quoi le cartésianisme a raison. Mais aussi n'est-il pas question d'une entreprise aussi absurde. Il est question seulement de reconnaître que le corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissus, est

formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu, que la pensée objective investit, mais dont elle n'a pas à postuler l'analyse achevée. En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être au monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de « localité ». À ces conditions, les antinomies de la pensée objective disparaissent. Par la réflexion phénoménologique, je trouve la vision, non comme « pensée de voir », selon le mot de Descartes, mais comme regard en prise sur un monde visible, et c'est pourquoi il peut y avoir pour moi un regard d'autrui, cet instrument expressif que l'on appelle un visage peut porter une existence comme mon existence est portée par l'appareil connaissant qu'est mon corps. Quand je me tourne vers ma perception et que je passe de la perception directe à la pensée de cette perception, je la ré-effectue, je retrouve une pensée plus vieille que moi à l'œuvre dans mes organes de perception et dont ils ne sont que la trace. C'est de la même manière que je comprends autrui. Ici encore, je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue l'existence étrangère dans une sorte de réflexion. Il n'y a rien là comme un « raisonnement par analogie ». Scheler l'a bien dit, le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer. L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes « faits psychiques ». Or, la perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives. Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant, il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux

miennes. C'est que sa propre bouche et ses dents, telles qu'il les sent de l'intérieur, sont d'emblée pour lui des appareils à mordre, et que ma mâchoire, telle qu'il la voit du dehors, est d'emblée pour lui capable des mêmes intentions. La « morsure » a immédiatement pour lui une signification intersubjective. Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps. Les corrélations observées entre mes mimiques et celles d'autrui, mes intentions et mes mimiques, peuvent bien fournir un fil conducteur dans la connaissance méthodique d'autrui et quand la perception directe échoue, mais elles ne m'enseignent pas l'existence d'autrui. Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. Nous disions tout à l'heure : en tant qu'autrui réside dans le monde, qu'il y est visible et qu'il fait partie de mon champ, il n'est jamais un Ego au sens où je le suis pour moi-même. Pour le penser comme un véritable Je, je devrais me penser comme simple objet pour lui, ce qui m'est interdit par le savoir que j'ai de moi-même. Mais si le corps d'autrui n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne me réduit pas à la condition d'objet dans son champ, ma perception d'autrui ne le réduit pas à la condition d'objet dans mon champ. Autrui n'est jamais tout à fait un être personnel, si j'en suis un moi-même absolument, et si je me saisis dans une évidence apodictique. Mais si je trouve en moi-même par réflexion, avec le sujet percevant, un sujet prépersonnel, donné à lui-même, si mes perceptions demeurent excentriques par rapport à moi comme centre d'initiatives et de jugements, si le monde perçu demeure dans un état de neutralité, ni objet vérifié, ni rêve reconnu pour tel, alors tout ce qui apparaît dans le monde n'est pas aussitôt étalé devant moi et le comportement d'autrui peut y figurer. Ce monde peut demeurer indivis

entre ma perception et la sienne, le moi qui perçoit n'a pas de privilège particulier qui rende impossible un moi perçu, tous deux sont, non pas des *cogitationes* enfermées dans leur immanence, mais des êtres qui sont dépassés par leur monde et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre. L'affirmation d'une conscience étrangère en face de la mienne ferait aussitôt de mon expérience un spectacle privé, puisqu'elle ne serait plus coextensive à l'être. Le *cogito* d'autrui destitue de toute valeur mon propre *cogito* et me fait perdre l'assurance que j'avais dans la solitude d'accéder au seul être pour moi concevable, à l'être tel qu'il est visé et constitué par moi. Mais nous avons appris dans la perception individuelle à ne pas réaliser nos vues perspectives à part l'une de l'autre ; nous savons qu'elles glissent l'une dans l'autre et sont recueillies dans la chose. De même, il nous faut apprendre à retrouver la communication des consciences dans un même monde. En réalité, autrui n'est pas enclos dans ma perspective sur le monde parce que cette perspective elle-même n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception.

En tant que j'ai des fonctions sensorielles, un champ visuel, auditif, tactile, je communique déjà avec les autres, pris aussi comme sujets psychophysiques. Mon regard tombe sur un corps vivant en train d'agir, aussitôt les objets qui l'entourent reçoivent une nouvelle couche de signification : ils ne sont plus seulement ce que je pourrais en faire moi-même, ils sont ce que ce comportement va en faire. Autour du corps perçu se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré : dans cette mesure, il n'est plus seulement mien, il ne m'est plus seulement présent, il est présent à X, à cette autre conduite qui commence à se dessiner en lui. Déjà l'autre corps n'est plus un simple fragment du monde, mais le lieu d'une certaine élaboration et comme d'une certaine « vue » du monde. Il se fait là-bas un certain traitement des choses jusque-là miennes. Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais

qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a même structure que le mien. J'éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d'un certain monde, je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde ; or, c'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois[3]. Ceci ne fait qu'un autre vivant et pas encore un autre homme. Mais cette vie étrangère, comme la mienne avec laquelle elle communique, est une vie ouverte. Elle ne s'épuise pas dans un certain nombre de fonctions biologiques ou sensorielles. Elle s'annexe des objets naturels en les détournant de leur sens immédiat, elle se construit des outils, des instruments, elle se projette dans le milieu en objets culturels. L'enfant les trouve autour de lui en naissant comme des aérolithes venus d'une autre planète. Il en prend possession, il apprend à s'en servir comme les autres s'en servent, parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un *manipulandum* déterminé et autrui comme un centre d'action humaine. Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous

coexistons à travers un même monde. Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. La perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes. L'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées, il ne soupçonne pas que nous soyons tous et qu'il soit lui-même limité à un certain point de vue sur le monde. C'est pourquoi il ne soumet à la critique ni ses pensées, auxquelles il croit à mesure qu'elles se présentent, et sans chercher à les lier, ni nos paroles. Il n'a pas la science des points de vue. Les hommes sont pour lui des têtes vides braquées sur un seul monde évident où tout se passe, même les rêves, qui sont, croit-il, dans sa chambre, même la pensée, puisqu'elle n'est pas distinguée des paroles. Les autres sont pour lui des regards qui inspectent les choses, ils ont une existence presque matérielle, au point qu'un enfant se demande comment les regards ne se brisent pas en se croisant[4]. Vers l'âge de douze ans, dit Piaget, l'enfant effectue le *cogito* et rejoint les vérités du rationalisme. Il se découvrirait à la fois comme conscience sensible et comme conscience intellectuelle, comme point de vue sur le monde et comme appelé à dépasser ce point de vue, à construire une objectivité au niveau du jugement. Piaget conduit l'enfant jusqu'à l'âge de raison comme si les pensées de l'adulte se suffisaient et levaient toutes les contradictions. Mais, en réalité, il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du

premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte, s'il doit y avoir pour l'adulte un monde unique et intersubjectif. La conscience que j'ai de construire une vérité objective ne me donnerait jamais qu'une vérité objective pour moi, mon plus grand effort d'impartialité ne me ferait pas surmonter la subjectivité, comme Descartes l'exprime si bien par l'hypothèse du malin génie, si je n'avais, au-dessous de mes jugements, la certitude primordiale de toucher l'être même, si, avant toute *prise de position* volontaire je ne me trouvais déjà *situé* dans un monde intersubjectif, si la science ne s'appuyait pas sur cette ὑαξδ originaire. Avec le *cogito* commence la lutte des consciences dont chacune, comme dit Hegel, poursuit la mort de l'autre. Pour que la lutte puisse commencer, pour que chaque conscience puisse soupçonner les présences étrangères qu'elle nie, il faut qu'elles aient un terrain commun et qu'elles se souviennent de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfant.

Mais est-ce bien autrui que nous obtenons ainsi ? Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'alter Ego ? Nous disions plus haut qu'ils sont exclusifs l'un de l'autre. Mais ils ne le sont justement que parce qu'ils ont les mêmes prétentions et que l'alter Ego suit toutes les variations de l'Ego : si le Je qui perçoit est vraiment un Je, il ne peut en percevoir un autre ; si le sujet qui perçoit est anonyme, l'autre lui-même qu'il perçoit l'est aussi, et quand nous voudrons, dans cette conscience collective, faire apparaître la pluralité des consciences, nous allons retrouver les difficultés auxquelles nous pensions avoir échappé. Je perçois autrui comme comportement, par exemple je perçois le deuil ou la colère d'autrui dans sa conduite, sur son visage et sur ses mains, sans aucun emprunt à une expérience « interne » de la souffrance ou de la colère et parce que deuil et colère sont des variations de l'être au monde, indivises entre le corps et la conscience, et qui se

posent aussi bien sur la conduite d'autrui, visible dans son corps phénoménal, que sur ma propre conduite telle qu'elle s'offre à moi. Mais enfin, le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi. Pour lui, ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations apprésentées. Ou si je peux, par un mouvement d'amitié, participer à ce deuil et à cette colère, ils restent le deuil et la colère de mon ami Paul : Paul souffre parce qu'il a perdu sa femme ou il est en colère parce qu'on lui a volé sa montre, je souffre parce que Paul a de la peine, je suis en colère parce qu'il est en colère, les situations ne sont pas superposables. Et si enfin nous faisons quelque projet en commun, ce projet commun n'est pas un seul projet, et il ne s'offre pas sous les mêmes aspects pour moi et pour Paul, nous n'y tenons pas autant l'un que l'autre, ni en tout cas de la même façon, du seul fait que Paul est Paul et que je suis moi. Nos consciences ont beau, à travers nos situations propres, construire une situation commune dans laquelle elles communiquent, c'est du fond de sa subjectivité que chacun projette ce monde « unique ». Les difficultés de la perception d'autrui ne tenaient pas toutes à la pensée objective, elles ne cessent pas toutes avec la découverte du comportement, ou plutôt la pensée objective et l'unicité du *cogito* qui en est la conséquence ne sont pas des fictions, ce sont des phénomènes bien fondés et dont il nous faudra rechercher le fondement. Le conflit du moi et d'autrui ne commence pas seulement quand on cherche à *penser* autrui et ne disparaît pas si on réintègre la pensée à la conscience non thétique et à la vie irréfléchie : il est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice. Je conclus un pacte avec autrui, je me suis résolu à vivre dans un intermonde où je fais autant de place à autrui qu'à moi-même. Mais cet intermonde est encore un projet mien et il y aurait de l'hypocrisie à croire que je veux le bien d'autrui *comme le mien*, puisque même cet attachement au bien d'autrui vient encore de moi. Sans réciprocité, il n'y a pas d'alter Ego, puisque le monde de l'un enveloppe alors

celui de l'autre et que l'un se sent aliéné au profit de l'autre. C'est ce qui arrive dans un couple où l'amour n'est pas égal des deux côtés : l'un s'engage dans cet amour et y met en jeu sa vie, l'autre demeure libre, cet amour n'est pour lui qu'une manière contingente de vivre. Le premier sent fuir son être et sa substance dans cette liberté qui demeure entière en face de lui. Et même si le second, par fidélité aux promesses ou par générosité, veut à son tour se réduire au rang de simple phénomène dans le monde du premier, se voir par les yeux d'autrui, c'est encore par une dilatation de sa propre vie qu'il y parvient et il nie donc en hypothèse l'équivalence d'autrui et de soi qu'il voudrait affirmer en thèse. La coexistence doit être en tout cas vécue par chacun. Si nous ne sommes ni l'un ni l'autre des consciences constituantes, au moment où nous allons communiquer et trouver un monde commun, on se demande qui communique et pour qui existe ce monde. Et si quelqu'un communique avec quelqu'un, si l'intermonde n'est pas un en soi inconcevable, s'il doit exister pour nous deux, alors la communication se brise de nouveau et chacun de nous opère dans son monde privé comme deux joueurs opèrent sur deux échiquiers distincts à 100 kilomètres l'un de l'autre. Encore les joueurs peuvent-ils, par téléphone ou par correspondance, se communiquer leurs décisions, ce qui revient à dire qu'ils font partie du même monde. Au contraire, je n'ai, à la rigueur, aucun terrain commun avec autrui, la position d'autrui avec son monde et la position de moi-même avec mon monde constituent une alternative. Une fois posé autrui, une fois que le regard d'autrui sur moi, en m'insérant dans son champ, m'a dépouillé d'une part de mon être, on comprend bien que je ne puisse la récupérer qu'en nouant des relations avec autrui, en me faisant reconnaître librement par lui, et que ma liberté exige pour les autres la même liberté. Mais il faudrait d'abord savoir comment j'ai pu poser autrui. En tant que je suis né, que j'ai un corps et un monde naturel, je peux trouver dans ce monde d'autres comportements avec lesquels le mien s'entrelace, comme nous l'avons expliqué plus haut. Mais aussi en tant que je

suis né, que mon existence se trouve déjà à l'œuvre, se sait donnée à elle-même, elle demeure toujours en deçà des actes où elle veut s'engager, qui ne sont pour toujours que des modalités siennes, des cas particuliers de son insurmontable généralité. C'est ce fond d'existence donnée que constate le *cogito* : toute affirmation, tout engagement, et même toute négation, tout doute prend place dans un champ préalablement ouvert, atteste un soi qui se touche avant les actes particuliers dans lesquels il perd contact avec lui-même. Ce soi, témoin de toute communication effective, et sans lequel elle ne se saurait pas et ne serait donc pas communication, semble interdire toute solution du problème d'autrui. Il y a là un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable. Sans doute je ne me sens constituant ni du monde naturel, ni du monde culturel : dans chaque perception, dans chaque jugement, je fais intervenir, soit des fonctions sensorielles, soit des montages culturels qui ne sont pas actuellement miens. Dépassé de tous côtés par mes propres actes, noyé dans la généralité, je suis cependant celui par qui ils sont vécus, avec ma première perception a été inauguré un être insatiable qui s'approprie tout ce qu'il peut rencontrer, à qui rien ne peut être purement et simplement donné parce qu'il a reçu le monde en partage et dès lors porte en lui-même le projet de tout être possible, parce qu'il a une fois pour toutes été scellé dans son champ d'expériences. La généralité du corps ne nous fera pas comprendre comment le Je indéclinable peut s'aliéner au profit d'autrui, puisqu'elle est exactement compensée par cette autre généralité de ma subjectivité inaliénable. Comment trouverais-je *ailleurs*, dans mon champ perceptif, une telle présence de soi à soi ? Dirons-nous que l'existence d'autrui est pour moi un simple fait ? Mais c'est en tout cas un fait *pour moi*, il faut qu'il soit au nombre de mes possibilités propres, et qu'il soit compris ou vécu de quelque manière par moi pour qu'il puisse valoir comme fait.

Faute de pouvoir limiter le solipsisme du dehors, essaierons-nous de le dépasser du dedans ? Je ne puis sans doute reconnaître qu'un Ego, mais,

comme sujet universel je cesse d'être un moi fini, je deviens un spectateur impartial devant qui autrui et moi-même comme être empirique sommes sur un pied d'égalité, sans aucun privilège en ma faveur. De la conscience que je découvre par réflexion et devant qui tout est objet, on ne peut pas dire qu'elle soit moi : mon moi est étalé devant elle comme toute chose, elle le constitue, elle n'y est pas enfermée et elle peut donc sans difficulté constituer d'autres moi. En Dieu je peux avoir conscience d'autrui comme de moi-même, aimer autrui comme moi-même. — Mais la subjectivité à laquelle nous nous sommes heurtés ne se laisse pas appeler Dieu. Si la réflexion me découvre à moi-même comme sujet infini, il faut bien reconnaître, au moins à titre d'apparence, l'ignorance où j'étais de ce moi plus moi-même que moi. Je le savais, dira-t-on, puisque je percevais autrui et moi-même et que cette perception n'est justement possible que par lui. Mais si je le savais déjà, tous les livres de philosophie sont inutiles. Or, la vérité a besoin d'être révélée. C'est donc ce moi fini et ignorant qui a reconnu Dieu en lui-même pendant que Dieu, dans l'envers des phénomènes, se pensait depuis toujours. C'est par cette ombre que la lumière vaine en vient à éclairer quelque chose et par là il est définitivement impossible de résorber l'ombre dans la lumière, je ne peux jamais *me reconnaître* comme Dieu sans nier en hypothèse ce que je veux affirmer en thèse. Je pourrais aimer autrui comme moi-même en Dieu, mais encore faudrait-il que mon amour pour Dieu ne vînt pas de moi, et qu'il fût en vérité, comme disait Spinoza, l'amour dont Dieu s'aime lui-même à travers moi. De sorte que pour finir il n'y aurait nulle part amour d'autrui ni autrui, mais un seul amour de soi qui se nouerait sur lui-même par-delà nos vies, qui ne nous concernerait en rien et auquel nous ne pourrions pas accéder. Le mouvement de réflexion et d'amour qui conduit à Dieu rend impossible le Dieu auquel il voudrait conduire.

C'est donc bien au solipsisme que nous sommes ramenés et le problème apparaît maintenant dans toute sa difficulté. Je ne suis pas Dieu, je n'ai qu'une

prétention à la divinité. J'échappe à tout engagement et je dépasse autrui en tant que toute situation et tout autre doit être vécu par moi pour être à mes yeux. Et cependant autrui a pour moi au moins un sens de première vue. Comme les dieux du polythéisme, j'ai à compter avec d'autres dieux, ou encore, comme le dieu d'Aristote, je polarise un monde que je ne crée pas. Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs, telle est la situation qu'il faut comprendre. Puisque nous vivons cette situation, il doit y avoir moyen de l'expliciter. La solitude et la communication ne doivent pas être les deux termes d'une alternative, mais deux moments d'un seul phénomène, puisque, en fait, autrui existe pour moi. Il faut dire de l'expérience d'autrui ce que nous avons dit ailleurs de la réflexion : que son objet ne peut pas lui échapper absolument, puisque nous n'en avons notion que par elle. Il faut bien que la réflexion donne en quelque manière l'irréfléchi, car, autrement, nous n'aurions rien à lui opposer et elle ne deviendrait pas problème pour nous. De même il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible. Ce qui est donné et vrai initialement, c'est une réflexion ouverte sur l'irréfléchi, la reprise réflexive de l'irréfléchi, — et de même c'est la tension de mon expérience vers un autre dont l'existence est incontestée à l'horizon de ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite. Entre les deux problèmes, il y a plus qu'une analogie vague, il s'agit ici et là de savoir comment je peux faire une pointe hors de moi-même et vivre l'irréfléchi comme tel. Comment donc puis-je, moi qui perçois, et qui, par là même, m'affirme comme sujet universel, percevoir un autre qui m'ôte aussitôt cette universalité ? Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, — *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est

jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte. Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. C'est pour moi une destinée d'être libre, de ne pouvoir me réduire à rien de ce que je vis, de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul, et cette destinée a été scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir, où j'ai été jeté au monde. Contre le monde social je peux toujours user de ma nature sensible, fermer les yeux, me boucher les oreilles, vivre en étranger dans la société, traiter autrui, les cérémonies et les monuments comme de simples arrangements de couleurs et de lumière, les destituer de leur signification humaine. Contre le monde naturel je peux toujours avoir recours à la nature pensante et révoquer en doute chaque perception prise à part. La vérité du solipsisme est là. Toute expérience m'apparaîtra toujours comme une particularité qui n'épuise pas la généralité de mon être, et j'ai toujours, comme disait Malebranche, du mouvement pour aller plus loin. Mais je ne puis fuir l'être que dans l'être, par exemple, je fuis la société dans la nature ou le monde réel dans un imaginaire qui est fait des débris du réel. Le monde physique et social fonctionne toujours comme stimulus de mes réactions, qu'elles soient positives ou négatives. Je ne révoque en doute telle perception qu'au nom d'une perception plus vraie qui la corrigerait ; si je peux nier chaque chose, c'est toujours en affirmant qu'il y a quelque chose en général, et c'est pourquoi nous disons que la pensée est une nature pensante, une affirmation de l'être à travers la négation des êtres. Je peux construire une philosophie solipsiste, mais, en le faisant, je suppose une communauté d'hommes parlants et je m'adresse à elle. Même le « refus indéfini d'être quoi que ce soit »[5] suppose quelque chose qui soit refusé et par rapport à quoi le sujet se distance. Autrui ou moi, il faut choisir, dit-on. Mais on choisit l'un *contre* l'autre, et ainsi on affirme les deux. Autrui me transforme en objet

et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive quand je subis le regard d'un inconnu. Mais, même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. Le regard d'un chien sur moi ne me gêne guère. Le refus de communiquer est encore un mode de communication. La liberté protéiforme, la nature pensante, le fond inaliénable, l'existence non qualifiée, qui en moi et en autrui marque les limites de toute sympathie, suspend bien la communication, mais ne l'anéantit pas. Si j'ai affaire à un inconnu qui n'a pas encore dit un seul mot, je peux croire qu'il vit dans un autre monde où mes actions et mes pensées ne sont pas dignes de figurer. Mais qu'il dise un mot, ou seulement qu'il ait un geste d'impatience, et déjà il cesse de me transcender : c'est donc là sa voix, ce sont là ses pensées, voilà donc le domaine que je croyais inaccessible. Chaque existence ne transcende définitivement les autres que quand elle reste oisive et assise sur sa différence naturelle. Même la méditation universelle qui retranche le philosophe de sa nation, de ses amitiés, de ses partis pris, de son être empirique, en un mot du monde, et qui semble le laisser absolument seul, est en réalité acte, parole, et par conséquent dialogue. Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde. Dans sa retraite réflexive, le philosophe ne peut manquer d'entraîner les autres, parce que, dans l'obscurité du monde, il a appris pour toujours à les traiter comme *consortes* et que toute sa science est bâtie sur cette donnée de l'opinion. La subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une

intersubjectivité. Dès que l'existence se rassemble et s'engage dans une conduite, elle tombe sous la perception. Comme toute autre perception, celle-ci affirme plus de choses qu'elle n'en saisit : quand je dis que je vois le cendrier et qu'il est là, je suppose achevé un développement de l'expérience qui irait à l'infini, j'engage tout un avenir perceptif. De même quand je dis que je connais quelqu'un ou que je l'aime, je vise au-delà de ses qualités un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui. C'est à ce prix qu'il y a pour nous des choses et des « autres », non par une illusion, mais par un acte violent qui est la perception même.

Il nous faut donc redécouvrir, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou somme d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : je peux bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui. Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement. Il est aussi faux de nous placer dans la société comme un objet au milieu d'autres objets, que de mettre la société en nous comme objet de pensée, et des deux côtés l'erreur consiste à traiter le social comme un objet. Il nous faut revenir au social avec lequel nous sommes en contact du seul fait que nous existons, et que nous portons attaché à nous avant toute objectivation. La conscience objective et scientifique du passé et des civilisations serait impossible si je n'avais avec eux, par l'intermédiaire de ma société, de mon monde culturel et de leurs horizons, une communication au moins virtuelle, si la place de la république athénienne ou de l'empire romain ne se trouvait marquée quelque part aux confins de ma propre histoire, s'ils n'y étaient installés comme autant d'individus à connaître, indéterminés mais préexistants, si je ne trouvais dans ma vie les structures fondamentales de l'histoire. Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons. Une philosophie individualiste ou sociologiste est une certaine perception de la coexistence systématisée et explicitée. Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme

sollicitation. Péguy à la fin de *Notre Patrie* retrouve une voix ensevelie qui n'avait jamais cessé de parler, comme nous savons bien au réveil que les objets n'ont pas cessé d'être dans la nuit ou que l'on frappe depuis longtemps à notre porte. En dépit des différences de culture, de morale, de métier et d'idéologie, les paysans russes de 1917 rejoignent dans la lutte les ouvriers de Pétrograd et de Moscou, parce qu'ils sentent que leur sort est le même ; la classe est vécue concrètement avant de devenir l'objet d'une volonté délibérée. Originairement, le social n'existe pas comme objet et en troisième personne. C'est l'erreur commune du curieux, du « grand homme » et de l'historien de vouloir le traiter en objet. Fabrice voudrait voir la bataille de Waterloo comme on voit un paysage et il ne trouve rien que des épisodes confus. L'Empereur sur sa carte l'aperçoit-il vraiment ? Mais elle se réduit pour lui à un schéma non sans lacunes : pourquoi ce régiment piétine-t-il ? Pourquoi les réserves n'arrivent-elles pas ? L'historien qui n'est pas engagé dans la bataille et la voit de partout, qui réunit une multitude de témoignages et qui sait comment elle a fini, croit enfin l'atteindre dans sa vérité. Mais ce n'est qu'une représentation qu'il nous en donne, il n'atteint pas la bataille même, puisque, au moment où elle a eu lieu, l'issue en était contingente, et qu'elle ne l'est plus quand l'historien la raconte, puisque les causes profondes de la défaite et les incidents fortuits qui leur ont permis de jouer étaient, dans l'événement singulier de Waterloo, déterminants au même titre, et que l'historien replace l'événement singulier dans la ligne générale du déclin de l'Empire. Le vrai Waterloo n'est ni dans ce que Fabrice, ni dans ce que l'Empereur, ni dans ce que l'historien voient, ce n'est pas un objet déterminable, c'est ce qui *advient* aux confins de toutes les perspectives et sur quoi elles sont toutes prélevées[6]. L'historien et le philosophe cherchent une définition objective de la classe ou de la nation : la nation est-elle fondée sur la langue commune ou sur les conceptions de la vie ? La classe est-elle fondée sur le chiffre des revenus ou sur la position dans le circuit de la production ? On sait qu'en fait aucun de ces critères ne permet de reconnaître

si un individu relève d'une nation ou d'une classe. Dans toutes les révolutions, il y a des privilégiés qui rejoignent la classe révolutionnaire et des opprimés qui se dévouent aux privilégiés. Et chaque nation a ses traîtres. C'est que la nation ou la classe ne sont ni des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors ni d'ailleurs des valeurs qu'il pose du dedans. Elles sont des modes de coexistence qui le sollicitent. En période calme, la nation et la classe sont là comme des *stimuli* auxquels je n'adresse que des réponses distraites ou confuses, elles sont latentes. Une situation révolutionnaire ou une situation de danger national transforme en prise de position consciente les rapports préconscients avec la classe et avec la nation qui n'étaient jusque-là que vécus, l'engagement tacite devient explicite. Mais il s'apparaît à lui-même comme antérieur à la décision.

Le problème de la modalité existentielle du social rejoint ici tous les problèmes de transcendance. Qu'il s'agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis, *comment la présence à moi-même (Urpräsenz) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (Entgegenwärtigung)*[7] *et me jette hors de moi.* L'idéalisme, en faisant l'extérieur immanent à moi, le réalisme en me soumettant à une action causale, falsifient les rapports de motivation qui existent entre l'extérieur et l'intérieur et rendent ce rapport incompréhensible. Notre passé individuel par exemple ne peut nous être donné ni par la survivance effective des états de conscience ou des traces cérébrales, ni par une conscience du passé qui le constituerait et l'atteindrait immédiatement : dans les deux cas, il nous manquerait le sens du passé, car le passé nous serait, à proprement parler, présent. Si du passé doit être pour nous, ce ne peut être que dans une présence ambiguë, avant toute évocation expresse, comme un champ sur lequel nous avons ouverture. Il faut qu'il existe pour nous alors même que nous n'y pensons pas et que toutes nos évocations soient prélevées sur cette

masse opaque. De même, si je n'avais le monde que comme une somme de choses et la chose comme une somme de propriétés, je n'aurais pas de certitudes, mais seulement des probabilités, pas de réalité irrécusable, mais seulement des vérités conditionnées. Si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe, — ils ne peuvent être que ce que je vois derrière moi et autour de moi, — et une transcendance de fait, — ils existent dans ma vie avant d'apparaître comme objets de mes actes exprès. De même encore ma naissance et ma mort ne peuvent être pour moi des objets de pensée. Installé dans la vie, adossé à ma nature pensante, fiché dans ce champ transcendantal qui s'est ouvert dès ma première perception et dans lequel toute absence n'est que l'envers d'une présence, tout silence une modalité de l'être sonore, j'ai une sorte d'ubiquité et d'éternité de principe, je me sens voué à un flux de vie inépuisable dont je ne puis penser ni le commencement ni la fin, puisque c'est encore moi vivant qui les pense, et qu'ainsi ma vie se précède et se survit toujours. Cependant cette même nature pensante qui me gorge d'être m'ouvre le monde à travers une perspective, je reçois avec elle le sentiment de ma contingence, l'angoisse d'être dépassé, de sorte que, si je ne pense pas ma mort, je vis dans une atmosphère de mort en général, il y a comme une essence de la mort qui est toujours à l'horizon de mes pensées. Enfin, comme l'instant de ma mort est pour moi un avenir inaccessible, je suis bien sûr de ne jamais vivre la présence d'autrui à lui-même. Et cependant chaque autre existe pour moi à titre de style ou milieu de coexistence irrécusable, et ma vie a une atmosphère sociale comme elle a une saveur mortelle.

Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance[8]. On

dira peut-être qu'une contradiction ne peut être mise au centre de la philosophie et que toutes nos descriptions, n'étant finalement pas pensables, ne veulent rien dire du tout. L'objection serait valable si nous nous bornions à retrouver sous le nom de phénomène ou de champ phénoménal une couche d'expériences prélogiques ou magiques. Car alors il faudrait choisir ou bien de croire aux descriptions et de renoncer à penser, ou bien de savoir ce que l'on dit et de renoncer aux descriptions. Il faut que ces descriptions soient pour nous l'occasion de définir une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective. À la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie. Nous devons revenir au *cogito* pour y chercher un Logos plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif et, en même temps, la mette à sa place. Sur le plan de l'être, jamais on ne comprendra que le sujet soit à la fois naturant et naturé, infini et fini. Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà.

---

1. *La Structure du Comportement*, p. 125.

2. C'est ce travail que nous avons essayé de faire ailleurs. (*La Structure du Comportement*, chap. I et II.)

3. C'est pourquoi on peut déceler chez un sujet des troubles du schéma corporel en le priant d'indiquer sur le corps du médecin le point de son propre corps que l'on touche.

4. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, p. 21.

5. VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 200.

6. Il y aurait donc à écrire une histoire au présent. C'est, par exemple, ce que Jules Romains a fait dans *Verdun*. Bien entendu, si la pensée objective est incapable d'épuiser une situation historique présente, il ne faut pas en conclure que nous devions vivre l'histoire les yeux fermés, comme une aventure individuelle, nous refuser à toute mise en perspective et nous jeter dans l'action sans fil conducteur. Fabrice manque Waterloo, mais le reporter est déjà plus près de l'événement. L'esprit d'aventure nous en éloigne encore plus que la pensée objective. Il y a une pensée au contact de l'événement qui en cherche la structure concrète. Une révolution, si elle est vraiment dans le sens de l'histoire, peut être pensée en même temps que vécue.

7. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédit).

8. HUSSERL dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde « réduction », les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d'une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c'est de deux choses l'une : ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité. C'est dans cette seconde direction que va de plus en plus la pensée de Husserl à travers bien des réminiscences de la période logiciste, — comme on voit quand il fait de la rationalité un problème, quand il admet des significations qui soient en dernière analyse « fluentes » (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), quand il fonde la connaissance sur une δοξα originaire.

TROISIÈME PARTIE

L'ÊTRE-POUR-SOI ET L'ÊTRE-AU-MONDE

I. LE COGITO

Je pense au *cogito* cartésien, je veux terminer ce travail, je sens la fraîcheur du papier sous ma main, je perçois les arbres du boulevard à travers la fenêtre. Ma vie se précipite à chaque moment dans des choses transcendantes, elle se passe tout entière au-dehors. Le *cogito* est ou bien cette pensée qui s'est formée il y a trois siècles dans l'esprit de Descartes, ou bien le sens des textes qu'il nous a laissés, ou enfin une vérité éternelle qui transparaît à travers eux, de toutes manières c'est un être culturel vers lequel ma pensée se tend plutôt qu'elle ne l'embrasse, comme mon corps dans un milieu familier s'oriente et chemine parmi les objets sans que j'aie besoin de me les représenter expressément. Ce livre commencé n'est pas un certain assemblage d'idées, il constitue pour moi une situation ouverte dont je ne saurais pas donner la formule complexe et où je me débats aveuglément jusqu'à ce que, comme par miracle, les pensées et les mots s'organisent d'eux-mêmes. À plus forte raison les êtres sensibles qui m'entourent, le papier sous ma main, les arbres sous mes yeux, ne me livrent-ils pas leur secret, ma conscience se fuit et s'ignore en eux. Telle est la situation initiale dont le réalisme essaye de rendre compte en affirmant la transcendance effective et l'existence en soi du monde et des idées.

