

Edith

Le problème de l'empathie

Stein

Cerf - Éditions du Carmel - Ad Solem

Édition originale: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5
© Herder Verlag 2008

© Ad Solem - Les Éditions du Cerf - Éditions du Carmel, 2012

Ad solem
37, rue Barbet de Jouy
75007 Paris

Les Éditions du Cerf
24, rue des Tanneries
753013 Paris

Les Éditions du Carmel
33, avenue Jean Rieux
31500 Toulouse

Imprimé en France

ISBN : 978-2-204-08446-7 (Cerf)
978-2-84713-156-7 (Carmel)

EDITH STEIN

Le problème de l'empathie

Traduction de Michel Dupuis

revue par Jean-François Lavigne

*Ouvrage traduit et publié
avec le soutien du Centre National du Livre*

AD SOLEM

LES ÉDITIONS
DU CERF

ÉDITIONS
DU CARMEL

2012

Introduction

La recherche philosophique est restée un enjeu crucial tout au long de l'existence d'Edith Stein, intellectuelle pleinement humaine et pleinement croyante, résolument en quête de la vérité dont elle-même, et le monde autour d'elle, avaient tellement besoin. L'étude vivante de la philosophie vivante (que celle-ci soit du passé ou contemporaine importe peu – la vie de l'esprit se maintient dans le dialogue que constitue une véritable histoire de la philosophie), ce travail de la pensée appartient intégralement à l'histoire intérieure de sa vie, au fil le plus intime et le plus secret de son existence propre. Aujourd'hui, alors que nous connaissons un peu mieux Edith Stein, nous percevons bien que chez elle, l'apprentissage de la philosophie, son enseignement et puis le développement de conceptions philosophiques personnelles, tracent un véritable chemin, ponctué de diverses étapes – qui furent souvent des rencontres. Chemin de pensée, d'amour, de passions, de souffrances: toute une histoire de foi et d'intelligence. C'est pourquoi la thèse de doctorat en philosophie qu'Edith Stein soutient en 1916 et publie en 1917, fait partie intégrante d'une œuvre à la fois théorique et spirituelle, d'emblée tournée vers l'énigme la plus profonde dans l'être de l'homme, l'énigme de la rencontre qui fait de l'être humain, individu absolument unique, un « co-existant » appelé

à la communauté de la vie et du monde partagés. Comme le suggéraient les anciennes philosophies de « l'animal politique » et comme le redécouvre à son tour la philosophie du début du vingtième siècle (chez Husserl et jusque chez ses disciples qui paraissent fort éloignés de lui), la structure même de l'existence exige le projet et les moyens de ces rencontres : rencontres entre les hommes, rencontres avec Dieu.

Quand la jeune Edith Stein entame en 1911 ses études supérieures à Breslau, elle se découvre un intérêt particulier pour la psychologie que lui enseignent ses premiers maîtres, en particulier W. Stern et R. Hönigswald, à un moment où la question devient importante dans l'Allemagne universitaire.¹ Elle est saisie à la fois par l'importance de cette connaissance scientifique de la vie mentale, cognitive, affective, de l'être humain, mais aussi par les difficultés méthodologiques, les incertitudes, les lacunes épistémologiques de cette science encore très neuve. Sa déception, qu'elle déclare ouvertement, est à la mesure de son intérêt. Au début du siècle, l'essor d'une psychologie scientifique est manifeste et d'ailleurs très lié au déploiement des sciences de la nature, mais dans son mouvement même, cet essor trahit la fragilité des conceptions de départ et d'arrivée. Or, les attentes intellectuelles d'Edith Stein sont caractérisées par un réalisme très particulier : le souci de la réalité, de ses contraintes et de sa mystérieuse liaison avec la connaissance que les hommes peuvent en avoir. Son intérêt plus marqué pour la psychologie engage évidemment un souci plus spécifique de la réalité du vécu humain, de ses ressorts, de sa « nature » et de ses « formes ». Avec en tête ce souci de réalisme anthropologique, plutôt même que psychologique, Edith Stein vient à Göttingen pour étudier la phénoménologie avec

1. E. W. ORTH, « Richard Hönigswalds Neukantianismus und Edmund Husserls Phänomenologie als Hintergrund des Denkens von Edith Stein » in *Studien zur Philosophie von Edith Stein, Phänomenologische Forschungen* 26-27, 1993, pp. 16-52.

Husserl, et elle trouve là-bas des « co-équipiers », une méthode et surtout un Maître. C'est ce que les historiens désignent comme le premier cercle phénoménologique de Göttingen, cercle de chercheurs passionnés, qui sera déterminant à plus d'un égard dans les futurs choix existentiels d'Edith Stein.

La question de l'intersubjectivité en général et des rapports interpersonnels concrets – question qu'on peut qualifier très globalement de « phénoménologique » – était déjà largement discutée durant cette première époque de jeunesse de la phénoménologie husserlienne. La question apparaissait même comme un défi, alors que le « réalisme » des premiers travaux phénoménologiques (les fameuses *Recherches Logiques*) semblait reculer devant un nouvel « idéalisme transcendantal » à mesure que la réflexion de Husserl développait ses fondements conceptuels et méthodologiques. Des disciples, ou au moins des correspondants et des auditeurs de Husserl, avaient entamé l'analyse phénoménologique de l'intersubjectivité et de ses procédures. En 1913, celui qui aurait pu devenir le véritable maître de Stein mais qui l'a certainement profondément marquée, intellectuellement et existentiellement parlant, Max Scheler publiait son texte célèbre sur *Nature et formes de la sympathie*. Et dès cette époque, le Maître lui-même, dans ses papiers personnels, avait déjà couvert de nombreuses pages de réflexions critiques mais inchoatives sur la question générale de l'intersubjectivité et en particulier sur l'empathie entendue comme « saisie de la vie de conscience de l'étranger ». Les ouvrages de Th. Lipps servaient de départ en développant, bien dans la manière de la psychologie érudite du XIX^e siècle, une théorie générale de l'empathie, encore très inspirée des modèles romantiques allemands et par conséquent encore très générale et trop approximative pour rivaliser avec une description phénoménologique. S'attachant à diverses reprises à ce concept d'empathie, crucial pour une phénoménologie de l'intersubjectivité, Husserl dégage les apories classiques et

en appelle à une théorie transcendantale de la constitution. Il s'engage ainsi dans des réflexions plus globales, qui doivent constituer la suite du premier volume d'analyses fondamentales, les fameuses *Idées I* publiées en 1913. Comme on le sait, ces notes complémentaires deviendront, et notamment grâce au travail d'éditeur et d'assistante avisée que fut Edith Stein, un ensemble publié de façon posthume et après bien des remaniements de divers éditeurs, sous le titre d'*Idées II*.²

On voit que le contexte de Göttingen était particulièrement accordé aux soucis intellectuels de la jeune Edith Stein. On comprend dès lors que les intérêts de Husserl et de Stein aient convergé vers ce projet de thèse de doctorat consacré à l'empathie. Après bien des événements et notamment une interruption de quelques mois en 1915, décidée par Edith Stein qui s'engagea comme infirmière pour soigner les victimes de la guerre, et après les affres et les épisodes d'aridité que connaissent la plupart des personnes qui ont choisi de monter le chemin de croix de la thèse, la dissertation doctorale fut soutenue le 3 août 1916 en la Faculté de Philosophie de l'Université de Freiburg in Breisgau, sous le titre *Le problème de l'empathie dans son développement historique et d'un point de vue phénoménologique*.

Les objectifs du travail apparaissent clairement : d'abord, et sur l'insistance de Husserl lui-même, il s'agit de faire un état de la situation conceptuelle en traçant l'histoire de la notion. Ce point de vue historique constituait une étape exigée et sans doute nécessaire, mais qui n'était guère du goût de la doctorante et qui ne représentait pour Husserl lui-même qu'un pensum, finalement scolaire et préalable au développement véritablement phénoménologique. En ce sens, on comprend que cette partie du travail n'ait pas été retenue dans le volume publié en 1917, mais est-ce un hasard si elle

2. Le second volume de ces *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* a été intitulé *Recherches phénoménologiques pour la constitution* et fut publié seulement en 1952 (traduction française en 1982).

est perdue, semble-t-il définitivement, puisque ce premier chapitre n'a jamais fait partie des documents conservés par les Archives Stein ? On doit le regretter car même préalable et limitée, cette enquête historique aurait révélé la manière et les choix interprétatifs de la jeune élève de Husserl. Quoi qu'il en soit, les discussions qui sont menées avec plusieurs auteurs (Scheler, Lipps, Münsterberg, et même Dilthey) révèlent que ces lectures préalables ont été très utiles à la description même du phénomène pur de l'empathie.

Mais l'essentiel du projet, c'est évidemment cette description, le cœur du travail réalisé par la jeune phénoménologue, qui avait décidé de suivre Husserl dans la voie libre et personnelle de l'analyse phénoménologique. La phénoménologie ne fut jamais une doctrine d'école ou un corpus d'énoncés orthodoxes mais, comme l'a souvent répété E. Levinas, lui aussi disciple original de Husserl, toujours une manière de faire personnellement de la philosophie et d'aller à la vérité, à la présence, à la réalité de soi et du monde.³ Il n'est pas question d'analyser ici en quoi consiste le modèle steinien de l'empathie.⁴ Il suffit d'évoquer la

3. « Les phénoménologues ne se rattachent pas à des thèses formellement énoncées par Husserl, ne se consacrent pas exclusivement à l'exégèse ou à l'histoire de ses écrits. Une manière de faire les rapproche. Ils s'accordent pour aborder d'une certaine façon les questions, plutôt que pour adhérer à un certain nombre de propositions fixes » (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, p. 111 ; cette déclaration bien connue date en réalité de 1957).

4. On peut désormais se référer à divers travaux sur ce sujet ; ainsi, notamment, R. GUILÉAD, *De la phénoménologie à la science de la croix*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1974 ; R. MATZKER, *Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie*, Bern, P. Lang, 1991 ; A. FIDALGO, « Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik » in *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, loc. cit., pp. 90-106 ; J.-L. PETIT, *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, 1996 ; M. SAWICKI, *Body, Text and Science. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*, The Hague, Kluwer, coll. *Phaenomenologica* n° 144, 1997 ; M.F. ANDREWS, *Contributions to the phenomenology of empathy*, Villanova, 2002 ; A. MCINTYRE, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, Londres, Continuum, 2006, en part. le ch. 9.

qualité particulière de la problématique pour suggérer l'intérêt et la cohérence de ce travail dans la biographie intellectuelle de la jeune philosophe, future lectrice de l'ontologie fondamentale, de la scolastique, mais aussi de Jean de la Croix. Outre l'importance de la description phénoménologique du processus empathique par rapport aux approches intuitives ou scientifiquement mal fondées, le thème de cette thèse de doctorat engage une question beaucoup plus générale et aux conséquences multiples et cruciales. Comme on l'a déjà dit, c'est de l'homme réel qu'il s'agit en effet, de l'homme toujours déjà engagé dans sa situation intersubjective, et donc toujours déjà confronté à l'énigme de la rencontre : exposé à l'autre et peut-être compris par lui, tourné vers l'autre et peut-être le comprenant. Doublement voué à l'autre en une intersubjectivité fondamentale et non contingente, le sujet humain est pourtant cloisonné, séparé, isolé dans sa propre sphère, comme disent les phénoménologues de cette époque. En conséquence, selon ce modèle, le sujet est toujours déjà condamné à la médiation ou bien à l'interprétation, l'être humain doit développer un talent nouveau de compréhension intersubjective ; il doit apprendre à se décentrer, comme diront bientôt les existentialistes premiers lecteurs de Husserl.⁵ Pareille analyse conduit à des considérations anthropologico-éthiques qui nous apparaissent aujourd'hui sous un jour nouveau et sans doute plus favorable à la compréhension.

5. On peut penser ici à G. Marcel, notamment, qui thématise dans son *Journal métaphysique* ce programme de décentrement de soi comme mouvement même de l'amour. Mais, à notre connaissance, il faudra attendre les travaux du psychiatre Ludwig Binswanger pour que cette thématique, largement développée dans le domaine de la psychologie générale et de la psychothérapie, soit explicitement rattachée à la publication d'E. Stein (*Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Springer, 1922 et *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Niehans, 1942).

Ce travail personnel de la jeune assistante de Husserl a été trop longtemps oublié. Il mérite pourtant l'attention des phénoménologues d'aujourd'hui, au moment où ceux-ci redécouvrent les promesses et les difficultés d'une phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité, et où des travaux d'une grande valeur réinterrogent des manuscrits enfin publiés et parfois même traduits en français.⁶

Notre traduction française rejoint celles qui existent déjà en diverses langues. Grâce à la bienveillance de feu Madame le Docteur Lucy Gelber, célèbre musicologue mais également membre-fondateur des Archives Stein et co-éditeur des *Edith Steins Werke* chez Herder, nous avons reçu l'autorisation de traduire les notes marginales que Stein apposa sur son exemplaire personnel et que les lecteurs germanophones peuvent enfin lire dans l'édition du volume 5 de l'*Edith Stein Gesamtausgabe* (Herder, 2008). Les commentaires d'Edith Stein sont généralement rédigés en caractères « latins » ou « courants » sur des feuilles attachées au volume, et annoncés par un signe (une ligne, une croix, etc.) dans le texte. Nous indiquons entre crochets la pagination de la première édition.

La présente traduction ne pouvant constituer une édition critique du texte, nous n'indiquons pas les simples corrections typographiques apportées par l'auteur (la plupart avaient déjà été corrigées dans la réédition Kaffke de 1980) sauf si elles imposent un changement sémantique important mais peu discernable. Pour distinguer les commentaires marginaux des notes imprimées du texte, nous les introduisons par un sigle différent. Avant de traduire le texte ajouté par Stein, nous indiquons les principaux faits textuels (suppressions dans le texte principal, ratures dans le commentaire, etc.). Nous ne

6. Voir par exemple E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, 2 vols, trad. N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

suivons pas la décision de l'éditrice du volume ESGA 5 qui a introduit dans le corps du texte les annotations de l'auteur et a reporté en note la version originale: à notre sens, il convient de respecter le seul texte publié par E. Stein en 1917, sans préjuger des modifications qu'elle aurait finalement introduites dans une seconde édition.

La présente traduction doit beaucoup à la relecture minutieuse, aux corrections et aux suggestions du professeur Jean-François Lavigne qui lui a consacré, sans les compter, des heures nombreuses et précieuses. Qu'il en soit chaleureusement remercié. Nous remercions également le frère Christof Betschart, *o.c.d.*, pour la réalisation des importants compléments bibliographiques – notamment des traductions françaises. Enfin, nous disons notre reconnaissance au frère Philippe Raguis, *o.c.d.*, qui a réussi la délicate composition de ce volume – texte principal et double série de notes –, et dont nous avons apprécié la patience et la disponibilité sans limite.

Michel Dupuis
Université catholique de Louvain

[iv] À ma mère (*)

[v] Avant-propos

L'ensemble du travail dont sont extraites les considérations suivantes commençait par une présentation purement historique des problèmes qui se sont succédé dans la littérature disponible sur l'empathie: l'empathie esthétique, l'empathie comme source de connaissance du vécu des autres, l'empathie éthique, etc. Ces problèmes que j'ai distingués dans mon exposé, je les ai trouvés traités les uns mêlés aux autres et de plus, sans qu'on distingue dans les problèmes en question les aspects relevant de la théorie de la connaissance et les aspects purement descriptifs et psychogénétiques. C'est dans cette confusion que j'ai vu la raison fondamentale qui a fait obstacle jusqu'à présent à une solution satisfaisante. Il m'a semblé nécessaire de régler tout d'abord le problème fondamental à partir duquel on peut comprendre tous les autres, et de soumettre ce problème à une recherche approfondie. Ce travail positif m'a paru également indispensable pour fonder une prise de position critique sur les résultats obtenus jusqu'ici. C'est la question de l'empathie en tant qu'expérience de sujets étrangers et de leur vécu que j'ai identifiée comme étant ce

* Augusta Stein (née Courant). Voir les notices biographiques en fin de volume (p. 191 s). Ces notices sont annoncées au fil du texte par un astérisque (*).

problème fondamental. On traite de cette question dans les développements qui suivent. Je suis parfaitement consciente de ce que les résultats positifs que je produis ne représentent qu'une petite contribution à ce qu'il faut réaliser ici. De plus, des circonstances particulières m'ont empêchée de reprendre une fois encore mon travail en profondeur avant sa publication. [vi] Depuis le moment où j'ai déposé ce travail à la Faculté, dans le cadre de mes fonctions d'assistante privée de mon maître, Monsieur le Professeur Husserl, j'ai eu connaissance des manuscrits de la seconde partie de ses *Idées*, qui traitent partiellement des mêmes questions, et si je m'étais à nouveau occupée de mon thème, je n'aurais pu naturellement m'empêcher d'utiliser les nouvelles suggestions reçues. Bien sûr, la position du problème et la méthode de mon travail se sont entièrement développées à partir des suggestions que j'ai reçues de Monsieur le Professeur Husserl, de sorte qu'il est très difficile de savoir ce que, des considérations qui suivent, je puis légitimement revendiquer comme ma « propriété spirituelle ». Cependant, je peux dire que les résultats que j'avance maintenant ont été acquis par mon travail propre, ce que je ne pourrais plus affirmer, si j'apportais maintenant des modifications.

[vii] Table

II. L'essence des actes d'empathie

§1. La méthode de recherche

§2. Description de l'empathie en comparaison avec d'autres actes

- a) perception externe et empathie
- b) originarité et non-originarité
- c) souvenir, attente, imagination et empathie

§3. Discussion d'autres descriptions de l'empathie
— en particulier celle de Lipps — et poursuite de l'analyse

- a) points d'accord
- b) la tendance au vivre complet
- c) empathie et co-sentir
- d) empathie négative
- e) empathie et unipathie
- f) itérabilité de l'empathie
- sympathie réflexive

§4. La controverse entre le point de vue
de la représentation et celui de l'actualité§5. Discussion de théories génétiques sur la saisie de la
conscience étrangère

- a) sur le rapport de la phénoménologie
et de la psychologie
- b) la théorie de l'imitation
- c) la théorie de l'association
- d) la théorie de l'inférence par analogie

- §6. Discussion de la théorie schelerienne de la saisie de la conscience étrangère
- §7. La théorie de Münsterberg sur l'expérience de la conscience étrangère

III. La constitution de l'individu psychophysique

- §1. Le Moi pur
- §2. Le flux de conscience
- §3. L'âme
- §4. Moi et corps vivant
 - a) le corps vivant à l'état de donné
 - b) le corps vivant et les sentiments
 - c) âme et corps vivant, causalité psychophysique
 - d) le phénomène de l'expression
 - e) la volonté et le corps vivant
- §5. Passage à l'individu étranger
 - a) les champs de sensation du corps vivant étranger
 - b) les conditions de possibilité de l'empathie sensorielle
 - c) le résultat de l'empathie sensorielle et son omission dans la littérature courante sur l'empathie
 - d) le corps vivant étranger comme centre d'orientation du monde spatial
 - e) l'image étrangère du monde comme modification de ma propre image
 - f) l'empathie comme condition de possibilité de la constitution de mon propre individu
 - g) la constitution du monde extérieur réel dans l'expérience intersubjective
 - h) le corps vivant étranger comme porteur de libre mouvement
 - i) les phénomènes vitaux

- k) la causalité dans la structuration de l'individu
- l) le corps vivant étranger comme porteur de phénomènes d'expression
- m) la correction des actes d'empathie
- n) la constitution de l'individu psychique et son importance pour la correction de l'empathie
- o) les illusions de l'empathie
- p) importance de la constitution de l'individu psychique étranger pour celle de mon propre individu psychique

IV. L'empathie comme compréhension des personnes spirituelles

- §1. Le concept de l'esprit et des sciences de l'esprit
- §2. Le sujet spirituel
- §3. La constitution de la personne dans des vécus affectifs
- §4. La donation de la personne étrangère
- §5. Âme et personne
- §6. L'existence de l'esprit
- §7. Discussion avec Dilthey
 - a) être et valeur de la personne
 - b) les types de personnes et les conditions de la saisie empathique des personnes
- §8. Signification de l'empathie pour la constitution de ma propre personne
- §9. La question de la fondation de l'esprit sur le corps

Chapitre II

[1] *L'essence des actes d'empathie*

§ 1. La méthode de recherche

On trouve une présupposition tacite à la base de toute discussion sur l'empathie: des sujets étrangers et leur vivre [Erleben] nous sont donnés. Et l'on traite du processus d'effectuation de cette donation, de ses effets et de sa légitimité. Mais la première tâche est de considérer cette donation en elle-même et d'en étudier l'essence. L'attitude dans laquelle nous faisons cela est celle de la « réduction phénoménologique ». Le but de la phénoménologie, c'est la clarification et ainsi l'ultime fondation de toute connaissance. Pour atteindre ce but, elle exclut de ses considérations tout ce qui, d'une façon quelconque, est « douteux » – ce qui se laisse, d'une manière ou d'une autre, supprimer. Tout d'abord, elle ne fait aucun usage d'un quelconque résultat d'une science quelconque: cela va de soi, puisqu'une science qui veut être l'ultime clarification de toute connaissance scientifique, ne peut par ailleurs s'appuyer sur une science déjà existante: elle doit au contraire se fonder en elle-même. S'appuie-t-elle alors sur l'expérience naturelle? Pas du tout, car celle-ci, tout comme son prolongement, la recherche dans les sciences de la nature, est passible de multiples interprétations (dans les philosophies matérialiste ou idéaliste, par exemple), et elle manifeste par conséquent qu'elle a besoin d'une clarification. C'est ainsi que tombent sous le coup de la mise hors-circuit ou de la réduction l'ensemble du monde qui nous entoure, le monde physique comme le psychophysique, les corps aussi bien que les âmes [Seelen] des hommes et des animaux (en incluant la personne psychophysique du

chercheur lui-même). Que reste-t-il encore quand tout a été effacé, le monde entier et le sujet même qui le vit ? En vérité, il reste encore un champ infini [2] de recherche pure. En effet, considérons bien ce que signifie cette mise hors-circuit : je peux mettre en doute le fait que la chose que je vois devant moi existe, il y a la possibilité d'une illusion. Je dois par conséquent mettre hors-circuit la position d'existence [*Existenz-setzung*], je ne peux en faire aucun usage ; mais ce que je ne puis mettre hors-circuit, ce qui ne fait aucun doute, c'est mon vivre de la chose (la saisie percevante, remémorante ou de n'importe quelle autre espèce), avec son corrélat, le « phénomène de chose » complet (l'objet se donnant comme identique dans de multiples séries de perceptions ou de souvenirs), qui se maintient en son caractère tout entier et qui peut devenir objet de la considération. (Cela pose des problèmes de voir comment il est possible de suspendre la position d'existence alors que le plein caractère de perception doit être conservé. On se rendra bien compte de cette possibilité en considérant le cas de l'hallucination : supposons que quelqu'un souffre d'hallucinations et qu'il ait conscience de sa maladie ; il se trouve par exemple dans une pièce avec une personne saine d'esprit, et il croit remarquer une porte dans le mur : il veut aller de l'autre côté en passant par cette porte ; après que quelqu'un d'autre lui a fait remarquer la chose, il reconnaît qu'il a de nouveau une hallucination ; maintenant, il ne croit plus que la porte est là devant lui, mais il est même capable de se transposer [*versetzen*] dans la perception « biffée » et il pourrait bien, sur ce cas, étudier l'essence de la perception, y compris celle de la position d'existence, alors qu'il ne participe plus maintenant à celle-ci.)^{marge 1} C'est ainsi que subsiste le « phénomène du monde » tout entier après la suspension de la position du monde.