Cependant il n'est pas question de donner raison au réalisme et il y a une vérité définitive dans le retour cartésien des choses ou des idées au moi. L'expérience même des choses transcendantes n'est possible que si j'en porte et j'en trouve en moi-même le projet. Quand je dis que les choses sont transcendantes, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fais pas le

tour, elles sont transcendantes dans la mesure où j'ignore ce qu'elles sont et où j'en affirme aveuglément l'existence nue. Or quel sens y a-t-il à affirmer l'existence d'on ne sait quoi ? S'il peut y avoir quelque vérité dans cette affirmation, c'est que j'entrevois la nature ou l'essence qu'elle concerne, c'est que par exemple ma vision de l'arbre comme extase muette en une chose individuelle enveloppe déjà une certaine pensée de voir et une certaine pensée de l'arbre ; c'est enfin que je ne rencontre pas l'arbre, je ne suis pas simplement confronté avec lui, et que je retrouve dans cet existant en face de moi une certaine nature dont je forme activement la notion. Si je trouve autour de moi des choses, ce ne peut être parce qu'elles y sont effectivement, car, de cette existence de fait, par hypothèse, je ne sais rien. Si je suis capable de la reconnaître, c'est que le contact effectif de la chose réveille en moi une science primordiale de toutes choses et que mes perceptions finies et déterminées sont les manifestations partielles d'un pouvoir de connaissance qui est coextensif au monde et qui le déploie de part en part. Si l'on imagine un espace en soi, avec lequel le sujet percevant viendrait à coïncider, par exemple si j'imagine que ma main perçoit la distance de deux points en l'épousant, comment l'angle que forment mes doigts et qui est caractéristique de cette distance pourrait-il être évalué, s'il n'était comme retracé intérieurement par une puissance qui ne réside ni dans un objet, ni dans l'autre, et qui par là même devient capable de connaître ou plutôt d'effectuer leur relation ? Si l'on veut que la « sensation de mon pouce » et celle de mon index soient au moins les « signes » de la distance, comment ces sensations auraient-elles en elles-mêmes de quoi à signifier la relation des points dans l'espace, si elles ne se situaient déjà sur un trajet qui va de l'un à l'autre, et si ce trajet à son tour n'était pas seulement parcouru par mes doigts quand ils s'ouvrent, mais encore visé par ma pensée dans son dessin intelligible ? « Comment l'esprit pourrait-il connaître le sens d'un signe qu'il n'a pas lui-même constitué comme signe[1] ? » À l'image de la connaissance que nous obtenions en décrivant le sujet situé dans son monde, il faut, semble-t-il,

en substituer une seconde selon laquelle il construit ou constitue ce monde même, et celle-ci est plus authentique que l'autre, puisque le commerce du sujet avec les choses autour de lui n'est possible que si d'abord il les fait exister pour lui, les dispose autour de lui, et les tire de son propre fond. Il en est de même à plus forte raison dans les actes de pensée spontanée. Le *cogito* cartésien qui fait le thème de mes réflexions est toujours au-delà de ce que je me représente actuellement, il a un horizon de sens, fait de quantité de pensées qui me sont venues pendant que je lisais Descartes et qui ne sont pas actuellement présentes, et d'autres pensées que je pressens, que je pourrais avoir et que je n'ai jamais développées. Mais enfin, s'il suffit que l'on prononce devant moi ces trois syllabes pour qu'aussitôt je m'oriente vers un certain ordre d'idées, c'est que de quelque façon toutes les explicitations possibles me sont présentes d'un seul coup. « Celui qui voudra limiter la lumière spirituelle à l'actualité représentée se heurtera toujours au problème socratique : "De quelle manière t'y prendras-tu pour chercher ce dont tu ignores absolument la nature ? Quelle est, parmi les choses que tu ne connais pas, celle que tu te proposeras de chercher ? Et si tu la rencontres justement par hasard, comment sauras-tu que c'est bien elle, alors que tu ne la connais pas ?" (*Ménon*, 80, D)[2]. » Une pensée qui serait vraiment dépassée par ses objets les verrait foisonner sous ses pas sans être jamais capable d'en saisir les rapports et d'en pénétrer la vérité. C'est moi qui reconstitue le *cogito* historique, c'est moi qui lis le texte de Descartes, et en fin de compte le *cogito* cartésien n'a de sens que par mon propre *cogito*, je n'en penserais rien si je n'avais en moi-même tout ce qu'il faut pour l'inventer. C'est moi qui assigne pour but à ma pensée de reprendre le mouvement du *cogito*, c'est moi qui vérifie à chaque moment l'orientation de ma pensée vers ce but, il faut donc que ma pensée s'y précède elle-même et qu'elle ait déjà trouvé ce qu'elle cherche, sans quoi elle ne le chercherait pas. Il faut la définir par cet étrange pouvoir qu'elle a de se devancer et de se lancer elle-même, de se trouver chez elle partout, en un mot par son autonomie. Si la pensée ne mettait elle-

même dans les choses ce qu'elle y trouvera ensuite, elle serait sans prises sur les choses, elle ne les penserait pas, elle serait une « illusion de pensée »[3]. Une perception sensible ou un raisonnement ne peuvent être des faits qui se produisent en moi et que je constate. Quand je les considère après coup, ils se distribuent et se dispersent chacun à sa place. Mais ce n'est là que le sillage du raisonnement et de la perception qui, pris dans leur actualité, devaient, sous peine de se disloquer, embrasser d'un seul coup tout ce qui était nécessaire à leur réalisation et en conséquence être présents à eux-mêmes sans distance, dans une intention indivise. Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. À la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice. Il faut que l'acte par lequel j'ai conscience de quelque chose soit appréhendé lui-même dans l'instant où il s'accomplit, sans quoi il se briserait. Dès lors, on ne conçoit pas qu'il puisse être déclenché ou provoqué par quoi que ce soit, il faut qu'il soit *causa sui*[4]. Revenir avec Descartes des choses à la pensée des choses, c'est ou bien réduire l'expérience à une somme d'événements psychologiques dont le Je ne serait que le nom commun ou la cause hypothétique, mais alors on ne voit pas comment mon existence pourrait être plus certaine que celle d'aucune chose, puisqu'elle n'est pas plus immédiate, sauf dans un instant insaisissable, ou bien reconnaître en deçà des événements un champ et un système de pensées qui ne soit assujetti ni au temps ni à aucune limitation, un mode d'existence qui ne doive rien à l'événement et qui soit l'existence comme conscience, un acte spirituel qui saisisse à distance et contracte en lui-même tout ce qu'il vise, un « je pense » qui soit par lui-même et sans aucune adjonction un « je suis »[5]. « La doctrine

cartésienne du *cogito* devait donc conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit et à l'admission d'une conscience de l'éternel : *experimur nos aeternos esse*[6]. » L'éternité comprise comme le pouvoir d'embrasser et d'anticiper les développements temporels dans une seule intention serait la définition même de la subjectivité[7].

Avant de mettre en question cette interprétation éternitaire du *cogito*, voyons-en bien les conséquences, qui feront apparaître la nécessité d'une rectification. Si le *cogito* me révèle un nouveau mode d'existence qui ne doit rien au temps, si je me découvre comme le constituant universel de tout être qui me soit accessible, et comme un champ transcendantal sans replis et sans dehors, il ne faut pas dire seulement que mon esprit « quand il s'agit de la forme de tous les objets des sens (...) est le Dieu de Spinoza »[8], — car la distinction de la forme et de la matière ne peut plus recevoir de valeur ultime et l'on ne voit pas comment l'esprit, réfléchissant sur lui-même, pourrait en dernière analyse trouver aucun sens à la notion de réceptivité et se penser valablement comme affecté ; si c'est lui qui se pense comme affecté, il ne se pense pas comme affecté, puisqu'il affirme à nouveau son activité au moment où il paraît la restreindre ; si c'est lui qui se place dans le monde, il n'y est pas et l'autoposition est une illusion. Il faut donc dire sans aucune restriction que mon esprit est Dieu. On ne voit pas comment M. Lachièze-Rey, par exemple, pourrait éviter cette conséquence. « Si j'ai cessé de penser et si je me remets à penser, je revis, je reconstitue dans son indivisibilité et en me replaçant à la source d'où il émane le mouvement que je prolonge (...). Ainsi, toutes les fois qu'il pense, le sujet prend son point d'appui sur lui-même, il se place, au-delà et en arrière de ses diverses représentations, dans cette unité qui, principe de toute reconnaissance, n'a pas à être reconnue et il redevient l'absolu parce qu'il l'est éternellement[9]. » Mais comment y aurait-il plusieurs absolus ? Comment d'abord pourrais-je jamais reconnaître d'autres Moi ? Si la seule expérience du sujet est celle que j'obtiens en coïncidant avec lui, si l'esprit par définition se

dérobe au « spectateur étranger » et ne peut être reconnu qu'intérieurement, mon *cogito* est par principe unique, il n'est pas « participable » par un autre. Dira-t-on qu'il est « transférable » aux autres[10] ? Mais comment un tel transfert pourrait-il jamais être motivé ? Quel spectacle pourra jamais m'induire valablement à poser hors de moi-même ce mode d'existence dont le sens exige qu'il soit intérieurement saisi ? Si je n'apprends pas en moi-même à reconnaître la jonction du pour soi et de l'en soi, aucune de ces mécaniques que sont les autres corps ne pourra jamais s'animer, si je n'ai pas de dehors les autres n'ont pas de dedans. La pluralité des consciences est impossible si j'ai conscience absolue de moi-même. Derrière l'absolu de ma pensée, il est même impossible de deviner un absolu divin. Le contact de ma pensée avec elle-même, s'il est parfait, me ferme sur moi-même et m'interdit de me sentir jamais dépassé, il n'y a pas d'ouverture ou d'« aspiration »[11] à un Autre pour ce Moi qui construit la totalité de l'être et sa propre présence dans le monde, qui se définit par la « possession de soi »[12] et qui ne trouve jamais au-dehors que ce qu'il y a mis. Ce moi bien fermé n'est plus un moi fini. « Il n'y a (...) de conscience de l'univers que grâce à la conscience préalable de l'organisation, au sens actif du mot, et par suite, en dernière analyse, que par une communion intérieure avec l'opération même de la divinité[13]. » C'est finalement avec Dieu que le *cogito* me fait coïncider. Si la structure intelligible et identifiable de mon expérience, quand je la reconnais dans le *cogito*, me fait sortir de l'événement et m'établit dans l'éternité, elle me libère en même temps de toutes les limitations et de cet événement fondamental qu'est mon existence privée, et les mêmes raisons qui obligent à passer de l'événement à l'acte, des pensées au Je, obligent à passer de la multiplicité des Je à une conscience constituante solitaire et m'interdisent, pour sauver *in extremis* la finitude du sujet, de le définir comme « monade »[14]. La conscience constituante est par principe unique et universelle. Si l'on veut maintenir qu'elle ne constitue en chacun de nous qu'un microcosme, si l'on garde au *cogito* le sens d'une « épreuve existentielle »[15], s'il me révèle, non pas la

transparence absolue d'une pensée qui se possède entièrement, mais l'acte aveugle par lequel je reprends ma destinée de nature pensante et la poursuis, c'est une autre philosophie, qui ne nous fait pas *sortir* du temps. Nous constatons ici la nécessité de trouver un chemin entre l'éternité et le temps morcelé de l'empirisme et de reprendre l'interprétation du *cogito* et celle du temps. Nous avons reconnu une fois pour toutes que nos relations avec les choses ne peuvent être des relations externes, ni notre conscience de nous-même la simple notation d'événements psychiques. Nous ne percevons un monde que si, avant d'être des faits constatés, ce monde et cette perception sont des pensées nôtres. Reste à comprendre exactement l'appartenance du monde au sujet et du sujet à lui-même, cette *cogitatio* qui rend possible l'expérience, notre prise sur les choses et sur nos « états de conscience ». Nous verrons qu'elle n'est pas indifférente à l'événement et au temps, qu'elle est plutôt le mode fondamental de l'événement et de la *Geschichte*, dont les événements objectifs et impersonnels sont des formes dérivées, et enfin que le recours à l'éternité n'est rendu nécessaire que par une conception objective du temps.

Donc, il est indubitable que je pense. Je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe. Est-il aussi facile qu'on le croit de dissocier ces deux affirmations, et de maintenir, hors de tout jugement concernant la chose vue, l'évidence de ma « pensée de voir » ? C'est au contraire impossible. La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue. Si je vois un cendrier *au sens plein du mot voir*, il faut qu'il y ait là un cendrier, et je ne peux pas réprimer cette affirmation. Voir, c'est voir

quelque chose. Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. On ne peut ramener la vision à la simple présomption de voir que si l'on se la représente comme la contemplation d'un *quale* flottant et sans ancrage. Mais si, comme nous l'avons dit plus haut, la qualité même, dans sa texture spécifique, est la suggestion qui nous est faite, et à laquelle nous répondons en tant que nous avons des champs sensoriels, d'une certaine manière d'exister, et si la perception d'une couleur douée d'une structure définie, — couleur superficielle ou plage colorée, — en un lieu ou à une distance précis ou vagues, suppose notre ouverture à un réel ou à un monde, comment pourrions-nous dissocier la certitude de notre existence percevante et celle de son partenaire extérieur ? Il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu. Réciproquement, si j'élève un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même, s'il n'y a pas là de rouge ou de bleu, je dis que je n'en ai pas *vraiment vu*, je conviens qu'à aucun moment ne s'est produite cette adéquation de mes intentions visuelles et du visible qui est la vision en acte. C'est donc de deux choses l'une : ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose ; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. Quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas, cette position n'est pas tenable. Car la pensée de voir peut avoir deux sens. On peut d'abord l'entendre au sens restrictif de vision prétendue ou « impression de voir », alors nous n'avons avec elle que la certitude d'un possible ou d'un probable, et la « pensée de voir » implique que nous ayons eu, dans certains cas, l'expérience d'une vision authentique ou effective à laquelle la pensée de voir ressemble et dans laquelle la certitude de la chose fût, cette fois, enveloppée. La certitude d'une possibilité n'est que la

possibilité d'une certitude, la pensée de voir n'est qu'une vision en idée, et nous ne l'aurions pas si nous n'avions pas ailleurs la vision en réalité. Maintenant, on peut entendre par la « pensée de voir » la conscience que nous aurions de notre pouvoir constituant. Quoi qu'il en soit de nos perceptions empiriques, qui peuvent être vraies ou fausses, ces perceptions ne seraient possibles que si elles sont habitées par un esprit capable de reconnaître, d'identifier et de maintenir devant nous leur objet intentionnel. Mais si ce pouvoir constituant n'est pas un mythe, si vraiment la perception est le simple prolongement d'un dynamisme intérieur avec lequel je peux coïncider, la certitude que j'ai des prémisses transcendantales du monde doit s'étendre jusqu'au monde lui-même, et, ma vision étant de part en part pensée de voir, la chose vue en elle-même est ce que j'en pense, et l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu. Il serait contradictoire d'affirmer à la fois[16] que le monde est constitué par moi et que, de cette opération constitutive, je ne puis saisir que le dessin et les structures essentielles ; il faut que je voie paraître le monde existant, et non pas seulement le monde en idée, au terme du travail constitutif, faute de quoi je n'aurai qu'une construction abstraite et non pas une conscience concrète du monde. Ainsi, en quelque sens qu'on la prenne, la « pensée de voir » n'est certaine que si la vision effective l'est aussi. Quand Descartes nous dit que la sensation, réduite à elle-même, est toujours vraie, et que l'erreur s'introduit par l'interprétation transcendantale que le jugement en donne, il fait là une distinction illusoire : il n'est pas moins difficile pour moi de savoir si j'ai senti quelque chose que de savoir s'il y a là quelque chose, et l'hystérique sent et ne connaît pas ce qu'il sent, comme il perçoit des objets extérieurs sans se rendre compte de cette perception. Quand au contraire je suis sûr d'avoir senti, la certitude d'une chose extérieure est enveloppée dans la manière même dont la sensation s'articule et se développe devant moi : c'est une douleur *de la jambe*, ou c'est *du rouge*, et par exemple du rouge opaque sur un seul plan, ou au contraire une atmosphère rougeâtre à trois dimensions. L'« interprétation » que

je donne de mes sensations doit bien être motivée, et elle ne peut l'être que par la structure même de ces sensations, si bien qu'on peut dire indifféremment qu'il n'y a pas d'interprétation transcendante, pas de jugement qui ne jaillisse de la configuration même des phénomènes, — et qu'il n'y a pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d'erreur. Les actes du Je sont d'une telle nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience. La conscience est de part en part transcendance, non pas transcendance subie, — nous avons dit qu'une telle transcendance serait l'arrêt de la conscience, — mais transcendance active. La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisserait incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou sentie ; ce n'est pas davantage le déploiement d'une puissance constituante qui contiendrait éminemment et éternellement en elle-même toute vision ou sensation possible et rejoindrait l'objet sans avoir à se quitter, c'est l'effectuation même de la vision. Je m'assure de voir en voyant ceci et cela, ou au moins en réveillant autour de moi un entourage visuel, un monde visible qui finalement n'est attesté que par la vision d'une chose particulière. La vision est une action, c'est-à-dire non pas une opération éternelle, — l'expression est contradictoire, — mais une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à un champ de transcendances, c'est-à-dire encore par une extase. La vision s'atteint elle-même et se rejoint dans la chose vue. Il lui est bien essentiel de se saisir, et si elle ne le faisait pas elle ne serait vision de rien, mais il lui est essentiel de se saisir dans une sorte d'ambiguïté et d'obscurité, puisqu'elle ne se possède pas et au contraire s'échappe dans la chose vue. Ce que je découvre et reconnais par le *cogito*, ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des « états de conscience privés », le contact aveugle de la sensation avec elle-même, — ce

n'est pas même l'immanence transcendantale, l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, — c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde.

Cependant, le cas de la perception n'est-il pas particulier ? Elle m'ouvre à un monde, elle ne peut le faire qu'en me dépassant et en se dépassant, il faut que la « synthèse » perceptive soit inachevée, elle ne peut m'offrir un « réel » qu'en s'exposant au risque de l'erreur, il est de toute nécessité que la chose, si elle doit être une chose, ait pour moi des côtés cachés, et c'est pourquoi la distinction de l'apparence et de la réalité a d'emblée sa place dans la « synthèse » perceptive. Au contraire, la conscience, semble-t-il, reprend ses droits et la pleine possession d'elle-même, si je considère ma conscience des « faits psychiques ». Par exemple, l'amour et la volonté sont des opérations intérieures ; ils se fabriquent leurs objets, et l'on comprend bien qu'en le faisant ils puissent se détourner du réel et, en ce sens-là, nous tromper, mais il semble impossible qu'ils nous trompent sur eux-mêmes : à partir du moment où j'éprouve de l'amour, de la joie, de la tristesse, il est vrai que j'aime, que je suis joyeux ou triste, même si l'objet n'a pas, en fait, c'est-à-dire pour d'autres ou pour moi-même à un autre moment, la valeur que je lui prête à présent. L'apparence est réalité en moi, l'être de la conscience est de s'apparaître. Qu'est-ce que vouloir, sinon avoir conscience d'un objet comme valable (ou comme valable en tant justement qu'il n'est pas valable, dans le cas de la volonté perverse), qu'est-ce qu'aimer sinon avoir conscience d'un objet comme aimable ? Et puisque la conscience d'un objet enveloppe nécessairement un savoir d'elle-même, faute de quoi elle s'échapperait et ne saisirait pas même son objet, vouloir et savoir qu'on veut, aimer et savoir qu'on aime ne sont qu'un seul acte, l'amour est conscience d'aimer, la volonté conscience de vouloir. Un amour ou une volonté qui n'aurait pas conscience de soi serait un amour qui n'aime pas, une volonté qui ne veut pas, comme une pensée inconsciente serait une pensée qui ne pense

pas. La volonté ou l'amour seraient les mêmes que leur objet soit factice ou réel et, considérés sans référence à l'objet sur lequel ils portent en fait, ils constitueraient une sphère de certitude absolue où la vérité ne peut pas nous échapper. Tout serait vérité dans la conscience. Il n'y aurait jamais d'illusion qu'à l'égard de l'objet externe. Un sentiment, considéré en lui-même, serait toujours vrai, du moment qu'il est senti. Cependant, regardons de plus près.

Il est d'abord manifeste que nous pouvons distinguer en nous-mêmes des sentiments « vrais » et des sentiments « faux », que tout ce qui est senti par nous en nous-mêmes ne se trouve pas, de ce fait, placé sur un seul plan d'existence ou vrai au même titre, et qu'il y a des degrés de réalité en nous comme il y a hors de nous des « reflets », des « fantômes » et des « choses ». À côté de l'amour vrai, il y a un amour faux ou illusoire. Ce dernier cas doit être distingué des erreurs d'interprétation et de ceux où, de mauvaise foi, j'ai donné le nom d'amour à des émotions qui ne le méritaient pas. Car, alors, il n'y a jamais eu même un semblant d'amour, je n'ai pas cru un instant que ma vie fût engagée dans ce sentiment, j'ai sournoisement évité de poser la question pour éviter la réponse que je savais déjà, mon « amour » n'a été fait que de complaisance ou de mauvaise foi. Au contraire, dans l'amour faux ou illusoire, je me suis joint de volonté avec la personne aimée, elle a vraiment été pour un temps le médiateur de mes rapports avec le monde, quand je disais que je l'aimais, je n'« interprétais » pas, ma vie s'était vraiment engagée dans une forme qui, comme une mélodie, exigeait une suite. Il est vrai que, après la désillusion (après la révélation de mon illusion *sur moi-même*) et quand j'essaierai de comprendre ce qui m'est arrivé, je retrouverai sous cet amour prétendu *autre chose* que de l'amour : la ressemblance de la femme « aimée » et d'une autre personne, l'ennui, l'habitude, une communauté d'intérêts ou de conviction, et c'est même ce qui me permettra de parler d'illusion. Je n'aimais que des *qualités* (ce sourire, qui ressemble à un autre sourire, cette beauté qui s'impose comme un fait, cette jeunesse des gestes et de la conduite) et non pas

la manière d'exister singulière qui est la personne elle-même. Et, corrélativement, je n'étais pas pris tout entier, des régions de ma vie passée et de ma vie future échappaient à l'invasion, je gardais en moi des places réservées pour autre chose. Alors, dira-t-on, ou bien je ne le savais pas, et dans ce cas il ne s'agit pas d'un amour illusoire, il s'agit d'un amour vrai qui finit, — ou bien je le savais, et dans ce cas il n'y a jamais eu d'amour, même « faux ». Ce n'est cependant ni l'un ni l'autre. On ne peut pas dire que cet amour ait été, pendant qu'il existait, indiscernable d'un amour vrai et qu'il soit devenu « faux amour » quand je l'ai eu désavoué. On ne peut pas dire qu'une crise mystique à quinze ans soit en elle-même dépourvue de sens et *devienne*, selon que je la valorise librement dans la suite de ma vie, incident de puberté ou premier signe d'une vocation religieuse. Même si je construis toute ma vie sur un incident de puberté, cet incident garde son caractère contingent et c'est ma vie tout entière qui est « fausse ». Dans la crise mystique elle-même, telle que je l'ai vécue, on doit trouver quelque caractère qui distingue la vocation de l'incident : dans le premier cas, l'attitude mystique s'insère dans ma relation fondamentale avec le monde et avec autrui ; dans le second cas, elle est à l'intérieur du sujet un comportement impersonnel et sans nécessité interne, « la puberté ». De même, l'amour vrai convoque toutes les ressources du sujet et l'intéresse tout entier, le faux amour ne concerne que l'un de ses personnages, « l'homme de quarante ans », s'il s'agit d'un amour tardif, « le voyageur », s'il s'agit d'un amour exotique, « le veuf », si le faux amour est porté par un souvenir, « l'enfant », s'il est porté par le souvenir de la mère. Un amour vrai se termine quand je change ou quand la personne aimée a changé ; un amour faux se révèle faux lorsque je reviens à moi. La différence est intrinsèque. Mais comme elle concerne la place du sentiment dans mon être au monde total, comme le faux amour intéresse le personnage que je crois être au moment où je le vis, et comme, pour en discerner la fausseté, j'aurais besoin d'une connaissance de moi-même que je n'obtiendrai justement que par la désillusion, l'ambiguïté demeure et c'est

pourquoi l'illusion est possible. Considérons encore l'exemple de l'hystérique. On a vite fait de le traiter comme un simulateur, mais c'est d'abord lui-même qu'il trompe, et cette plasticité pose à nouveau le problème que l'on voudrait écarter : comment l'hystérique peut-il ne pas sentir ce qu'il sent et sentir ce qu'il ne sent pas ? Il ne *feint* pas la douleur, la tristesse, la colère, et cependant ses « douleurs », ses « tristesses », ses « colères » se distinguent d'une douleur, d'une tristesse et d'une colère « réelles », parce qu'il n'y est pas tout entier ; au centre de lui-même, il subsiste une zone de calme. Les sentiments illusoires ou imaginaires sont bien vécus, mais pour ainsi dire avec la périphérie de nous-mêmes[17]. L'enfant et beaucoup d'hommes sont dominés par des « valeurs de situation » qui leur cachent leurs sentiments effectifs, — contents parce qu'on leur fait un cadeau, tristes parce qu'ils assistent à un enterrement, gais ou tristes selon le paysage, et, en deçà de ces sentiments, indifférents et vides. « Nous sentons bien le sentiment lui-même, mais d'une manière inauthentique. C'est comme l'ombre d'un sentiment authentique. » Notre attitude naturelle n'est pas d'éprouver nos propres sentiments ou d'adhérer à nos propres plaisirs, mais de vivre selon les catégories sentimentales du milieu. « La jeune fille aimée ne projette pas ses sentiments en Isolde ou en Juliette, elle éprouve les sentiments de ces fantômes poétiques et les glisse dans sa vie. C'est plus tard, peut-être, qu'un sentiment personnel et authentique rompra la trame des fantasmes sentimentaux[18]. » Mais tant que ce sentiment n'est pas né, la jeune fille n'a aucun moyen de déceler ce qu'il y a d'illusoire et de littéraire dans son amour. C'est la vérité de ses sentiments futurs qui fera paraître la fausseté de ses sentiments présents, ceux-ci sont donc bien vécus, la jeune fille s'« irréalise »[19] en eux comme l'acteur dans son rôle, et nous avons ici, non pas des représentations ou des idées qui déclencheraient des émotions réelles, mais bien des émotions factices et des sentiments imaginaires. Ainsi, nous ne nous possédons pas à chaque moment dans toute notre réalité et l'on a le droit de parler d'une perception intérieure, d'un sens intime, d'un « analyseur » entre

nous et nous-mêmes, qui, à chaque moment, va plus ou moins loin dans la connaissance de notre vie et de notre être. Ce qui reste en deçà de la perception intérieure et n'impressionne pas le sens intime n'est pas un inconscient. « Ma vie », mon « être total », ce ne sont pas là, comme le « moi profond » de Bergson, des constructions contestables, mais des phénomènes qui se donnent avec évidence à la réflexion. Il ne s'agit pas d'autre chose que de ce que nous *faisons*. Je découvre que je suis amoureux. Rien ne m'avait échappé peut-être de ces faits qui maintenant font preuve pour moi : ni ce mouvement plus vif de mon présent vers mon avenir, ni cette émotion qui me laissait sans parole, ni cette hâte d'arriver au jour d'une rencontre. Mais enfin, je n'en avais pas fait la somme, ou, si je l'avais faite, je ne pensais pas qu'il s'agît d'un sentiment si important, et je découvre maintenant que je ne conçois plus ma vie sans cet amour. Revenant sur les jours et les mois précédents, je constate que mes actions et mes pensées étaient polarisées, je retrouve les traces d'une organisation, d'une synthèse qui *se faisait*. Il n'est pas possible de prétendre que j'aie toujours su ce que je sais à présent et de réaliser dans les mois passés une connaissance de moi-même que je viens d'acquérir. D'une manière générale, il n'est pas possible de nier que j'aie bien des choses à apprendre sur moi-même, ni de poser d'avance au centre de moi-même une connaissance de moi où soit contenu d'avance tout ce que je saurai de moi-même plus tard, après avoir lu des livres et traversé des événements que je ne soupçonne pas même à présent. L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient : c'est, des deux côtés, la même illusion rétrospective, on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même. L'amour qui poursuivait à travers moi sa dialectique et que je viens de découvrir n'est pas, depuis le début, une chose cachée dans un inconscient, et pas davantage un objet devant ma conscience, c'est le mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu'un, la conversion

de mes pensées et de mes conduites, — je ne l'ignorais pas puisque c'est moi qui vivais des heures d'ennui avant une rencontre, et qui éprouvais de la joie quand elle approchait, il était d'un bout à l'autre vécu, — il n'était pas connu. L'amoureux est comparable au rêveur. Le « contenu latent » et le « sens sexuel » du rêve sont bien présents au rêveur, puisque c'est lui qui rêve son rêve. Mais, justement parce que la sexualité est l'atmosphère générale du rêve, ils ne sont pas thématisés comme sexuels, faute d'un fond non sexuel sur lequel ils se détachent. Quand on se demande si le rêveur est ou non conscient du contenu sexuel de son rêve, on pose mal la question. Si la sexualité est, comme nous l'avons expliqué plus haut, une des manières que nous avons de nous rapporter au monde, quand, comme il arrive dans le rêve, notre être méta-sexuel s'éclipse, elle est partout et nulle part, elle est de soi ambiguë et ne peut pas se spécifier comme sexualité. L'incendie qui figure dans le rêve n'est pas pour le rêveur une manière de déguiser sous un symbole acceptable une pulsion sexuelle, c'est pour l'homme éveillé qu'il devient un symbole ; dans le langage du rêve, l'incendie est l'emblème de la pulsion sexuelle parce que le rêveur, détaché du monde physique et du contexte rigoureux de la vie éveillée, n'emploie les images qu'à raison de leur valeur affective. La signification sexuelle du rêve n'est pas inconsciente et pas davantage « consciente », parce que le rêve ne « signifie » pas, comme la vie éveillée, en rapportant un ordre de faits à un autre, et l'on se tromperait également en faisant cristalliser la sexualité dans des « représentations inconscientes » et en plaçant au fond du rêveur une conscience qui l'appelle par son nom. De même, pour l'amoureux qui le vit, l'amour n'a pas de nom, ce n'est pas une chose que l'on puisse cerner et désigner, ce n'est pas le même amour dont parlent les livres et les journaux, parce que c'est la manière dont il établit ses rapports avec le monde, c'est une signification existentielle. Le criminel ne voit pas son crime, le traître sa trahison, non qu'ils existent au fond de lui à titre de représentations ou de tendances inconscientes, mais parce qu'ils sont autant de mondes relativement

clos, autant de situations. Si nous sommes en situation, nous sommes circonvenus, nous ne pouvons pas être transparents pour nous-mêmes, et il faut que notre contact avec nous-mêmes ne se fasse que dans l'équivoque.

Mais n'avons-nous pas dépassé le but ? Si l'illusion est quelquefois possible dans la conscience, ne le sera-t-elle pas toujours ? Nous disions qu'il y a des sentiments imaginaires où nous sommes assez engagés pour qu'ils soient vécus, pas assez engagés pour qu'ils soient authentiques. Mais y a-t-il des engagements absolus ? N'est-il pas essentiel à l'engagement de laisser subsister l'autonomie de celui qui s'engage, en ce sens de n'être jamais entier, et par suite tout moyen ne nous est-il pas ôté de qualifier certains sentiments comme authentiques ? Définir le sujet par l'existence, c'est-à-dire par un mouvement où il se dépasse, n'est-ce pas du même coup le vouer à l'illusion, puisqu'il ne pourra jamais rien *être* ? Faute d'avoir dans la conscience défini la réalité par l'apparence, n'avons-nous pas coupé les liens entre nous et nous-mêmes et réduit la conscience à la condition de simple apparence d'une réalité insaisissable ? Ne sommes-nous pas devant l'alternative d'une conscience absolue ou d'un doute interminable ? Et n'avons-nous pas, en rejetant la première solution, rendu impossible le *cogito* ? — L'objection nous fait arriver au point essentiel. Il n'est pas vrai que mon existence se possède et pas davantage vrai qu'elle soit étrangère à elle-même, parce qu'elle est un acte ou un faire, et qu'un acte, par définition, est le passage violent de ce que j'ai à ce que je vise, de ce que je suis à ce que j'ai l'intention d'être. Je peux effectuer le *cogito* et avoir l'assurance de vouloir, d'aimer ou de croire pour de bon, à condition que je veuille, j'aime ou croie d'abord effectivement et que j'accomplisse ma propre existence. Si je ne le faisais pas, un doute invincible s'étendrait sur le monde, mais aussi sur mes propres pensées. Je me demanderais sans fin si mes « goûts », mes « volontés », mes « vœux », mes « aventures » sont vraiment miens, ils me sembleraient toujours factices, irréels et manqués. Mais ce doute lui-même, faute d'être doute effectif, ne pourrait plus même aboutir à la certitude de douter[20]. On ne

sort de là, on ne parvient à la « sincérité » qu'en prévenant ces scrupules et en se jetant les yeux fermés dans le « faire ». Ainsi ce n'est pas *parce que* je pense être que je suis certain d'exister, mais au contraire la certitude que j'ai de mes pensées dérive de leur existence effective. Mon amour, ma haine, ma volonté ne sont pas certains comme simples pensées d'aimer, de haïr ou de vouloir, mais au contraire toute la certitude de ces pensées vient de celle des actes d'amour, de haine ou de volonté dont je suis sûr parce que je les *fais*. Toute perception intérieure est inadéquate parce que je ne suis pas un objet que l'on puisse percevoir, parce que je fais ma réalité et ne me rejoins que dans l'acte. « Je doute » : il n'y a pas d'autre manière de faire cesser tout doute à l'égard de cette proposition que de douter effectivement, de s'engager dans l'expérience du doute et de faire être ainsi ce doute comme certitude de douter. Douter c'est toujours douter de quelque chose, même si l'on « doute de tout ». Je suis certain de douter parce que j'assume telle ou telle chose, ou même toute chose et ma propre existence, justement comme douteuses. C'est dans mon rapport avec des « choses » que je me connais, la perception intérieure vient après, et elle ne serait pas possible si je n'avais pas pris contact avec mon doute en le visant jusque dans son objet. On peut dire de la perception intérieure ce que nous avons dit de la perception extérieure : qu'elle enveloppe l'infini, qu'elle est une synthèse jamais achevée et qui s'affirme, bien qu'elle soit inachevée. Si je veux vérifier ma perception du cendrier, je n'en aurai jamais fini, elle présume plus que je ne sais de science explicite. De même si je veux vérifier la réalité de mon doute, je n'en aurai jamais fini, il faudra mettre en question ma pensée de douter, la pensée de cette pensée et ainsi de suite. La certitude vient du doute lui-même comme acte et non pas de ces pensées, comme la certitude de la chose et du monde précède la connaissance thétique de leurs propriétés. Savoir, c'est bien, comme on l'a dit, savoir qu'on sait, non que cette seconde puissance du savoir fonde le savoir lui-même, mais au contraire parce qu'il la fonde. Je ne puis reconstruire la chose, et pourtant il y a des choses perçues, de même je ne

puis jamais coïncider avec ma vie qui se fuit, et pourtant il y a des perceptions intérieures. La même raison me rend capable d'illusions et de vérité à l'égard de moi-même : c'est à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me rassemble pour me dépasser. Le *cogito* est la reconnaissance de ce fait fondamental. Dans la proposition « Je pense, je suis », les deux affirmations sont bien équivalentes, sans quoi il n'y aurait pas de *cogito*. Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de cette équivalence : ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence.