^{marge 1} En face des lignes suivantes, E.S. écrit : « Référence au développement du concept de phénomène dans le cours inaugural. La possibilité d'une science de la conscience doit être montrée. »

Et ces « phénomènes » sont l'objet de la phénoménologie. Mais il ne s'agit pas seulement de les saisir chacun en particulier et d'explicitier tout ce qui reste en eux d'implicite, en suivant les tendances impliquées dans la simple possession du phénomène ; il s'agit au contraire de pénétrer jusqu'à leur essence. Chaque phénomène est la base exemplaire d'une considération eidétique. La phénoménologie de la perception ne se contente pas de décrire la perception particulière ; elle veut bien plutôt scruter ce qu'est la « perception en général », selon son essence, et elle atteint cette connaissance sur la base du cas particulier dans l'abstraction idéatrice [*ideierender Abstraktion*]. Nous devons encore montrer ce que signifie : mon vivre n'est [3] pas à mettre hors circuit. Que moi j'existe, ce moi empirique, qui a ce nom et cet état, pourvu de telle et telle propriétés, ce n'est pas indubitable. Tout mon passé pourrait avoir été rêvé, il pourrait être une illusion de la mémoire ; il est donc sujet à la mise hors circuit ; il ne reste donc objet de considération que comme phénomène. Mais « moi », le sujet vivant [*erlebende*] qui considère le monde et ma propre personne en tant que phénomène, « je » suis dans le vivre et seulement en lui, et aussi indubitable et ineffaçable que lui-même. Il s'agit maintenant d'appliquer cette façon de voir à notre thème.

Le monde dans lequel je vis n'est pas qu'un monde de corps physiques, il y a aussi en lui, en plus de moi, des sujets vivants, et je sais quelque chose de ce vivre. Ce savoir n'est pas indubitable, nous sommes sujets, précisément ici, à de si multiples illusions, que nous serions tentés de désespérer de la possibilité d'une connaissance dans ce domaine – mais le phénomène de la vie psychique étrangère [*des fremden Seelenlebens*] est là, et indubitable, et c'est cela que nous voulons maintenant approcher

1. Je ne puis espérer éclaircir entièrement en quelques mots brefs le but et la méthode de la phénoménologie, à quelqu'un qui n'est pas familier de celle-ci. Pour toutes les questions qui surgiront, je dois bien plutôt renvoyer aux *Idées*, l'ouvrage fondamental de Husserl.

d'un peu plus près. Cela ne nous prescrit pas encore de manière univoque la direction que devront suivre nos recherches.

Nous pourrions partir du phénomène concret complet que nous avons devant nous dans notre monde d'expérience, du phénomène d'un individu psychophysique clairement distinct d'une chose physique : il se donne non comme un corps physique, mais comme un corps vivant sensible, auquel appartient un moi, un moi qui ressent, pense, sent, veut, et dont le corps vivant n'est pas simplement inséré dans mon monde phénoménal, mais qui est lui-même centre d'orientation d'un tel monde phénoménal, qui se tient en face de celui-ci et qui entre avec moi dans un commerce réciproque [*Wechselverkehr*].

Et nous pourrions rechercher comment se constitue, au point de vue de la conscience, tout ce qui nous apparaît au-delà du simple corps physique donné dans la perception externe.

Nous pourrions, en outre, considérer les vécus [*Erlebnisse*] concrets particuliers de ces individus, et nous verrions alors qu'interviennent ici diverses modalités de donation, et nous pourrions nous attacher à celles-ci : il apparaîtrait qu'il y a d'autres donations [4] « dans la relation symbolique » que celle élaborée par Lipps* : je sais non seulement ce qui est exprimé dans les mimiques et les gestes, mais aussi quelque chose de ce qui est caché derrière ; je vois par exemple que quelqu'un fait une triste mine, mais qu'il n'est pas vraiment triste.

Bien plus : j'entends que quelqu'un fait une remarque déplacée et je vois que sur ce, il rougit. Non seulement je comprends alors la remarque et vois la honte dans le fait de rougir, mais je reconnais qu'il reconnaît la remarque comme déplacée et qu'il est gêné *parce qu'il l'a faite*.

Ni cette motivation ni le jugement sur sa remarque ne sont exprimés par une quelconque « apparence sensible » [*sinnliche Erscheinung*]. Il faudrait étudier ces différentes manières d'être donné et mettre en évidence des rapports de fondation éventuellement présents ici.

Mais une autre considération, plus radicale, est encore possible. Toutes ces donations du vivre étranger renvoient à une espèce fondamentale d'actes, dans lesquels on saisit le vivre étranger et que nous voulons maintenant définir – en faisant abstraction de toutes les traditions historiques attachées à ce mot – comme l'*empathie*. Notre première tâche doit être de saisir et de décrire ces actes dans la plus grande généralité eidétique.

§ 2. Description de l'empathie en comparaison avec d'autres actes

Les actes d'empathie nous apparaîtront le mieux dans leur spécificité si nous les confrontons avec d'autres actes de la conscience pure (c'est-à-dire du champ à considérer après avoir effectué la réduction comme nous l'avons décrite).

Nous prenons un exemple pour rendre intuitive à nos yeux l'essence de l'acte d'empathie.

Un ami vient vers moi et me raconte qu'il a perdu son frère et j'aperçois [*gewahre*] sa douleur. Quelle sorte d'apercevoir est-ce là ? Je ne désire pas entrer ici dans la question de savoir sur quoi il se fonde, d'où je tire cette douleur. Peut-être que son visage est pâle et troublé, sa voix faible et étouffée ; peut-être donne-t-il aussi une expression verbale à sa douleur : tout ceci constitue naturellement des thèmes de recherche mais cela ne me concerne pas ici.

[5] Ce que je voudrais savoir, ce n'est pas par quelles voies j'y parviens, mais bien ce qu'il est lui-même, cet acte d'apercevoir [*Gewahren*].

a) perception externe et empathie

Il est à peine besoin de dire que je n'ai aucune perception [*Wahrnehmung*] externe de la douleur ; la perception externe

est un terme générique pour les actes dans lesquels l'être et le devenir spatio-temporel, chosique, vient à m'être donné en chair et en os [*leibhafter Gegebenheit*], et se tient devant moi en tant qu'existant lui-même ici et maintenant, en tournant vers moi l'un ou l'autre côté. Ainsi, le côté tourné vers moi est là en chair et en os au sens spécifique, ou de façon originaire, par comparaison avec les côtés co-perçus mais détournés.

La douleur n'est pas une chose et elle ne m'est pas donnée de cette manière, même si je l'aperçois [*gewahre*] « dans » la mine douloureuse que je perçois [*wahrnehme*] de façon externe et avec laquelle elle est donnée « du même coup ». On est tout près de faire la comparaison avec les faces détournées de la chose vue. Cependant cette comparaison n'est que très vague, car dans une perception qui se poursuit, je peux toujours m'amener en donation originaire de nouvelles faces de la chose, et chacune de ces faces peut en principe assumer cette manière privilégiée d'être donnée; la mine touchée par la douleur – pour le dire plus exactement: le changement du visage que par empathie j'appréhende [*empfindend auffasse*] comme une mine touchée par la douleur –, je peux le considérer d'autant de côtés que je veux, par principe je ne pourrai jamais arriver à une « orientation » dans laquelle, à sa place, la douleur elle-même soit donnée originairement.

L'empathie n'a donc pas le caractère de la perception externe, mais elle a pourtant quelque chose de commun avec elle: le fait que son objet est là lui-même, ici et maintenant. Nous avons appris à reconnaître la perception externe comme un acte originairement donateur.^{marge 2} Si l'empathie n'est pas une perception

^{marge 2} Ces deux dernières phrases sont mises entre crochets. Une croix au début de la première phrase appelle le texte suivant écrit en marge: « L'empathie en tant que saisie du vécu lui-même n'a donc pas le caractère de perception externe. Par contre, on devra bien définir comme perception externe l'acte complexe qui co-donne originairement « apprésente » [*appräsentiert*] – comme Husserl a l'habitude de dire – le psychique qui, en tant que « co-donné » même, se trouve lui-même comme quelque chose qui est maintenant effectif [*als jetzt seiende*]

externe, il n'est pas encore dit pour autant que ce caractère de l'« originaire » lui manque.

b) originarité et non-originarité

Outre le monde extérieur, autre chose encore nous est donné originairement. L'idéation dans laquelle nous saisissons intuitivement des rapports d'essence, est aussi donatrice originairement; donatrice de façon originaire par exemple, l'évidence intellectuelle [*Einsicht*] d'un axiome géométrique; donatrice de façon originaire, l'estimation de valeur. Enfin et surtout, [6] nos propres vécus ont le caractère d'originarité, tels que la réflexion les^{marge 3} amène à l'état de donné. Que l'empathie n'est pas une idéation, cela tombe sous le sens – même s'il s'agit de saisir un étant *hic et nunc*. (C'est une autre question de savoir si elle peut être le fondement de l'idéation, de l'acquisition d'une connaissance eidétique des vécus).

Reste toujours la question: l'empathie possède-t-elle l'originarité du vivre propre? Avant de parvenir à donner une réponse à cette question, il faut différencier davantage le sens de l'originarité.

Sont originaires tous les vécus propres présents [*alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse*] en tant que tels – qu'est-ce qui pourrait être plus originaire que le vivre lui-même?² Mais ce ne sont pas

2. L'usage du terme « originaire » pour le côté « acte » du vivre peut surprendre. Je l'emploie parce que je crois qu'existe ici en fait le même caractère que l'on désigne ainsi dans le corrélat. L'expression « vécu actuel » [*aktuelles Erlebnis*] que j'utilise généralement dans ce cas, je la réserve intentionnellement car j'en ai besoin pour un autre phénomène (pour l'« acte » au sens spécifique, le vécu dans la forme du *cogito*, du « être-dirigé-vers ») et je voudrais éviter l'équivoque.

^{marge 2} (suite) *Wirklichkeit*. (Sur la question de savoir si quelque chose d'autre que le corps vivant peut fonctionner comme apprésentant, cf. les notes sur la nécessité d'un corps vivant pour l'empathie).

^{marge 3} Appel de note marginale: « sont vécus originellement [*ursprünglich*] et ».

tous les vécus qui sont originairement *donateurs*, originaires quant à leur contenu: le souvenir, l'attente, l'imagination n'ont pas leur objet devant eux comme présent en chair et en os [*als leibhaft gegenwärtig vor sich*], mais ils ne font que le présenter [*vergegenwärtigen*]; et le caractère de présentification est un moment essentiel immanent de ces actes, non une détermination obtenue à partir des objets.^{marge 4}

Finalement la donation des vécus propres vient elle-même aussi en question: pour tout vécu existe la possibilité de la donation originaire, c'est-à-dire la possibilité pour le regard réfléchissant du moi qui vit en lui d'être là en chair et en os, et lui-même. Il existe de plus la possibilité d'un mode de donation non-originaire des vécus propres: dans le souvenir, l'attente, l'imagination. Nous pouvons maintenant reprendre la question: l'originarité revient-elle à l'empathie, et en quel sens?

c) souvenir, attente, imagination et empathie

Nous reconnaissons une grande analogie entre les actes d'empathie et les actes dans lesquels du vécu de soi [*Selbsterlebtes*] est donné de façon non-originaire.

Le souvenir d'une joie est originaire en tant qu'acte de présentification qui se déroule maintenant, mais son [7] contenu – la joie – est non-originaire; le souvenir a complètement le caractère de la joie, de sorte que je pourrais étudier sur lui ce caractère, mais la joie n'est pas là originairement et en chair et en os [*leibhaft*]; bien plutôt, elle est là en tant qu'elle a été une fois vivante [*lebendig*] (ici ce « une fois », le point temporel du

^{marge 4} Appel de note marginale: « En tant que vagues se produisant maintenant dans le flux de vécu, ces vécus sont originaires; mais ce qu'ils constituent n'est pas quelque chose de produit originellement mais quelque chose de re-produit [*Wiedererzeugtes*], présentifié, donc non-originaire. » À la fin de cette phrase, E.S. appelle une note (numérotée 2 à la suite de la note de la p. [6]): « Cf. les développements de Husserl sur les présentifications dans l'analyse de la conscience du temps. »

vécu passé, peut être déterminé ou non-déterminé). La non-originarité de maintenant renvoie à l'originarité d'autrefois, l'autrefois a le caractère d'un ancien « maintenant », le souvenir [*die Erinnerung*] a donc un caractère de position, ce dont on se souvient [*das Erinnernte*], un caractère d'être. Il existe en outre une double possibilité: le moi, le sujet de l'acte du souvenir, peut, dans cet acte de présentification, jeter un regard rétrospectif sur la joie passée, il l'a alors en tant qu'objet intentionnel et, avec elle et en elle, son sujet à elle, le moi du passé; le moi de maintenant et le moi d'autrefois s'opposent alors en tant que sujet et objet, ils ne se recouvrent aucunement, bien qu'il y ait là la conscience de mêmeté [*Selbigheit*]. Mais cette conscience de mêmeté n'est pas une identification expresse, et il existe en outre la différence entre le moi originaire qui se souvient et le moi non-originaire dont on se souvient.

Le souvenir peut ensuite admettre d'autres modalités d'accomplissement. L'acte unitaire de la présentification, dans lequel l'objet du souvenir surgit devant moi comme un tout, implique des tendances qui – menées à leur déploiement – dévoilent les « traits » qu'il contient, en leur déroulement temporel, et ainsi la manière dont s'est constitué alors originairement l'ensemble du vécu dont on se souvient.³ Ce processus de développement peut se produire passivement « en moi » ou bien je peux l'accomplir activement étape par étape.

De plus, il est possible que j'accomplisse le déroulement aussi bien passif qu'actif du souvenir absolument sans y penser, sans avoir d'aucune manière à l'esprit le moi-du-présent [*Gegenwarts-Ich*], le sujet de l'acte de souvenir; ou bien encore, il est possible que je me retranspose [*zurückversetze*] expressément à ce point temporel dans le flux continu du vécu et que je réveille la

3. Naturellement, le parcours des vécus passés présente le plus souvent un « abrégé » [en français dans le texte] du déroulement original du vécu (en quelques minutes, nous pouvons récapituler les événements de plusieurs années) – c'est un phénomène qui mériterait une étude particulière.

séquence de vécus d'autrefois, vivant dans le vécu remémoré au lieu de me tourner vers lui en tant qu'objet: pourtant, [8] le souvenir reste toujours une présentification, son sujet reste non-originaire, au contraire du sujet qui accomplit le souvenir. L'accomplissement re-productif [*re-produzierende*] du souvenir, est la clarification remplissante [*erfüllende Klärung*] de ce qui était d'abord vaguement visé.

À la fin du processus, il y a une nouvelle objectivation: le vivre passé, qui a d'abord surgi devant moi comme un tout que je déployais [*auseinanderlegte*] par la suite en m'y transposant [*ich hineinversetzend*], je le rassemble finalement à nouveau dans une « prise aperceptive » [*apperzeptiven Griff*].

Le souvenir (dans les diverses formes d'accomplissement) peut révéler de multiples lacunes. Ainsi, il est possible que je me présentifie par le souvenir une situation passée sans pouvoir me souvenir de mon attitude intérieure face à cette situation; quand je me retranspose maintenant dans cette situation, c'est un ersatz du souvenir manquant qui se présente, une image de l'attitude passée, qui n'intervient pas comme présentification du passé, mais bien comme le complément de l'image du souvenir, qu'exige le sens de l'ensemble. Il peut avoir le caractère du doute, du probable, du vraisemblable, mais jamais un caractère d'être. ^{marge 5}

Le cas de l'attente est tellement parallèle qu'il est à peine nécessaire de s'étendre particulièrement sur le sujet.

Par contre, il y aurait encore quelque chose à dire de la libre imagination. On trouve ici encore les diverses possibilités d'accomplissement: le surgissement d'un vécu d'imagination en tant que tout et le remplissement progressif des tendances qui y sont implicites.

En vivant dans le vécu d'imagination, je ne trouve aucune distance temporelle remplie par une continuité de vécus, entre

^{marge 5} E.S. écrit en face de ce passage: « Référence à l'analyse de l'attente dans la "Conscience du temps". »

le moi imaginant et le moi imaginé (s'il ne s'agit pas justement d'un souvenir ou d'une attente imaginés). Et pourtant, ici aussi il faut faire une distinction: le moi qui crée le monde imaginaire, est originaire; le moi qui vit dans ce monde, est non-originaire.

Et les vécus imaginés sont caractérisés, à l'opposé des vécus de souvenir, par le fait qu'ils ne se donnent pas en tant que présentification de vécus effectifs, mais bien plutôt en tant que forme non-originaire de vécus présents. Ici « présent » ne signifie pas un maintenant du temps objectif, mais le maintenant vécu qui ne peut s'objectiver dans ce cas que dans un maintenant « neutre »⁴ du temps de l'imagination. [9] En face de cette forme neutralisée (c'est-à-dire non-positionnelle [*nicht-setzende*]) de souvenir du présent (de la présentification de quelque chose qui maintenant est effectif [*eines jetzt Wirklichen*], mais n'est pas donné en chair et en os), il y a un rétro- [*Rück Erinnerung*] et un pro-souvenir [*Vor Erinnerung*] neutralisés, c'est-à-dire une imagination du passé et de l'avenir, une présentification de vécus ineffectifs du passé et de l'avenir.

Il est également possible qu'en regardant dans le royaume de l'imaginaire (tout comme dans le souvenir et dans l'attente) je m'y rencontre moi-même, c'est-à-dire un moi que je reconnais comme moi-même, alors qu'aucune liaison continue de vécus ne constitue leur unité – en quelque sorte mon image en miroir (qu'on songe par exemple à l'expérience vécue que raconte Goethe* dans *Poésie et vérité*; comment, après avoir pris congé de Friederike von Sesenheim*, il se rencontre lui-même en chemin, dans sa forme future). Toutefois, ce cas m'apparaît, non comme une véritable imagination de vécus propres, mais comme un analogue de l'empathie, qu'on ne peut comprendre qu'à la lumière de celle-ci.

Venons-en donc maintenant à l'empathie elle-même. Il s'agit ici encore d'un acte qui est originaire en tant que vécu présent,

4. Sur le concept de « neutralisation », voir les *Idées* de Husserl, pp. [222] sv.

mais qui est non-originnaire quant à sa teneur.^{marge 6} Celle-ci est un vécu qui, de nouveau, peut présenter diverses formes d'accomplissement, telles que le souvenir, l'attente, l'imagination. Quand il surgit d'un coup devant moi, il se tient en face de moi comme objet (la tristesse par exemple, que je « lis [ablese] sur le visage » de l'autre); mais quand je suis les tendances implicites (que j'essaie d'amener à l'état de donné clair pour moi l'humeur dans laquelle l'autre se trouve), ce n'est plus à proprement parler un objet, mais il m'a attiré en lui [*mich in sich hineingezogen*], maintenant je ne suis plus tourné vers lui, mais bien plutôt tourné en lui vers son objet, je suis auprès de son sujet, à la place de celui-ci; et c'est seulement après que, dans cet accomplissement, s'est opérée la clarification, qu'il me fait face à nouveau en tant qu'objet.⁵

[10] Dans tous les cas considérés de présentification de vécus, nous avons donc ainsi trois degrés – ou mieux : trois modalités – d'accomplissement, sachant que dans un cas concret on ne passe pas toujours par tous les degrés,^{marge 7} mais qu'on se contente souvent de l'un des degrés inférieurs :

1. le surgissement du vécu,
2. l'explicitation [*Explikation*] remplissante,

5. On a souvent souligné (par exemple, von Dessoir*, *Beiträge*, p. 477) que l'« objectivation » du vivre saisi par empathie qui se détache en contraste avec mon propre vivre, appartient à la saisie du vivre étranger. Par ailleurs Lange* (*Wesen der Kunst*, pp. 139 sv.) fait une distinction entre l'« illusion de mouvement subjective », le mouvement que nous pensons exécuter à la vue d'un objet, et l'« illusion de mouvement objective », le mouvement que nous attribuons à l'objet (comme dans le cas d'un cavalier représenté dans une peinture) : ce ne sont pas deux manières de considérer les choses, qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre et sur lesquelles l'on pourrait construire des théories complètement opposées (esthétique de l'empathie et esthétique de l'illusion), mais ce sont bien plutôt les deux stades ou formes d'accomplissement de l'empathie qui sont décrits.

^{marge 6} E.S. change le point final en virgule et ajoute : « (si nous le prenons purement pour lui-même et non comme « co-donation » avec un donné originairement [appel de note]. » E.S. ajoute une note numérotée 1 : « Voyez p. [5] ».

^{marge 7} E.S. souligne les 15 mots « sachant... degrés ».

3. l'objectivation [*Vergegenständlichung*] rassemblante du vécu explicité.

Aux premier et troisième degrés, la présentification représente le parallèle non-originnaire de la perception ^{marge 8}; au deuxième degré, celui de l'accomplissement du vécu. Mais le sujet du vécu saisi par empathie – et c'est une nouveauté fondamentale par rapport au souvenir, à l'attente et à l'imagination de vécus propres – n'est pas le même que celui qui accomplit l'empathie : c'est un autre ; les deux sujets sont séparés ; ils ne sont pas comme tout à l'heure reliés par une conscience de même-té [*Selbigheit*], par une continuité de vécu.

Et quand je vis dans cette joie de l'autre, je ne ressens pas une joie originaire, elle ne jaillit pas vivante de mon moi, elle ne porte pas non plus le caractère d'avoir-été-autrefois-vivante [*Einst-Lebendiggewesensein*] comme la joie dont on se souvient. Mais elle est bien moins encore simplement imaginée et sans vie réelle. En revanche, c'est cet autre sujet qui possède l'originarité bien que je ne vive pas cette originarité ; sa joie qui jaillit en lui est une joie originaire bien que je ne la vive pas en tant qu'originaire.

Dans mon vivre non-originnaire, je me sens en quelque sorte conduit par un vivre originaire, qui n'est pas vécu par moi mais qui est quand même là, se manifestant dans mon vivre non-originnaire. C'est ainsi que nous avons dans l'empathie une espèce d'actes d'expérience sui generis. L'exposer dans son caractère propre, telle était la tâche que nous avions à réaliser, avant de pouvoir nous attaquer à toute autre question (Une telle expérience est-elle valide ? Par quelles voies se produit-elle ?) Et nous avons mené cette recherche dans la généralité la plus pure : l'empathie que nous avons considérée et que nous avons cherché à décrire, c'est l'expérience de la conscience étrangère en général, à quelque espèce qu'appartiennent le sujet qui vit l'expérience, ou le sujet

^{marge 8} E.S. appelle d'une croix : « (dans l'empathie, de la perception elle-même se produit ici dans le cas de la « co-donation » avec l'expression par le corps vivant) ».

dont la conscience est objet d'expérience. Il ne s'est agi que du moi pur, du sujet du vivre - tant du côté objectif que subjectif; on n'a rien introduit d'autre dans la recherche. Voilà comment se présente l'expérience qu'a un moi pris en général [11] d'un autre moi pris en général.