Il est vrai qu'il semble nécessaire d'admettre une absolue coïncidence de moi avec moi, sinon dans le cas de la volonté et du sentiment, du moins dans les actes de « pensée pure ». S'il en était ainsi, tout ce que nous venons de dire se trouverait remis en question, et, loin que la pensée apparût comme une manière d'exister, nous ne relèverions véritablement que de la pensée. Il nous faut donc maintenant considérer l'entendement. Je pense le triangle, l'espace à trois dimensions auquel il est supposé appartenir, le prolongement de l'un de ses côtés, la parallèle que l'on peut mener par l'un de ses sommets au côté opposé, et j'aperçois que ce sommet et ces lignes forment une somme d'angles égale à la somme des angles du triangle et égale d'autre part à deux droits. Je suis certain du résultat que je considère comme démontré. Cela veut dire que ma construction graphique n'est pas, comme les traits que l'enfant ajoute arbitrairement à son dessin et qui en bouleversent chaque fois la signification (« c'est une maison, non, c'est un bateau, non, c'est un bonhomme »), un assemblage de lignes nées fortuitement sous ma main. D'un bout à l'autre de l'opération, c'est du triangle qu'il s'agit. La genèse de la construction n'est pas seulement une genèse réelle, c'est une genèse intelligible, je construis selon des règles, je fais apparaître sur la figure des *propriétés*, c'est-à-dire des relations qui tiennent à l'essence du triangle, et non pas, comme l'enfant, toutes celles que

suggère la figure non définie qui existe en fait sur le papier. J'ai conscience de démontrer parce que j'aperçois un lien nécessaire entre l'ensemble des données qui constituent l'hypothèse et la conclusion que j'en tire. C'est cette nécessité qui m'assure de pouvoir réitérer l'opération sur un nombre indéfini de figures empiriques, et elle vient elle-même de ce que, à chaque pas de ma démonstration et chaque fois que j'introduisais de nouveaux rapports, je demeurais conscient du triangle comme d'une structure stable qu'ils déterminent et n'effacent pas. C'est pourquoi on peut dire, si l'on veut, que la démonstration consiste à faire entrer la somme d'angles construite dans deux constellations différentes, et à la voir tour à tour comme égale à la somme des angles du triangle et égale à deux droits[21], mais il faut ajouter[22] que nous n'avons pas seulement là deux configurations qui se succèdent et se chassent l'une l'autre (comme dans le dessin de l'enfant rêveur) ; la première subsiste pour moi pendant que la seconde s'établit, la somme d'angles que j'égale à deux droits *est* la même que par ailleurs j'égale à la somme des angles du triangle, et cela n'est possible que si je dépasse l'ordre des phénomènes ou des apparitions pour accéder à l'ordre de l'*eidos* ou de l'être. La vérité semble impossible sans une absolue possession de soi dans la pensée active, faute de quoi elle ne réussirait pas à se développer en une série d'opérations successives et à construire un résultat valable pour toujours.

Il n'y aurait pas de pensée et de vérité *sans* un acte par lequel je surmonte la dispersion temporelle des phases de la pensée et la simple existence de fait de mes événements psychiques, mais l'important est de bien comprendre cet acte. La nécessité de la démonstration n'est pas une nécessité analytique : la construction qui permettra de conclure n'est pas réellement contenue dans l'essence du triangle, elle n'est que possible à partir de cette essence. Il n'y a pas une définition du triangle qui renferme d'avance les propriétés que l'on démontrera par la suite et les intermédiaires par lesquels on passera pour arriver à cette démonstration. Prolonger un côté, mener par un sommet une parallèle

au côté opposé, faire intervenir le théorème concernant les parallèles et leur sécante, cela n'est possible que si je considère le triangle lui-même dessiné sur le papier, sur le tableau ou dans l'imaginaire, sa physionomie, l'arrangement concret de ses lignes, sa *Gestalt.* N'est-ce pas justement là l'essence ou l'idée du triangle ? — Commençons par écarter l'idée d'une essence formelle du triangle. Quoi qu'on doive penser des essais de formalisation, il est sûr en tout cas qu'ils ne prétendent pas à fournir une logique de l'invention, et qu'on ne peut construire une définition logique du triangle qui égale en fécondité la vision de la figure et nous permette, par une série d'opérations formelles, d'atteindre à des conclusions qui n'auraient pas d'abord été établies à l'aide de l'intuition. Ceci ne concerne, dira-t-on peut-être, que les circonstances psychologiques de la découverte, et si, après coup, il est possible d'établir entre l'hypothèse et la conclusion un lien qui ne doive rien à l'intuition, c'est qu'elle n'est pas le médiateur obligé de la pensée et qu'elle n'a aucune place en logique. Mais, que la formalisation soit toujours rétrospective, cela prouve qu'elle n'est jamais complète qu'en apparence et que la pensée formelle vit de la pensée intuitive. Elle dévoile les axiomes non formulés sur lesquels on dit que le raisonnement repose, il semble qu'elle lui apporte un surcroît de rigueur et qu'elle mette à nu les fondements de notre certitude, mais en réalité le lieu où se fait la certitude et où apparaît une vérité est toujours la pensée intuitive, bien que les principes y soient tacitement assumés ou *justement pour cette raison*. Il n'y aurait pas d'épreuve de la vérité et rien n'arrêterait la « volubilité de notre esprit » si nous pensions *vi formæ*, et si les relations formelles ne s'offraient d'abord à nous cristallisées en quelque chose particulière. Nous ne serions pas même capables de fixer une hypothèse pour en déduire les conséquences, si nous ne commencions par la tenir pour vraie. Une hypothèse est ce que l'on suppose vrai, et la pensée hypothétique présuppose une expérience de la vérité de fait. La construction se réfère donc à la configuration du triangle, à la manière dont il occupe l'espace, aux relations qui s'expriment dans les mots « sur », « par »,

« sommet », « prolonger ». Ces relations constituent-elles une sorte d'essence matérielle du triangle ? Si les mots « sur », « par », etc., gardent un sens, c'est parce que j'opère sur un triangle sensible ou imaginaire, c'est-à-dire situé au moins virtuellement dans mon champ perceptif, orienté par rapport au « haut » et au « bas », à la « droite » et à la « gauche », c'est-à-dire encore, comme nous l'avons fait voir plus haut, impliqué dans ma prise générale sur le monde. La construction explicite les possibilités du triangle considéré, non pas selon sa définition et comme idée, mais selon sa configuration et comme pôle de mes mouvements. La conclusion dérive avec nécessité de l'hypothèse parce que, dans l'acte de construire, le géomètre a éprouvé la possibilité de la transition. Tâchons de décrire mieux cet acte. Nous avons vu que ce n'est évidemment pas une opération manuelle seulement, le déplacement effectif de ma main et de ma plume sur le papier, car alors il n'y aurait aucune différence entre une construction et un dessin quelconque et aucune démonstration ne résulterait de la construction. La construction est un geste, c'est-à-dire que le tracé effectif exprime au-dehors une intention. Mais qu'est-ce encore que cette intention ? Je « considère » le triangle, il est pour moi un système de lignes orientées, et si des mots comme « angle » ou « direction » ont pour moi un sens, c'est en tant que je me situe en un point et de là tends vers un autre point, en tant que le système des positions spatiales est pour moi un champ de mouvements possibles. C'est ainsi que je saisis l'essence concrète du triangle, qui n'est pas un ensemble de « caractères » objectifs, mais la formule d'une attitude, une certaine modalité de ma prise sur le monde, une structure. En construisant, je l'engage dans une autre structure, la structure « parallèle et sécante ». Comment cela est-il possible ? C'est que ma perception du triangle n'était pas, pour ainsi dire, figée et morte, le dessin du triangle sur le papier n'en était que l'enveloppe, il était parcouru par des lignes de force, de toutes parts germaient en lui des directions non tracées et possibles. En tant que le triangle était impliqué dans ma prise sur le monde, il se gonflait de possibilités

indéfinies dont la construction réalisée n'est qu'un cas particulier. Elle a une valeur démonstrative parce que je la fais jaillir de la formule motrice du triangle. Elle exprime le pouvoir que j'ai de faire apparaître les emblèmes sensibles d'une certaine prise sur les choses qui est ma perception de la structure triangle. C'est un acte de l'imagination productrice et non pas un retour à l'idée éternelle du triangle. De même que la localisation des objets dans l'espace, selon Kant lui-même, n'est pas une opération spirituelle seulement et qu'elle utilise la motricité du corps[23], le mouvement disposant les sensations au point de sa trajectoire où il se trouve quand elles se produisent, de même le géomètre, qui étudie en somme les lois objectives de la localisation, ne connaît les relations qui l'intéressent qu'en les décrivant au moins virtuellement avec son corps. Le sujet de la géométrie est un sujet moteur. Cela signifie d'abord que notre corps n'est pas un objet, ni son mouvement un simple déplacement dans l'espace objectif, sans quoi le problème ne serait que déplacé, et le mouvement du corps propre n'apporterait aucun éclaircissement au problème de la localisation des choses, puisqu'il en serait une lui-même. Il faut qu'il y ait, comme Kant l'admettait, un « mouvement générateur de l'espace »[24], qui est notre mouvement intentionnel, distinct du « mouvement dans l'espace », qui est celui des choses et de notre corps passif. Mais il y a plus : si le mouvement est générateur de l'espace, il est exclu que la motricité du corps ne soit qu'un « instrument »[25] pour la conscience constituante. S'il y a une conscience constituante, le mouvement corporel n'est mouvement qu'en tant qu'elle le pense comme tel[26] ; la puissance constructive ne retrouve en lui que ce qu'elle y a mis, et le corps n'est pas même, à son égard, un instrument : il est un objet parmi les objets. Il n'y a pas de psychologie dans une philosophie de la conscience constituante, ou du moins il ne lui reste plus rien de valable à dire, elle ne peut qu'appliquer les résultats de l'analyse réflexive à chaque contenu particulier, en les faussant, d'ailleurs, puisqu'elle leur ôte leur signification transcendantale. Le mouvement du corps ne peut jouer un rôle

dans la perception du monde que s'il est lui-même une intentionnalité originale, une manière de se rapporter à l'objet distincte de la connaissance. Il faut que le monde soit autour de nous, non pas comme un système d'objets dont nous faisons la synthèse, mais comme un ensemble ouvert de choses vers lesquelles nous nous projetons. Le « mouvement générateur de l'espace » ne déploie pas la trajectoire de quelque point métaphysique sans place dans le monde, mais d'un certain ici vers un certain là-bas, d'ailleurs substituables par principe. Le projet de mouvement est un acte, c'est-à-dire qu'il trace la distance spatio-temporelle en la franchissant. La pensée du géomètre, dans la mesure où elle s'appuie nécessairement sur cet acte, ne coïncide donc pas avec elle-même : elle est la transcendance même. Si je peux, par le moyen d'une construction, faire apparaître des propriétés du triangle, si la figure ainsi transformée ne cesse pas d'être la même figure d'où je suis parti, et si enfin je peux opérer une synthèse qui garde le caractère de la nécessité, ce n'est pas que ma construction soit sous-tendue par un concept du triangle où toutes ses propriétés seraient incluses, et que, sorti de la conscience perceptive, je parvienne à l'*eidos* : c'est que j'effectue la synthèse de la nouvelle propriété par le moyen du corps qui m'insère d'un seul coup dans l'espace et dont le mouvement autonome me permet de rejoindre, par une série de démarches précises, cette vue globale de l'espace. Loin que la pensée géométrique transcende la conscience perceptive, c'est au monde de la perception que j'emprunte la notion d'essence. Je crois que le triangle a toujours eu et aura toujours une somme d'angles égale à deux droits et toutes les autres propriétés moins visibles que la géométrie lui attribue, parce que j'ai l'expérience d'un triangle réel, et que, comme chose physique, il *a* nécessairement en lui-même tout ce qu'il a pu ou pourra manifester. Si la chose perçue n'avait pas fondé en nous pour toujours l'idéal de l'être qui est ce qu'il est, il n'y aurait pas de phénomène de l'être et la pensée mathématique nous apparaîtrait comme une création. Ce que j'appelle

l'essence du triangle n'est rien d'autre que cette présomption d'une synthèse achevée par laquelle nous avons défini la chose.

Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel. Quand on dit que la pensée est spontanée, cela ne veut pas dire qu'elle coïncide avec elle-même, cela veut dire au contraire qu'elle se dépasse, et la parole est justement l'acte par lequel elle s'éternise en vérité. Il est manifeste en effet que la parole ne peut être considérée comme un simple vêtement de la pensée, ni l'expression comme la traduction dans un système arbitraire de signes d'une signification déjà claire pour soi. On répète que les sons et les phénomènes ne veulent rien dire par eux-mêmes et que notre conscience ne peut trouver dans le langage que ce qu'elle y a mis. Mais il résulterait de là que le langage ne peut rien nous apprendre et qu'il peut tout au plus susciter en nous de nouvelles combinaisons des significations que nous possédons déjà. C'est contre quoi l'expérience du langage témoigne. Il est vrai que la communication présuppose un système de correspondances tel que celui qui est donné par le dictionnaire, mais elle va au-delà, et c'est la phrase qui donne son sens à chaque mot, c'est pour avoir été employé dans différents contextes que le mot peu à peu se charge d'un sens qu'il n'est pas possible de fixer absolument. Une parole importante, un bon livre imposent leur sens. C'est donc d'une certaine manière qu'ils le portent en eux. Et quant au sujet qui parle, il faut bien que l'acte d'expression lui permette de dépasser lui aussi ce qu'il pensait auparavant et qu'il trouve dans ses propres paroles plus qu'il ne pensait y mettre, sans quoi on ne verrait pas la pensée, même solitaire, chercher l'expression avec tant de persévérance. La parole est donc cette opération paradoxale où nous tentons de rejoindre, au moyen de mots dont le sens est donné, et de significations déjà disponibles, une intention qui par principe va

au-delà et modifie, fixe elle-même en dernière analyse le sens des mots par lesquels elle se traduit. Le langage constitué ne joue un rôle dans l'opération d'expression que comme les couleurs dans la peinture : si nous n'avions pas des yeux ou en général des sens, il n'y aurait pas pour nous de peinture, et cependant le tableau « dit » plus de choses que le simple exercice de nos sens ne peut nous en apprendre. Le tableau par-delà les données des sens, la parole par-delà celles du langage constitué doivent donc avoir par eux-mêmes une vertu signifiante, sans référence à une signification qui existe pour soi, dans l'esprit du spectateur ou de l'auditeur. « Par le moyen des mots comme le peintre par celui des couleurs et le musicien par celui des notes, nous voulons d'un spectacle ou d'une émotion ou même d'une idée abstraite constituer une sorte d'équivalent ou d'*espèce* soluble dans l'esprit. Ici l'expression devient la chose principale. Nous informons le lecteur, nous le faisons participer à notre action créatrice ou poétique, nous plaçons dans la bouche secrète de son esprit une énonciation de tel objet ou de tel sentiment[27]. » Chez le peintre ou le sujet parlant, le tableau et la parole ne sont pas l'illustration d'une pensée déjà faite, mais l'appropriation de cette pensée même. C'est pourquoi nous avons été amenés à distinguer une parole secondaire qui traduit une pensée déjà acquise et une parole originaire qui la fait exister d'abord pour nous-mêmes comme pour autrui. Or tous les mots qui sont devenus les simples indices d'une pensée univoque n'ont pu le faire que parce qu'ils ont d'abord fonctionné comme paroles originaires et nous pouvons encore nous souvenir de l'aspect précieux qu'ils avaient, comme un paysage inconnu, quand nous étions en train de les « acquérir » et quand ils exerçaient encore la fonction primordiale de l'expression. Ainsi la possession de soi, la coïncidence avec soi n'est pas la définition de la pensée : elle est au contraire un résultat de l'expression et elle est toujours une illusion, dans la mesure où la clarté de l'acquis repose sur l'opération foncièrement obscure par laquelle nous avons éternisé en nous un moment de vie fuyante. Nous sommes invités à retrouver sous la pensée qui

jouit de ses acquisitions et n'est qu'une halte dans le processus indéfini de l'expression, une pensée qui cherche à s'établir et qui n'y parvient qu'en ployant à un usage inédit les ressources du langage constitué. Cette opération doit être considérée comme un fait dernier, puisque toute explication qu'on voudrait en donner, — soit l'explication empiriste qui ramène les significations nouvelles aux significations données, soit l'explication idéaliste qui pose un savoir absolu immanent aux premières formes du savoir, — consisterait en somme à la nier. Le langage nous dépasse, non seulement parce que l'usage de la parole suppose toujours un grand nombre de pensées qui ne sont pas actuelles et que chaque mot résume, mais encore pour une autre raison, plus profonde : à savoir que ces pensées, dans leur actualité, n'ont jamais été, elles non plus, de « pures » pensées, qu'en elles déjà il y avait excès du signifié sur le signifiant et le même effort de la pensée pensée pour égaler la pensée pensante, la même provisoire jonction de l'une et de l'autre qui fait tout le mystère de l'expression. Ce qu'on appelle idée est nécessairement lié à un acte d'expression et lui doit son apparence d'autonomie. C'est un objet culturel, comme l'église, la rue, le crayon ou la IX^{e} Symphonie. On répondra que l'église peut brûler, la rue et le crayon être détruits, et que, si toutes les partitions de la IX^{e} Symphonie et tous les instruments de musique étaient réduits en cendres, elle n'existerait plus que pour de brèves années dans la mémoire de ceux qui l'ont entendue, tandis qu'au contraire l'idée du triangle et ses propriétés sont impérissables. En réalité, l'idée du triangle avec ses propriétés, celle de l'équation du second degré ont leur aire historique et géographique, et si la tradition d'où nous les recevons, les instruments culturels qui les véhiculent se trouvaient détruits, il faudrait de nouveaux actes d'expression créatrice pour les faire apparaître au monde. Ce qui est vrai seulement, c'est que, l'apparition initiale une fois donnée, les « apparitions » ultérieures n'ajoutent rien, si elles sont réussies, et n'ôtent rien, si elles sont manquées, à l'équation du second degré, qui demeure entre nous comme un bien inépuisable. Mais on peut en dire autant de la IX^{e} Symphonie

qui subsiste en son lieu intelligible, comme Proust l'a dit, qu'elle soit bien ou mal exécutée, ou plutôt qui mène son existence dans un temps plus secret que le temps naturel. Le temps des idées ne se confond pas avec celui où les livres paraissent et disparaissent, où les musiques sont gravées ou s'effacent : un livre qui avait toujours été réimprimé cesse un jour d'être lu, une musique dont il ne restait que quelques exemplaires est soudain recherchée, l'existence de l'idée ne se confond pas avec l'existence empirique des moyens d'expression, mais les idées durent ou passent, le ciel intelligible vire vers une autre couleur. Nous avons déjà distingué la parole empirique, le mot comme phénomène sonore, le fait que tel mot est dit à tel moment par telle personne, qui peut se produire sans pensée, — et la parole transcendantale ou authentique, celle par laquelle une idée commence d'exister. Mais s'il n'y avait pas eu un homme avec des organes de phonation ou d'articulation et un appareil à souffler, — ou du moins avec un corps et la capacité de se mouvoir lui-même, il n'y aurait pas eu de parole et pas eu d'idées. Ce qui est vrai encore, c'est que dans la parole, mieux que dans la musique ou la peinture, la pensée semble pouvoir se détacher de ses instruments matériels et valoir éternellement. D'une certaine manière tous les triangles qui existeront jamais par les rencontres de la causalité physique auront toujours une somme d'angles égale à deux droits, même si les hommes ont désappris la géométrie et s'il n'en reste pas un qui la sache. Mais c'est que, dans ce cas, la parole s'applique à une nature, au lieu que la musique et la peinture, comme la poésie, se créent leur propre objet, et dès qu'elles sont assez conscientes d'elles-mêmes, s'enferment délibérément dans le monde culturel. La parole prosaïque et en particulier la parole scientifique est un être culturel qui a la prétention de traduire une vérité de la nature en soi. On sait qu'il n'en est rien et la critique moderne des sciences a bien montré ce qu'elles ont de constructif. Les triangles « réels », c'est-à-dire les triangles perçus, n'ont pas nécessairement, de toute éternité, une somme d'angles égale à deux droits, s'il est vrai que l'espace vécu ne répugne pas plus aux métriques non

euclidiennes qu'à la métrique euclidienne. Ainsi il n'y a pas de différence fondamentale entre les modes d'expression, on ne peut donner un privilège à l'un d'entre eux comme s'il exprimait une vérité en soi. La parole est aussi muette que la musique, la musique aussi parlante que la parole. L'expression est partout créatrice et l'exprimé en est toujours inséparable. Il n'y a pas d'analyse qui puisse rendre clair le langage et l'étaler devant nous comme un objet. L'acte de parole n'est clair que pour celui qui effectivement parle ou écoute, il devient obscur dès que nous voulons expliciter les raisons qui nous ont fait comprendre ainsi et non autrement. On peut dire de lui ce que nous avons dit de la perception et ce que Pascal dit des opinions : dans les trois cas, c'est la même merveille d'une clarté de première vue qui disparaît dès qu'on veut la réduire en ce qu'on croit être ces éléments composants. Je parle et, sans aucune ambiguïté, je me comprends et je suis compris, je ressaisis ma vie et les autres la ressaisissent. Je dis que « j'attends depuis longtemps » ou que quelqu'un « est mort » et je crois savoir ce que je dis. Cependant, si je m'interroge sur le temps ou sur l'expérience de la mort, qui étaient impliqués dans mon discours, il n'y a plus qu'obscurité dans mon esprit. C'est que j'ai voulu parler sur la parole, réitérer l'acte d'expression qui a donné un sens au mot mort et au mot temps, étendre la prise sommaire qu'ils m'assurent sur mon expérience, et ces actes d'expression seconde ou troisième, comme les autres, ont bien dans chaque cas leur clarté convaincante, mais sans que je puisse jamais dissoudre l'obscurité fondamentale de l'exprimé, ni réduire à rien la distance de ma pensée à elle-même. Faut-il conclure de là[28] que, né et développé dans l'obscurité, et cependant capable de clartés, le langage n'est que l'envers d'une Pensée infinie et son message à nous confié ? Ce serait perdre contact avec l'analyse que nous venons de faire et renverser en conclusion ce que l'on a établi chemin faisant. Le langage nous transcende et cependant nous parlons. Si nous concluons de là qu'il y a une pensée transcendante que nos paroles épellent, nous supposons achevé un essai d'expression dont nous venons de dire qu'il ne l'est jamais,

nous invoquons une pensée absolue au moment où nous venons de montrer qu'elle est pour nous inconcevable. C'est le principe de l'apologétique pascalienne, mais plus on montre que l'homme est sans pouvoir absolu, plus on rend, non pas probable, mais au contraire suspecte, l'affirmation d'un absolu. En fait l'analyse montre, non pas qu'il y ait derrière le langage une pensée transcendante, mais que la pensée se transcende dans la parole, que la parole *fait* elle-même cette concordance de moi avec moi et de moi avec autrui sur laquelle on veut la fonder. Le phénomène du langage, au double sens de fait premier et de prodige, n'est pas expliqué, mais supprimé, si nous le doublons d'une pensée transcendante, puisqu'il consiste en ceci qu'un acte de pensée, pour avoir été exprimé, a désormais le pouvoir de se survivre. Ce n'est pas, comme on le dit souvent, que la formule verbale nous serve de moyen mnémotechnique : inscrite sur le papier ou confiée à la mémoire, elle ne servirait à rien si nous n'avions acquis une fois pour toutes la puissance intérieure de l'interpréter. Exprimer, ce n'est pas substituer à la pensée neuve un système de signes stables auxquels soient liées des pensées sûres, c'est s'assurer, par l'emploi de mots déjà usés, que l'intention neuve reprend l'héritage du passé, c'est d'un seul geste incorporer le passé au présent et souder ce présent à un avenir, ouvrir tout un cycle de temps où la pensée « acquise » demeurera présente à titre de dimension, sans que nous ayons besoin désormais de l'évoquer ou de la reproduire. Ce qu'on appelle l'intemporel dans la pensée, c'est ce qui, pour avoir ainsi repris le passé et engagé l'avenir, est présomptivement de tous les temps et n'est donc nullement transcendant au temps. L'intemporel, c'est l'acquis.

De cette acquisition pour toujours, le temps lui-même nous offre le premier modèle. Si le temps est la dimension selon laquelle les événements se chassent l'un l'autre, il est aussi celle selon laquelle chacun d'eux reçoit une place inaliénable. Dire qu'un événement *a lieu*, c'est dire qu'il sera vrai pour toujours qu'il a eu lieu. Chaque moment du temps, selon son essence même, pose une

existence contre laquelle les autres moments du temps ne peuvent rien. Après la construction, la relation géométrique est acquise ; même si j'oublie les détails de la démonstration, le geste mathématique fonde une tradition. La peinture de Van Gogh est installée en moi pour toujours, un pas est fait sur lequel je ne peux pas revenir, et, même si je ne garde aucun souvenir précis des tableaux que j'ai vus, toute mon expérience esthétique désormais sera celle de quelqu'un qui a connu la peinture de Van Gogh, exactement comme un bourgeois devenu ouvrier reste pour toujours, jusque dans sa manière d'être ouvrier, un bourgeois-devenu-ouvrier, ou comme un acte nous qualifie pour toujours, même si nous le désavouons ensuite et changeons de croyances. L'existence assume toujours son passé, que ce soit en l'acceptant ou en le refusant. Nous sommes, comme disait Proust, juchés sur une pyramide de passé, et si nous ne le voyons pas, c'est que nous sommes obsédés par la pensée objective. Nous croyons que notre passé pour nous-mêmes se réduit aux souvenirs exprès que nous pouvons contempler. Nous coupons notre existence du passé lui-même et nous ne lui permettons de ressaisir que des traces présentes de ce passé. Mais comment ces traces seraient-elles reconnues comme traces du passé si nous n'avions par ailleurs sur ce passé une ouverture directe ? Il faut admettre l'acquisition comme un phénomène irréductible. Ce que nous avons vécu est et demeure perpétuellement pour nous, le vieillard touche à son enfance. Chaque présent qui se produit s'enfonce dans le temps comme un coin et prétend à l'éternité. L'éternité n'est pas un autre ordre au-delà du temps, c'est l'atmosphère du temps. Sans doute une pensée fausse aussi bien qu'une vraie possède cette sorte d'éternité : si je me trompe à présent, il est vrai pour toujours que je me suis trompé. Il faut donc qu'il y ait dans la pensée vraie une autre fécondité, il faut qu'elle demeure vraie non seulement comme passé effectivement vécu, mais encore comme présent perpétuel toujours repris dans la suite du temps. Cependant, cela ne fait pas, entre vérités de fait et vérités de raison, une différence essentielle. Car il n'est pas une de mes actions, pas une

de mes pensées même erronées, du moment que j'y ai adhéré, qui n'ait visé une valeur ou une vérité et qui ne garde en conséquence son actualité dans la suite de ma vie non seulement comme fait ineffaçable, mais encore comme étape nécessaire vers les vérités ou les valeurs plus complètes que j'ai reconnues dans la suite. Mes vérités ont été construites avec ces erreurs et les entraînent dans leur éternité. Réciproquement, il n'est pas une vérité de raison qui ne garde un coefficient de facticité : la prétendue transparence de la géométrie euclidienne se révèle un jour comme transparence pour une certaine période historique de l'esprit humain, elle signifie seulement que les hommes ont pu pendant un temps prendre pour « sol » de leurs pensées un espace homogène à trois dimensions, et assumer sans question ce que la science généralisée considérera comme une spécification contingente de l'espace. Ainsi toute vérité de fait est vérité de raison, toute vérité de raison est vérité de fait. Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant, — le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception — est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explication du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empirique et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. C'est ainsi qu'on peut dire indifféremment que le présent est une ébauche d'éternité et que l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent. On ne dépassera pas cette équivoque, mais on la comprendra comme définitive en retrouvant l'intuition du temps véritable qui maintient tout et qui est au cœur de la démonstration comme de l'expression. « La réflexion sur la puissance créatrice de l'esprit, dit Brunschvicg[29], implique en toute certitude d'expérience le sentiment que, dans une vérité déterminée que l'on est parvenu à démontrer, il existe une âme de vérité qui la dépasse et qui s'en dégage, âme qui peut se

détacher de l'expression particulière de cette vérité pour se porter sur une expression plus compréhensive et plus profonde, mais sans que ce progrès porte atteinte à l'éternité du vrai. » Qu'est-ce que ce vrai éternel que personne n'a ? Qu'est-ce que cet exprimé au-delà de toute expression, et, si nous avons le droit de le poser, pourquoi notre souci constant est-il d'obtenir une expression plus exacte ? Qu'est-ce que cet Un autour duquel on dispose les esprits et les vérités comme s'ils tendaient vers lui, tout en maintenant qu'ils ne tendent vers aucun terme préétabli ? L'idée d'un Être transcendant avait du moins l'avantage de ne pas rendre inutiles les actions par lesquelles, dans une reprise toujours difficile, chaque conscience et l'intersubjectivité font elles-mêmes leur unité. Il est vrai que, si ces actions sont ce que nous pouvons saisir de plus intime à nous-mêmes, la position de Dieu ne contribue en rien à l'élucidation de notre vie. Nous avons l'expérience non pas d'un vrai éternel et d'une participation à l'Un, mais des actes concrets de reprise par lesquels, dans le hasard du temps, nous nouons des rapports avec nous-mêmes et avec autrui, en un mot d'une *participation au monde*, l'« être-à-la-vérité » n'est pas distinct de l'être au monde.