C'est ainsi que l'homme saisit la vie psychique de son semblable [*das Seelenleben seines Mitmenschen*], mais c'est ainsi aussi qu'en tant que croyant, il saisit l'amour, la colère, le commandement de son Dieu, et ce n'est pas autrement que Dieu peut saisir sa vie. En tant qu'il possède une connaissance parfaite, Dieu ne se trompera pas sur les vécus des hommes, comme les hommes se font illusion entre eux à propos de leurs vécus. Mais pas davantage pour lui, leurs vécus ne deviennent les siens propres, ni n'adoptent la même manière d'être donnés.

§ 3. Discussion d'autres descriptions de l'empathie - en particulier celle de Lipps - et poursuite de l'analyse.

On n'est évidemment pas très avancé avec cette exposition générale de l'essence de l'« empathie en général », et il faut plutôt chercher maintenant comment elle se différencie en tant qu'expérience d'individus psychophysiques et de leur vivre, de personnalité, etc. Mais dès à présent, à partir des résultats obtenus, on peut porter un regard critique sur certaines théories historiques concernant l'expérience de la conscience étrangère. Ces critiques nous permettront de compléter dans mainte direction l'analyse qui a été développée. La description que donne Lipps du vécu de l'empathie (nous laissons de côté l'hypothèse causale-génétique sur le processus de l'empathie - la théorie de l'imitation interne - qui chez lui se mêle presque partout à la description pure) s'accorde sur bien des points avec la nôtre. Il est vrai qu'il ne mène pas sa recherche dans la pure généralité; au contraire il s'en tient à l'exemple de l'individu

psychophysique et au cas de la « donation symbolique », mais les résultats auxquels il parvient se prêtent tout de même à une généralisation partielle.

a) points d'accord

Il dépeint l'empathie comme une « participation intérieure » [*« inneres Mitmachen »*] aux vécus étrangers, ce qui est bien l'équivalent du degré supérieur d'accomplissement de l'empathie tel que nous l'avons dépeint - lorsque nous sommes « auprès » du sujet étranger et tournés avec lui vers son objet. Il souligne l'objectivité ou [12] le caractère « d'exigence » de l'empathie et il exprime ainsi la même chose que nous lorsque nous la définissons comme une espèce d'acte d'expérience. Il renvoie en outre à la parenté de l'empathie avec le souvenir et l'attente. Mais nous arrivons ainsi à un point où nos chemins se séparent.

b) la tendance au vivre complet

Il parle du fait que tout vécu dont j'ai connaissance - que ce soit dans le souvenir et l'attente, ou par l'empathie -, « tend » à devenir un vécu pleinement éprouvé [*voll erlebtes*], et le devient en effet lorsqu'en moi rien ne s'oppose à celui-ci, et qu'en même temps par là le moi qui était jusque-là objet devient un moi éprouvé - qu'il s'agisse du moi propre passé ou futur, ou du moi étranger. Et cette pleine épreuve [*Erleben*] du vécu étranger, il la nomme également empathie, et c'est même en celle-ci seulement qu'il voit l'empathie au sens plein du terme, dont cette autre forme est le degré préliminaire incomplet. Un fait s'accorde avec notre conception: dans cette seconde forme du souvenir, de l'attente, de l'empathie, le sujet du vécu dont on se souvient, qu'on attend, ou qu'on saisit par empathie, n'est pas objet à proprement parler. Mais nous contestons l'idée que se produise une complète coïncidence avec le moi qui se souvient,

attend ou saisit par empathie, c'est-à-dire que les deux viennent à ne faire qu'un. Lipps confond le ^{marge 9} fait d'être attiré [*Hineingezogenwerden*] dans le vécu, donné tout d'abord objectivement, avec le remplissement des tendances implicites, avec le passage d'un vivre non-originaire à un vivre originaire. ^{marge 10}

Un souvenir est complètement rempli et vérifié [*ausgewiesen*] quand on a suivi toutes les tendances d'explicitation et que la continuité des vécus a été reconstituée jusqu'au présent. Mais cela ne fait pas pour autant du vécu remémoré un vécu originaire. La prise de position [*Stellungnahme*] présente vis-à-vis du fait dont on se souvient est complètement indépendante de la prise de position dont on a le souvenir. ^{marge 11}

^{marge 9} E.S. met entre crochets le passage: « Un fait... confond le », et remplace par: « Nous devons maintenant examiner d'abord ce qu'il faut entendre par cette "tendance". Selon le Professeur Geiger, Lipps vise ici un facteur causal-psychologique, grâce auquel toute "représentation" devient "perception" (dans notre terminologie nous pourrions dire plutôt: tout vivre non-originaire devient originaire) et ainsi, toute empathie également devient un vivre originaire. Nous ne voulons pas discuter ici des hypothèses causales-psychologiques, mais seulement envisager ce qui là-dedans pointe en un contenu qu'on puisse montrer [*aufweisbar*]. C'est ainsi que nous trouvons dans l'émergence d'un souvenir, d'une attente ou d'une empathie, la tendance – vécue – à l'accomplissement de ce vécu, dans lequel son sujet n'est plus objet au sens propre, dans lequel nous sommes "auprès de" lui, sans faire cependant "un" sans reste avec lui. Ce ».

^{marge 10} E.S. poursuit la modification du passage: [le fait d'être attiré et le remplissement] « ne peuvent être confondus » [avec le passage d'un vécu...].

^{marge 11} E.S. met entre crochets cette dernière phrase et remplace par: « En outre, on peut parler d'une "tendance au vivre complet" dans un second sens. Toute prise de position que j'ai accomplie une fois, "tend à" se maintenir inchangée dans le cas où les fondements de motivation ne se sont pas modifiés. Quand nous avons perçu un objet, nous maintenons la croyance en son existence, même si la perception est passée, et nous nous souvenons de lui et ainsi nous "reprenons" [*wieder aufnehmen*] la croyance. Et de même nous avons l'habitude dans l'empathie – lorsque n'existe aucune raison contraire – de "partager" [*übernehmen*] les prises de position des autres quand nous accordons notre croyance par exemple à leurs perceptions. Mais avec la reprise du "belief" [*sic*], de la position qui réside dans la perception, la perception dont on se souvient, ou bien celle qui est saisie par empathie, ne devient pas originaire, elle reste une présentification en tant que telle, elle s'évanouit dès que surviennent des raisons contraires. »

Je peux me souvenir d'une perception et être maintenant convaincu que j'ai été alors victime d'une illusion. Je peux me souvenir de mon malaise dans une situation pénible et m'amuser à présent délicieusement de cette situation. Dans ce cas, le souvenir n'est pas plus imparfait que si j'accomplis à nouveau la même prise de position qu'alors.

Nous admettons la possibilité de sauter du vécu remémoré, attendu, saisi par empathie à un vécu propre originaire est possible – mais [13] nous contestons qu'après le remplissement de cette tendance, il y ait encore souvenir, attente, empathie. Voyons le cas de plus près.

Je me représente de façon vivante [*lebhaft*] une joie passée, par exemple à propos d'un examen réussi, je me transpose en elle, c'est-à-dire qu'en celle-ci je me tourne vers l'événement heureux, je me le peins dans tout son caractère réjouissant – et tout à coup je remarque que moi, le moi originaire qui se souvient, je suis plein de joie; je me souviens de l'événement joyeux et j'ai, à propos de l'événement remémoré, une joie originaire – mais la joie remémorée et le moi remémoré ont disparu ou, tout au plus, continuent-ils à se maintenir auprès de la joie originaire et du moi originaire. Naturellement, cette joie originaire à propos d'événements passés est aussi possible directement par la simple présentification de l'événement, sans que je me souviens de la joie d'alors, et sans qu'ait lieu d'abord le passage du vécu remémoré au vécu originaire. Il reste finalement la possibilité que j'aie une joie originaire à propos de la joie passée, ce qui fait justement ressortir, de façon particulièrement nette, la différence entre l'une et l'autre.

Voyons maintenant le vécu parallèle d'empathie. Mon ami vient vers moi en rayonnant de joie et il me raconte qu'il a réussi son examen. Par l'empathie, je saisis sa joie et en me transposant en elle, je saisis le caractère réjouissant de l'événement et j'ai maintenant moi-même de la joie originaire à ce propos. Cette joie est également possible sans que je saisisse d'abord la joie

de l'autre: le candidat à l'examen retourne dans sa famille qui attend impatiemment, il lui communique l'heureux résultat; on se réjouira tout d'abord originairement de cet événement, et c'est seulement quand on se sera « assez réjoui » soi-même que l'on se tournera vers ^{marge 12} sa joie et éventuellement – c'est la troisième possibilité – qu'on se réjouira de sa joie.⁶ Mais ce par quoi sa joie nous est donnée, ce n'est ni la joie originaire éprouvée à propos de l'événement, ni la joie originaire éprouvée à propos de sa joie, mais cet acte non-originaire que nous avons plus haut désigné et décrit de plus près comme empathie [14]. Si par contre, nous nous mettons, de la façon précédemment décrite au sujet du souvenir, à la place du moi étranger, en le supplantant [*verdrängen*] et en nous installant dans sa situation, alors nous atteignons un vécu « correspondant » à cette situation; et en restituant ensuite au moi étranger sa place, et lui attribuant ce vécu, nous atteignons un savoir sur son vivre. (Selon Adam Smith*, ceci est la manière dont est donné le vivre étranger). Ce procédé peut intervenir comme complément quand l'empathie échoue, mais il n'est pas lui-même une expérience. Cet ersatz de l'empathie pourrait être rangé au nombre des « suppositions » [*Annahmen*], mais non pas – comme le veut Meinong* – l'empathie elle-même.⁷

Et si l'empathie doit avoir le sens que nous avons rigoureusement défini: expérience de la conscience étrangère, alors seul le vécu non-originaire qui manifeste un vécu originaire est empathie, mais non le vécu originaire, pas plus que le vécu « supposé ».

6. Groethuysen* a défini comme « co-affect » [*Mitgefühl*] ce genre de sentiments qui se rattachent aux sentiments d'autres personnes (*Das Mitgefühl*, p. 233). Il faut distinguer nettement de ceci notre « co-sentir » [*Mitfühlen*] qui n'est pas dirigé vers les sentiments étrangers mais vers leur corrélat; en co-sentant [*mitfühlend*], je ne me réjouis pas de la joie de l'autre mais de ce dont il se réjouit.

7. Ueber *Annahmen*, pp. 233 sv.

^{marge 12} E.S. corrige la phrase où manquait un verbe à l'infinitif contrôlant le complément au datif, et elle ajoute en marge « zuwenden ».

c) empathie et co-sentir

Si à côté de la joie originaire éprouvée à propos de l'événement joyeux, l'empathie – c'est-à-dire la saisie de la joie de l'autre – continue à exister, et si en outre l'événement apparaît à sa conscience comme véritablement réjouissant pour lui (éventuellement cet événement peut être joyeux pour moi aussi, par exemple, si la réussite à cet examen est la condition d'un voyage que nous ferons ensemble et que je me réjouis de cette réussite en tant que valeur d'un moyen [*Mittelwert*]), alors nous pouvons désigner l'acte originaire concerné comme co-joie [*Mitfreude*] ou plus généralement comme co-sentir [*Mitfühlen*].⁸

La joie co-sentie et la joie saisie par empathie n'ont pas du tout à être la même quant à leur teneur (quant à la qualité elles ne le sont certes pas, vu que l'une est un vécu originaire et que l'autre en est un non-originaire): la joie du principal intéressé sera en général plus intense que la co-joie des autres, et presque toujours plus durable aussi; mais il est possible également que la co-joie des autres soit plus intense – ou bien ils sont par nature capables de sentiments plus intenses que lui, ou bien ce sont des « altruistes » chez qui les « valeurs pour d'autres » importent *ipso facto* davantage que les « valeurs pour eux-mêmes », ou bien enfin [15] cet événement a perdu de sa valeur à cause de circonstances qu'ils ignorent. En revanche la joie saisie par empathie, d'après le sens qu'elle prétend avoir, est en tout cas, et dans le cas idéal (là où ne se produit absolument aucune illusion), de fait en tout point pareille à la joie directement saisie sous tous les aspects; elle a la même teneur, et seulement un autre mode de donation.^{marge 13}

8. On trouve chez Scheler* (*Sympathiegefühle*, pp. 4 sv.), la même conception de la compréhension de l'empathie [*Einfühlen*] (ou bien, comme il le dit, du ressentir [*Nachfühlen*] et du co-sentir [*Mitfühlen*]).

^{marge 13} E.S. note en face de cette dernière phrase: « Il faut voir de plus près ce qu'il y a à comprendre sous la "même teneur": la teneur idéelle [*ideell*], qui peut être réalisée plusieurs fois et en différents flux de vécus, le vécu individuel en tant que constitué ou bien la constitution originelle [*ursprünglich*]. ».

Lipps a nommé empathie complète et positive le vécu originaire que nous avons décrit, qui peut s'adjoindre au vécu saisi par empathie, et il lui a opposé une empathie négative: le cas où ne peut se réaliser effectivement cette tendance du vécu empathisé à se convertir en un vécu originaire propre, parce que « quelque chose en moi » s'y oppose, un vécu propre actuel ou bien mon type de personnalité.

Nous allons étudier cela aussi de plus près, et de nouveau dans la pure généralité, où la « personnalité » aussi bien qu'un moi-du-présent [*Gegenwarts-Ich*] qualitativement développée sont des transcendances, elles-mêmes frappées de mise hors-circuit et que nous ne considérons que comme phénomènes.

Supposons le cas suivant: à l'instant où mon ami m'annonce la joyeuse nouvelle, je suis complètement rempli de tristesse à cause de la perte d'une personne chère, et cette tristesse ne laisse pas monter un co-sentir de cette joie que je saisis par empathie; il naît un conflit (et, rappelons-le, non au sens réel [*real*] mais phénoménal), et, à la vérité, il faut distinguer ici deux niveaux: le moi qui vit complètement dans la tristesse, a peut-être tout d'abord ce vécu empathisé comme « vécu d'arrière-plan » – comparable aux parties périphériques du champ visuel, qui sont vues mais qui ne sont pas des objets intentionnels au sens propre, objets d'une attention [*Zuwendung*] actuelle – et le moi se sent maintenant en quelque sorte tiré de deux côtés, les deux vécus prétendant être *cogito* au sens spécifique – c'est-à-dire des actes dans lesquels le moi vit et se tourne vers l'objet. Les deux vécus cherchent à attirer le moi en eux, et c'est en cela que consiste le vécu de la division [*Zwiespältigkeit*]. Tout d'abord donc entre le vécu propre actuel et le vécu d'empathie.

Et il est encore possible que le moi soit attiré dans le vécu saisi par empathie, [16] qu'il se tourne en lui vers l'objet réjouissant,

mais qu'en même temps l'autre attraction [*Zug*] ne cesse pas d'agir, et qu'une joie actuelle ne puisse pas prendre son essor.

Dans les deux cas cependant, il me semble qu'il ne s'agit pas d'une caractéristique spécifique de l'empathie ni du co-sentir, mais bien de l'une des formes typiques de passage d'un *cogito* à l'autre en général.

Il y a maintes sortes de tels passages: un *cogito* peut se vivre complètement à fond, et je peux alors glisser « tout à fait spontanément » dans un autre. Il se peut en outre, tandis que je vis dans un *cogito*, qu'un autre surgisse et m'attire en lui sans rencontrer de résistance. Les tendances impliquées dans le *cogito* non encore complètement accompli peuvent enfin aller à l'encontre du passage à un nouveau *cogito* et l'entraver: et tout ceci est également possible pour la perception, le souvenir, les considérations théoriques, aussi bien que pour l'empathie. ^{marge 14}

e) empathie et unipathie

Je voudrais également réexaminer d'un peu plus près l'unité, récusée déjà plus haut, du moi propre et du moi étranger dans l'empathie. Selon Lipps, tant que l'empathie est empathie complète (c'est-à-dire justement ce que nous ne pouvons plus reconnaître comme empathie), il n'y a pas de séparation entre le moi propre et le moi étranger, tous les deux font un: par exemple, je fais un [*eins*] avec l'acrobate aux mouvements duquel je participe [*mitmache*] intérieurement en le regardant. C'est seulement quand je me retire de l'empathie complète et que je

^{marge 14} E.S. écrit en face de ce passage: « Nous aurions bien encore à traiter de "l'empathie négative" au sens de Lipps lorsque des raisons contraires interviennent, qui nous empêchent de "reprendre" en un vécu d'empathie des prises de position déterminées (voyez p. [12]): pensons un peu à notre comportement face aux déclarations concernant des perceptions, que font des personnes qui hallucinent: nous saisissons par empathie leurs perceptions sans poser comme étant [*als seiend*] les objets perçus. Comme nous l'avons dit déjà, dans ce cas, l'empathie en tant que telle n'est pas autre que dans le cas de l'"empathie positive". »

réfléchis sur mon « moi réel » [*« reales Ich »*] que la séparation entre en jeu et que les vécus qui ne viennent pas de moi apparaissent comme appartenant à « l'autre » et résidant dans ses mouvements. Si cette description était exacte, serait alors véritablement abolie la différence entre le vivre propre et le vivre étranger, tout comme entre moi propre et moi étranger; la distinction ne s'établirait que par la liaison à des « mois réaux », c'est-à-dire à des individus psychophysiques, différents. De cette façon on ne pourrait absolument pas comprendre ce qui fait que mon corps vivant est mien et que le corps vivant étranger est à l'étranger, puisque je vis bel et bien « dans » l'un aussi bien que dans l'autre, pareillement, et que j'éprouve pareillement les mouvements de l'un comme ceux de l'autre. Mais cette hypothèse ne se réfute pas seulement par ses conséquences, c'est, de toute évidence, une description fausse. [17]

Je ne fais pas un avec l'acrobate, mais je suis seulement « auprès de » lui, j'en exécute pas de manière effective son mouvement, mais seulement « quasi », c'est dire non seulement que je n'exécute pas les mouvements extérieurement, ce que certes Lipps souligne également, mais aussi que ce qui correspond « intérieurement » aux mouvements du corps vivant – le vécu du « je bouge » – n'est pas chez moi un vécu originaire mais un vécu non-originaire. Et c'est dans ces mouvements non-originaux que je me sens mené, conduit par ses mouvements, dont l'originaux se manifeste dans les miens non-originaux, et qui sont là pour moi uniquement en eux (ceux-ci étant compris, encore une fois, comme vécus, puisque le pur mouvement du corps physique [*reine Körperbewegung*] est bel et bien perçu aussi de manière externe).

Chaque mouvement du spectateur est originaire, comme par exemple ramasser le programme qui est tombé, bien que peut-être il n'en « sache » absolument rien parce qu'il vit complètement dans l'empathie. Mais qu'il réfléchisse dans un cas comme dans l'autre (et pour cela il faut que son moi accomplisse le passage d'un *cogito* à un autre), et il trouvera une donation originaire

dans un cas, et dans l'autre, une donation non-originaire – non pas une simple non-originaux, mais une non-originaux dans laquelle se manifeste l'originaux étrangère.

Ce qui a égaré Lipps dans cette description, ce fut de confondre l'oubli de soi avec lequel je peux m'adonner [*hingeben*] à tout objet, avec une absorption [*Aufgehen*] du moi dans l'objet. L'empathie n'est donc pas l'uni-pathie [*Eins-Fühlung*] si on la conçoit au sens strict. Mais cela ne veut pas dire que quelque chose comme l'unipathie [*Einsfühlen*] n'existe pas du tout.

Revenons-en à ce co-sentir avec le vivre étranger. Nous avons dit que le moi dans le co-vivre [*Mitelerleben*] est tourné vers l'objet du vivre étranger, et que dans l'empathie il possède en même temps le vivre étranger comme présent, et que les actes d'empathie et de co-sentir n'ont pas à coïncider quant à leur teneur.

Nous pouvons maintenant modifier un peu ce cas: une édition spéciale nous apprend que la place-forte est tombée – et nous tous qui l'entendons, nous ressentons une exaltation, une joie, une exultation. Tous nous ressentons « le même » sentiment.

Les barrières qui séparent un moi de l'autre sont-elles tombées? S'est-il libéré de son caractère monadique? Absolument pas! Je ressens ma joie et par l'empathie je saisis celle de l'autre et je vois: c'est [18] la même. Et en voyant cela, il semble que s'efface ce caractère de non-originaux de la joie étrangère; trait pour trait, cette joie fantomatique coïncide bien avec ma joie vivante incarnée [*leibhaftig-lebendig*], et ils ressentent la leur de façon exactement aussi vivante que moi je ressens la mienne; ce qu'ils ressentent, je l'ai maintenant intuitivement [*anschaulich*] devant moi, ^{marge 15} cela prend chair

^{marge 15} E.S. transforme la virgule en point et introduit une nouvelle phrase qui remplace les mots « cela prend chair et vie en mon ressentir, et du... » : « Toutefois il n'est pas dit par là que chacun des individus parmi nous a un vécu de la même teneur, ni qu'il l'aperçoit dans les autres. Ce que nous sentons, nous le sentons justement comme "notre" vivre, sur le... ».

et vie [*Leib und Leben*] en mon ressentir, et du « Moi » et du « Toi » s'élève le « Nous » en tant que sujet d'un niveau supérieur.⁹

Il existe une autre possibilité: nous nous réjouissons bien ^{marge 16} du même événement, mais ce n'est pas exactement la même joie qui nous remplit; à l'autre, ce qui suscite la joie s'est peut-être révélé avec plus de richesse, par l'empathie je saisis cette différence, par l'empathie j'atteins les « facettes » de l'événement réjouissant qui restaient inaccessibles à ma propre joie, et maintenant ma joie s'enflamme à cause de cela, et c'est maintenant seulement que se produit la coïncidence complète avec la joie empathisée. La même chose peut arriver à l'autre et nous enrichissons ainsi notre sentir par l'empathie et « Nous » ressentons maintenant une autre joie que « Moi » et « Toi » et « Lui » isolément. Mais ^{marge 17} « Moi » et « Toi » et « Lui » sont conservés dans le « Nous »; ce n'est pas un « Moi » mais un « Nous » qui est le sujet de l'unipathie. Et ce n'est pas par l'unipathie que nous faisons l'expérience des autres, mais

9. Scheler met nettement en relief le phénomène suivant lequel des personnes différentes peuvent avoir absolument le même sentiment (*Sympathiegefühle*, p. 9 et p. 31), et il souligne qu'à côté de cela, les différents sujets se maintiennent toujours; mais il ne considère pas le fait que l'acte unitaire [*einheitlich*] a pour sujet non la pluralité des individus mais l'unité supérieure qui se constitue à partir d'eux.

^{marge 16} E.S. modifie en deux versions. 1) Elle remplace le début de cette phrase par: « Nous nous réjouissons par exemple... » puis 2) elle remplace complètement le passage en poursuivant la phrase précédente après l'appel de note par: « et ce qui nous remplit maintenant, nous remplit justement en tant que membres de cette communauté [*Gemeinschaft*]. Ce n'est pas la même chose si nous prenons les vécus des individus et leur effet l'un après l'autre. Nous nous réjouissons par exemple du même événement, mais... ».