Nous sommes en mesure maintenant de prendre parti dans la question de l'évidence et de décrire l'expérience de la vérité. Il y a des vérités comme il y a des perceptions : non pas que nous puissions jamais déployer entièrement devant nous les raisons d'aucune affirmation, — il n'y a que des motifs, nous n'avons qu'une prise sur le temps et non pas une possession du temps, — mais parce qu'il est essentiel au temps de se ressaisir lui-même à mesure qu'il se quitte et de se contracter en choses visibles, en évidences de première vue. Toute conscience est, à quelque degré, conscience perceptive. Dans ce que j'appelle ma raison ou mes idées à chaque moment, si l'on pouvait en développer tous les présupposés, on trouverait toujours des expériences qui n'ont pas été explicitées, des apports massifs du passé et du présent, toute une « histoire sédimentée »[30] qui ne concerne pas seulement la *genèse* de ma pensée,

mais en détermine le *sens*. Pour qu'une évidence absolue et sans aucun présupposé fût possible, pour que ma pensée pût se pénétrer, se rejoindre et parvenir à un pur « consentement de soi à soi », il faudrait, pour parler comme les kantiens, qu'elle cessât d'être un événement et qu'elle fût acte de part en part, — pour parler comme l'École, que sa réalité formelle fût incluse dans sa réalité objective, — pour parler comme Malebranche, qu'elle cessât d'être « perception », « sentiment », ou « contact » avec la vérité pour devenir pure « idée » et « vision » de la vérité. Il faudrait en d'autres termes qu'au lieu d'être moi-même je fusse devenu un pur connaisseur de moi-même et que le monde eût cessé d'exister autour de moi pour devenir pur objet devant moi. À l'égard de ce que nous sommes du fait de nos acquisitions et de ce monde préexistant, nous avons bien un pouvoir suspensif, et cela suffit pour que nous ne soyons pas déterminés. Je peux fermer les yeux, me boucher les oreilles, mais je ne peux pas cesser de voir, ne serait-ce que le noir de mes yeux, d'entendre, ne serait-ce que le silence, et de la même manière je peux mettre entre parenthèses mes opinions ou mes croyances acquises, mais, quoi que je pense ou que je décide, c'est toujours sur le fond de ce que j'ai cru ou fait auparavant. *Habemus ideam veram*, nous tenons une vérité, cette épreuve de la vérité ne serait savoir absolu que si nous pouvions en thématiser tous les motifs, c'est-à-dire si nous cessions d'être situés. La possession effective de l'idée vraie ne nous donne donc aucun droit d'affirmer un lieu intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une « téléologie »[31] de la conscience qui, avec ce premier instrument, en forgera de plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin. « C'est seulement par une intuition eidétique que l'essence de l'intuition eidétique peut être éclaircie », dit Husserl[32]. L'intuition de quelque essence particulière précède nécessairement dans notre expérience l'essence de l'intuition. La seule manière de penser la pensée, c'est d'abord de penser quelque chose, et il est donc essentiel à cette pensée-là de ne pas se prendre elle-même pour objet. Penser la pensée, c'est adopter envers elle une attitude

que nous avons d'abord apprise à l'égard des « choses », et ce n'est jamais éliminer, c'est seulement reporter plus haut l'opacité de la pensée pour elle-même. Tout arrêt dans le mouvement de la conscience, toute fixation de l'objet, toute apparition d'un « quelque chose » ou d'une idée suppose un sujet qui cesse de s'interroger au moins sous ce rapport-là. Voilà pourquoi, comme Descartes le disait, il est à la fois vrai que certaines idées se présentent à moi avec une évidence irrésistible en fait, et que ce fait ne vaut jamais comme droit, ne supprime pas la possibilité de douter dès que nous ne sommes plus en présence de l'idée. Ce n'est pas un hasard si l'évidence même peut être révoquée en doute, c'est que *la certitude est doute*, étant la reprise d'une tradition de pensée qui ne peut se condenser en « vérité » évidente sans que je renonce à l'expliciter. C'est pour les mêmes raisons qu'une évidence est irrésistible en fait et toujours récusable, et ce sont là deux manières de dire une seule chose : elle est irrésistible parce que j'assume comme allant de soi un certain acquis d'expérience, un certain champ de pensée, et justement pour cette raison elle m'apparaît comme évidence pour une certaine nature pensante dont je jouis et que je continue, mais qui reste contingente et donnée à elle-même. La consistance d'une chose perçue, d'une relation géométrique ou d'une idée n'est obtenue que si je cesse de chercher partout l'explication et si je me repose en elles. Une fois entré dans le jeu, engagé dans un certain ordre de pensées, soit par exemple l'espace euclidien ou les conditions d'existence de telle société, je trouve des évidences, mais ce ne sont pas des évidences sans appel, puisque peut-être cet espace ou cette société ne sont pas les seuls possibles. Il est donc essentiel à la certitude de s'établir sous bénéfice d'inventaire et il y a une *opinion* qui n'est pas une forme provisoire du savoir, destinée à être remplacée par un savoir absolu, mais au contraire la forme à la fois la plus ancienne ou la plus rudimentaire et la plus consciente ou la plus mûre du savoir, — une opinion originaire dans le double sens d'« originelle » et de « fondamentale ». C'est elle qui fait surgir devant nous *quelque chose en*

général, à quoi la pensée thétique, — doute ou démonstration, — puisse ensuite se rapporter pour l'affirmer ou pour le nier. Il y a du sens, quelque chose et non pas rien, il y a un enchaînement indéfini d'expériences concordantes, dont témoignent le cendrier que voici dans sa permanence, la vérité que j'ai aperçue hier et à laquelle je pense pouvoir revenir aujourd'hui. Cette évidence du phénomène, ou encore du « monde », est aussi bien méconnue quand on cherche à atteindre l'être sans passer par le phénomène, c'est-à-dire quand on fait l'être nécessaire, que quand on coupe le phénomène de l'être, quand on le dégrade au rang de simple apparence ou de simple possible. La première conception est celle de Spinoza. L'opinion originaire est ici subordonnée à une évidence absolue, le « il y a quelque chose », mêlé d'être et de néant, à un « l'Être est ». On refuse comme dépourvue de sens toute interrogation concernant l'être : il est impossible de se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien et ce monde-ci plutôt qu'un autre, puisque la figure de ce monde et l'existence même d'un monde ne sont que des suites de l'être nécessaire. La seconde conception réduit l'évidence à l'apparence : toutes mes vérités ne sont après tout que des évidences pour moi et pour une pensée faite comme la mienne, elles sont solidaires de ma constitution psychophysiologique et de l'existence de ce monde-ci. On peut concevoir d'autres pensées qui fonctionnent selon d'autres règles, et d'autres mondes possibles au même titre que celui-ci. Ici la question se pose bien de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, et pourquoi ce monde-ci a été réalisé, mais la réponse est par principe hors de nos prises, puisque nous sommes enfermés dans notre constitution psychophysiologique, qui est un simple fait au même titre que la forme de notre visage ou le nombre de nos dents. Cette seconde conception n'est pas si différente qu'il semble de la première : elle suppose une référence tacite à un savoir et à un être absolus par rapport à quoi nos évidences de fait sont considérées comme inadéquates. Dans une conception phénoménologique ce dogmatisme et ce scepticisme sont

en même temps dépassés. Les lois de notre pensée et nos évidences sont bien des faits, mais inséparables de nous, impliqués dans toute conception que nous puissions former de l'être et du possible. Il ne s'agit pas de nous limiter aux phénomènes, d'enfermer la conscience dans ses propres états en réservant la possibilité d'un autre être au-delà de l'être apparent, ni de traiter notre pensée comme un fait entre les faits, mais de définir l'être comme ce qui nous apparaît et la conscience comme fait universel. Je pense, et telle ou telle pensée m'apparaît vraie ; je sais bien qu'elle n'est pas vraie sans condition et que l'explication totale serait une tâche infinie ; mais cela n'empêche pas qu'au moment où je pense, je pense quelque chose, et que toute autre vérité, au nom de laquelle je voudrais dévaluer celle-ci, si elle peut pour moi s'appeler vérité, doit s'accorder avec la pensée « vraie » dont j'ai l'expérience. Si j'essaye d'imaginer des Marsiens ou des anges ou une pensée divine dont la logique ne soit pas la mienne, il faut que cette pensée marsienne, angélique ou divine figure dans mon univers et ne le fasse pas exploser[33]. Ma pensée, mon évidence n'est pas un fait parmi d'autres, mais un fait-valeur qui enveloppe et conditionne tout autre possible. Il n'y a pas d'autre monde possible au sens où l'est le mien, non que celui-ci soit nécessaire comme le croyait Spinoza, mais parce que tout « autre monde » que je voudrais concevoir bornerait celui-ci, se rencontrerait à sa limite et par conséquent ne ferait qu'un avec lui. La conscience, si elle n'est pas vérité ou a-létheia absolue, exclut du moins toute fausseté absolue. Nos erreurs, nos illusions, nos questions sont bien des erreurs, des illusions, des questions. L'erreur n'est pas la conscience de l'erreur, et même elle l'exclut. Nos questions n'enveloppent pas toujours de réponses, et dire avec Marx que l'homme ne pose que les problèmes qu'il peut résoudre, c'est renouveler l'optimisme théologique et postuler l'achèvement du monde. Nos erreurs ne deviennent des vérités qu'une fois reconnues et il subsiste une différence entre leur contenu manifeste et leur contenu latent de vérité, entre leur signification prétendue et leur signification effective. Ce qui est vrai, c'est

que l'erreur ni le doute ne nous coupent jamais de la vérité, parce qu'ils sont entourés d'un horizon de monde où la téléologie de la conscience nous invite à en chercher la résolution. Enfin la contingence du monde ne doit pas être comprise comme un moindre être, une lacune dans le tissu de l'être nécessaire, une menace pour la rationalité, ni comme un problème à résoudre le plus tôt possible par la découverte de quelque nécessité plus profonde. C'est là la contingence ontique, à l'intérieur du monde. La contingence ontologique, celle du monde lui-même, étant radicale, est au contraire ce qui fonde une fois pour toutes notre idée de la vérité. Le monde est le réel dont le nécessaire et le possible ne sont que des provinces.

En somme nous rendons au *cogito* une épaisseur temporelle. S'il n'y a pas doute interminable et si « je pense », c'est que je me jette dans des pensées provisoires et que je surmonte par le fait les discontinuités du temps. Ainsi la vision s'écrase dans une chose vue qui la précède et lui survit. Sommes-nous sortis d'embarras ? Nous avons admis que la certitude de la vision et celle de la chose vue sont solidaires ; faut-il en conclure que, la chose n'étant jamais absolument certaine, comme on le voit par les illusions, la vision est entraînée dans cette incertitude, — ou au contraire que, la vision étant de soi absolument certaine, la chose vue l'est aussi et que je ne me trompe jamais pour de bon ? La seconde solution reviendrait à rétablir l'immanence que nous avons écartée. Mais si nous adoptions la première, la pensée serait coupée d'elle-même, il n'y aurait plus que des « faits de conscience » qu'on pourrait appeler intérieurs par définition nominale, mais qui seraient pour moi aussi opaques que des choses, il n'y aurait plus ni intériorité, ni conscience et l'expérience du *cogito* serait encore une fois oubliée. Quand nous décrivons la conscience engagée par son corps dans un espace, par son langage dans une histoire, par ses préjugés dans une forme concrète de pensée, il n'est pas question de la replacer dans la série des événements objectifs, même s'il s'agit d'événements « psychiques », et dans la causalité du monde. Celui qui doute ne

peut pas, en doutant, douter qu'il doute. Le doute, même généralisé, n'est pas un anéantissement de ma pensée, ce n'est qu'un pseudo-néant, je ne peux pas sortir de l'être, mon acte de douter établit lui-même la possibilité d'une certitude, il est là pour moi, il m'occupe, j'y suis engagé, je ne peux pas feindre de n'être rien au moment où je l'accomplis. La réflexion, qui éloigne toutes choses, se découvre du moins comme donnée à elle-même en ce sens qu'elle ne peut pas se penser supprimée, se tenir à distance d'elle-même. Mais cela ne veut pas dire que la réflexion, la pensée soient des faits primitifs simplement constatés. Comme Montaigne l'avait bien vu, on peut encore questionner cette pensée toute chargée de sédiments historiques et encombrée de son propre être, on peut douter du doute lui-même, considéré comme modalité définie de la pensée et comme conscience d'un objet douteux, et la formule de la réflexion radicale n'est pas : « je ne sais rien », — formule qu'il est trop facile de prendre en flagrant délit de contradiction, — mais « que sais-je ? » Descartes ne l'a pas oublié. On lui fait souvent honneur d'avoir dépassé le doute sceptique, qui n'est qu'un état, en faisant du doute une méthode, un acte, et d'avoir ainsi trouvé pour la conscience un point fixe et restauré la certitude. Mais, à vrai dire, Descartes n'a pas fait cesser le doute devant la certitude du doute lui-même, comme si l'acte de douter suffisait à oblitérer le doute et emportait la certitude. Il l'a conduit plus loin. Il ne dit pas « je doute, je suis », mais « je pense, je suis » et cela signifie que le doute lui-même est certain, non comme doute effectif, mais comme simple pensée de douter, et, puisqu'on pourrait dire la même chose de cette pensée à son tour, la seule proposition absolument certaine et devant laquelle le doute s'arrête parce quelle est impliquée par lui, est : « je pense », ou encore « quelque chose m'apparaît ». Il n'y a aucun acte, aucune expérience particulière qui remplisse exactement ma conscience et emprisonne ma liberté, « il n'existe pas de pensée qui extermine le pouvoir de penser et le conclue, — une certaine position du pêne qui ferme définitivement la serrure. Non, point de pensée qui soit pour la pensée une

résolution née de son développement même, et comme un accord final de cette dissonance permanente[34] ». Aucune pensée particulière ne nous atteint au cœur de notre pensée, elle n'est pas concevable sans une autre pensée possible qui soit son témoin. Et cela n'est pas une imperfection dont on puisse imaginer la conscience délivrée. Si justement il doit y avoir conscience, si quelque chose doit apparaître à quelqu'un, il est nécessaire que derrière toutes nos pensées particulières se creuse un réduit de non-être, un Soi. Il ne faut pas que je me ramène à une série de « consciences », et il faut que chacune d'elles avec les sédimentations historiques et les implications sensibles dont elle est remplie se présente à un perpétuel absent. Notre situation est donc la suivante : pour savoir que nous pensons, il faut d'abord que nous pensions effectivement. Et cependant cet engagement ne lève pas tous les doutes, mes pensées n'étouffent pas mon pouvoir d'interroger ; un mot, une idée, considérés comme événements de mon histoire, n'ont un sens pour moi que si je reprends ce sens de l'intérieur. Je sais que je pense par telles ou telles pensées particulières que j'ai, et je sais que j'ai ces pensées parce que je les assume, c'est-à-dire parce que je sais que je pense en général. La visée d'un terme transcendant et la vue de moi-même le visant, la conscience du lié et la conscience du liant sont dans une relation circulaire. Le problème est de comprendre comment je peux être constituant de ma pensée en général, faute de quoi elle ne serait pensée par personne, passerait inaperçue et ne serait donc pas une pensée — sans l'être jamais d'aucune de mes pensées particulières, puisque je ne les vois jamais naître en pleine clarté et ne me connais qu'à travers elles. Il s'agit de comprendre comment la subjectivité peut être à la fois dépendante et indéclinable.

Essayons de le faire sur l'exemple du langage. Il y a une conscience de moi-même qui use du langage et qui est tout bourdonnante de mots. Je lis la Deuxième Méditation. C'est bien de moi qu'il y est question, mais d'un moi en idée qui n'est proprement ni le mien, ni d'ailleurs celui de Descartes, mais

celui de tout homme réfléchissant. En suivant le sens des mots et le lien des idées, j'arrive à cette conclusion qu'en effet, puisque je pense, je suis, mais c'est là un *cogito* sur parole, je n'ai saisi ma pensée et mon existence qu'à travers le medium du langage et la vraie formule de ce *cogito* serait : « On pense, on est. » La merveille du langage est qu'il se fait oublier : je suis des yeux les lignes sur le papier, à partir du moment où je suis pris par ce qu'elles signifient, je ne les vois plus. Le papier, les lettres sur le papier, mes yeux et mon corps ne sont là que comme le minimum de mise en scène nécessaire à quelque opération invisible. L'expression s'efface devant l'exprimé, et c'est pourquoi son rôle médiateur peut passer inaperçu, c'est pourquoi Descartes ne le mentionne nulle part. Descartes, et à plus forte raison son lecteur, commencent de méditer dans un univers déjà parlant. Cette certitude que nous avons d'atteindre, par-delà l'expression, une vérité séparable d'elle et dont elle ne soit que le vêtement et la manifestation contingente, c'est justement le langage qui l'a installée en nous. Il ne paraît être simple signe qu'une fois qu'il s'est donné une signification, et la prise de conscience, pour être complète, doit retrouver l'unité expressive où apparaissent d'abord signes et significations. Quand un enfant ne sait pas parler ou quand il ne sait pas encore parler le langage de l'adulte, la cérémonie linguistique qui se déroule autour de lui n'a pas de prise sur lui, il est près de nous comme un spectateur mal placé au théâtre, il voit bien que nous rions, que nous gesticulons, il entend la mélodie nasillarde, mais il n'y a rien au bout de ces gestes, derrière ces mots, rien n'*arrive* pour lui. Le langage prend sens pour l'enfant quand il *fait situation* pour lui. Dans un ouvrage à l'usage des enfants, on rapporte la déception d'un jeune garçon qui prend les lunettes et le livre de sa grand-mère et croit pouvoir trouver lui-même les histoires qu'elle lui racontait. La fable se termine par ces deux vers :

Mais bernique ! Où donc est l'histoire ?
Je ne vois rien que noir et blanc.

Pour l'enfant l'« histoire » et l'exprimé ne sont pas des « idées » ou des « significations », la parole ni la lecture une « opération intellectuelle ». L'histoire est un monde qu'il doit y avoir moyen de faire apparaître magiquement en mettant des lunettes et en se penchant sur un livre. La puissance qu'a le langage de faire exister l'exprimé, d'ouvrir des routes, de nouvelles dimensions, de nouveaux paysages à la pensée, est, en dernière analyse, aussi obscure pour l'adulte que pour l'enfant. Dans toute œuvre réussie, le sens importé dans l'esprit du lecteur excède le langage et la pensée déjà constitués et s'exhibe magiquement pendant l'incantation linguistique, comme l'histoire sortait du livre de la grand-mère. Si nous croyons communiquer directement par la pensée avec un univers de vérité et rejoindre les autres en lui, s'ils nous semble que le texte de Descartes vient seulement réveiller en nous des pensées déjà formées et que nous n'apprenons jamais rien du dehors, et si enfin un philosophe, dans une méditation qui devait être radicale, ne mentionne pas même le langage comme condition du *cogito lu* et ne nous invite pas plus clairement à passer à l'idée à la pratique du *cogito*, c'est que pour nous l'opération expressive va de soi et qu'elle compte au nombre de nos acquisitions. Le *cogito* que nous obtenons en lisant Descartes (et même celui que Descartes effectue en vue de l'expression et quand, se tournant sur sa propre vie, il la fixe, l'objective et la « caractérise » comme indubitable), c'est donc un *cogito* parlé, mis en mots, compris sur des mots et qui, pour cette raison même, n'atteint pas son but, puisqu'une partie de notre existence, celle qui est occupée à fixer conceptuellement notre vie et à la penser comme indubitable, échappe à la fixation et à la pensée. Allons-nous conclure de là que le langage nous enveloppe, que nous sommes menés par lui comme le réaliste croit être déterminé par le monde extérieur ou le théologien conduit par la Providence ? Ce serait oublier la moitié de la vérité. Car enfin les mots, et par exemple le mot « cogito », le mot « sum » peuvent bien avoir un sens empirique et statistique, il est vrai qu'ils ne visent pas directement mon

expérience et fondent une pensée anonyme et générale, mais je ne leur trouverais aucun sens, pas même dérivé et inauthentique, et je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le *cogito* parlé ne rencontrait en moi un *cogito* tacite. C'est ce *cogito* silencieux que Descartes visait en écrivant les *Méditations*, il animait et dirigeait toutes les opérations d'expression qui, par définition, manquent toujours leur but puisqu'elles interposent, entre l'existence de Descartes et la connaissance qu'il en prend, toute l'épaisseur des acquisitions culturelles, mais qui ne seraient pas même tentées si Descartes n'avait d'abord une vue de son existence. Toute la question est de bien comprendre le *cogito* tacite, de ne mettre en lui que ce qui s'y trouve véritablement et de ne pas faire du langage un produit de la conscience sous prétexte que la conscience n'est pas un produit du langage.

Ni le mot ni le sens du mot ne sont, en effet, *constitués* par la conscience. Expliquons-nous. Il est certain que le mot ne se réduit jamais à l'une quelconque de ses incarnations, le mot « grésil » par exemple n'est pas ce caractère que je viens d'inscrire sur le papier, ni cet autre signe que j'ai lu un jour pour la première fois dans un texte, ni non plus ce son qui traverse l'air quand je le prononce. Ce ne sont là que des reproductions du mot, je le reconnais en toutes et il ne s'épuise pas en elles. Dirai-je donc que le mot grésil est l'unité idéale de ces manifestations et qu'il n'est que pour ma conscience et par une synthèse d'identification ? Ce serait oublier ce que la psychologie nous a appris sur le langage. Parler, avons-nous vu, ce n'est pas évoquer des images verbales et articuler des mots d'après le modèle imaginé. En faisant la critique de l'image verbale, en montrant que le sujet parlant se jette dans la parole sans se représenter les mots qu'il va prononcer, la psychologie moderne élimine le mot comme représentation, comme objet pour la conscience, et dévoile une présence motrice du mot qui n'est pas la connaissance du mot. Le mot « grésil », quand je le sais, n'est pas un objet que je reconnaisse par une synthèse

d'identification, c'est un certain usage de mon appareil de phonation, une certaine modulation de mon corps comme être au monde, sa généralité n'est pas celle de l'idée, mais celle d'un style de conduite que mon corps « comprend » en tant qu'il est une puissance de fabriquer des comportements, et en particulier des phonèmes. J'ai un jour « attrapé » le mot grésil comme on imite un geste, c'est-à-dire non pas en le décomposant et en faisant correspondre à chaque partie du mot entendu un mouvement d'articulation et de phonation, mais en l'écoutant comme une seule modulation du monde sonore et parce que cette entité sonore se présentait comme « quelque chose à prononcer » en vertu de la correspondance globale qui existe entre mes possibilités perceptives et mes possibilités motrices, éléments de mon existence indivise et ouverte. Le mot n'a jamais été inspecté, analysé, connu, constitué, mais happé et assumé par une puissance parlante, et, en dernière analyse, par une puissance motrice qui m'est donnée avec la première expérience de mon corps et de ses champs perceptifs et pratiques. Quant au sens du mot, je l'apprends comme j'apprends l'usage d'un outil, en le voyant employer dans le contexte d'une certaine situation. Le sens du mot n'est pas fait d'un certain nombre de caractères physiques de l'objet, c'est avant tout l'aspect qu'il prend dans une expérience humaine, par exemple mon étonnement devant ces grains durs, friables et fondants qui descendent tout faits du ciel. C'est une rencontre de l'humain et de l'inhumain, c'est comme un comportement du monde, une certaine inflexion de son style, et la généralité du sens aussi bien que celle du vocable n'est pas la généralité du concept, mais celle du monde comme typique. Ainsi le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens. C'est ce qui fait que la conscience n'est jamais assujettie à tel langage empirique, que les langages peuvent se traduire et s'apprendre, et enfin, que le langage n'est pas un apport extérieur, au sens des sociologues. Par-delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité

d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent, il se trouve à l'intersection de plusieurs comportements, il est, même une fois « acquis », aussi précis et aussi peu définissable que le sens d'un geste. Le *cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se connaît que dans les situations limites où il est menacé : par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi. Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé. La conscience qui conditionne le langage n'est qu'une saisie globale et inarticulée du monde, comme celle de l'enfant à son premier souffle ou de l'homme qui va se noyer et se rue vers la vie, et s'il est vrai que tout savoir particulier est fondé sur cette première vue, il est vrai aussi qu'elle attend d'être reconquise, fixée et explicitée par l'exploration perceptive et par la parole. La conscience silencieuse ne se saisit que comme Je pense en général devant un monde confus « à penser ». Toute saisie particulière, et même la reconquête de ce projet général par la philosophie, exige que le sujet déploie des pouvoirs dont il n'a pas le secret et en particulier qu'il se fasse sujet parlant. Le *cogito* tacite n'est *cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même.

Ces formules peuvent paraître énigmatiques : si la subjectivité dernière ne se pense pas aussitôt qu'elle est, comment le fera-t-elle jamais ? Comment ce qui ne pense pas pourrait-il se mettre à penser et la subjectivité n'est-elle pas ramenée à la condition d'une chose ou d'une force qui produit ses effets au-dehors sans être capable de le savoir ? — Nous ne voulons pas dire que le Je primordial s'ignore. S'il s'ignorait, il serait en effet une chose, et rien ne

pourrait faire qu'ensuite il devînt conscience. Nous lui avons seulement refusé la pensée objective, la conscience thétique du monde et de lui-même. Qu'entendons-nous par là ? Ou ces mots ne veulent rien dire, ou ils veulent dire que nous nous interdisons de supposer une conscience explicite qui double et sous-tende la prise confuse de la subjectivité originaire sur elle-même et sur son monde. Ma vision par exemple est bien « pensée de voir », si l'on veut dire par là qu'elle n'est pas simplement une fonction comme la digestion ou la respiration, un faisceau de processus découpés dans un ensemble qui se trouve avoir un sens, mais qu'elle est elle-même cet ensemble et ce sens, cette antériorité du futur à l'égard du présent, du tout à l'égard des parties. Il n'y a vision que par l'anticipation et l'intention, et comme aucune intention ne pourrait vraiment être intention si l'objet vers lequel elle tend lui était donné tout fait et sans motivation, il est bien vrai que toute vision suppose en dernier lieu, au cœur de la subjectivité, un projet total ou une logique du monde que les perceptions empiriques déterminent et qu'elles ne sauraient engendrer. Mais la vision n'est pas pensée de voir si l'on entend par là qu'elle fasse elle-même la liaison de son objet, qu'elle s'aperçoive dans une transparence absolue et comme l'auteur de sa propre présence dans le monde visible. Le point essentiel est de bien saisir le projet du monde que nous sommes. Ce que nous avons dit plus haut du monde comme inséparable des vues sur le monde doit nous aider ici à comprendre la subjectivité comme inhérence au monde. Il n'y a pas de *hylè*, pas de sensation sans communication avec les autres sensations ou avec les sensations des autres, et *pour cette raison même* il n'y a pas de *morphè*, pas d'appréhension ou d'aperception qui soit chargée de donner un sens à une manière insignifiante et d'assurer l'unité *a priori* de mon expérience et de l'expérience intersubjective. Nous sommes, mon ami Paul et moi, en train de regarder un paysage. Que se passe-t-il au juste ? Faut-il dire que nous avons l'un et l'autre des sensations privées, une matière de connaissance à jamais incommunicable, — que, en ce qui concerne le pur vécu, nous sommes

enfermés dans des perspectives distinctes, — que le paysage n'est pas pour nous deux *idem numero* et qu'il ne s'agit que d'une identité spécifique ? À considérer ma perception elle-même, avant toute réflexion objectivante, je n'ai à aucun moment conscience de me trouver enfermé dans mes sensations. Mon ami Paul et moi nous montrons du doigt certains détails du paysage, et le doigt de Paul, qui me montre le clocher, n'est pas un doigt-pour-moi que je *pense* comme orienté vers un clocher-pour-moi, c'est le doigt de Paul qui me montre lui-même le clocher que Paul voit, comme réciproquement, en faisant un geste vers tel point du paysage que je vois, il ne me semble pas que je déclenche chez Paul, en vertu d'une harmonie préétablie, des visions internes seulement analogues aux miennes : il me semble au contraire que mes gestes envahissent le monde de Paul et guident son regard. Quand je pense à Paul, je ne pense pas à un flux de sensations privées en relations médiates avec le mien par des signes interposés, mais à quelqu'un qui vit le même monde que moi, la même histoire que moi, et avec qui je communique par ce monde et par cette histoire. Dirons-nous alors qu'il s'agit là d'une unité idéale, que mon monde est le même que celui de Paul comme l'équation du second degré dont on parle à Tokio est la même dont on parle à Paris, et qu'enfin l'idéalité du monde en assure la valeur intersubjective ? Mais l'unité idéale ne nous satisfait pas davantage, car elle existe aussi bien entre l'Hymette vu par les Grecs et l'Hymette vu par moi. Or j'ai beau, en considérant ces pentes roussies, me dire que les Grecs les ont vues, je ne parviens pas à me convaincre que ce soient les mêmes. Au contraire Paul et moi nous voyons « ensemble » le paysage, nous lui sommes co-présents, il est le même pour nous deux, non seulement comme signification intelligible, mais comme un certain accent du style mondial, et jusque dans son eccéité. L'unité du monde se dégrade et s'effrite avec la distance temporelle et spatiale que l'unité idéale traverse (en principe) sans aucune déperdition. C'est justement parce que le paysage me touche et m'affecte, parce qu'il m'atteint dans mon être le plus singulier, parce qu'il est

ma vue du paysage, que j'ai le paysage lui-même et que je l'ai comme paysage pour Paul aussi bien que pour moi. L'universalité et le monde se trouvent au cœur de l'individualité et du sujet. On ne le comprendra jamais tant qu'on fera du monde un ob-jet. On le comprend aussitôt si le monde est le *champ* de notre expérience, et si nous ne sommes rien qu'une vue du monde, car alors la plus secrète vibration de notre être psychophysique annonce déjà le monde, la qualité est l'esquisse d'une chose et la chose l'esquisse du monde. Un monde qui n'est jamais, comme le dit Malebranche, qu'un « ouvrage inachevé », ou qui, selon le mot que Husserl applique au corps, n'est « jamais complètement constitué » n'exige pas et exclut même un sujet constituant. À cette ébauche d'être qui transparaît dans les concordances de mon expérience propre et intersubjective et dont je présume l'achèvement possible à travers des horizons indéfinis, du seul fait que mes phénomènes se solidifient en une chose et qu'ils observent dans leur déroulement un certain style constant, — à cette unité ouverte du monde doit correspondre une unité ouverte et indéfinie de la subjectivité. Comme celle du monde, l'unité du Je est invoquée plutôt qu'éprouvée chaque fois que j'effectue une perception, chaque fois que j'obtiens une évidence, et le Je universel est le fond sur lequel se détachent ces figures brillantes, c'est à travers une pensée présente que je fais l'unité de mes pensées. En deçà de mes pensées particulières, que reste-t-il pour constituer le *cogito* tacite et le projet originel du monde, et que suis-je en dernière analyse dans la mesure où je peux m'entrevoir hors de tout acte particulier ? Je suis un champ, je suis une expérience. Un jour et une fois pour toutes quelque chose a été mis en train qui, même pendant le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir et de ne voir pas, de sentir ou de ne sentir pas, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'« expliquer » avec le monde. Il y a eu, non pas un nouveau lot de sensations ou d'états de conscience, non pas même une nouvelle monade ou une nouvelle perspective, puisque je ne suis fixé à aucune et que je peux changer de point de vue, assujetti seulement à en

occuper toujours un et à n'en occuper qu'un seul à la fois, — disons qu'il y a eu une nouvelle *possibilité de situations*. L'événement de ma naissance n'a pas passé, il n'est pas tombé au néant à la façon d'un événement du monde objectif, il engageait un avenir, non pas comme la cause détermine son effet, mais comme une situation, une fois nouée, aboutit inévitablement à quelque dénouement. Il y avait désormais un nouveau « milieu », le monde recevait une nouvelle couche de signification. Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert. Ma première perception, avec les horizons qui l'entouraient, est un événement toujours présent, une tradition inoubliable ; même comme sujet pensant, je suis encore cette première perception, la suite de la même vie qu'elle a inaugurée. En un sens, il n'y a pas plus d'actes de conscience ou d'Erlebnisse distincts dans une vie qu'il n'y a de choses séparées dans le monde. De même que, nous l'avons vu, quand je tourne autour d'un objet, je n'en obtiens pas une série de vues perspectives que je coordonnerais ensuite par l'idée d'un seul géométral, il n'y a qu'un peu de « bougé » dans la chose qui, de soi, franchit le temps, de même je ne suis pas une série d'actes psychiques, ni d'ailleurs un Je central qui les rassemble dans une unité synthétique, mais une seule expérience inséparable d'elle-même, une seule « cohésion de vie »[35], une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent. C'est cet avènement ou encore cet événement transcendantal que le *cogito* retrouve. La première vérité est bien « Je pense », mais à condition qu'on entende par là « je suis à moi »[36] en étant au monde. Quand nous voulons aller plus loin dans la subjectivité, si nous mettons en doute toutes choses et en suspens toutes nos croyances, nous ne réussissons à entrevoir le fond inhumain par où, selon le mot de Rimbaud, « nous ne sommes pas au monde », que comme l'horizon de nos engagements particuliers et comme puissance de quelque chose en général

qui est le fantôme du monde. L'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au-dedans et je suis tout hors de moi. Quand je perçois cette table, il faut bien que la perception du plateau n'ignore pas celle des pieds, sans quoi l'objet se disloquerait. Quand j'entends une mélodie, il faut bien que chaque moment soit relié au suivant, sans quoi il n'y aurait pas de mélodie. Et cependant la table est là avec ses parties extérieures. La succession est essentielle à la mélodie. L'acte qui rassemble éloigne et tient à distance, je ne me touche qu'en me fuyant. Dans une célèbre pensée, Pascal montre que sous un certain rapport je comprends le monde et que sous un autre rapport, il me comprend. Il faut dire que c'est sous le même rapport : je comprends le monde parce qu'il y a pour moi du proche et du lointain, des premiers plans et des horizons et qu'ainsi il fait tableau et prend un sens devant moi, c'est-à-dire enfin parce que j'y suis situé et qu'il me comprend. Nous ne disons pas que la *notion* du monde est inséparable de celle du sujet, que le sujet se *pense* inséparable de l'idée du corps et de l'idée du monde, car s'il ne s'agissait que d'une relation pensée, de ce fait même elle laisserait subsister l'indépendance absolue du sujet comme penseur et le sujet ne serait pas situé. Si le sujet est en situation, si même il n'est rien d'autre qu'une possibilité de situations, c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps-connaissant.