^{marge 17} E.S. supprime « Mais » et introduit: « Avec le fait que la joie de l'individu s'est enrichie de celle de l'autre et que maintenant tous vivent « la même chose » (quant à la teneur), l'être-un [*das Einssein*] n'est pas encore atteint. On peut parler d'être-un seulement quand le même sentiment individuel vit en tous et que le « Nous » est vécu comme son sujet. Mais cet être-un ne signifie aucun effacement des sujets individuels, ... ».

par l'empathie; c'est par l'empathie que deviennent possibles l'unipathie et l'enrichissement du vivre propre. ^{marge 18}

f) itérabilité de l'empathie – sympathie réflexive

Je voudrais encore souligner un trait de la description de Lipps: ce qu'il désigne comme la « sympathie réflexive » et que j'aimerais nommer l'itérabilité de l'empathie – plus exactement, un cas particulier de l'itérabilité. L'empathie partage cette propriété avec bien des espèces d'actes: il n'y a pas qu'une réflexion, il y a aussi une réflexion sur la réflexion, etc., en tant que possibilité idéale *in infinitum*, et de même, un [19] vouloir du vouloir, un plaisir du plaisir, etc. Toutes les présentifications sont pareillement susceptibles d'itérabilité: je peux me souvenir d'un souvenir, attendre une attente, imaginer une imagination. Et je peux ainsi également saisir par empathie un acte d'empathie, c'est-à-dire que parmi les actes d'un autre, que je saisis par empathie, il peut y avoir aussi des actes d'empathie dans lesquels l'autre saisit les actes d'un autre. Cet « autre » peut être un tiers – ou bien moi-même. Dans le second cas, nous avons la « sympathie réflexive », mon vécu originel me revient en tant que saisi par empathie. Puisque ce qui nous importe ici, c'est l'essence générale de l'empathie et non son effet, nous n'avons pas à nous occuper de l'importance que revêt ce phénomène dans le commerce réciproque des individus.

^{marge 18} E.S. modifie la dernière proposition: « l'empathie n'est pas identique à l'unipathie et à l'enrichissement du vécu propre, même si existent entre les deux des rapports étroits [appel de note]. » La note est celle-ci: « Si nous élargissons le domaine de l'empathie à l'expérience d'autres sujets individuels et de leur vivre dans toutes les sphères de la vie en général, alors nous pouvons concevoir l'"unipathie" comme une espèce particulière de l'empathie: nous avons déjà vu en effet qu'en elle, nous entrons à l'intérieur d'une nouvelle espèce de "sujets", justement le "Nous". Pour plus de détails, voyez le chapitre sur l'expérience de la vie étrangère sur base de ses effets sur la vie propre. »

§ 4. La controverse entre le point de vue de la représentation et celui de l'actualité

Notre description des actes d'empathie nous conduit aussi à la question fort discutée de savoir si l'empathie possède un caractère de représentation, ou un caractère d'actualité.

Geiger* montre déjà que cette question n'est pas sans ambiguïté, et que l'on doit distinguer ici différents points¹⁰:

- 1) Les vécus saisis par empathie sont-ils originaires ou non?
- 2) Les vécus étrangers sont-ils donnés objectivement [*gegenständlich*] – comme quelque chose qui se tient en face de moi – ou bien à la façon de vécus [*erlebnismäßig*]?
- 3) Sont-ils donnés intuitivement ou non intuitivement (et s'ils sont donnés intuitivement, le sont-ils avec le caractère de la perception ou celui de la présentification)?

À la première question et après les discussions précédentes, nous pouvons répondre nettement non. En revanche, suite à notre présentation de l'empathie, nous ne pouvons donner une réponse simple à la deuxième question. Ce caractère double appartient à l'essence de ces actes: un vivre propre dans lequel un autre se manifeste.^{marge 19} Et sont possibles ces divers degrés d'accomplissement: se tourner vers le vécu étranger et se sentir conduit par le vécu étranger, honorer, par une explication empathique, la dette de ce qui n'était d'abord qu'une visée vague. Dans le second cas, on ne peut pas parler d'objectivité au sens strict, [20] bien que le vécu étranger « soit là » pour moi tout de même.

La troisième question exige également une analyse un peu approfondie. Nous avons déjà vu en quoi l'empathie se distingue de la perception et ce qu'elle a en commun avec elle. La perception

10. *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, pp. 33 sv.

^{marge 19} En face de ce passage, E.S. écrit: « De même "Un vécu – même étranger – peut-il en général se manifester au sens strict?" »

a son objet devant soi, en une donation en chair et en os – l'empathie non.^{marge 20} Mais l'une et l'autre ont leur objet lui-même là, elles l'atteignent directement à l'endroit auquel il appartient, là où il est ancré dans la connexion d'être, sans qu'elles doivent s'en approcher par un représentant. Cet « atteindre », de la part du sujet, est aussi le fait du simple savoir, mais le savoir s'épuise dans cet atteindre, et n'est rien de plus. Il parvient jusqu'à l'objet, mais il ne l'« a » pas, il se tient devant lui, mais il ne le voit pas, le savoir est aveugle et vide, et il n'est pas quelque chose qui repose en soi-même, mais il renvoie toujours à l'un ou l'autre acte d'expérience ou de vision. Et l'expérience à laquelle renvoie le savoir du vivre étranger s'appelle l'empathie.

Je sais quelque chose du chagrin d'un autre, c'est-à-dire que, ou bien j'ai saisi par l'empathie ce chagrin, et je ne séjourne plus dans cet acte « d'intuition » mais je me contente maintenant d'un savoir vide, ou bien je sais quelque chose de ce chagrin sur la base d'une communication: alors il n'est pas donné à moi intuitivement, mais bien à celui qui m'en a fait part – si c'est celui-là même qui est triste, alors le chagrin lui est donné originairement dans la réflexion, si c'est un tiers, alors il l'expérimente de façon non originaire dans l'empathie – et de cette expérience à lui j'ai à nouveau expérience, c'est-à-dire que je la saisis par empathie.

Il n'est certes pas nécessaire de poursuivre à ce moment une analyse plus approfondie du rapport de l'« empathie » et du « savoir sur le vivre étranger »; il suffit que ces deux notions soient délimitées l'une par rapport à l'autre. Le résultat de notre discussion est le suivant: la question qui soulevait la controverse était mal posée, et c'est pourquoi aucune réponse établie sur son terrain, ne pouvait être juste.

^{marge 20} E.S. ajoute ici: « ou bien plutôt seulement dans le sens particulier de la "co-donation" (voyez p. [5] et [9]) ».

Witasek* par exemple, qui soutient avec une particulière fermeté le point de vue de la représentation,¹¹ néglige complètement les différences que nous avons dégagées et accepte pour l'argent comptant tout à la fois le caractère de présentification et le caractère objectif de l'empathie. Une autre équivoque sur la représentation (= vécu intellectuel [21] par opposition au vécu émotionnel) l'amène à une conséquence absurde, celle de refuser le caractère émotionnel aux sentiments saisis par empathie. Ce résultat est en tout cas encore fondé sur une argumentation particulière: dans l'empathie, il ne pourrait s'agir de sentiments car il y manquerait le « présumé du sentiment » (le « quelque chose » auquel elle pourrait se rapporter). La présupposition du sentiment chez le sujet qui a les sentiments, n'entrerait en ligne de compte pour le sujet de l'empathie que s'il s'agissait d'une transposition [*Hineinversetzen*]. Et qu'il ne puisse s'agir de cela est montré – non par une analyse du vécu d'empathie, mais par un examen logique des possibilités d'interprétation qui entrent en ligne de compte dans le cas de la transposition. Ce pourrait être soit le jugement, soit la supposition que le sujet empathisant serait identique au sujet considéré, ou enfin cette fiction, qu'il occupe la place de celui-ci. On ne peut démontrer tout cela dans l'empathie esthétique – *ergo* elle n'est pas une transposition.

Malheureusement, cette disjonction est seulement non complète, et malheureusement il manque justement la possibilité qui compte dans le cas présent: se transposer en un autre, signifie co-accomplir son vivre, comme nous l'avons décrit.

L'affirmation de Witasek selon laquelle l'empathie serait la représentation intuitive du vivre concerné n'est exacte que pour le stade dans lequel les vécus saisis par empathie sont objectivés, et pas pour le stade de l'explicitation remplissante. Et pour ce stade à nouveau, on ne saurait répondre à

11. Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung.

la question: « intuitive à la manière de la perception ou de la représentation (c'est-à-dire non-originale)? », car l'empathie, ainsi que nous l'avons montré, n'est aucune des deux au sens habituel. Elle refuse précisément de se laisser ranger dans un des tiroirs disponibles de la psychologie, et elle veut être étudiée dans son essence propre.

§ 5. Discussion de théories génétiques sur la saisie de la conscience étrangère

Comme nous l'avons vu, la recherche philosophique s'est déjà, de multiples façons, expliquée avec le problème de la conscience étrangère. Mais sa question: comment faisons-nous l'expérience de la conscience étrangère? ^{marge 21} a presque toujours pris la tournure suivante: comment [22] se réalise, en un individu psychophysique, l'expérience d'autres individus du même genre? C'est ainsi que sont nées les théories de l'imitation, de l'inférence par analogie et de l'empathie associative.

a) sur le rapport de la phénoménologie et de la psychologie

Il ne devrait pas être superflu d'établir clairement le rapport de telles recherches avec les nôtres. Notre position était celle-ci: il y a le phénomène « vivre étranger » et corrélativement « expérience du vivre étranger ». On peut laisser en suspens pour le

^{marge 21} E.S. remplace le début de cette phrase par: « Sa question était le plus souvent: comment se fait-il que je peux saisir [E.S. avait commencé à écrire *erfahren* puis *erfassen*] chez [an] un autre quelque chose qu'originellement [*ursprünglich*] je saisis seulement en moi? Cette question contient déjà une théorie sur le fait [*Tatbestand*] de l'expérience de la conscience étrangère, et sa justification devrait d'abord être référée à une description de ce fait, comme nous l'avons tentée. Au lieu de cela la discussion s'est déplacée principalement sur un autre domaine, elle a... »

moment la question de savoir s'il y a effectivement un tel vivre étranger et si cette expérience est une expérience valide. Dans le phénomène nous avons un élément indubitable, dans laquelle toute connaissance et toute certitude doivent finalement être ancrées, le véritable objet de la πρώτη φιλοσοφία [philosophie première]. Saisir le phénomène dans sa pure essence, débarrassée de toutes les contingences de l'apparaître, est donc la première tâche dont, en ce domaine comme en tous domaines, on doit s'acquitter.

Qu'est-ce que le vivre étranger d'après son état de donné? À quoi ressemble l'expérience du vivre étranger?

Voilà ce que je dois savoir avant de pouvoir demander: comment se réalise cette expérience? Il va de soi que par principe, on ne saurait répondre à cette première question à partir d'une recherche de psychologie génétique sur les causes,¹² car celle-ci présuppose bien déjà l'être dont elle cherche à fonder le devenir – son essence comme son existence, son « *quid* » [« *Was* »] comme son « *quod* » [« *Daß* »]. Elle doit donc être précédée, non seulement de la recherche de ce qu'est l'expérience du vivre étranger, mais aussi de la validation de cette expérience, et si la théorie génético-causale pense accomplir elle-même l'un et l'autre [23], cela doit être strictement rejeté comme une prétention entièrement injustifiée. Cela n'implique nullement qu'on lui refuse la justification de son existence; sa tâche est bien plutôt déjà

12. Par recherche génético-psychologique, nous n'entendons pas ici une recherche sur les étapes développementales de l'individu psychique. Nous attribuons plutôt à la psychologie descriptive la description des stades du développement psychique (des types de l'enfance, de la jeunesse, etc.). La psychologie génétique est pour nous synonyme de psychologie explicative causale. Sur son orientation vers le concept de causalité en termes de sciences exactes de la nature, voyez plus loin la page [56]. Dans notre cas il faut distinguer entre deux questions: 1. Quel est le mécanisme psychologique qui entre en fonction lors du vécu d'empathie? 2. Comment l'individu a-t-il acquis ce mécanisme au cours de son développement? Les théories génétiques existantes ne distinguent pas toujours très précisément ces deux questions.

tout à fait déterminée et formulée sans ambiguïté: elle doit étudier de quelle manière, dans un individu psychophysique réel, se forme la connaissance d'un autre individu du même genre.