Mais, dira-t-on, si l'unité du monde n'est pas fondée sur celle de la conscience, si le monde n'est pas le résultat d'un travail constitutif, d'où vient

que les apparences soient concordantes et s'assemblent en choses, en idées, en vérités, — pourquoi nos pensées errantes, les événements de notre vie et ceux de l'histoire collective, à certains moments au moins, prennent-ils un sens et une direction communes et se laissent-ils saisir sous une idée ? Pourquoi ma vie réussit-elle à se reprendre elle-même pour se projeter en paroles, en intentions, en actes ? C'est le problème de la rationalité. On sait que la pensée classique cherche en somme à expliquer les concordances par un monde en soi ou par un esprit absolu. De telles explications empruntent au phénomène de la rationalité tout ce qu'elles peuvent avoir de convaincant, elles ne l'expliquent donc pas et ne sont jamais plus claires que lui. La Pensée absolue n'est pas plus claire pour moi que mon esprit fini, puisque c'est par lui que je la pense. Nous sommes au monde, c'est-à-dire : des choses se dessinent, un immense individu s'affirme, chaque existence se comprend et comprend les autres. Il n'y a qu'à reconnaître ces phénomènes qui fondent toutes nos certitudes. La croyance en un esprit absolu ou en un monde en soi détaché de nous n'est qu'une rationalisation de cette foi primordiale.

---

1. P. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*, p. 134.
2. P. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, pp. 17-18.
3. Ibid., p. 25.
4. P. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 55.
5. Id. ibid., p. 184.
6. Id. ibid., pp. 17-18.
7. P. LACHIÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 68.
8. KANT, *Uebergang*, Adickes, p. 756, cité par P. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 464.
9. P. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 145.
10. Id., *L'Idéalisme kantien*, p. 477.
11. *L'Idéalisme kantien*, p. 477. *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 83.
12. *L'Idéalisme kantien*, p. 472.
13. *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 33.
14. Ainsi que le fait M. LACHIÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, pp. 69-70.
15. Ibid., p. 72.

16. Comme le fait par exemple Husserl quand il admet que toute réduction transcendantale est en même temps une réduction eidétique. La nécessité de passer par les essences, l'opacité définitive des existences, ne peuvent être pris comme des faits qui vont de soi, elles contribuent à déterminer le sens du *cogito* et de la subjectivité dernière. Je ne suis pas une pensée constituante et mon Je pense n'est pas un Je suis, si je ne puis par la pensée égaler la richesse concrète du monde et résorber la facticité.

17. SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, pp. 63 et suivantes.

18. Id. ibid., pp. 89-95.

19. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 243.

20. « ... mais alors, ça aussi, c'était donc fait exprès, ce dégoût cynique devant son personnage ? Et ce mépris de ce dégoût qu'elle était en train de se fabriquer, n'était-il pas aussi comédie ? Et ce doute même devant ce mépris... ça devenait affolant, si on se mettait à être sincère, on ne pouvait donc plus s'arrêter ? » S. DE BEAUVOIR, *L'Invitée*, p. 232.

21. WERTHEIMER, *Drei Adhandlungen zur Gestalttheorie : die Schluszprozesse im produktiven Denken*.

22. A. GURWITSCH, *Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme*, p. 460.

23. P. LACHIÈZE-REY, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception* et *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*.

24. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 132.

25. LACHIÈZE-REY, *Utilisation possible...*, p. 7.

26. « Il faut qu'il recèle intrinsèquement l'immanence d'une trajectoire qui seule peut permettre de le penser comme mouvement. » LACHIÈZE-REY, ibid., p. 6.

27. CLAUDEL, *Réflexions sur le vers français, Positions et propositions*, pp. 11-12.

28. Comme le fait B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, chap. XI.

29. *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 794.

30. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, p. 221.

31. Cette notion revient fréquemment dans les derniers écrits de HUSSERL.

32. *Formale und transzendentale Logik*, p. 220.

33. Voir *Logische Untersuchungen*, I, p. 117. Ce qu'on appelle quelquefois le rationalisme de Husserl est en réalité la reconnaissance de la subjectivité comme fait inaliénable et du monde qu'elle vise comme *omnitudo realitatis*.

34. VALÉRY, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 194.

35. Zusammenhang des Lebens, HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 388.

36. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 124-125.

II. LA TEMPORALITÉ

Le temps est le *sens* de la vie (*sens* : comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat).

CLAUDEL,
Art poétique.

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.

HEIDEGGER,
Sein und Zeit, p. 331.

Si nous avons, dans les pages qui précèdent, déjà rencontré le temps sur le chemin qui nous menait à la subjectivité, c'est d'abord parce que toutes nos expériences, en tant qu'elles sont nôtres, se disposent selon l'avant et l'après, parce que la temporalité, en langage kantien, est la forme du sens intime, et qu'elle est le caractère le plus général des « faits psychiques ». Mais en réalité, et sans préjuger de ce que nous apportera l'analyse du temps, nous avons déjà trouvé entre le temps et la subjectivité une relation beaucoup plus intime. Nous venons de voir que le sujet, qui ne peut être une série d'événements psychiques, ne peut cependant être éternel. Il reste qu'il soit temporel non par quelque hasard de la constitution humaine, mais en vertu d'une nécessité intérieure. Nous sommes invités à nous faire du sujet et du temps une conception telle qu'ils communiquent du dedans. Nous pouvons dès maintenant dire de la temporalité ce que nous avons dit plus haut, par exemple, de la sexualité et de la spatialité : l'existence ne peut avoir d'attribut

extérieur ou contingent. Elle ne peut être quoi que ce soit — spatiale, sexuelle, temporelle — sans l'être tout entière, sans reprendre et assumer ses « attributs » et faire d'eux des dimensions de son être, de sorte qu'une analyse un peu précise de chacun d'eux concerne en réalité la subjectivité elle-même. Il n'y a pas de problèmes dominants et de problèmes subordonnés : tous les problèmes sont concentriques. Analyser le temps, ce n'est pas tirer les conséquences d'une conception préétablie de la subjectivité, c'est accéder à travers le temps à sa structure concrète. Si nous réussissons à comprendre le sujet, ce ne sera pas dans sa pure forme, mais en le cherchant à l'intersection de ses dimensions. Il nous faut donc considérer le temps en lui-même, et c'est en suivant sa dialectique interne que nous serons conduits à refondre notre idée du sujet.

On dit que le temps passe ou s'écoule. On parle du cours du temps. L'eau que je vois passer s'est préparée, il y a quelques jours, dans les montagnes, lorsque le glacier a fondu ; elle est devant moi, à présent, elle va vers la mer où elle se jettera. Si le temps est semblable à une rivière, il coule du passé vers le présent et l'avenir. Le présent est la conséquence du passé et l'avenir la conséquence du présent. Cette célèbre métaphore est en réalité très confuse. Car, *à considérer les choses elles-mêmes*, la fonte des neiges et ce qui en résulte ne sont pas des événements successifs, ou plutôt la notion même d'événement n'a pas de place dans le monde objectif. Quand je dis qu'avant-hier le glacier a produit l'eau qui passe à présent, je sous-entends un témoin assujetti à une certaine place dans le monde et je compare ses vues successives : il a assisté là-bas à la fonte des neiges et il a suivi l'eau dans son décours, ou bien, du bord de la rivière, il voit passer après deux jours d'attente les morceaux de bois qu'il avait jetés à la source. Les « événements » sont découpés par un observateur fini dans la totalité spatio-temporelle du monde objectif. Mais, si je considère ce monde lui-même, il n'y a qu'un seul être indivisible et qui ne change pas. Le changement suppose un certain poste où je me place et d'où je vois défiler des choses ; il n'y a pas d'événements sans quelqu'un à qui ils adviennent et dont la

perspective finie fonde leur individualité. Le temps suppose une vue sur le temps. Il n'est donc pas comme un ruisseau, il n'est pas une substance fluente. Si cette métaphore a pu se conserver depuis Héraclite jusqu'à nos jours, c'est que nous mettons subrepticement dans le ruisseau un témoin de sa course. Nous le faisons déjà quand nous disons que le ruisseau s'écoule, puisque cela revient à concevoir, là où il n'y a qu'une chose toute hors d'elle-même, une individualité ou un intérieur du ruisseau qui déploie au-dehors ses manifestations. Or, dès que j'introduis l'observateur, qu'il suive le cours du ruisseau ou que, du bord de la rivière, il en constate le passage, les rapports du temps se renversent. Dans le second cas, les masses d'eau déjà écoulées ne vont pas vers l'avenir, elles sombrent dans le passé ; l'à-venir est du côté de la source et le temps ne vient pas du passé. Ce n'est pas le passé qui pousse le présent ni le présent qui pousse le futur dans l'être ; l'avenir n'est pas préparé derrière l'observateur, il se prémédite au-devant de lui, comme l'orage à l'horizon. Si l'observateur, placé dans une barque, suit le fil de l'eau, on peut bien dire qu'il descend avec le courant vers son avenir, mais l'avenir, ce sont les paysages nouveaux qui l'attendent à l'estuaire, et le cours du temps, ce n'est plus le ruisseau lui-même : c'est le déroulement des paysages pour l'observateur en mouvement. Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses. Dans les choses mêmes, l'avenir et le passé sont dans une sorte de préexistence et de survivance éternelles ; l'eau qui passera demain *est* en ce moment à sa source, l'eau qui vient de passer *est* maintenant un peu plus bas, dans la vallée. Ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde. On dit souvent que, dans les choses mêmes, l'avenir n'est pas encore, le passé n'est plus, et le présent, à la rigueur, n'est qu'une limite, de sorte que le temps s'effondre. C'est pourquoi Leibniz pouvait définir le monde objectif *mens momentanea*, c'est pourquoi encore saint Augustin demandait, pour constituer le temps, outre la présence du présent, une présence du passé et une présence

de l'avenir. Mais comprenons bien ce qu'ils veulent dire. Si le monde objectif est incapable de porter le temps, ce n'est pas qu'il soit en quelque sorte trop étroit, que nous ayons à y ajouter un pan de passé et un pan d'avenir. Le passé et l'avenir n'existent que trop dans le monde, ils existent au présent, et ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps. Le passé et l'avenir, d'eux-mêmes, se retirent de l'être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s'accorde avec leur nature. Si l'on détache le monde objectif des perspectives finies qui ouvrent sur lui et qu'on le pose en soi, on ne peut y trouver de toutes parts que des « maintenant ». Davantage, ces maintenant, n'étant présents à personne, n'ont aucun caractère temporel et ne sauraient se succéder. La définition du temps, qui est implicite dans les comparaisons du sens commun et qui pourrait se formuler « une succession de maintenant »[1], n'a pas seulement le tort de traiter le passé et l'avenir comme des présents : elle est inconsistante, puisqu'elle détruit la notion même du « maintenant » et celle de la succession.

Nous ne gagnerions donc rien à transporter le temps des choses en nous, si nous renouvelions « dans la conscience » l'erreur de le définir comme une succession de maintenant. C'est pourtant ce que font les psychologues quand ils cherchent à « expliquer » la conscience du passé par les souvenirs, la conscience de l'avenir par la projection de ces souvenirs devant nous. La réfutation des « théories physiologiques » de la mémoire, chez Bergson par exemple, se place sur le terrain de l'explication causale ; elle consiste à montrer que les traces cérébrales et les autres dispositifs corporels ne sont pas la cause adéquate des phénomènes de mémoire ; que, par exemple, on ne trouve pas dans le corps de quoi à rendre compte de l'ordre dans lequel disparaissent les souvenirs en cas d'aphasie progressive. La discussion ainsi conduite discrédite bien l'idée d'une conservation corporelle du passé : le corps n'est plus un

réceptable d'engrammes, il est un organe de pantomime chargé d'assurer la réalisation intuitive des « intentions »[2] de la conscience. Mais ces intentions s'accrochent à des souvenirs conservés « dans l'inconscient », la présence du passé à la conscience reste une simple présence de fait ; on n'a pas vu que notre meilleure raison de rejeter la conservation physiologique du passé est aussi une raison de rejeter la « conservation psychologique », et cette raison est qu'aucune conservation, aucune « trace » physiologique ou psychique du passé ne peut faire comprendre la conscience du passé. Cette table porte des traces de ma vie passée, j'y ai inscrit mes initiales, j'y ai fait des taches d'encre. Mais ces traces par elles-mêmes ne renvoient pas au passé : elles sont présentes ; et, si j'y trouve des signes de quelque événement « antérieur », c'est parce que j'ai, par ailleurs, le sens du passé, c'est parce que je porte en moi cette signification. Si mon cerveau garde les traces du processus corporel qui a accompagné l'une de mes perceptions, et si l'influx nerveux passe de nouveau par ces chemins déjà frayés, ma perception reparaîtra, j'aurai une nouvelle perception, affaiblie et irréelle si l'on veut, mais en aucun cas cette perception, qui est présente, ne pourra m'indiquer un événement passé, à moins que je n'aie sur mon passé une autre vue qui me permette de la reconnaître comme souvenir, ce qui est contre l'hypothèse. Si maintenant nous remplaçons la trace physiologique par une « trace psychique », si nos perceptions demeurent dans un inconscient, la difficulté sera la même : une perception conservée est une perception, elle continue d'exister, elle est toujours au présent, elle n'ouvre pas en arrière de nous cette dimension de fuite et d'absence qu'est le passé, un fragment conservé du passé vécu ne peut être tout au plus qu'une occasion de penser au passé, ce n'est pas lui qui se fait reconnaître ; la reconnaissance, quand on veut la dériver de quelque contenu que ce soit, se précède toujours elle-même. La reproduction présuppose la récognition, elle ne peut être comprise comme telle que si j'ai d'abord une sorte de contact direct avec le passé en son lieu. À plus forte raison ne peut-on construire l'avenir avec des contenus de conscience :

aucun contenu effectif ne peut passer, même au prix d'une équivoque, pour un témoignage sur l'avenir, puisque l'avenir n'a pas même été et ne peut comme le passé mettre en nous sa marque. On ne pourrait donc songer à expliquer la relation de l'avenir au présent qu'en l'assimilant à celle du présent au passé. À considérer la longue série de mes états passés, je vois que mon présent passe toujours, je peux devancer ce passage, traiter mon passé prochain comme lointain, mon présent effectif comme passé : l'avenir est ce creux qui se forme alors en avant de lui. La prospection serait en réalité une rétrospection et l'avenir une projection du passé. Mais même si, par impossible, je pouvais construire la conscience du passé avec des présents désaffectés, assurément ils ne sauraient m'ouvrir un avenir. Même si, en fait, nous nous représentons l'avenir à l'aide de ce que nous avons déjà vu, encore est-il que, pour le projeter devant nous, il faut que nous ayons d'abord le sens de l'avenir. Si la prospection est une rétrospection, c'est en tout cas une rétrospection anticipée et comment pourrait-on anticiper si l'on n'avait pas le sens de l'avenir ? Nous devinons, dit-on, « par analogie », que ce présent incomparable, comme tous les autres, passera. Mais pour qu'il y ait analogie entre les présents révolus et le présent effectif, il faut que celui-ci ne se donne pas seulement comme présent, qu'il s'annonce déjà comme un passé pour bientôt, que nous sentions sur lui la pression d'un avenir qui cherche à le destituer, et qu'en un mot le cours du temps soit à titre originaire non seulement le passage du présent au passe, mais encore celui du futur au présent. Si l'on peut dire que toute prospection est une rétrospection anticipée, on peut dire aussi bien que toute rétrospection est une prospection renversée : je sais que j'ai été en Corse avant la guerre, parce que je sais que la guerre était à l'horizon de mon voyage en Corse. Le passé et l'avenir ne peuvent pas être de simples concepts que nous formerions par abstraction à partir de nos perceptions et de nos souvenirs, de simples dénominations pour désigner la série effective des « faits psychiques ». Le temps est pensé par nous avant les parties du temps, les relations temporelles

rendent possibles les événements dans le temps. Il faut donc corrélativement que le sujet n'y soit pas situé lui-même pour qu'il puisse être présent en intention au passé comme à l'avenir. Ne disons plus que le temps est une « donnée de la conscience », disons plus précisément que la conscience déploie ou constitue le temps. Par l'idéalité du temps, elle cesse enfin d'être enfermée dans le présent.

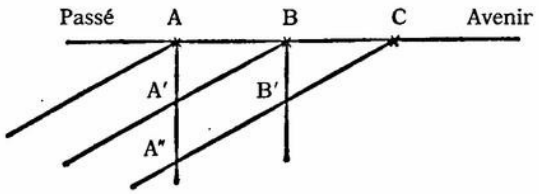
Mais a-t-elle ouverture à un passé et à un avenir ? Elle n'est plus obsédée par le présent et par les « contenus », elle chemine librement d'un passé et d'un avenir qui ne sont pas loin d'elle, puisqu'elle les constitue en passé et en avenir et qu'ils sont ses objets immanents, à un présent qui n'est pas près d'elle, puisqu'il n'est présent que par les relations qu'elle pose entre lui, le passé, et l'avenir. Mais justement une conscience ainsi libérée n'a-t-elle pas perdu toute notion de ce que peut être avenir, passé et même présent ? Le temps qu'elle constitue n'est-il pas en tous points semblable au temps réel dont nous avons fait voir l'impossibilité, n'est-ce pas encore une série de « maintenant », et qui ne se présentent à personne, puisque personne n'y est engagé ? Ne sommes-nous pas toujours aussi loin de comprendre ce que peuvent être l'avenir, le passé, le présent et le passage de l'un à l'autre ? Le temps comme objet immanent d'une conscience est un temps nivelé, en d'autres termes n'est plus du temps. Il ne peut y avoir de temps que s'il n'est pas complètement déployé, si passé, présent et avenir ne *sont* pas dans le même sens. Il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué. Le temps constitué, la série des relations possibles selon l'avant et l'après, ce n'est pas le temps même, c'en est l'enregistrement final, c'est le résultat de son *passage* que la pensée objective présuppose toujours et ne réussit pas à saisir. C'est de l'espace, puisque ses moments coexistent devant la pensée[3], c'est du présent, puisque la conscience est contemporaine de tous les temps. C'est un milieu distinct de moi et immobile où rien ne passe et ne se passe. Il doit y avoir un autre temps, le vrai, où j'apprenne ce que c'est que le passage ou le

transit lui-même. Il est bien vrai que je ne saurais percevoir de position temporelle sans un avant et un après, que, pour apercevoir la relation des trois termes, il faut que je ne me confonde avec aucun d'eux, et que le temps enfin a besoin d'une synthèse. Mais il est également vrai que cette synthèse est toujours à recommencer et qu'on nie le temps à la supposer achevée quelque part. C'est bien le rêve des philosophes de concevoir une « éternité de vie », au-delà du permanent et du changement, où la productivité du temps soit éminemment contenue, mais une conscience thétique *du* temps qui le domine et qui l'embrasse détruit le phénomène du temps. Si nous devons rencontrer une sorte d'éternité, ce sera au cœur de notre expérience du temps et non pas dans un sujet intemporel qui serait chargé de le penser et de le poser. Le problème est maintenant d'expliciter ce temps à l'état naissant et en train d'apparaître, toujours sous-entendu par la *notion* du temps, et qui n'est pas un objet de notre avenir, mais une dimension de notre être.

C'est dans mon « champ de présence » au sens large, — ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la journée écoulée et, devant lui, l'horizon de la soirée et de la nuit, — que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître le cours du temps. Le passé plus lointain a bien, lui aussi, son ordre temporel et une position temporelle par rapport à mon présent, mais en tant qu'il a été présent lui-même, qu'il a été « en son temps » traversé par ma vie, et qu'elle s'est poursuivie jusqu'à maintenant. Quand j'évoque un passé lointain, je rouvre le temps, je me replace à un moment où il comportait encore un horizon d'avenir aujourd'hui fermé, un horizon de passé prochain aujourd'hui lointain. Tout me renvoie donc au champ de présence comme à l'expérience originaire où le temps et ses dimensions apparaissent *en personne*, sans distance interposée et dans une évidence dernière. C'est là que nous voyons un avenir glisser au présent et au passé. Ces trois dimensions ne nous sont pas données par des actes discrets : je ne me représente pas ma journée, elle pèse sur moi de tout son poids, elle est encore là, je n'en évoque

aucun détail, mais j'ai le pouvoir prochain de le faire, je la tiens « encore en main »[4]. De même, je ne pense pas à la soirée qui va venir et à la suite, et cependant elle « est là », comme le dos d'une maison dont je vois la façade, ou comme le fond sous la figure. Notre avenir n'est pas fait seulement de conjectures et de rêveries. En avant de ce que je vois et de ce que je perçois, il n'y a sans doute plus rien de visible, mais mon monde se continue par des lignes intentionnelles qui tracent d'avance au moins le style de ce qui va venir (bien que nous nous attendions toujours, et sans doute jusqu'à la mort, à voir apparaître *autre chose*). Le présent lui-même (au sens étroit) n'est pas posé. Le papier, mon stylo, sont là pour moi, mais je ne les perçois pas explicitement, je compte avec un entourage plutôt que je ne perçois des objets, je prends appui sur mes outils, je suis à ma tâche plutôt que devant elle. Husserl appelle protensions et rétentions les intentionnalités qui m'ancrent dans un entourage. Elles ne partent pas d'un Je central, mais en quelque sorte de mon champ perceptif lui-même qui traîne après lui son horizon de rétentions et mord par ses protensions sur l'avenir. Je ne passe pas par une série de maintenant dont je conserverais l'image et qui, mis bout à bout, formeraient une ligne. À chaque moment qui vient, le moment précédent subit une modification : je le tiens encore en main, il est encore là, et cependant il sombre déjà, il descend au-dessous de la ligne des présents ; pour le garder, il faut que je tende la main à travers une mince couche de temps. C'est bien lui, et j'ai le pouvoir de le rejoindre tel qu'il vient d'être, je ne suis pas coupé de lui, mais enfin il ne serait pas passé si rien n'avait changé, il commence de se profiler ou de se projeter sur mon présent, alors qu'il était mon présent tout à l'heure. Quant un troisième moment survient, le second subit une nouvelle modification, de rétention qu'il était il devient rétention de rétention, la couche du temps entre lui et moi s'épaissit. On peut, comme le fait Husserl, représenter le phénomène par un schéma, auquel il faudrait ajouter pour être complet la perspective symétrique

des protensions. Le temps n'est pas une ligne, mais un réseau d'intentionnalités.



d'après Husserl (*Zeitbewusztsein*, p. 22).
Ligne horizontale : série des « maintenant ». Lignes obliques : *Abschattungen* des mêmes « maintenant » vus d'un « maintenant » ultérieur. Lignes verticales : *Abschattungen* successives d'un même « maintenant ».

On dira sans doute que cette description et ce schéma ne nous font pas avancer d'un pas. Lorsque nous passons de A à B, puis à C, A se projette ou se profile en A′ puis en A″. Pour que A′ soit reconnu comme rétention ou *Abschattung* de A, et A″ de A′, et même pour que la transformation de A en A′ soit éprouvée comme telle, ne faut-il pas une synthèse d'identification qui réunisse A, A′, A″ et toutes les autres *Abschattungen* possibles, et cela ne revient-il pas à faire de A une unité idéale comme le veut Kant ? Et cependant, avec cette synthèse intellectuelle, nous savons qu'il n'y aura plus de temps A et tous les moments antérieurs du temps seront bien pour moi identifiables, je serai en quelque sorte sauvé du temps qui les fait glisser et les brouille, mais du même coup, j'aurai perdu le sens même de l'avant et de l'après qui n'est donné que par ce glissement, et rien ne distinguera plus la série temporelle d'une multiplicité spatiale. Si Husserl a introduit la notion de rétention et dit que je tiens encore en main le passé immédiat, c'est justement pour exprimer que je ne pose pas le passé ou ne le construis pas à partir d'une *Abschattung* réellement distincte de lui et par un acte exprès, que je l'atteins dans son eccéité récente et pourtant déjà passée. Ce qui m'est donné, ce n'est pas d'abord, A′, A″, ou A‴, et je ne remonte pas de ces « profils » à leur original A comme on va du signe à la signification. Ce qui m'est donné, c'est A vu par transparence à travers A′,

puis cet ensemble à travers A″ et ainsi de suite, comme je vois le caillou lui-même à travers les masses d'eau qui glissent sur lui. Il y a bien des synthèses d'identification, mais seulement dans le souvenir exprès et dans l'évocation volontaire du passé lointain, c'est-à-dire dans les modes dérivés de la conscience du passé. Par exemple, j'hésite sur la date d'un souvenir, j'ai devant moi une certaine scène, je ne sais pas à quel point du temps l'accrocher, le souvenir a perdu son ancrage, je peux alors obtenir une identification intellectuelle fondée, par exemple, sur l'ordre causal des événements : j'ai fait faire ce vêtement avant l'armistice, puisque depuis lors on ne trouve plus de tissus anglais. Mais dans ce cas, ce n'est pas le passé lui-même que j'atteins. Quand, au contraire, je retrouve l'origine concrète du souvenir, c'est qu'il se replace dans un certain courant de crainte et d'espoir qui va de Munich à la guerre, c'est que je rejoins le temps perdu, c'est que, depuis le moment considéré jusqu'à mon présent, la chaîne des rétentions et l'emboîtement des horizons successifs assure un passage continu. Les repères objectifs par rapport auxquels je mets en place mon souvenir dans l'identification médiate, et en général la synthèse intellectuelle n'ont, eux-mêmes, un sens temporel que parce que de proche en proche la synthèse de l'appréhension me relie à tout mon passé effectif. Il ne saurait donc être question de ramener la seconde à la première. Si les *Abschattungen* A′ et A″ m'apparaissent comme *Abschattungen* de A, ce n'est pas parce qu'elles participent toutes à une unité idéale A qui serait leur raison commune. C'est parce que j'ai à travers elles le point A lui-même dans son individualité irrécusable, fondée une fois pour toutes par son passage dans le présent, et que je vois jaillir de lui les *Abschattungen* A′, A″… En langage husserlien, au-dessous de l'« intentionnalité d'acte » qui est la conscience thétique d'un objet, et qui, par exemple, dans la mémoire intellectuelle, convertit le ceci en idée, il nous faut reconnaître une intentionnalité « opérante » (*fungierende Intentionalität*)[5], qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance. Mon présent se

dépasse vers un avenir et vers un passé prochains et les touche là où ils sont, dans le passé, dans l'avenir eux-mêmes. Si nous n'avions le passé que sous la forme de souvenirs exprès, nous serions tentés à chaque instant de l'évoquer pour en vérifier l'existence, comme ce malade dont parle Scheler, et qui se retournait pour s'assurer que les objets étaient bien là, — alors que nous le sentons derrière nous comme un acquis irrécusable. Pour avoir un passé ou un avenir, nous n'avons pas à réunir par un acte intellectuel une série d'*Abschattungen*, elles ont comme une unité naturelle et primordiale, c'est le passé ou l'avenir lui-même qui s'annonce à travers elles. Tel est le paradoxe de ce qu'on pourrait appeler avec Husserl la « synthèse passive » du temps[6], — d'un mot qui n'est évidemment pas une solution, mais un index pour désigner un problème.

Le problème commence de s'éclairer si nous nous rappelons que notre diagramme représente une coupe instantanée sur le temps. Ce qu'il y a en réalité, ce n'est pas un passé, un présent, un avenir, ce ne sont pas des instants discrets A, B, C, des *Abschattungen* réellement distinctes A′, A″, B′, ce n'est pas une multitude de rétentions et d'autre part une multitude de protensions. Le jaillissement d'un présent nouveau ne *provoque* pas un tassement du passé et une secousse de l'avenir, mais le présent nouveau *est* le passage d'un futur au présent et de l'ancien présent au passé, c'est d'un seul mouvement que d'un bout à l'autre le temps se met à bouger. Les « instants » A, B, C ne *sont* pas successivement, ils *se différencient* l'un de l'autre, et corrélativement A passe en A′ et de là en A″. Enfin le système des rétentions à chaque instant recueille en lui-même ce qui était un instant plus tôt le système des protensions. Il y a là, non pas une multiplicité des phénomènes liés, mais un seul phénomène d'écoulement. Le temps est l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties, comme un geste enveloppe toutes les contractions musculaires qui sont nécessaires pour le réaliser. Quand on passe de B à C, il y a comme un éclatement, une désintégration de B en B′, de A′ en A″, C lui-

même qui, quand il était à venir, s'annonçait par une émission continue d'*Abschattungen*, aussitôt venu à l'existence commence déjà de perdre sa substance. « Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus[7]. » Il n'est pas autre chose qu'une fuite générale hors du Soi, la loi unique de ces mouvements centrifuges, ou encore, comme dit Heidegger, une « ek-stase ». Pendant que B devient C, il devient aussi B′ et du même coup A, qui, en devenant B, était aussi A′, tombe en A″. A, A′, A″ d'une part, B et B′ d'autre part sont reliés entre eux, non pas par une synthèse d'identification, qui les figerait en un point du temps, mais par une synthèse de transition (*Uebergangssynthesis*), en tant qu'ils sortent l'un de l'autre, et chacune de ces projections n'est qu'un aspect de l'éclatement ou de la déhiscence totale. Voilà pourquoi le temps dans l'expérience primordiale que nous en avons n'est pas pour nous un système de positions objectives à travers lesquelles nous passons, mais un milieu mouvant qui s'éloigne de nous, comme le paysage à la fenêtre du wagon. Cependant nous ne croyons pas pour de bon que le paysage se meut, la garde-barrière passe en coup de vent, mais la colline là-bas bouge à peine, et, de même, si le début de ma journée s'éloigne déjà, le début de ma semaine est un point fixe, un temps objectif se dessine à l'horizon et doit donc s'ébaucher dans mon passé immédiat. Comment cela est-il possible ? Comment l'ek-stase temporelle n'est-elle pas une désintégration absolue où l'individualité des moments disparaisse ? C'est que la désintégration défait ce que le passage du futur au présent avait fait : C'est au terme d'une longue concentration qui l'a conduit à maturité ; à mesure qu'il se préparait, il se signalait par des *Abschattungen* toujours moins nombreuses, il approchait *en personne*. Quand il est venu au présent, il y apportait sa genèse dont il n'était que la limite, et la présence prochaine de ce qui devait venir après lui. De sorte que, quand celle-ci se réalise et le pousse au passé, elle ne le prive pas brusquement de l'être et que sa désintégration est pour toujours l'envers ou la conséquence de sa maturation. En un mot, puisque dans le temps être et passer

sont synonymes, en devenant passé, l'événement ne cesse pas d'être. L'origine du temps objectif avec ses emplacements fixes sous notre regard ne doit pas être cherchée dans une synthèse éternelle, mais dans l'accord et le recouvrement du passé et de l'avenir à travers le présent, dans le passage même du temps. Le temps maintient ce qu'il a fait être, au moment même où il le chasse de l'être, parce que le nouvel être était annoncé par le précédent comme devant être et que c'était la même chose pour celui-ci de devenir présent et d'être destiné à passer. « La temporalisation n'est pas une succession (*Nacheinander*) des extases. L'avenir n'est pas postérieur au passé et celui-ci n'est pas antérieur au présent. La temporalité se temporalise comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent[8]. » Bergson avait tort d'*expliquer* l'unité du temps par sa continuité, car cela revient à confondre passé, présent et avenir, sous prétexte que l'on va de l'un à l'autre par transitions insensibles, et enfin à nier le temps. Mais il avait raison de s'attacher à la continuité du temps comme à un phénomène essentiel. Il faut seulement l'élucider. L'instant C et l'instant D, aussi voisin qu'on voudra du premier, ne sont pas indiscernables, car alors il n'y aurait pas de temps, mais ils passent l'un dans l'autre et C devient D parce que C n'a jamais été autre chose que l'anticipation de D comme présent et de son propre passage au passé. Ceci revient à dire que chaque présent réaffirme la présence de tout le passé qu'il chasse et anticipe celle de tout l'à-venir, et que par définition le présent n'est pas enfermé en lui-même et se transcende vers un avenir et un passé. Ce qu'il y a, ce n'est pas un présent, puis un autre présent qui succède dans l'être au premier, et pas même un présent avec des perspectives de passé et d'avenir suivi d'un autre présent où ces perspectives seraient bouleversées, de sorte qu'un spectateur identique serait nécessaire pour opérer la synthèse des perspectives successives : il y a un seul temps qui se confirme lui-même, qui ne peut rien amener à l'existence sans l'avoir déjà fondé comme présent et comme passé à venir, et qui s'établit d'un seul coup.

Le passé n'*est* donc pas passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être. Un passé et un avenir jaillissent quand je m'étends vers eux. Je ne suis pas pour moi-même à l'heure qu'il est, je suis aussi bien à la matinée de ce jour ou à la nuit qui va venir, et mon présent, c'est, si l'on veut, cet instant, mais c'est aussi bien ce jour, cette année, ma vie tout entière. Il n'est pas besoin d'une synthèse qui réunisse du dehors les *tempora* en un seul temps, parce que chacun des *tempora* comprenait déjà au-delà de lui-même la série ouverte des autres *tempora*, communiquait intérieurement avec eux, et que la « cohésion d'une vie »[9] est donnée avec son ek-stase. Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but, je suis moi-même le temps, un temps qui « demeure » et ne « s'écoule » ni ne « change », comme Kant l'a dit dans quelques textes[10]. Cette idée du temps qui se devance lui-même, le sens commun l'aperçoit à sa façon. Tout le monde parle *du* temps, et non pas comme le zoologiste parle du chien ou du cheval, au sens d'un nom collectif, mais au sens d'un nom propre. Quelquefois même, on le personnifie. Tout le monde pense qu'il y a là un seul être concret, tout entier présent en chacune de ses manifestations comme un homme est dans chacune de ses paroles. On dit qu'il y a un temps comme on dit qu'il y a un jet d'eau : l'eau change et le jet d'eau demeure parce que la forme se conserve ; la forme se conserve parce que chaque onde successive reprend les fonctions de la précédente : onde poussante par rapport à celle qu'elle poussait, elle devient à son tour onde poussée par rapport à une autre ; et cela même vient enfin de ce que, depuis la source jusqu'au jet, les ondes ne sont pas séparées : il n'y a qu'une seule poussée, une seule lacune dans le flux suffirait à rompre le jet. C'est ici que se justifie la métaphore de la rivière, non pas en tant que la rivière s'écoule, mais en tant qu'elle ne fait qu'un avec elle-même. Seulement, cette intuition de la permanence du temps est compromise dans le sens commun,

parce qu'il le thématise ou l'objective, ce qui est justement la plus sûre manière de l'ignorer. Il y a plus de vérité dans les personnifications mythiques du temps que dans la notion du temps considéré, à la manière scientifique, comme une variable de la nature en soi ou, à la manière kantienne, comme une forme idéalement séparable de sa matière. Il y a un style temporel du monde et le temps demeure le même parce que le passé est un ancien avenir et un présent récent, le présent un passé prochain et un avenir récent, l'avenir enfin un présent et même un passé à venir, c'est-à-dire parce que chaque dimension du temps est traitée ou visée *comme* autre chose qu'elle-même, — c'est-à-dire enfin parce qu'il y a au cœur du temps un regard, ou, comme dit Heidegger, un Augenblick, *quelqu'un* par qui le mot *comme* puisse avoir un sens. Nous ne disons pas que le temps est pour quelqu'un : ce serait de nouveau l'étaler et l'immobiliser. Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même. Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps. De toute évidence, cette temporalité originaire n'est pas une juxtaposition d'événements extérieurs, puisqu'elle est la puissance qui les maintient ensemble en les éloignant l'un de l'autre. La subjectivité dernière n'est pas temporelle au sens empirique du mot : si la conscience du temps était faite d'états de conscience qui se succèdent, il faudrait une nouvelle conscience pour avoir conscience de cette succession et ainsi de suite. Nous sommes bien obligés d'admettre « une conscience qui n'ait plus derrière elle aucune conscience pour avoir conscience d'elle »[11], qui, en conséquence, ne soit pas étalée dans le temps et dont « l'être coïncide avec l'être pour soi »[12]. Nous pouvons dire que la conscience dernière est « sans temps » (*zeitlose*) en ce sens qu'elle n'est pas intratemporelle[13]. « Dans » mon présent, si je le ressaisis encore vivant et avec tout ce qu'il implique, il y a une extase vers l'avenir et vers le

passé qui fait apparaître les dimensions du temps, non comme rivales, mais comme inséparables : être à présent, c'est être de toujours, et être à jamais. La subjectivité n'est pas dans le temps parce qu'elle assume ou vit le temps et se confond avec la cohésion d'une vie.

Revenons-nous ainsi à une sorte d'éternité ? Je suis au passé et, par l'emboîtement continu des rétentions, je garde mes plus anciennes expériences, je n'en ai pas quelque double ou quelque image, je les tiens elles-mêmes, exactement telles qu'elles ont été. Mais l'enchaînement continu des champs de présence, par lequel cet accès au passé lui-même m'est garanti, a pour caractère essentiel de ne s'effectuer que peu à peu et de proche en proche ; chaque présent, par son essence même de présent, exclut la juxtaposition avec les autres présents et, même dans le passé lointain, je ne puis embrasser une certaine durée de ma vie qu'en la déroulant à nouveau selon son *tempo* propre. La perspective temporelle, la confusion des lointains, cette sorte de « ratatinement » du passé dont la limite est l'oubli, ne sont pas des accidents de la mémoire, n'expriment pas la dégradation dans l'existence empirique d'une conscience du temps en principe totale, ils en expriment l'ambiguïté initiale : retenir, c'est tenir, mais à distance. Encore une fois, la « synthèse » du temps est une synthèse de transition, c'est le mouvement d'une vie qui se déploie, et il n'y a pas d'autre manière de l'effectuer que de vivre cette vie, il n'y a pas de lieu du temps, c'est le temps qui se porte et se relance lui-même. Le temps comme poussée indivise et comme transition peut seul rendre possible le temps comme multiplicité successive, et ce que nous mettons à l'origine de l'intratemporalité, c'est un temps constituant. Quand nous décrivions tout à l'heure le recouvrement du temps par lui-même, nous ne réussissions à traiter le futur comme un passé qu'en ajoutant : un passé à venir, et le passé comme un avenir qu'en ajoutant : un avenir déjà advenu, — c'est-à-dire que, au moment de niveler le temps, il fallait affirmer à nouveau l'originalité de chaque perspective et fonder cette quasi-éternité sur l'événement. Ce qui ne passe pas dans le

temps, c'est le passage même du temps. Le temps se recommence : hier, aujourd'hui, demain, ce rythme cyclique, cette forme constante peut bien nous donner l'illusion de le posséder d'un coup tout entier, comme le jet d'eau nous donne un sentiment d'éternité. Mais la généralité du temps n'en est qu'un attribut secondaire et n'en donne qu'une vue inauthentique, puisque nous ne pouvons seulement concevoir un cycle sans distinguer temporellement le point d'arrivée et le point de départ. Le sentiment d'éternité est hypocrite, l'éternité se nourrit du temps. Le jet d'eau ne reste le même que par la poussée continuée de l'eau. L'éternité est le temps du rêve et le rêve renvoie à la veille, à laquelle il emprunte toutes ses structures. Quel est donc ce temps éveillé où l'éternité prend racine ? C'est le champ de présence au sens large, avec son double horizon de passé et d'avenir originaires et l'infinité ouverte des champs de présence révolus ou possibles. Il n'y a de temps pour moi que parce que j'y suis situé, c'est-à-dire parce que je m'y découvre déjà engagé, parce que tout l'être ne m'est pas donné en personne, et enfin, parce qu'un secteur de l'être m'est si proche qu'il ne fait pas même tableau devant moi et que je ne peux pas le *voir*, comme je ne peux pas voir mon visage. Il y a du temps pour moi parce que j'ai un présent. C'est en venant au présent qu'un moment du temps acquiert l'individualité ineffaçable, le « une fois pour toutes », qui lui permettront ensuite de traverser le temps et nous donneront l'illusion de l'éternité. Aucune des dimensions du temps ne peut être déduite des autres. Mais le présent (au sens large, avec ses horizons de passé et d'avenir originaires) a cependant un privilège parce qu'il est la zone où l'être et la conscience coïncident. Quand je me souviens d'une perception ancienne, quand j'imagine une visite à mon ami Paul qui est au Brésil, il est bien vrai que je vise le passé lui-même en son lieu, Paul lui-même dans le monde, et non pas quelque objet mental interposé. Mais enfin mon acte de représentation, à la différence des expériences représentées, m'est effectivement présent, l'un est perçu, les autres ne sont justement que représentées. Une expérience ancienne, une expérience éventuelle ont besoin

pour m'apparaître d'être portées dans l'être par une conscience primaire, qui est ici ma perception intérieure de la remémoration ou de l'imagination. Nous disions plus haut qu'il faut bien arriver à une conscience qui n'en ait plus d'autre derrière soi, qui donc saisisse son propre être, et où enfin être et être conscient ne fassent qu'un. Cette conscience dernière n'est pas un sujet éternel qui s'aperçoive dans une transparence absolue, car un tel sujet serait définitivement incapable de descendre dans le temps et n'aurait donc rien de commun avec notre expérience, — c'est la conscience du présent. Dans le présent, dans la perception, mon être et ma conscience ne font qu'un, non que mon être se réduise à la connaissance que j'en ai et soit clairement étalé devant moi, — tout au contraire la perception est opaque, elle met en cause, au-dessous de ce que je connais, mes champs sensoriels, mes complicités primitives avec le monde, — mais parce que « avoir conscience » n'est ici rien d'autre que « être à... » et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d'« ex-sistance »[14]. C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes. Nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présents au monde.

S'il en est ainsi, et si la conscience s'enracine dans l'être et dans le temps en y assumant une situation, comment pouvons-nous la décrire ? Il faut qu'elle soit un projet global ou une vue du temps et du monde qui, pour s'apparaître, pour devenir explicitement ce qu'il est implicitement, c'est-à-dire conscience, a besoin de se développer dans le multiple. Nous ne devons réaliser à part ni la puissance indivise, ni ses manifestations distinctes, la conscience n'est pas l'un ou l'autre, elle est l'un et l'autre, elle est le mouvement même de temporalisation, et, comme dit Husserl, de « fluxion », un mouvement qui s'anticipe, un flux qui ne se quitte pas. Essayons de mieux la décrire sur un exemple. Le romancier, ou le psychologue qui ne remonte pas aux sources et prend la temporalisation toute faite, voit la conscience comme une multiplicité

de faits psychiques entre lesquels il essaie d'établir des rapports de causalité. Par exemple[15], Proust montre comment l'amour de Swann pour Odette *entraîne* la jalousie qui, à son tour, *modifie* l'amour, puisque Swann, toujours soucieux de l'enlever à tout autre, perd le loisir de contempler Odette. En réalité, la conscience de Swann n'est pas un milieu inerte où des faits psychiques se suscitent l'un l'autre du dehors. Ce qu'il y a, ce n'est pas de la jalousie provoquée par de l'amour et l'altérant en retour, mais une certaine manière d'aimer où d'un seul coup se lit toute la destinée de cet amour. Swann a un goût pour la personne d'Odette, pour ce « spectacle » qu'elle est, pour cette manière qu'elle a de regarder, de former un sourire, de moduler sa voix. Mais qu'est-ce qu'avoir un goût pour quelqu'un ? Proust le dit à propos d'un autre amour : c'est se sentir exclu de cette vie, vouloir y entrer et l'occuper entièrement. L'amour de Swann ne provoque pas la jalousie. Il *est* déjà, et depuis son début, jalousie. La jalousie ne provoque pas une modification de l'amour : le plaisir que Swann prenait à contempler Odette portait en lui-même son altération, puisque c'était le plaisir d'être le seul à le faire. La série des faits psychiques et des rapports de causalité ne fait que traduire au-dehors une certaine vue de Swann sur Odette, une certaine manière d'être à autrui. L'amour jaloux de Swann devrait d'ailleurs être mis en rapport avec ses autres conduites, et peut-être apparaîtrait-il alors lui-même comme la manifestation d'une structure d'existence encore plus générale, qui serait la personne de Swann. Réciproquement toute conscience comme projet global se profile ou se manifeste à elle-même dans des actes, des expériences, des « faits psychiques » où elle se reconnaît. C'est ici que la temporalité éclaire la subjectivité. Nous ne comprendrons jamais comment un sujet pensant ou constituant peut se poser ou s'apercevoir lui-même dans le temps. Si le Je est le Je transcendantal de Kant, nous ne comprendrons jamais qu'il puisse en aucun cas se confondre avec son sillage dans le sens intime, ni que le moi empirique soit encore un moi. Mais si le sujet est temporalité, alors l'autoposition cesse d'être une

contradiction, parce qu'elle exprime exactement l'essence du temps vivant. Le temps est « affection de soi par soi »[16] : celui qui affecte est le temps comme poussée et passage vers un avenir ; celui qui est affecté est le temps comme série développée des présents ; l'affectant et l'affecté ne font qu'un, parce que la poussée du temps n'est rien d'autre que la transition d'un présent à un présent. Cette ek-stase, cette projection d'une puissance indivise dans un terme qui lui est présent, c'est la subjectivité. Le flux originaire, dit Husserl, n'est pas seulement : il doit nécessairement se donner une « manifestation de soi-même » (*Selbsterscheinung*), sans que nous ayons besoin de placer derrière lui un autre flux pour en prendre conscience. Il « se constitue comme phénomène en lui-même »[17], il est essentiel au temps de n'être pas seulement temps effectif ou qui s'écoule, mais encore temps qui se sait, car l'explosion ou la déhiscence du présent vers un avenir est l'archétype du *rapport de soi à soi* et dessine une intériorité ou une ipséité[18]. Ici jaillit une lumière[19], ici nous n'avons plus affaire à un être qui repose en soi, mais à un être dont toute l'essence comme celle de la lumière est de *faire voir*. C'est par la temporalité qu'il peut y avoir sans contradiction ipséité, sens et raison. Cela se voit jusque dans la notion commune du temps. Nous délimitons des phases ou des étapes de notre vie, nous considérons, par exemple, comme faisant partie de notre présent tout ce qui a un rapport de sens avec nos occupations du moment ; nous reconnaissons donc implicitement que temps et sens ne font qu'un. La subjectivité n'est pas l'identité immobile avec soi : il lui est, comme au temps, essentiel, pour être subjectivité, de s'ouvrir à un Autre et de sortir de soi. Il ne faut pas nous représenter le sujet comme constituant et la multiplicité de ses expériences ou de ses Erlebnisse comme constitués ; il ne faut pas traiter le Je transcendantal comme le vrai sujet et le moi empirique comme son ombre ou son sillage. Si leur rapport était celui-là, nous pourrions nous retirer dans le constituant, et cette réflexion crèverait le temps, elle serait sans lieu et sans date. Si, en fait, même nos réflexions les plus pures nous apparaissent

rétrospectivement dans le temps, s'il y a insertion dans le flux de nos réflexions sur le flux[20], c'est que la conscience la plus exacte dont nous soyons capable se trouve toujours comme affectée par elle-même ou donnée à elle-même, et que le mot conscience n'a aucun sens hors de cette dualité.

Rien n'est faux de ce qu'on dit du sujet : il est vrai que le sujet comme présence absolue à soi est rigoureusement indéclinable, et que rien ne saurait lui advenir dont il ne porte en lui-même l'esquisse ; il est vrai aussi qu'il se donne des emblèmes de lui-même dans la succession et dans la multiplicité, et que ces emblèmes sont lui, puisque sans eux il serait comme un cri inarticulé et ne parviendrait pas même à la conscience de soi. Ce que nous appelions provisoirement synthèse passive trouve ici son éclaircissement. Une synthèse passive est contradictoire si la synthèse est composition, et si la passivité consiste à recevoir une multiplicité au lieu de la composer. On voulait dire, en parlant de synthèse passive, que le multiple est pénétré par nous et que, cependant, ce n'est pas nous qui en effectuons la synthèse. Or la temporalisation, par sa nature même, satisfait à ces deux conditions : il est visible, en effet, que je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation ; je n'ai pas choisi de naître, et, une fois que je suis né, le temps fuse à travers moi, quoi que je fasse. Et cependant ce jaillissement du temps n'est pas un simple fait que je subis, je peux trouver en lui un recours contre lui-même, comme il arrive dans une décision qui m'engage ou dans un acte de fixation conceptuelle. Il m'arrache à ce que j'allais être, mais me donne en même temps le moyen de me saisir à distance et de me réaliser comme moi. Ce qu'on appelle la passivité n'est pas la réception par nous d'une réalité étrangère ou l'action causale du dehors sur nous : c'est un investissement, un être en situation, avant lequel nous n'existons pas, que nous recommençons perpétuellement et qui est constitutif de nous-mêmes. Une spontanéité « acquise » une fois pour toutes et qui « se perpétue à l'être en vertu de

l'acquis »[21], c'est exactement le temps et c'est exactement la subjectivité. C'est le temps, puisque un temps qui n'aurait pas ses racines dans un présent et par là dans un passé ne serait plus temps, mais éternité. Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, *a* d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger : car, si le temps est une *ek-stase*, si présent et passé sont deux résultats de cette extase, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions-nous définitivement de l'inauthentique ? C'est toujours dans le présent que nous sommes centrés, c'est de lui que partent nos décisions ; elles peuvent donc toujours être mises en rapport avec notre passé, elles ne sont jamais sans motif et, si elles ouvrent dans notre vie un cycle qui peut être entièrement neuf, elles doivent être reprises dans la suite, elles ne nous sauvent de la dispersion que pour un temps. Il ne peut donc pas être question de déduire le temps de la spontanéité. Nous ne sommes pas temporels *parce que* nous sommes spontanés et que, comme consciences, nous nous arrachons à nous-mêmes, mais au contraire le temps est le fondement et la mesure de notre spontanéité, la puissance de passer outre et de « néantiser » qui nous habite, qui est nous-mêmes, nous est elle-même donnée avec la temporalité et avec la vie. Notre naissance, ou, comme dit Husserl dans ses inédits, notre « générativité » fonde à la fois notre activité ou notre individualité, et notre passivité ou notre généralité, cette faiblesse interne qui nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu absolu. Nous ne sommes pas, d'une manière incompréhensible, une activité jointe à une passivité, un automatisme surmonté d'une volonté, une perception surmontée d'un jugement, mais tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps.

*

Il s'agissait pour nous[22] de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. Ou bien enfin, il s'agissait de savoir comment le monde et l'homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives. Nous avons déjà, dans un autre travail, formulé ces problèmes classiques dans un autre langage qui les ramène à l'essentiel : la question est, en dernière analyse, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du *sens* et du *non-sens*. Ce qu'il y a de sens au monde est-il porté et produit par l'assemblage ou la rencontre de faits indépendants, ou bien, au contraire, n'est-il que l'expression d'une raison absolue ? On dit que les événements ont un sens lorsqu'ils nous apparaissent comme la réalisation ou l'expression d'une visée unique. Il y a sens pour nous lorsqu'une de nos intentions est comblée, ou inversement lorsqu'une multiplicité de faits ou de signes se prête de notre part à une reprise qui les comprend, en tout cas, lorsqu'un ou plusieurs termes existent *comme…* représentants ou expression d'autre chose qu'eux-mêmes. Le propre de l'idéalisme est d'admettre que toute signification est centrifuge, est un acte de signification ou de Sinn-gebung[23], et qu'il n'y a pas de signe naturel. Comprendre, c'est toujours en dernière analyse construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet. L'analyse du corps propre et de la perception nous a révélé un rapport à l'objet, une signification plus profonde que celle-là. La chose n'est qu'une signification, c'est la signification « chose ». Soit. Mais quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n'en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde. Au creux du sujet lui-même, nous découvrions donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne

devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase, et que toute opération active de signification ou de Sinn-gebung apparaissait comme dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourrait définir le monde. Nous retrouvions sous l'intentionnalité d'acte ou thétique, et comme sa condition de possibilité, une intentionnalité opérante, déjà à l'œuvre avant toute thèse ou tout jugement, un « Logos du monde esthétique »[24], un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », et qui, comme tout art, ne se connaît que dans ses résultats. La distinction que nous avions faite ailleurs[25] entre structure et signification s'éclairait désormais : ce qui fait la différence entre la Gestalt du cercle et la signification cercle, c'est que la seconde est reconnue par un entendement qui l'engendre comme lieu des points équidistants d'un centre, la première par un sujet familier avec son monde, et capable de la saisir comme une modulation de ce monde, comme physionomie circulaire. Nous n'avons pas d'autre manière de savoir ce que c'est qu'un tableau ou une chose que de les regarder et leur *signification* ne se révèle que si nous les regardons d'un certain point de vue, d'une certaine distance et dans un certain *sens*, en un mot si nous mettons au service du spectacle notre connivence avec le monde. Le sens d'un cours d'eau, ce mot ne veut rien dire si je ne suppose pas un sujet qui regarde d'un certain lieu vers un autre. Dans le monde en soi, toutes les directions comme tous les mouvements sont relatifs, ce qui revient à dire qu'il n'y en a pas. Il n'y aurait pas de mouvement effectif et je n'aurais pas la notion du mouvement si, dans la perception, je ne laissais la terre, comme « sol »[26] de tous les repos et de tous les mouvements en deçà du mouvement et du repos, parce que je *l'habite*, et de même il n'y aurait pas de direction sans un être qui habite le monde et qui, par son regard, y trace la première direction-repère. Pareillement le sens d'une étoffe ne s'entend que pour un sujet qui peut aborder l'objet d'un côté ou de l'autre, et c'est par mon surgissement dans le monde que l'étoffe a un sens. De même encore, le sens d'une phrase, c'est son propos ou son intention,

ce qui suppose encore un point de départ et un point d'arrivée, une visée, un point de vue. De même, enfin, le sens de la vue c'est une certaine préparation à la logique et au monde des couleurs. Sous toutes les acceptions du mot sens, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas, et nous sommes ainsi toujours amenés à une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de transcendance active entre le sujet et le monde. Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif »[27] puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrions donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens. Le monde tel que nous avons essayé de le montrer, comme unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets, ce n'est plus le déploiement visible d'une Pensée constituante, ni un assemblage fortuit de parties, ni, bien entendu, l'opération d'une Pensée directrice sur une matière indifférente, mais la patrie de toute rationalité.

L'analyse du temps a confirmé d'abord cette nouvelle notion du sens et du comprendre. À le considérer comme un objet quelconque, il faudra dire de lui ce que nous avons dit des autres objets : qu'il n'a de sens pour nous que parce que nous « le sommes ». Nous ne pouvons mettre quelque chose sous ce mot que parce que nous sommes au passé, au présent et à l'avenir. Il est à la lettre le sens de notre vie, et, comme le monde, n'est accessible qu'à celui qui y est situé et qui en épouse la direction. Mais l'analyse du temps n'était pas seulement une occasion de répéter ce que nous avions dit à propos du monde. Elle éclaire les précédentes analyses parce qu'elle fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence*. C'est par le temps

qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde. Appliquons aux problèmes par lesquels nous avons commencé l'idée de la subjectivité comme temporalité. Nous nous demandions, par exemple, comment concevoir les relations de l'âme et du corps et c'était une tentative sans espoir de rattacher le pour soi à un certain objet en soi dont il aurait à subir l'opération causale. Mais si le pour soi, la révélation de soi à soi, n'est que le creux où le temps se fait, et si le monde « en soi » n'est que l'horizon de mon présent, alors le problème revient à savoir comment un être qui est à venir et passé a aussi un présent, — c'est-à-dire qu'il se supprime puisque l'avenir, le passé et le présent sont liés dans le mouvement de temporalisation. Il m'est aussi essentiel d'avoir un corps qu'il est essentiel à l'avenir d'être avenir d'un certain présent. De sorte que la thématique scientifique et la pensée objective ne pourront pas trouver une seule fonction corporelle qui soit rigoureusement indépendante des structures de l'existence[28], et réciproquement pas un seul acte « spirituel » qui ne repose sur une infrastructure corporelle. Davantage : il ne m'est pas seulement essentiel d'avoir un corps, mais même d'avoir ce corps-ci. Ce n'est pas seulement la notion du corps qui, à travers celle du présent, est nécessairement liée à celle du pour soi, mais l'existence effective de mon corps est indispensable à celle de ma « conscience ». En dernière analyse, si je sais que le pour soi couronne un corps, ce ne peut être que par l'expérience d'un corps singulier et d'un pour soi singulier, par l'épreuve de ma présence au monde. On répondra que je pourrais avoir les ongles, les oreilles ou les poumons autrement faits sans que mon existence en soit modifiée. Mais aussi, mes ongles, mes oreilles, mes poumons pris à part n'ont-ils aucune existence. C'est la science qui nous habitue à considérer le corps comme un assemblage de parties et aussi l'expérience de sa désagrégation dans la mort. Or, précisément, le corps décomposé n'est plus un corps. Si je replace mes oreilles, mes ongles et mes poumons dans mon corps vivant, ils n'apparaîtront plus comme des détails

contingents. Ils ne sont pas indifférents à l'idée que les autres se font de moi, ils contribuent à ma physionomie ou à mon allure, et peut-être la science exprimera-t-elle demain sous forme de corrélations objectives la nécessité où j'étais d'avoir les oreilles, les ongles et les poumons ainsi faits, si je devais par ailleurs être habile ou maladroit, calme ou nerveux, intelligent ou sot, si je devais être moi. En d'autres termes, comme nous l'avons montré ailleurs, le corps objectif n'est pas la vérité du corps phénoménal, c'est-à-dire la vérité du corps tel que nous le vivons, il n'en est qu'une image appauvrie, et le problème des relations de l'âme et du corps ne concerne pas le corps objectif qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal. Ce qui est vrai seulement, c'est que notre existence ouverte et personnelle repose sur une première assise d'existence acquise et figée. Mais il ne saurait en être autrement si nous sommes temporalité, puisque la dialectique de l'acquis et de l'avenir est constitutive du temps.

Nous répondrions de la même façon aux questions que l'on peut se poser sur le monde avant l'homme. Quand nous disions plus haut qu'il n'y a pas de monde sans une Existence qui en porte la structure, on aurait pu nous opposer que pourtant le monde a précédé l'homme, que la terre, selon toute apparence, est seule peuplée, et qu'ainsi les vues philosophiques se révèlent incompatibles avec les faits les plus assurés. En réalité, ce n'est que la réflexion abstraite de l'intellectualisme qui est incompatible avec des « faits » mal compris. Car que veut-on dire au juste en disant que le monde a existé avant les consciences humaines ? On veut dire par exemple que la terre est issue d'une nébuleuse primitive où les conditions de la vie n'étaient pas réunies. Mais chacun de ces mots comme chacune des équations de la physique présuppose *notre* expérience préscientifique du monde et cette référence au monde *vécu* contribue à en constituer la signification valable. Rien ne me fera jamais comprendre ce que pourrait être une nébuleuse qui ne serait vue par personne. La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, à notre origine, elle est devant nous, dans le

monde culturel. Et, d'autre part, que veut-on dire quand on dit qu'il n'y a pas de monde sans un être au monde ? Non pas que le monde est constitué par la conscience, mais au contraire que la conscience se trouve toujours déjà à l'œuvre dans le monde. Ce qui est vrai au total, c'est donc qu'il y a une nature, non pas celle des sciences, mais celle que la perception me montre, et que même la lumière de la conscience est, comme dit Heidegger, *lumen naturale*, donnée à elle-même.

En tout cas, dira-t-on encore, le monde durera après moi, d'autres hommes le percevront quand je n'y serai plus. Or ne m'est-il pas impossible de concevoir, soit après moi, soit même pendant ma vie, d'autres hommes dans le monde si vraiment ma présence au monde est condition de possibilité de ce monde ? Dans la perspective de la temporalisation, les indications que nous avons données plus haut sur le problème d'autrui se trouvent éclairées. Dans la perception d'autrui, disions-nous, je franchis en intention la distance infinie qui séparera toujours ma subjectivité d'une autre, je surmonte l'impossibilité conceptuelle d'un autre pour soi pour moi, parce que je constate un autre comportement, une autre présence au monde. Maintenant que nous avons mieux analysé la notion de présence, lié la présence à soi et la présence au monde, et identifié le *cogito* avec l'engagement dans le monde, nous comprenons mieux comment nous pouvons trouver autrui à l'origine virtuelle de ses comportements visibles. Sans doute autrui n'existera jamais pour nous comme nous-même, il est toujours un frère mineur, nous n'assistons jamais en lui comme en nous à la poussée de la temporalisation. Mais deux temporalités ne s'excluent pas comme deux consciences, parce que chacune ne se sait qu'en se projetant dans le présent et qu'elles peuvent s'y enlacer. Comme mon présent vivant ouvre sur un passé que cependant je ne vis plus et sur un avenir que je ne vis pas encore, que je ne vivrai peut-être jamais, il peut aussi ouvrir sur des temporalités que je ne vis pas et avoir un horizon social, de sorte que mon monde se trouve élargi à la mesure de l'histoire collective que mon

existence privée reprend et assume. La solution de tous les problèmes de transcendance se trouve dans l'épaisseur du présent préobjectif, où nous trouvons notre corporéité, notre socialité, la préexistence du monde, c'est-à-dire le point d'amorçage des « explications » dans ce qu'elles ont de légitime, — et en même temps le fondement de notre liberté.

---

1. Nacheinander der Jetztpunkte, HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. ex., p. 422.

2. BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 137, note 1, p. 139.

3. Il n'est ni nécessaire, ni suffisant, pour revenir au temps authentique, de dénoncer la spatialisation du temps comme le fait Bergson. Ce n'est pas nécessaire, puisque le temps n'est exclusif de l'espace que si l'on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale que nous avons essayé de décrire, et qui est la forme abstraite de notre présence au monde. Ce n'est pas suffisant, puisque même une fois dénoncée la traduction systématique du temps en termes d'espace, on peut rester très loin d'une intuition authentique du temps. C'est ce qui est arrivé à Bergson. Quand il dit que la durée fait « boule de neige avec elle-même », quand il accumule dans l'inconscient des souvenirs en soi, il fait du temps avec du présent conservé, de l'évolution avec de l'évolué.

4. Noch im Griff behalte, HUSSERL. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins*, pp. 390 et suivantes.

5. HUSSERL, *Zeitbewusztsein*, p. 430. *Formale und transzendentale Logik*, p. 208. Voir FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266.

6. Voir, par exemple, *Formale und transzendentale Logik*, pp. 256-257.

7. CLAUDEL, *Art poétique*, p. 57.

8. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 350.

9. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 373.

10. Cités par HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 183-184.

11. HUSSERL, *Zeitbewusztsein*, p. 442 : primäres Bewusztsein... das hinter sich kein Bewusztsein mehr hat in dem es bewuszt wäre...

12. Id. ibid., p. 471 : fällt ja Sein und Innerlich-bewusztsein zusammen.

13. Id. ibid., p. 464.

14. Nous empruntons cette expression à H. CORBIN, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, p. 14.

15. L'exemple est donné par J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 216.

16. L'expression est appliquée par Kant au Gemüt. Heidegger la transfère au temps : Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180-181.

17. HUSSERL, *Zeitbewusztsein*, p. 436.

18. HEIDEGGER, ouvrage cité, p. 181 : Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dasz das Selbst so etwas wie Selbstbewusztsein sein kann.

19. Heidegger parle quelque part de la « Gelichtetheit » du Dasein.

20. Ce que Husserl, dans les inédits, appelle : Einströmen.

21. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 195. L'auteur ne mentionne ce monstre que pour en rejeter l'idée.

22. Voir *La Structure du Comportement,* Introduction.

23. L'expression est encore employée souvent par HUSSERL, par exemple, *Ideen*, p. 107.

24. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, p. 257. « Esthétique » est, bien entendu, pris au sens large de Inesthétique transcendantale ».

25. *La Structure du Comportement*, p. 302.

26. Boden, HUSSERL, *Umsturzt der kopemikanischen Lehre* (inédit).

27. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 366 : Wenn das « Subjekt » ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann musz gesagt werden : Welt ist « subjektiv ». Diese « subjektive » Welt aber ist dann als Zeittranszendente « objektiver » als jedes mögliche « Objekt ».

28. Ce que nous avons longuement montré dans la *Structure du Comportement*.

III. LA LIBERTÉ

Encore une fois, il est évident qu'aucun rapport de causalité n'est concevable entre le sujet et son corps, son monde ou sa société. Sous peine de perdre le fondement de toutes mes certitudes, je ne peux révoquer en doute ce que m'enseigne ma présence à moi-même. Or, à l'instant où je me tourne vers moi-même pour me décrire, j'entrevois un flux[1] anonyme, un projet global où il n'y a pas encore d'« états de conscience », ni à plus forte raison de qualifications d'aucune sorte. Je ne suis pour moi-même ni « jaloux », ni « curieux », ni « bossu », ni « fonctionnaire ». On s'étonne souvent que l'infirme ou le malade puissent se supporter. C'est qu'ils ne sont pas pour eux-mêmes infirme ou mourant. Jusqu'au moment du coma, le mourant est habité par une conscience, il est tout ce qu'il voit, il a ce moyen d'échappement. La conscience ne peut jamais s'objectiver en conscience-de-malade ou conscience-d'infirme, et, même si le vieillard se plaint de sa vieillesse ou l'infirme de son infirmité, ils ne peuvent le faire que quand ils se comparent à d'autres ou quand ils se voient par les yeux des autres, c'est-à-dire quand ils prennent d'eux-mêmes une vue statistique et objective, et ces plaintes ne sont jamais tout à fait de bonne foi : revenu au cœur de sa conscience, chacun se sent au-delà de ses qualifications et du coup s'y résigne. Elles sont le prix que nous payons, sans même y penser, pour être au monde, une formalité qui va de soi. De là vient que nous pouvons dire du mal de notre visage et que cependant nous ne voudrions pas le changer pour un autre. À l'insurmontable généralité de la conscience, aucune particularité ne peut, semble-t-il, être attachée, à ce pouvoir démesuré

d'évasion aucune limite imposée. Pour que quelque chose du dehors pût me déterminer (aux deux sens du mot), il faudrait que je fusse une chose. Ma liberté et mon universalité ne sauraient admettre d'éclipse. Il est inconcevable que je sois libre dans certaines de mes actions et déterminé dans d'autres : que serait cette liberté oisive qui laisse jouer les déterminismes ? Si l'on suppose qu'elle s'abolit quand elle n'agit pas, d'où renaîtra-t-elle ? Si par impossible j'avais pu *me faire* chose, comment dans la suite me referais-je conscience ? Si, une seule fois, je suis libre, c'est que je ne compte pas au nombre des choses, et il faut que je le sois sans cesse. Si mes actions une seule fois cessent d'être miennes, elles ne le redeviendront jamais, si je perds ma prise sur le monde, je ne la retrouverai pas. Il est inconcevable aussi que ma liberté puisse être atténuée ; on ne saurait être un peu libre, et si, comme on dit souvent, des motifs m'inclinent dans un sens, c'est de deux choses l'une : ou bien ils ont la force de me faire agir, et alors il n'y a pas de liberté, ou bien ils ne l'ont pas, et alors elle est entière, aussi grande dans les pires tortures que dans la paix de ma maison. Nous devrions donc renoncer non seulement à l'idée de causalité, mais encore à celle de motivation[2]. Le prétendu motif ne pèse pas sur ma décision, c'est au contraire ma décision qui lui prête sa force. Tout ce que je « suis » par le fait de la nature ou de l'histoire, — bossu, beau ou Juif, — je ne le suis jamais tout à fait pour moi-même, comme nous l'expliquions tout à l'heure. Et sans doute je le suis pour autrui, mais je demeure libre de poser autrui comme une conscience dont les vues m'atteignent jusque dans mon être, ou au contraire comme un simple objet. Il est vrai encore que cette alternative elle-même est une contrainte : si je suis laid, j'ai le choix d'être un réprouvé ou de réprouver les autres, on me laisse libre entre le masochisme et le sadisme, et non pas libre d'ignorer les autres. Mais cette alternative, qui est une donnée de la condition humaine, n'en est pas une pour moi comme pure conscience : c'est encore moi qui fais être autrui pour moi et qui nous fais être l'un et l'autre comme hommes. D'ailleurs, même si l'être humain m'était imposé, la manière

d'être étant seule laissée à mon choix, à considérer ce choix lui-même et sans acception du petit nombre des possibles, ce serait encore un choix libre. Si l'on dit que mon tempérament m'incline davantage au sadisme ou plutôt au masochisme, c'est encore une manière de parler, car mon tempérament n'existe que pour la connaissance seconde que je prends de moi-même quand je me vois par les yeux d'autrui, et pour autant que je le reconnais, le valorise et, en ce sens, le choisis. Ce qui nous trompe là-dessus, c'est que nous cherchons souvent la liberté dans la délibération volontaire qui examine tour à tour les motifs et paraît se rendre au plus fort ou au plus convaincant. En réalité, la délibération suit la décision, c'est ma décision secrète qui fait paraître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce que peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie. Quand j'ai renoncé à un projet, soudain les motifs que je croyais avoir d'y tenir retombent sans force. Pour leur en rendre une, il faut que je fasse l'effort de rouvrir le temps et de me replacer au moment où la décision n'était pas encore prise. Même pendant que je délibère, c'est déjà par un effort que je réussis à suspendre le temps, à maintenir ouverte une situation que je sens close par une décision qui est là et à laquelle je résiste. C'est pourquoi, si souvent, après avoir renoncé à un projet, j'éprouve une délivrance : « Après tout, je n'y tenais pas tant », il n'y avait débat que pour la forme, la délibération était une parodie, j'avais déjà décidé contre. On cite souvent comme un argument contre la liberté l'impuissance de la volonté. Et en effet, si je peux volontairement adopter une conduite et m'improviser guerrier ou séducteur, il ne dépend pas de moi d'être guerrier ou séducteur avec aisance et « naturel », c'est-à-dire de l'être vraiment. Mais aussi ne doit-on pas chercher la liberté dans l'acte volontaire, qui est, selon son sens même, un acte manqué. Nous ne recourons à l'acte volontaire que pour aller contre notre décision véritable, et comme à dessein de prouver notre impuissance. Si nous avions vraiment assumé la conduite du guerrier ou du séducteur, nous serions guerrier ou séducteur. Même ce qu'on appelle les obstacles à la liberté sont en

réalité déployés par elle. Un rocher infranchissable, un rocher grand ou petit, vertical ou oblique, cela n'a de sens que pour quelqu'un qui se propose de le franchir, pour un sujet dont les projets découpent ces déterminations dans la masse uniforme de l'en soi et font surgir un monde orienté, un sens des choses. Il n'est donc rien finalement qui puisse limiter la liberté, sinon ce qu'elle a elle-même déterminé comme limite par ses initiatives et le sujet n'a que l'extérieur qu'il se donne. Comme c'est lui, en surgissant, qui fait paraître sens et valeur dans les choses, et comme aucune chose ne peut l'atteindre qu'en se faisant par lui sens et valeur, il n'y a pas d'action des choses sur le sujet, il n'y a qu'une signification (au sens actif), une Sinngebung centrifuge. Le choix semble être entre une conception scientiste de la causalité, incompatible avec la conscience que nous avons de nous-mêmes, et l'affirmation d'une liberté absolue sans extérieur. Impossible de marquer un point au-delà duquel les choses cesseraient d'être ἐφ᾽ ἡμιν. Toutes sont en notre pouvoir ou aucune.

Cependant, cette première réflexion sur la liberté aurait pour résultat de la rendre impossible. Si, en effet, la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y ait aucune *action libre*, la liberté est en deçà de toutes les actions, en aucun cas on ne pourra déclarer : « Ici paraît la liberté », puisque l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins. Elle est partout, si l'on veut, mais aussi nulle part. Au nom de la liberté, on refuse l'idée d'un acquis, mais c'est alors la liberté qui devient un acquis primordial et comme notre état de nature. Puisque nous n'avons pas à la faire, elle est le don qui nous a été fait de n'avoir aucun don, cette nature de la conscience qui consiste à n'avoir pas de nature, en aucun cas elle ne peut s'exprimer au-dehors ni figurer dans notre vie. L'idée de l'action disparaît donc : rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être qui nous constitue ne

saurait s'insinuer dans le plein du monde. Il n'y a que des intentions immédiatement suivies d'effet, nous sommes très près de l'idée kantienne d'une intention qui vaut l'acte, à laquelle Scheler opposait déjà que l'infirme qui voudrait sauver un noyé et le bon nageur qui le sauve effectivement n'ont pas la même expérience de l'autonomie. L'idée même de choix disparaît, car choisir c'est choisir *quelque chose* où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même. Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi : elle sait bien que l'instant suivant la trouvera, de toutes manières, aussi libre, aussi peu fixée. La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit. C'est Descartes qui disait que la conservation demande un pouvoir aussi grand que la création, et cela suppose une notion réaliste de l'instant. Il est vrai que l'instant n'est pas une fiction des philosophes. C'est le point où un projet s'achève et où un autre commence[3], — celui où mon regard se reporte d'une fin vers une autre, c'est l'Augen-Blick. Mais justement cette cassure dans le temps ne peut apparaître que si du moins chacun des deux morceaux fait bloc. La conscience, dit-on, est, non pas brisée en une poussière d'instants, mais du moins hantée par le spectre de l'instant qu'il lui faut continuellement exorciser par un acte de liberté. Nous verrons tout à l'heure qu'en effet nous avons toujours le pouvoir, d'interrompre, mais il suppose en tout cas un pouvoir de *commencer*, il n'y aurait pas d'arrachement si la liberté ne s'était investie nulle

part et ne s'apprêtait à se fixer ailleurs. S'il n'y a pas de cycles de conduite, de situations ouvertes qui appellent un certain achèvement et qui puissent servir de fond, soit à une décision qui les confirme, soit à une décision qui les transforme, la liberté n'a jamais lieu. Le choix du caractère intelligible n'est pas seulement exclu parce qu'il n'y a pas de temps avant le temps, mais encore parce que le choix suppose un engagement préalable et que l'idée d'un choix premier fait contradiction. Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins, il faut donc qu'elle ait *un champ*, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilèges ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être. Comme J.-P. Sartre le fait observer lui-même, le rêve exclut la liberté parce que, dans l'imaginaire, à peine avons-nous visé une signification que déjà nous croyons en tenir la réalisation intuitive et enfin parce qu'il n'y a pas d'obstacles et rien *à faire*[4]. Il est acquis que la liberté ne se confond pas avec les décisions abstraites de la volonté aux prises avec des motifs ou des passions, le schéma classique de la délibération ne s'appuie qu'à une liberté de mauvaise foi qui nourrit secrètement des motifs antagonistes sans vouloir les assumer, et fabrique elle-même les prétendues preuves de son impuissance. On aperçoit, au-dessous de ces débats bruyants et de ces vains efforts pour nous « construire », les décisions tacites par lesquelles nous avons articulé autour de nous le champ des possibles, et il est vrai que rien n'est fait tant que nous gardons ces fixations, tout est facile dès que nous avons levé ces ancres. C'est pourquoi notre liberté ne doit pas être cherchée dans les discussions insincères où s'affrontent un style de vie que nous ne voulons pas remettre en question et des circonstances qui nous en suggèrent un autre : le choix véritable est celui de notre caractère entier et de notre manière d'être au monde. Mais ou bien ce choix total ne se prononce jamais, c'est le surgissement silencieux de notre être au monde, et alors on ne voit pas en quel sens il pourrait être dit nôtre, cette liberté glisse sur elle-même et elle est l'équivalent d'un destin, — ou bien le choix que nous faisons de

nous-mêmes est vraiment un choix, une conversion de notre existence, mais alors il suppose un acquis préalable qu'il s'applique à modifier et il fonde une nouvelle tradition, de sorte que nous aurons à nous demander si l'arrachement perpétuel par lequel nous avons en commençant défini la liberté n'est pas simplement l'aspect négatif de notre engagement universel dans un monde, si notre indifférence à l'égard de chaque chose déterminée n'exprime pas simplement notre investissement en toutes, si la liberté toute faite d'où nous sommes partis ne se réduit pas à un pouvoir d'initiative qui ne saurait se transformer en *faire* sans reprendre quelque proposition du monde, et si enfin la liberté concrète et effective n'est pas dans cet échange. Il est vrai que rien n'a de *sens* et de valeur que pour *moi* et par moi, mais cette proposition reste indéterminée et elle se confond encore avec l'idée kantienne d'une conscience qui ne « trouve dans les choses que ce qu'elle y a mis » et avec la réfutation idéaliste du réalisme, tant que nous ne précisons pas comment nous entendons le sens et le moi. En nous définissant comme pouvoir universel de Sinngebung, nous sommes revenus à la méthode du « ce sans quoi » et à l'analyse réflexive du type classique, qui recherche les conditions de possibilité sans s'occuper des conditions de réalité. Il nous faut donc reprendre l'analyse de la Sinngebung et montrer comment elle peut être en même temps centrifuge et centripète, puisqu'il est établi qu'il n'y a pas de liberté sans champ.

Je dis que ce rocher est infranchissable, et il est sûr que cet attribut, comme celui de grand et de petit, de droit et d'oblique et comme tous les attributs en général, ne peut lui venir que d'un projet de le franchir et d'une présence humaine. C'est donc la liberté qui fait paraître les obstacles à la liberté, de sorte qu'on ne peut les lui opposer comme des limites. Toutefois, il est clair d'abord que, un même projet étant donné, ce rocher-ci apparaîtra comme un obstacle, et cet autre, plus praticable, comme un auxiliaire. Ma liberté ne fait donc pas qu'il y ait par ici un obstacle et ailleurs un passage, elle fait seulement qu'il y ait des obstacles et des passages en général, elle ne dessine pas la figure particulière

de ce monde, elle n'en pose que les structures générales. Cela revient au même, répondra-t-on ; si ma liberté conditionne la structure du « il y a », celle du « ici », celle du « là », elle est présente partout où ces structures se réalisent, nous ne pouvons pas distinguer la qualité d'« obstacle » et l'obstacle lui-même, rapporter l'une à la liberté et l'autre au monde en soi, qui, sans elle, ne serait qu'une masse amorphe et innommable. Ce n'est donc pas hors de moi que je peux trouver une limite à ma liberté. Mais ne la trouverais-je pas en moi ? Il faut en effet distinguer mes intentions expresses, par exemple le projet que je forme aujourd'hui de franchir ces montagnes, et des intentions générales qui valorisent virtuellement mon entourage. Que j'aie ou non décidé d'en faire l'ascension, ces montagnes m'apparaissent grandes, parce qu'elles dépassent la prise de mon corps, et, même si je viens de lire *Micromégas*, je ne peux faire qu'elles soient pour moi petites. Au-dessous de moi comme sujet pensant, qui peux à mon gré me situer dans Sirius ou à la surface de la terre, il y a donc comme un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues. Davantage : mes projets d'être pensant sont visiblement construits sur elles ; si je décide de voir les choses du point de vue de Sirius, c'est encore à mon expérience terrestre que j'ai recours pour le faire : je dis par exemple que les Alpes sont *une taupinière*. En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisoires et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas. Ces intentions sont générales en un double sens, d'abord en ce sens qu'elles constituent un système où tous les objets possibles sont d'un seul coup renfermés : si la montagne me paraît grande et droite, l'arbre me paraît petit et oblique, ensuite en ce sens qu'elles ne me sont pas propres, elles viennent de plus loin que moi et je ne suis pas surpris de les retrouver chez tous les sujets psychophysiques dont l'organisation est semblable à la mienne. C'est là ce qui fait que, comme l'a montré la Gestalttheorie, il y a pour moi des formes privilégiées, qui le sont aussi pour tous les autres hommes, et qui

peuvent donner lieu à une science psychologique et à des lois rigoureuses. L'ensemble des points :

.. ..

est toujours perçu comme « six couples de points espacés de deux millimètres », telle figure toujours perçue comme un cube, telle autre comme une mosaïque plane[5]. Tout se passe comme si, en deçà de notre jugement et de notre liberté, quelqu'un affectait tel sens à telle constellation donnée. Il est vrai que les structures perceptives ne s'imposent pas toujours : il y en a d'ambiguës. Mais elles nous révèlent encore mieux la présence en nous d'une valorisation spontanée : car ce sont des figures flottantes et qui proposent tour à tour différentes significations. Or une pure conscience peut tout, sauf ignorer elle-même ses intentions, et une liberté absolue ne peut pas se choisir hésitante puisque cela revient à se laisser solliciter de plusieurs côtés, et que par hypothèse les possibles devant à la liberté tout ce qu'ils ont de force, le poids qu'elle donne à l'un d'eux est par là même retiré aux autres. Nous pouvons bien désagréger une forme en la regardant à contresens, mais parce que la liberté utilise le regard et ses valorisations spontanées. Sans elles, nous n'aurions pas un monde, c'est-à-dire un ensemble de choses qui émergent de l'informe en se proposant à notre corps comme « à toucher », « à prendre », « à franchir », nous n'aurions jamais conscience de nous ajuster aux choses et de les atteindre là où elles sont, au-delà de nous, nous aurions seulement conscience de penser rigoureusement les objets immanents de nos intentions, nous ne serions pas au monde, impliqués nous-mêmes dans le spectacle et pour ainsi dire mélangés aux choses, nous aurions seulement la représentation d'un univers. Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas d'obstacles en soi, mais le moi qui les qualifie comme tels n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner figure de choses. Il y a un sens autochtone

du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinngebung décisoire.

Cela n'est pas vrai seulement d'une fonction impersonnelle et en somme abstraite comme la « perception extérieure ». Il y a quelque chose d'analogue dans toutes les valorisations. On a remarqué avec profondeur que la douleur et la fatigue ne peuvent jamais être considérées comme des causes qui « agissent » sur ma liberté, et que, si j'éprouve de la douleur ou de la fatigue à un moment donné, elles ne viennent pas du dehors, elles ont toujours un sens, elles expriment mon attitude à l'égard du monde. La douleur me fait céder et dire ce que j'aurais dû taire, la fatigue me fait interrompre mon voyage, nous connaissons tous ce moment où nous décidons de ne plus supporter la douleur ou la fatigue et où, instantanément, elles deviennent insupportables en effet. La fatigue n'arrête pas mon compagnon parce qu'il aime son corps moite, la brûlure de la route et du soleil, et, enfin, parce qu'il aime à se sentir au milieu des choses, à concentrer leur rayonnement, à se faire regard pour cette lumière, toucher pour cette écorce. Ma fatigue m'arrête parce que je ne l'aime pas, que j'ai autrement choisi ma manière d'être au monde, et que, par exemple, je ne cherche pas à être dans la nature, mais plutôt à me faire reconnaître par les autres. Je suis libre à l'égard de la fatigue dans l'exacte mesure où je le suis à l'égard de mon être au monde, libre de poursuivre ma route à condition de le transformer[6]. Mais justement, ici encore, il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation de notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu'elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée. Si la liberté ne souffre en face d'elle aucun motif, mon être au monde habituel est à chaque moment aussi fragile, les complexes que j'ai nourris de ma complaisance pendant des années restent toujours aussi anodins, le geste de la liberté peut sans aucun effort les faire voler en éclats à l'instant. Cependant, après avoir construit notre vie sur un complexe d'infériorité continuellement repris pendant vingt ans, il est peu *probable* que nous changions. On voit bien ce qu'un rationalisme sommaire

pourrait dire contre cette notion bâtarde : il n'y a pas de degrés dans le possible, ou l'acte libre ne l'est plus, ou il l'est encore, et alors la liberté est entière. Probable, en somme, ne veut rien dire. Cette notion appartient à la pensée statistique, qui n'est pas une pensée, puisqu'elle ne concerne aucune chose particulière existant en acte, aucun moment du temps, aucun événement concret. « Il est peu probable que Paul renonce à écrire de mauvais livres », ceci ne veut rien dire puisque, à chaque moment, Paul peut prendre la décision de n'en plus écrire. Le probable est partout et nulle part, c'est une fiction réalisée, il n'a d'existence que psychologique, ce n'est pas un ingrédient du monde. — Pourtant nous l'avons déjà rencontré tout à l'heure dans le *monde* perçu, la montagne est grande ou petite en tant que, comme chose perçue, elle se situe dans le champ de mes actions virtuelles et par rapport à un niveau qui n'est pas seulement celui de ma vie individuelle, mais celui de « tout homme ». La généralité et la probabilité ne sont pas des fictions, mais des phénomènes, et nous devons donc trouver à la pensée statistique un fondement phénoménologique. Elle appartient nécessairement à un être qui est fixé, situé et investi dans le monde. « Il est peu probable » que je détruise à l'instant un complexe d'infériorité où je me suis complu pendant vingt ans. Cela veut dire que je me suis engagé dans l'infériorité, que j'y ai élu domicile, que ce passé, s'il n'est pas une fatalité, a du moins un poids spécifique, qu'il n'est pas une somme d'événements là-bas, bien loin de moi, mais l'atmosphère de mon présent. L'alternative rationaliste : ou l'acte libre est possible, ou il ne l'est pas, — ou l'événement vient de moi, ou il est imposé par le dehors, ne s'applique pas à nos relations avec le monde et avec notre passé. Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle : notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun.

Nous arriverions au même résultat en considérant nos rapports avec l'histoire. Si je me prends dans mon absolue concrétion et tel que la réflexion me donne à moi-même, je suis un flux anonyme et pré-humain qui ne s'est pas encore qualifié, par exemple, comme « ouvrier » ou comme « bourgeois ». Si dans la suite je me pense comme un homme parmi les hommes, un bourgeois parmi les bourgeois, cela ne peut être, semble-t-il, qu'une vue seconde sur moi-même, jamais je ne suis en mon centre ouvrier ou bourgeois, je suis une conscience qui se valorise librement comme conscience bourgeoise ou conscience prolétarienne. Et, en effet, jamais ma position objective dans le circuit de la production ne suffit à provoquer la prise de conscience de classe. Il y a eu des exploités bien avant qu'il y eût des révolutionnaires. Ce n'est pas toujours en période de crise économique que le mouvement ouvrier progresse. La révolte n'est donc pas le produit des conditions objectives, c'est inversement la décision que prend l'ouvrier de vouloir la révolution qui fait de lui un prolétaire. La valorisation du présent se fait par le libre projet de l'avenir. D'où l'on pourrait conclure que l'histoire n'a pas par elle-même de sens, elle a celui que nous lui donnons par notre volonté. — Cependant, ici encore nous retombons dans la méthode du « ce sans quoi » : à la pensée objective, qui inclut le sujet dans le réseau du déterminisme, nous opposons la réflexion idéaliste qui fait reposer le déterminisme sur l'activité constituante du sujet. Or, nous avons déjà vu que la pensée objective et l'analyse réflexive sont deux aspects de la même erreur, deux manières d'ignorer les phénomènes. La pensée objective déduit la conscience de classe de la condition objective du prolétariat. La réflexion idéaliste réduit la condition prolétarienne à la conscience que le prolétaire en prend. La première tire la conscience de classe de la classe définie par des caractères objectifs, la seconde au contraire réduit l'« être ouvrier », à la conscience d'être ouvrier. Dans les deux cas, on est dans l'abstraction, parce qu'on demeure dans l'alternative de l'en soi et du pour soi. Si nous reprenons la question avec le souci de découvrir, non pas les causes de la prise de conscience,

car il n'y a pas de cause qui puisse agir du dehors sur une conscience, — non pas ses conditions de possibilité, car il nous faut les conditions qui la rendent effective, — mais la conscience de classe elle-même, si nous pratiquons enfin une méthode vraiment existentielle, que trouvons-nous ? Je n'ai pas conscience d'être ouvrier ou bourgeois parce que, en fait, je vends mon travail ou que je suis en fait solidaire de l'appareil capitaliste, et pas davantage je ne deviens ouvrier ou bourgeois le jour où je me décide à voir l'histoire dans la perspective de la lutte des classes : mais « j'existe ouvrier » ou « j'existe bourgeois » d'abord, et c'est ce mode de communication avec le monde et la société qui motive à la fois mes projets révolutionnaires ou conservateurs et mes jugements explicites : « je suis un ouvrier » ou « je suis un bourgeois », sans qu'on puisse déduire les premiers des seconds, ni les seconds des premiers. Ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, — et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel. J'ai un certain style de vie, je suis à la merci du chômage et de la prospérité, je ne peux pas disposer de ma vie, je suis payé à la semaine, je ne contrôle ni les conditions, ni les produits de mon travail, et par suite je me sens comme un étranger dans mon usine, dans ma nation et dans ma vie. J'ai l'habitude de compter avec un *fatum* que je ne respecte pas, mais qu'il faut bien ménager. Ou bien : je travaille comme journalier, je n'ai pas de ferme à moi, ni même d'instruments de travail, je vais de ferme en ferme me louer à la saison des moissons, je sens au-dessus de moi une puissance sans nom qui me fait nomade, même quand je voudrais me fixer. Ou enfin : je suis tenancier d'une ferme où le propriétaire n'a pas installé l'électricité, bien que le courant se trouve à moins de deux cents mètres. Je ne dispose pour moi et ma famille que d'une seule pièce habitable, bien qu'il fût facile d'aménager d'autres chambres dans la maison. Mes camarades d'usine ou de moisson, ou les autres fermiers

font le même travail que moi dans des conditions analogues, nous coexistons à la même situation et nous nous sentons semblables, non par quelque comparaison, comme si chacun vivait d'abord en soi, mais à partir de nos tâches et de nos gestes. Ces situations ne supposent aucune évaluation expresse, et s'il y a une évaluation tacite, c'est la poussée d'une liberté sans projet contre des obstacles inconnus, on ne peut en aucun cas parler d'un choix, dans les trois cas, il suffit que je sois né et que j'existe pour éprouver ma vie comme difficile et contrainte et je ne choisis pas de le faire. Mais les choses peuvent en rester là sans que je passe à la conscience de classe, que je me comprenne comme prolétaire et que je devienne révolutionnaire. Comment le passage se fera-t-il donc ? L'ouvrier apprend que d'autres ouvriers dans un autre métier ont, après une grève, obtenu un relèvement de salaires et remarque que dans la suite les salaires sont relevés dans sa propre usine. Le *fatum* avec lequel il était aux prises commence de se préciser. Le journalier qui n'a pas souvent vu d'ouvriers, qui ne leur ressemble pas et qui ne les aime guère, voit augmenter le prix des objets fabriqués et le prix de la vie et constate qu'on ne peut plus vivre. Il se peut qu'à ce moment il incrimine les ouvriers des villes, alors la conscience de classe ne naîtra pas. Si elle naît, ce n'est pas que le journalier ait décidé de se faire révolutionnaire et valorise en conséquence sa condition effective, c'est qu'il a perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers et la communauté de leur sort. Le petit fermier qui ne se confond pas avec les journaliers et encore moins avec les ouvriers des villes, séparé d'eux par un monde de coutumes et de jugements de valeur, se sent pourtant du même côté que les journaliers quand il leur paye un salaire insuffisant, se sent même solidaire des ouvriers de la ville quand il apprend que le propriétaire de la ferme préside le conseil d'administration de plusieurs entreprises industrielles. L'espace social commence de se polariser, on voit apparaître une région des exploités. À chaque poussée venue d'un point quelconque de l'horizon social, le regroupement se précise par-delà les idéologies et les métiers différents. La

classe se réalise, et l'on dit qu'une situation est révolutionnaire lorsque la connexion qui existe objectivement entre les fractions du prolétariat (c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'un observateur absolu aurait reconnue entre elles) est enfin vécue dans la perception d'un obstacle commun à l'existence de chacun. Il n'est pas du tout nécessaire qu'à aucun moment surgisse une *représentation* de la révolution. Par exemple, il est douteux que les paysans russes en 1917 se soient expressément proposé la révolution et la transformation de la propriété. La révolution naît au jour le jour de l'enchaînement des fins prochaines à des fins moins prochaines. Il n'est pas nécessaire que chaque prolétaire se pense comme prolétaire au sens qu'un théoricien marxiste donne au mot. Il suffit que le journalier ou le fermier se sentent en marche vers un certain carrefour où conduit aussi le chemin des ouvriers de la ville. Les uns et les autres débouchent sur la révolution qui les aurait peut-être effrayés si elle leur avait été décrite et représentée. Tout au plus peut-on dire que la révolution est au bout de leurs démarches et dans leurs projets sous la forme d'un « il faut que ça change », que chacun éprouve concrètement dans ses difficultés propres et du fond de ses préjugés particuliers. Ni le *fatum*, ni l'acte libre qui le détruit ne sont représentés, ils sont vécus dans l'ambiguïté. Ceci ne veut pas dire que les ouvriers et les paysans fassent la révolution à leur insu et qu'on ait ici des « forces élémentaires » et aveugles habilement utilisées par quelques meneurs conscients. C'est ainsi peut-être que le préfet de police verra l'histoire. Mais de telles vues le laissent sans ressource devant une véritable situation révolutionnaire, où les mots d'ordre des prétendus meneurs, comme par une harmonie préétablie, sont immédiatement compris et trouvent des complicités partout, parce qu'ils font cristalliser ce qui est latent dans la vie de tous les producteurs. Le mouvement révolutionnaire, comme le travail de l'artiste, est une intention qui crée elle-même ses instruments et ses moyens d'expression. Le projet révolutionnaire n'est pas le résultat d'un jugement délibéré, la

position explicite d'une fin. Il l'est chez le propagandiste, parce que le propagandiste a été formé par l'intellectuel, ou chez l'intellectuel, parce qu'il règle sa vie sur des pensées. Mais il ne cesse d'être la décision abstraite d'un penseur et ne devient une réalité historique que s'il s'élabore dans les relations interhumaines et dans les rapports de l'homme avec son métier. Il est donc bien vrai que je me reconnais comme ouvrier ou comme bourgeois le jour où je me situe par rapport à une révolution possible et que cette prise de position ne résulte pas, par une causalité mécanique, de mon état civil ouvrier ou bourgeois (c'est pourquoi toutes les classes ont leurs traîtres), mais elle n'est pas davantage une valorisation gratuite, instantanée et immotivée, elle se prépare par un processus moléculaire, elle mûrit dans la coexistence avant d'éclater en paroles et de se rapporter à des fins objectives. On a raison de remarquer que ce n'est pas la plus grande misère qui fait les révolutionnaires les plus conscients, mais on oublie de se demander pourquoi un retour de prospérité entraîne souvent une radicalisation des masses. C'est que la décompression de la vie rend possible une nouvelle structure de l'espace social : les horizons ne sont plus limités aux soucis les plus immédiats, il y a du jeu, il y a place pour un projet vital nouveau. Le fait ne prouve donc pas que l'ouvrier se fasse ouvrier et révolutionnaire *ex nihilo*, mais au contraire qu'il le fait sur un certain sol de coexistence. Le tort de la conception que nous discutons est en somme de ne considérer que des projets intellectuels, au lieu de faire entrer en compte le projet existentiel qui est la polarisation d'une vie vers un but déterminé-indéterminé dont elle n'a aucune représentation et qu'elle ne reconnaît qu'au moment de l'atteindre. On ramène l'intentionnalité au cas particulier des actes objectivants, on fait de la condition prolétarienne un objet de pensée et l'on n'a pas de peine à montrer, selon la méthode constante de l'idéalisme, que, comme tout objet de pensée, elle ne subsiste que devant et par la conscience qui la constitue en objet. L'idéalisme (comme la pensée objective) passe à côté de l'intentionnalité véritable qui *est à* son objet plutôt qu'elle ne le pose. Il ignore

l'interrogatif, le subjonctif, le vœu, l'attente, l'indétermination positive de ces modes de conscience, il ne connaît que la conscience indicative, au présent ou au futur, et c'est pourquoi il ne réussit pas à rendre compte de la classe. Car la classe n'est ni constatée, ni décrétée ; comme le *fatum* de l'appareil capitaliste, comme la révolution, avant d'être pensée, elle est vécue à titre de présence obsédante, de possibilité, d'énigme et de mythe. Faire de la conscience de classe le résultat d'une décision et d'un choix, c'est dire que les problèmes sont résolus le jour où ils se posent, que toute question contient déjà la réponse qu'elle attend, c'est revenir en somme à l'immanence et renoncer à comprendre l'histoire. En réalité, le projet intellectuel et la position des fins ne sont que l'achèvement d'un projet existentiel. C'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire que ce sens et cet avenir soient conçus, ils jaillissent de mon présent et de mon passé et en particulier de mon mode de coexistence présent et passé. Même chez l'intellectuel qui se fait révolutionnaire, la décision ne naît pas *ex nihilo*, tantôt elle fait suite à une longue solitude : l'intellectuel cherche une doctrine qui exige beaucoup de lui et le guérisse de la subjectivité ; tantôt il se rend aux clartés que peut apporter une interprétation marxiste de l'histoire, c'est alors qu'il a mis la connaissance au centre de sa vie et cela même ne se comprend qu'en fonction de son passé et de son enfance. Même la décision de se faire révolutionnaire sans motif et par un acte de pure liberté exprimerait encore une certaine manière d'être au monde naturel et social, qui est typiquement celle de l'intellectuel. Il ne « rejoint la classe ouvrière » qu'à partir de sa situation d'intellectuel (et c'est pourquoi même le fidéisme, chez lui, demeure à bon droit suspect). À plus forte raison chez l'ouvrier la décision est-elle élaborée dans la vie. Cette fois, ce n'est plus à la faveur d'un malentendu que l'horizon d'une vie particulière et les fins révolutionnaires coïncident : la révolution est pour l'ouvrier une possibilité plus immédiate et plus prochaine que pour l'intellectuel, puisqu'il est dans sa vie aux prises avec l'appareil économique. Voilà pourquoi statistiquement il y a

plus d'ouvriers que de bourgeois dans un parti révolutionnaire. Bien entendu, la motivation ne supprime pas la liberté. Les partis ouvriers les plus stricts ont compté beaucoup d'intellectuels parmi leurs chefs, et il est probable qu'un homme comme Lénine s'était identifié à la révolution et avait fini par transcender la distinction de l'intellectuel et de l'ouvrier. Mais ce sont là les vertus propres de l'action et de l'engagement ; au départ, je ne suis pas un individu au-delà des classes, je suis socialement situé, et ma liberté, si elle a le pouvoir de m'engager ailleurs, n'a pas celui de me faire à l'instant ce que je décide d'être. Ainsi être bourgeois ou ouvrier, ce n'est pas seulement avoir conscience de l'être, c'est se valoriser comme ouvrier ou comme bourgeois par un projet implicite ou existentiel qui se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres. Ma décision reprend un sens spontané de ma vie qu'elle peut confirmer ou infirmer, mais non pas annuler. L'idéalisme et la pensée objective manquent également la prise de conscience de classe, l'un parce qu'il déduit l'existence effective de la conscience, l'autre parce qu'elle tire la conscience de l'existence de fait, tous deux parce qu'ils ignorent le rapport de motivation.

On répondra peut-être du côté idéaliste que je ne suis pas pour moi-même un projet particulier, mais une pure conscience, et que les attributs de bourgeois ou d'ouvrier ne m'appartiennent qu'autant que je me replace parmi les autres, que je me vois par leurs yeux, de l'extérieur, et comme un « autre ». Ce seraient là des catégories du Pour Autrui et non pas du Pour Soi. Mais s'il y avait deux sortes de catégories, comment pourrais-je avoir l'expérience d'autrui, c'est-à-dire d'un *alter ego* ? Elle suppose que déjà dans la vue que j'ai de moi-même soit amorcée ma qualité d'« autre » possible et que dans la vue que je prends d'autrui soit impliquée sa qualité d'*ego*. On répondra encore qu'autrui m'est donné comme un fait et non pas comme une possibilité de mon être propre. Que veut-on dire par là ? Entend-on que je n'aurais pas l'expérience d'autres hommes s'il n'y en avait pas à la surface de la terre ? La proposition est

évidente, mais ne résout pas notre problème, puisque, comme Kant le disait déjà, on ne peut pas passer de « toute connaissance commence avec l'expérience » à « toute connaissance vient de l'expérience ». Si les autres hommes qui existent empiriquement doivent être pour moi d'autres hommes, il faut que j'aie de quoi à les reconnaître, il faut donc que les structures du Pour Autrui soient déjà les dimensions du Pour Soi. D'ailleurs, il est impossible de dériver du Pour Autrui toutes les spécifications dont nous parlons. Autrui n'est pas nécessairement, n'est même jamais tout à fait objet pour moi. Et, par exemple dans la sympathie, je peux percevoir autrui comme existence nue et liberté autant ou aussi peu que moi-même. Autrui-objet n'est qu'une modalité insincère d'autrui, comme la subjectivité absolue n'est qu'une notion abstraite de moi-même. Il faut donc que déjà dans la réflexion la plus radicale je saisisse autour de mon individualité absolue comme un halo de généralité ou comme une atmosphère de « socialité ». Cela est nécessaire si dans la suite les mots « un bourgeois » et « un homme » doivent pouvoir prendre un sens pour moi. Il faut que je me saisisse d'emblée comme excentrique à moi-même et que mon existence singulière diffuse pour ainsi dire autour d'elle une existence ès-qualité. Il faut que les Pour-Soi, — moi pour moi-même et autrui pour lui-même, — se détachent sur un fond de Pour Autrui, — moi pour autrui et autrui pour moi-même. Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu'il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit à la fois un anonyme au sens de l'individualité absolue et un anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être au monde est le porteur concret de ce double anonymat.

À cette condition, il peut y avoir des situations, un sens de l'histoire, une vérité historique, trois manières de dire la même chose. Si en effet je me faisais ouvrier ou bourgeois par une initiative absolue, et si en général rien ne sollicitait la liberté, l'histoire ne comporterait aucune structure, on ne verrait aucun événement s'y profiler, tout pourrait sortir de tout. Il n'y aurait pas

l'Empire Britannique comme forme historique relativement stable à laquelle on puisse donner un nom et reconnaître certaines propriétés probables. Il n'y aurait pas dans l'histoire du mouvement social de situations révolutionnaires ou de périodes d'affaissement. Une révolution sociale serait en tout moment possible au même titre et l'on pourrait raisonnablement attendre d'un despote qu'il se convertisse à l'anarchisme. Jamais l'histoire n'irait nulle part, et, même à considérer une courte période de temps, on ne pourrait jamais dire que les événements conspirent à un résultat. L'homme d'État serait toujours un aventurier, c'est-à-dire qu'il confisquerait à son profit les événements en leur donnant un sens qu'ils n'*avaient* pas. Or s'il est bien vrai que l'histoire est impuissante à rien achever sans des consciences qui la reprennent et qui par là en décident, si par suite elle ne peut jamais être détachée de nous, comme une puissance étrangère qui disposerait de nous à ses fins, *justement parce quelle est toujours histoire vécue* nous ne pouvons lui refuser un sens au moins fragmentaire. Quelque chose se prépare qui avortera peut-être, mais qui, pour le moment, satisferait aux suggestions du présent. Rien ne peut faire que, dans la France de 1799, un pouvoir militaire « au-dessus des classes » n'apparaisse dans la ligne du reflux révolutionnaire et que le rôle du dictateur militaire ne soit ici un « rôle à jouer ». C'est le projet de Bonaparte, connu de nous par sa réalisation, qui nous en fait juger ainsi. Mais avant Bonaparte, Dumouriez, Custine et d'autres l'avaient formé et il faut bien rendre compte de cette convergence. Ce qu'on appelle le sens des événements n'est pas une idée qui les produise ni le résultat fortuit de leur assemblage. C'est le projet concret d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale et dans l'On avant toute décision personnelle. Au point de son histoire où la dynamique des classes était parvenue en 1799, la révolution ne pouvant être ni continuée, ni annulée, toutes réserves faites quant à la liberté des individus, chacun d'eux, par cette existence fonctionnelle et généralisée qui fait de lui un sujet historique, tendait à se reposer sur l'acquis. Leur proposer à ce moment soit de reprendre les

méthodes du gouvernement révolutionnaire, soit de revenir à l'état social de 1789, ç'aurait été une erreur historique, non qu'il y ait une vérité de l'histoire indépendante de nos projets et de nos évaluations toujours libres, mais parce qu'il y a une signification moyenne et statistique de ces projets. Ceci revient à dire que nous donnons son sens à l'histoire, mais non sans qu'elle nous le propose. La Sinngebung n'est pas seulement centrifuge et c'est pourquoi le sujet de l'histoire n'est pas l'individu. Il y a échange entre l'existence généralisée et l'existence individuelle, chacune reçoit et donne. Il y a un moment où le sens qui se dessinait dans l'On et qui n'était qu'un possible inconsistant menacé par la contingence de l'histoire est repris par un individu. Il peut se faire qu'alors, s'étant saisi de l'histoire, il la conduise, au moins pour un temps, bien au-delà de ce qui paraissait être son sens et l'engage dans une nouvelle dialectique, comme lorsque Bonaparte se fait de Consul Empereur et conquérant. Nous n'affirmons pas que l'histoire d'un bout à l'autre n'ait qu'un seul sens, pas plus qu'une vie individuelle. Nous voulons dire qu'en tout cas la liberté ne le modifie qu'en reprenant celui qu'elle *offrait* au moment considéré et par une sorte de glissement. Par rapport à cette proposition du présent, on peut distinguer l'aventurier de l'homme d'État, l'imposture historique et la vérité d'une époque, et en conséquence notre mise en perspective du passé, si elle n'obtient jamais l'objectivité absolue, n'a jamais le droit d'être arbitraire.

Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives et de ce projet rigoureusement individuel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses et qui nous qualifient comme homme, comme bourgeois ou comme ouvrier. La généralité intervient déjà, notre présence à nous-même est déjà médiatisée par elle, nous cessons d'être pure conscience, dès que la constellation naturelle ou sociale cesse d'être un ceci informulé et se cristallise en une situation, dès qu'elle a un sens, c'est-à-dire en somme dès que nous existons. Toute chose nous apparaît à travers un médium qu'elle colore de sa qualité fondamentale ;

ce morceau de bois n'est ni un assemblage de couleurs et de données tactiles, ni même leur Gestalt totale, mais il émane de lui comme une essence ligneuse, ces « données sensibles » modulent un certain thème ou illustrent un certain style qui est le bois même et qui fait autour de ce morceau que voici et de la perception que j'en ai un horizon de sens. Le monde naturel, comme nous l'avons vu, n'est rien d'autre que le lieu de tous les thèmes et de tous les styles possibles. Il est indissolublement un individu sans pareil et un sens. Corrélativement, la généralité et l'individualité du sujet, la subjectivité qualifiée et la subjectivité pure, l'anonymat de l'On et l'anonymat de la conscience ne sont pas deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret. Considérons par exemple le sentir. Je me perds dans ce rouge qui est devant moi, sans le qualifier aucunement, il semble bien que cette expérience me fasse prendre contact avec un sujet pré-humain. Qui perçoit ce rouge ? Ce n'est personne que l'on puisse nommer et que l'on puisse ranger avec d'autres sujets percevants. Car entre cette expérience du rouge que j'ai et celle dont les autres me parlent, aucune confrontation directe ne sera jamais possible. Je suis ici dans mon point de vue propre, et, comme toute expérience, en tant qu'elle est impressionnelle, est de la même façon strictement mienne, il semble qu'un sujet unique et sans second les enveloppe toutes. Je forme une pensée, par exemple, je pense au Dieu de Spinoza ; cette pensée telle que je la vis est un certain paysage auquel personne n'aura jamais accès, même si par ailleurs je réussis à établir une discussion avec un ami sur la question du Dieu de Spinoza. Pourtant, l'individualité même de ces expériences n'est pas pure. Car l'épaisseur de ce rouge, son eccéité, le pouvoir qu'il a de me combler et de m'atteindre, viennent de ce qu'il sollicite et obtient de mon regard une certaine vibration, supposent que je sois familier avec un monde des couleurs dont il est une variation particulière. Le rouge concret se détache donc sur un fond de généralité et c'est pourquoi, même sans passer au point de vue d'autrui, je me

saisis dans la perception comme *un* sujet percevant, et non pas comme conscience sans pareille. Je sens autour de ma perception du rouge toutes les régions de mon être qu'elle n'atteint pas, et cette région destinée aux couleurs, la « vision », par où elle m'atteint. De même, ma pensée du Dieu de Spinoza n'est qu'en apparence une expérience rigoureusement unique : elle est une concrétion d'un certain monde culturel, la philosophie spinoziste, ou d'un certain style philosophique, à quoi je reconnais aussitôt une idée « spinoziste ». Nous n'avons pas à nous demander pourquoi le sujet pensant ou la conscience s'aperçoit comme homme ou comme sujet incarné ou comme sujet historique, et nous ne devons pas traiter cette aperception comme une opération seconde qu'il effectuerait à partir de son existence absolue : le flux absolu se profile sous son propre regard comme « *une* conscience » ou comme homme ou comme sujet incarné, parce qu'il est un champ de présence, — présence à soi, à autrui et au monde, — et que cette présence le jette au monde naturel et culturel à partir duquel il se comprend. Nous ne devons pas nous le représenter comme contact absolu avec soi, comme une densité absolue sans aucune fêlure interne, mais au contraire comme un être qui se poursuit au-dehors Si le sujet faisait de lui-même et de ses manières d'être un choix continuel et toujours singulier, on pourrait se demander pourquoi son expérience se noue à elle-même et lui offre des objets, des phases historiques définies, pourquoi nous avons une notion générale du temps valable à travers tous les temps, pourquoi enfin l'expérience de chacun se noue à celle des autres. Mais c'est la question elle-même qu'il faut mettre en question : car ce qui est donné, ce n'est pas un fragment de temps puis un autre, un flux individuel, puis un autre, c'est la reprise de chaque subjectivité par elle-même et des subjectivités l'une par l'autre dans la généralité d'une nature, la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde. Le présent effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité. La vraie réflexion me donne à moi-même non comme subjectivité oisive et inaccessible, mais comme identique à ma présence

au monde et à autrui, telle que je la réalise maintenant : je suis tout ce que je vois, je suis un champ intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux.

Que devient donc, de ce point de vue, la liberté dont nous parlions en commençant ? Je ne peux plus feindre d'être un néant et de me choisir continuellement à partir de rien. Si c'est par la subjectivité que le néant apparaît dans le monde, on peut dire aussi que c'est par le monde que le néant vient à être. Je suis un refus général d'être quoi que ce soit, accompagné en sous-main d'une acceptation continuelle de telle forme d'être qualifiée. *Car même ce refus général est encore au nombre des manières d'être et figure dans le monde.* Il est vrai que je puis à chaque instant interrompre mes projets. Mais qu'est-ce que ce pouvoir ? C'est le pouvoir de commencer autre chose, car nous ne demeurons jamais en suspens dans le néant. Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être, comme un visage, même au repos, même mort, est toujours condamné à exprimer quelque chose (il y a des morts étonnés, paisibles, discrets), et comme le silence est encore une modalité du monde sonore. Je peux briser toute forme, je peux rire de tout, il n'y a pas de cas où je sois entièrement pris : ce n'est pas que je me retire alors dans ma liberté, c'est que je m'engage ailleurs. Au lieu de penser à mon deuil, je regarde mes ongles, ou je déjeune, ou je m'occupe de politique. Loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice, et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement universel dans le monde. Ma liberté effective n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses. Il ne faut pas dire que je me choisis continuellement, sous prétexte que je *pourrais* continuellement refuser ce que je suis. Ne pas refuser n'est pas choisir. Nous ne pourrions identifier laisser faire et faire qu'en ôtant à l'implicite toute valeur phénoménale et en déployant à chaque instant le monde devant nous dans une transparence parfaite, c'est-à-dire en détruisant la « mondanité » du monde. La

conscience se tient pour responsable de tout, elle assume tout, mais elle n'a rien en propre et fait sa vie dans le monde. On est amené à concevoir la liberté comme un choix continuellement renouvelé tant qu'on n'a pas introduit la notion d'un temps naturel ou généralisé. Nous avons vu qu'il n'y a pas de temps naturel, si l'on entend par là un temps des choses sans subjectivité. Mais il y a du moins un temps généralisé, c'est même lui que vise la notion commune du temps. Il est le recommencement perpétuel de la consécution passé, présent, avenir. Il est comme une déception et un échec répétés. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il est continu : le présent qu'il nous apporte n'est jamais présent pour de bon, puisqu'il est déjà passé quand il paraît, et l'avenir n'y a qu'en apparence le sens d'un but vers lequel nous allons, puisqu'il vient bientôt au présent et que nous nous tournons alors vers un autre avenir. Ce temps est celui de nos fonctions corporelles, qui sont cycliques comme lui, c'est aussi celui de la nature avec laquelle nous coexistons. Il ne nous offre que l'ébauche et la forme abstraite d'un engagement, puisqu'il ronge continuellement lui-même et défait ce qu'il vient de faire. Tant qu'on pose l'un en face de l'autre, sans médiateur, le Pour Soi et l'En Soi, tant qu'on n'aperçoit pas, entre nous et le monde, cette ébauche naturelle d'une subjectivité, ce temps prépersonnel qui repose sur lui-même, il faut des actes pour porter le jaillissement du temps, et tout est choix au même titre, le réflexe respiratoire comme la décision morale, la conservation comme la création. Pour nous, la conscience ne s'attribue ce pouvoir de constitution universelle que si elle passe sous silence l'événement qui en fait l'infrastructure et qui est sa naissance. Une conscience pour qui le monde « va de soi », qui le trouve « déjà constitué » et présent jusqu'en elle-même, ne choisit *absolument* ni son être, ni sa manière d'être.

Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous

sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports *à la fois*. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue. En particulier, même nos initiatives, même les situations que nous avons choisies nous portent, une fois assumées, comme par une grâce d'état. La généralité du « rôle » et de la situation vient au secours de la décision, et, dans cet échange entre la situation et celui qui l'assume, il est impossible de délimiter la « part de la situation » et la « part de la liberté ». On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il a affronté en pensée cette épreuve et misé toute sa vie sur elle ; ou enfin, il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours pensé et dit de la liberté. Ces motifs n'annulent pas la liberté, ils font du moins qu'elle ne soit pas sans étais dans l'être. Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit, ou enfin la conscience avec sa solitude orgueilleusement voulue, c'est-à-dire encore un certain mode du Mit-Sein. Et sans doute c'est l'individu, dans sa prison, qui ranime chaque jour ces fantômes, ils lui rendent la force qu'il leur a donnée, mais réciproquement, s'il s'est engagé dans cette action, s'il s'est lié avec ces camarades ou attaché à cette morale, c'est parce que la situation historique, les camarades, le monde autour de lui lui paraissaient attendre de lui cette conduite-là. On pourrait ainsi continuer l'analyse sans fin. Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit. Il est sûr en tout cas que jamais nous ne pouvons réserver en nous-même un réduit où l'être ne pénètre pas, sans qu'aussitôt, du seul fait qu'elle est vécue, cette liberté prenne figure d'être et devienne motif et appui. Concrètement prise, la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur, — même la liberté

préhumaine et préhistorique par laquelle nous avons commencé, — et elle se dégrade sans devenir jamais nulle à mesure que diminue la *tolérance* des données corporelles et institutionnelles de notre vie. Il y a, comme dit Husserl, un « champ de la liberté » et une « liberté conditionnée »[Z], non qu'elle soit absolue dans les limites de ce champ et nulle au-dehors, — comme le champ perceptif, celui-ci est sans limites linéaires, — mais parce que j'ai des possibilités prochaines et des possibilités lointaines. Nos engagements soutiennent notre puissance et il n'y a pas de liberté sans quelque puissance. Notre liberté, dit-on, est ou bien totale, ou bien nulle. Ce dilemme est celui de la pensée objective et de l'analyse réflexive, sa complice. Si en effet nous nous plaçons dans l'être, il faut nécessairement que nos actions viennent du dehors, si nous revenons à la conscience constituante, il faut qu'elles viennent du dedans. Mais nous avons justement appris à reconnaître l'ordre des phénomènes. Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable. L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur tenue. Aucun engagement, et pas même l'engagement dans l'État hégélien, ne peut me faire dépasser toutes les différences et me rendre libre pour tout. Cette universalité elle-même, du seul fait qu'elle serait vécue, se détacherait comme une particularité sur le fond du monde, l'existence généralise et particularise à la fois tout ce qu'elle vise et ne saurait être intégrale.

La synthèse de l'En soi et du Pour soi qui accomplit la liberté hégélienne a cependant sa vérité. En un sens, c'est la définition même de l'existence, elle se fait à chaque moment sous nos yeux dans le phénomène de présence, simplement elle est bientôt à recommencer et ne supprime pas notre finitude. En assumant un présent, je ressaisis et je transforme mon passé, j'en change le sens, je m'en libère, je m'en dégage. Mais je ne le fais qu'en m'engageant ailleurs. Le traitement psychanalytique ne guérit pas en provoquant une prise de conscience du passé, mais d'abord en liant le sujet à son médecin par de

nouveaux rapports d'existence. Il ne s'agit pas de donner à l'interprétation psychanalytique un assentiment scientifique et de découvrir un sens notionnel du passé, il s'agit de le re-vivre comme signifiant ceci ou cela, et le malade n'y parvient qu'en voyant son passé dans la perspective de sa coexistence avec le médecin. Le complexe n'est pas dissous par une liberté sans instruments, mais plutôt disloqué par une nouvelle pulsation du temps qui a ses appuis et ses motifs. Il en est de même dans toutes les prises de conscience : elles ne sont effectives que si elles sont portées par un nouvel engagement. Or cet engagement à son tour se fait dans l'implicite, il n'est donc valable que pour un cycle de temps. Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue. Toutes les explications de ma conduite par mon passé, mon tempérament, mon milieu sont donc vraies, à condition qu'on les considère non comme des apports séparables, mais comme des moments de mon être total dont il m'est loisible d'expliciter le sens dans différentes directions, sans qu'on puisse jamais dire si c'est moi qui leur donne leur sens ou si je le reçois d'eux. Je suis une structure psychologique et historique. J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'expliciter sa prise sur le monde, cela qu'il est. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen. Car cette vie signifiante, cette certaine signification de la nature et de l'histoire que je suis, ne limite pas mon accès au monde, elle est au contraire mon moyen de communiquer avec lui. C'est en étant sans restrictions ni réserves ce que je suis à présent que j'ai une chance de progresser, c'est en vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant résolument ce que je suis par hasard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je

peux aller au-delà. Je ne peux manquer la liberté que si je cherche à dépasser ma situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain. Rien ne me détermine du dehors, non que rien ne me sollicite, mais au contraire parce que je suis d'emblée hors de moi et ouvert au monde. Nous sommes de part en part *vrais*, nous avons avec nous, du seul fait que nous sommes au monde, et non pas seulement dans le monde, comme des choses, tout ce qu'il faut pour nous dépasser. Nous n'avons pas à craindre que nos choix ou nos actions restreignent notre liberté, puisque le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancres. De même que la réflexion emprunte son vœu d'adéquation absolue à la perception qui fait paraître une chose, et qu'ainsi l'idéalisme utilise tacitement l'« opinion originaire » qu'il voudrait détruire comme opinion, de même la liberté s'embarrasse dans les contradictions de l'engagement et ne s'aperçoit pas qu'elle ne serait pas liberté sans les racines qu'elle pousse dans le monde. Ferai-je cette promesse ? Risquerai-je ma vie pour si peu ? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté ? Il n'y a pas de réponse théorique à ces questions. Mais il y a ces *choses* qui se présentent, irrécusables, il y a cette personne aimée devant toi, il y a ces hommes qui existent esclaves, autour de toi, et *ta* liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir *la* liberté. Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autre fonction que de nous rapprendre à les voir bien, et il est vrai de dire qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée. Mais c'est ici qu'il faut se taire, car seul le héros vit jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde, et il ne convient pas qu'un autre parle en son nom. « Ton fils est pris dans l'incendie, tu le sauveras… Tu vendrais, s'il est un obstacle, ton épaule contre un coup d'épaule. Tu loges dans ton acte même. Ton acte, c'est toi… Tu t'échanges… Ta signification se montre, éblouissante. C'est ton devoir, c'est ta haine, c'est ton amour, c'est ta fidélité, c'est ton invention… L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme[8]. »

1. Au sens que nous avons, avec HUSSERL, donné à ce mot.
2. Voir J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 508 et suivantes.
3. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 544.
4. *Id.* ; *ibid.* ; p. 562.
5. Voir ci-dessus, p. 312.
6. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp 531 et suivantes.
7. FINK, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.
8. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, pp. 171 et 174.

TRAVAUX CITÉS

ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur*, Psychologische Forschung, 1924.

ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Paris, Bloch, 1917. Réimprimé sous le titre *Éléments de Philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.

— , *Système des Beaux-Arts*, éd. nouvelle (3e éd.), Paris, Gallimard, 1926.

BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung, VI, Halle, Niemeyer.

BERGSON, *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1896.

— , *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919.

BERNARD, *La Méthode de Cézanne*, Mercure de France, 1920.

BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau, 1930.

— , *Ueber Ideenflucht*, Schweizer Archiv, f. Neurologie u. Psychiatrie, 1931 et 1932.

— , *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.

— *Ueber Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935.

VAN BOGAERT, *Sur la Pathologie de l'Image de Soi (études anatomocliniques)*. Annales médico-psychologiques, nov. et déc. 1934.

BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, Paris, Alean, 1922.

— , *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, Paris, Alean, 1927.

BUYTENDIJK ET PLESSNER, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, Philosophischer Anzeiger, 1925.

CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen III, Phänomenologie der Erkenninis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929.

CHEVALIER, *L'Habitude*, Paris, Boivin, 1929.

CONRAD-MARTIUS, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Auszenwelt*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III.

— , *Realontologie*, ibid. VI.

CORBIN, traducteur de Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1938.

DÉJEAN, *Étude psychologique de la « distance » dans la vision*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.

— , *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, s. d.

DUNCKER, *Ueber induzierte Bewegung*, Psychologische Forschung, 1929.

EBBINGHAUS, *Abrisz der Psychologie*, 9 Aufl. Berlin, Leipzig, 1932.

FINK, *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Jahrb. f. Philo, u. phän. Forschung, XI.

— , *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933.

— , *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Revue internationale de Philosophie, nº 2, janv. 1939.

FISCHEL, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.

FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1929.

— , *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, ibid., 1930.

— , *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1932-1933.

FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1922.

— , *Cinq psychanalyses*, Paris, Denoël et Steele, 1935.

GASQUET, *Cézanne*, Paris, Bernheim Jeune, 1926.

GELB et GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen himpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth, 1920.

— , *Ueber Farbennamenamnesie*, Psychologische Forschung, 1925. hgg von GELB und GOLDSTEIN, Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, Psychologische Forschung, 1922

— , Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*, ibid., 1932.

— , Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie, 1927.

GELB, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*, Bericht über den IX Kongresz für experimentelle Psychologie im München, Jena, Fischer, 1926.

— , *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, in *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, hgg von Bethe, XH/1, Berlin, Springer, 1927 sqq.

GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischer Vorgängen*, Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann, 1923.

— , *Zeigen und Greifen*, Nervenarzt, 1931.

— , *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, Journal de Psychologie, 1933.

GOLDSTEIN et ROSENTHAL, *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1930.

GOTTSCHALDT, *Ueber den Einflusz der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, Psychologische Forschung, 1926 et 1929.

GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1930.

GUILLAUME, *L'objectivité en Psychologie*, Journal de Psychologie, 1932.

— , *Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, nouvelle édition, 1943.

GURWITSCH, Récension du *Nachwort zu meinen Ideen* de Husserl, Deutsche Litteraturzeitung, 28 février 1932.

— , *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme*, Journal de Psychologie, 1936.

HEAD, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*, Brain, 1893.

— , *Sensory disturbances from cerebral lesion*, Brain, 1911-1912.

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Jahrb. f. Philo, u. phänomen. Forschung, VIII.

— , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. Verlag G. Schulte Bulmke, 1934.

VON HORNBOSTEL, *Das räumliche Hören, Hdbch der normalen und pathologischen Physiologie*, hgg von Bethe, XI, Berlin, 1926.

HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, II/I et II/2, 4e éd. Halle Niemeyer, 1928.

— , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Jahrb. f. Philo, u. Phänomenol. Forschung I, 1913.

— , *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins*, ibid., IX, 1928.

— , *Nachwort zu meinen « Ideen »*, ibid., XI, 1930.

— , *Méditations cartésiennes*, Paris, Colin, 1931.

— , *Die Krisis der europäischen, Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I, Belgrade, Philosophia, 1936.

— , *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* hgg von L. Landgrebe, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

— , *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, Revue Internationale de Philosophie, janvier 1939.

— , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II (inédit).

— , *Umsturz der kopemikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inédit).

— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, II et III (inédit). Ces trois derniers textes consultés avec l'aimable autorisation de Mgr Noël et de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.

JANET, *De l'Angoisse à l'Extase*, II, Paris, Alcan, 1928.

JASPERS, *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*, Zeitschrift f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie, 1911.

KANT, *Critique du Jugement*, traduction Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

KATZ, *Der Aufbau der Tastwelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd XI, Leipzig, 1925.

— , *Der Aufbau der Farbwelt*, Zeitschr. f. Psychologie Ergbd 7, 2e éd. 1930.

KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, Zeitschr. f. Psychologie, 1913.

— , *Die physischen Gestalten im Ruhe und in stationären Zustand*, Erlangen Braunchweig, 1920.

— , *Gestalt Psychology*, London, G. Bell, 1930.

KOFFKA, *The Growth of the Mind*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1925.

— , *Mental Development*, in Murchison, *Psychologies of 1925*, Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1928.

— , *Some Problems of Space Perception*, in Murchison, *Psychologies of 1930*, ibid., 1930.

— , *Perception, an Introduction to the Gestalt theory*, Psychological Bulletin, 1922.

— , *Psychologie*, in *Lehrbuch der Philosophie* hgg von M. Dessoir, IIe Partie, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, Ullstein, 1925.

— , *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Trench Trubner and Co, New York, Harcourt Brace and Co, 1935.

KONRAD, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.

LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1932.

— , *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, Recherches Philosophiques, 1933-1934.

— , *Le Moi, le Monde et Dieu*, Paris, Boivin, 1938.

— , *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, Marseille, 1938.

LAFORGUE, *L'Échec de Baudelaire*, Denoël et Steele, 1931.

LAGNEAU, *Célèbres Leçons*, Nîmes, 1926.

LEWIN, *Vorbemerkungen über die psychische Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*, Psychologische Forschung, 1926.

LHERMITTE, LÉVY et KYRIAKO, *Les Perturbations de la Pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie*, Revue Neurologique, 1925.

LHERMITTE, DE MASSARY et KYRIAKO, *Le Rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*, Revue Neurologique, 1928.

LHERMITTE et TRELLES, *Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*. Encéphale, 1933.

LHERMITTE, *L'Image de notre corps*, Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939.

LIEPMANN, *Ueber Störungen des Handelns bei Gehimkranken*, Berlin, 1905.

LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungstauffassung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II.

MARCEL, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

MAYER-GROSS et STEIN, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.

MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, Berlin, Karger, 1934.

MERLEAU-PONTY, *La Structure du Comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

MINKOWSKI, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, Journal de Psychologie, 1930.

— , *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Évolution psychiatrique, 1932.

— , *Le temps vécu*, Paris, d'Artrey, 1933.

NOVOTNY, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, Zeitschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, nº 26, 1932.

PALIARD, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, Revue philosophique, 1930.

PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.

PETERS, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, Fortschritte der Psychologie, 1915.

PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926.

— , *La Causalité physique chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1927.

PICK, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, Psychologische Forschung, 1922.

POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1929.

PRADINES, *Philosophie de la sensation*, I, Les Belles-Lettres, 1928.

QUERCY, *Études sur l'hallucination, II, la Clinique*, Paris, Alcan, 1930.

RUBIN, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*, Psychologische Forschung, 1925.

SARTRE, *L'Imagination*, Paris, Alcan, 1936.

— , *Esquisse d'une théorie de l'émotion*, Paris, Hermann, 1939.

— , *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

— *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Inaugural Dissertation, Göttingen, Kaestner, 1910, et Erlangen, 1925.

SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, der Neue Geist, 1926.

— , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, Jahrbuch, f. Philo, und phän. Forschung, I-II, Halle, Niemeyer, 1927.

— , *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *Vom Umsturz der Wem*, II, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.

— , *Idealismus-Realismus*, Philosophischer, Anzeiger, 1927.

— , *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928.

SCHILDER, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923.

SCHRÖDER, *Das Halluzinieren*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie, 1926.

VON SENDEN, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation*, Leipzig, Barth, 1932.

SITTIG, *Ueber Apraxie, eine klinische Studie*, Berlin, Karger, 1931.

SPECHT, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, Ztschr. für Pathopsychologie, 1912-1913.

STECKEL, *La Femme frigide*, Paris, Gallimard, 1937.

STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, I, *Psychische Kausalität*, Jahrb. f. Philo, u. phän. Forschung, V.

STEIN, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, in *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch der Geisteskrankheiten* hgg von O. Bumke, Bd I, Allgemeiner Teil I, Berlin, Springer, 1928.

STRATTON, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*, Psychological Review, 1896.

— , *Vision without inversion of the retinal image*, ibid., 1897.

— , *The spatial harmony of touch and sight*, Mind, 1899.

STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer, 1935.

WERNER, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, Ztschr. f. Psychologie, Ergzbd, 10, 1922.

— , *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.

— , *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, et II : *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrücksmässig erlebter Wörter*, ibid., 1930.

WERNER et ZIETZ, *Die dynamische Struktur der Bewegung*, ibid., 1927.

WERTHEIMER, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, Ztschr. f. Ps. 1912.

— *Ueber das Denken der Naturvölker* et *Die Schluszprozesse im produktiven Denken*, in *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, 1925.

VAN WOERKOM, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, Revue Neurologique, 1910.

WOLFF, *Selbstbeumilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch*, Psychologische Forschung, 1932.

YOUNG, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*, Journal of experimental Psychology, 1928.

ZUCKER, *Experimentelles über Sinnestäuschungen*, Archiv, f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 1928

COLLECTION TEL

GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Ce livre a initialement paru dans la « Bibliothèque des Idées » en 1945

© *Éditions Gallimard, 1945.*

Couverture : Albrecht Dürer, *Autoportrait* (détail). Musée du Louvre, Paris.
Photo © Hubert Josse

MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception

« C'est dans l'épreuve que je fais d'un corps explorateur voué aux choses et au monde, d'un sensible qui m'investit jusqu'au plus individuel de moi-même et m'attire aussitôt de la qualité à l'espace, de l'espace à la chose et de la chose à l'horizon des choses, c'est-à-dire à un monde déjà là, que se noue ma relation avec l'être. »

Maurice Merleau-Ponty
Rapport sur ses travaux présenté au Collège de France en 1951

Né à Rochefort en 1908, Maurice Merleau-Ponty, ancien élève à l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, docteur ès lettres en 1945, professeur à la Sorbonne, puis au Collège de France depuis 1952, est mort en 1961. Il a été membre du comité directeur des *Temps modernes* depuis leur fondation.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION.

HUMANISME ET TERREUR *(Essai sur le problème communiste).*

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE. *Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953.*

LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE.

SIGNES.

LE VISIBLE ET L'INVISIBLE.

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE ET AUTRES ESSAIS.

L'ŒIL ET L'ESPRIT.

RÉSUMÉ DE COURS. COLLÈGE DE FRANCE 1952-1960.

LA PROSE DU MONDE.

SENS ET NON-SENS.

NOTES DE COURS. 1959-1961.

Chez d'autres éditeurs

LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT, *Presses universitaires de France.*

SENS ET NON-SENS, *Éditions Nagel.*

Cette édition électronique du livre *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty a été réalisée le 02 avril 2014 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070293377 - Numéro d'édition : 253884).
Code Sodis : N17620 - ISBN : 9782072175763 - Numéro d'édition : 194140

Le format ePub a été préparé par ePagine
www.epagine.fr
à partir de l'édition papier du même ouvrage.