La différence des tâches que doivent remplir, quant au problème de l'empathie, la phénoménologie et la psychologie génétique est ainsi rigoureusement dégagée; cela n'implique pour autant en aucune manière qu'on proclame la totale indépendance de chacune vis-à-vis de l'autre.

Certes, en considérant la méthode phénoménologique, nous avons vu qu'on ne présuppose aucune science en général et aucune science positive en particulier, et elle n'est donc liée à aucun résultat de la psychologie génétique non plus. Par ailleurs, il ne lui vient pas à l'esprit d'empiéter sur les droits de la psychologie; elle ne se permet aucun énoncé sur le déroulement ^{marge 22} du processus qu'elle ^{marge 23} étudie.

Et pourtant la psychologie est bien totalement liée aux résultats de la phénoménologie.

Ce qu'est l'empathie selon son essence, voilà ce que la phénoménologie doit étudier. Cette essence générale de l'empathie doit être conservée partout où elle se réalise. C'est le processus de cette réalisation qu'étudie la psychologie génétique, elle présuppose le phénomène de l'empathie – et elle doit y reconduire lorsque sa tâche est accomplie. Une théorie génétique qui, à la fin du processus de genèse qu'elle dépeint, trouve autre chose que ce dont elle voulait approfondir la genèse, est condamnée. Ainsi, les résultats de la recherche phénoménologique nous donnent un critère quant à l'utilité des théories génétiques. ^{marge 24}

^{marge 22} E.S. ajoute: « factuel [faktischen] ».

^{marge 23} E.S. remplace par « celle-ci ».

^{marge 24} E.S. ajoute un appel de note menant au texte suivant: « Une question ultérieure serait celle de savoir jusqu'à quel point, dans le vécu achevé, que la phénoménologie décrit d'après son essence, sont contenues des indications sur... »

b) la théorie de l'imitation

Sur la base de nos résultats, nous voudrions donc examiner maintenant les théories génétiques existantes. La théorie par laquelle Lipps cherche à expliquer l'expérience de la vie psychique étrangère (elle apparaît en effet dans ses écrits comme une partie de la description), est la doctrine de l'imitation que nous connaissons déjà.

La vision d'un geste éveille en moi l'impulsion instinctive [*Trieb*] à l'imiter, je le fais – sinon [24] extérieurement, en tout cas bel et bien « intérieurement » ; or, j'ai en outre l'impulsion à exprimer tous mes vécus ; vécu et expression sont si étroitement liés l'un à l'autre que l'apparition de l'un entraîne aussi le après lui. C'est ainsi qu'avec ce geste est co-accompli aussi le vécu correspondant, mais comme celui-ci est vécu « dans » le geste étranger, il ne m'apparaît pas comme mien mais comme celui de l'autre.

Nous ne voulons pas entrer dans toutes les objections que l'on peut émettre contre cette théorie et qui ont déjà été émises à tort ou à raison.¹³ Nous ne voulons utiliser en vue de la critique que ce que nous avons déjà acquis nous-mêmes. C'est pourquoi nous devons dire que cette théorie distingue le vivre propre du vivre

13. Scheler s'attache à la critique de la théorie imitative (*Sympathiegefühle*, pp. 6 v.) ; il lui oppose les choses suivantes : 1. l'imitation présuppose une saisie de l'expression en tant qu'expression, et donc justement ce qu'elle veut expliquer ; 2. nous comprenons aussi des manifestations d'expression, que nous ne pouvons imiter – par exemple, des mouvements expressifs d'animaux ; 3. nous saisissons l'inadéquation d'une expression, ce qui serait impossible si la saisie se réalisait uniquement par l'imitation de l'expression ; 4. nous comprenons aussi des vécus que nous ne connaissons pas à partir d'une expérience antérieure (par exemple, l'angoisse de la mort), ce qui serait impossible si la compréhension consistait en la reproduction, éveillée par l'imitation, de vécus propres antérieurs. Tout cela constitue des objections qu'on aura des difficultés à réfuter.

marge 24 (suite) ... sa genèse. Les lois a priori de la genèse qui seraient atteintes dans la poursuite de ces indications seraient naturellement valables aussi pour tous les processus factuels [*faktisch*] de formation. »

étranger uniquement par la liaison à des corps vivants différents ; mais en vérité ils sont l'un et l'autre différents en eux-mêmes. En suivant le chemin indiqué, je n'en viens pas au phénomène du vécu étranger mais à un vécu propre, éveillé en moi par la vue du geste étranger. La différence entre le phénomène à expliquer et le phénomène expliqué suffit à réfuter l'« explication ».

Pour mettre clairement en évidence cette différence, nous pouvons analyser un cas de la seconde espèce. Il est bien connu que des sentiments sont libérés en nous par la vue de « phénomènes d'expression » : quand un enfant en voit un autre pleurer, il pleure avec lui ; si je vois mes proches traîner autour de moi avec des mines sombres, je deviens moi aussi de méchante humeur. Pour me débarrasser d'un chagrin, je recherche une compagnie joyeuse.

Dans ces cas-là, nous parlons de contagion et de transfert de sentiments. Il est évident que les sentiments actuels éveillés en nous n'ont pas de fonction cognitive, et qu'en ceux-ci, [25] un vivre étranger ne se manifeste pas à nous comme dans l'empathie. Nous pouvons faire abstraction de la question de savoir si une telle transmission de sentiments ne présuppose pas la saisie du sentiment étranger en question, vu que seuls des phénomènes d'expression ont un tel effet sur nous, tandis que le même changement du visage, s'il est conçu comme un tic nerveux, peut certes encore susciter l'imitation, mais ne peut déclencher en nous aucun sentiment. Il est certain qu'une fois remplis de tels sentiments « transférés », nous vivons en eux et ainsi en nous-mêmes, et cela nous empêche de nous tourner vers, ou de nous plonger dans le vivre étranger – attitude caractéristique de l'empathie.¹⁴ Si nous n'avions pas saisi [*erfaßt*]

14. On trouvera une analyse plus détaillée de la contagion des sentiments chez Scheler (*Sympathiegefühle*, pp. 11 sv.). La seule chose que nous ne partageons pas, c'est l'opinion selon laquelle aucun savoir sur le vécu étranger n'est supposé dans la contagion des sentiments. marge 25

marge 25 E.S. supprime la dernière phrase de cette note 14.

le vivre étranger d'une autre façon, nous ne pourrions aucunement l'amener pour nous à l'état de donné. Nous pourrions au mieux conclure à son existence à partir de l'existence en nous d'un sentiment pour lequel, vu son absence de motif, nous avons besoin d'une explication. Mais ainsi nous n'obtiendrions qu'un savoir, et non une « donation » du vécu étranger, comme dans l'empathie ^{marge 26}.

Il est également possible que ce transfert lui-même soit vécu : je sens comment le sentiment, que j'ai tout d'abord devant moi en tant que sentiment étranger, déborde sur moi (ce sera le cas par exemple, quand je recherche une joyeuse compagnie pour m'égayer) ; ici aussi on voit clairement la différence entre saisir [Erfassen] et se mettre à partager [Übernehmen] un sentiment. Le transfert d'un sentiment se distingue d'ailleurs dans tous les cas, non seulement de l'empathie, mais aussi de la sympathie et de l'unipathie, qui s'édifient sur la base de l'immersion empathisante dans le vivre étranger.¹⁵ Ce qu'on vient de dire devrait suffire à montrer clairement qu'il faut refuser la théorie de l'imitation comme explication génétique de l'empathie.

15. Il faudrait étudier laquelle des deux est en jeu quand on parle de « suggestion de masse », ou bien jusqu'à quel point l'une et l'autre interviennent ensemble.

^{marge 26} E.S. met entre parenthèses les deux dernières phrases et écrit le texte suivant : « Il est en effet pensable que nous ayons par le moyen de la transmission d'un tel sentiment, qui n'est pas motivé dans notre vécu, l'expérience de son existence dans d'autres personnes, que nous le vivions comme "produit de l'extérieur". Cette expérience se limiterait cependant au cas de l'empathie de l'apparence extérieure étrangère [das fremde Äußere] comme dans le domaine de l'expérience externe, l'aperception causale (par exemple, la conception d'un coup de marteau sur base de l'impact qu'il a laissé derrière lui) se limiterait à la perception. Elle s'insérerait dans le domaine le plus large de l'empathie en tant qu'expérience de la vie de conscience étrangère, mais elle n'est absolument pas à considérer comme processus normal et se trouvant partout. »

c) la théorie de l'association

La théorie de l'association se présente comme la concurrente de la théorie de l'imitation : l'image optique du geste étranger reproduit [26] l'image optique du geste propre, celle-ci reproduit l'image kinesthésique, et cette dernière à nouveau le sentiment auquel elle était liée auparavant. Que ce sentiment soit vécu non en tant que sentiment propre, mais en tant qu'étranger, tient à ce que :

- 1) il se tient devant nous en tant qu'objet ;
- 2) il n'est pas motivé par des vécus propres passés ; et
- 3) il ne trouve pas son expression dans un geste.

Ici aussi, nous nous contenterons de soulever la question : à la fin du processus trouve-t-on le phénomène de l'empathie ? Et la réponse est à nouveau : non. En suivant le chemin indiqué, nous nous retrouvons avec un sentiment propre, et on nous fournit des raisons en vertu desquelles nous devons le considérer non comme propre mais comme étranger. (Nous pouvons renoncer à réfuter ici ces raisons).

De ces raisons, nous pourrions maintenant tirer la conclusion : voilà le vécu d'un autre. ^{marge 27} Mais dans l'empathie, nous ne nous ne tirons aucune conclusion ; par contre, nous avons le vécu donné comme vécu étranger avec le caractère de l'expérience. Pour voir plus intuitivement le contraste, présentifions-nous un cas qui, selon la théorie de l'association, devrait être un cas typique de la saisie de la vie psychique étrangère.

Je vois quelqu'un taper du pied sur le sol, il me vient à l'esprit comment moi-même il m'est déjà arrivé de taper du pied, et en même temps se présente à moi la colère qui m'avait alors rempli, et je me dis : c'est dans une telle colère qu'est l'autre à présent. Je n'ai pas alors la colère de l'autre elle-même à l'état

^{marge 27} En face de ce passage, E.S. écrit : « À considérer la possibilité d'erreur, aussi bien que celle d'un "abrégé de raisonnement [eines Schluss-Abrégés]" ». »

de donné, mais je déduis [*erschließe*] son existence et je cherche à m'en faire une idée grâce à un représentant intuitif – ma propre colère.¹⁶ L'empathie en revanche, en tant qu'acte d'expérience, pose l'être immédiatement, et elle atteint son objet directement – sans représentants. Ainsi, la théorie de l'association ne donne-t-elle pas non plus la genèse de l'empathie. Je sais bien que tous les psychologues associationnistes ne se reconnaîtront pas dans le type d'explication associative (représenté par Prandtl*) que l'on considère ici. L'association – telle que l'entend Paul Stern*, par exemple – n'est pas simplement la liaison [27] de représentations singulières, grâce à laquelle l'une reproduit l'autre, mais c'est l'unité d'un enchaînement d'expérience, par laquelle il nous apparaît toujours comme un tout. L'extérieur et l'intérieur d'un individu forment également un tel enchaînement d'expérience. Mais plusieurs questions se posent à présent.

L'association doit tout de même signifier davantage que l'unité *descriptive* de l'enchaînement empirique, il faut bien qu'elle explique comment il parvient à cette unité, et donc par exemple, ce qui est donné ensemble à la conscience, se lie en un tout, lequel est reproduit en tant que tel. Mais qu'est-ce qui distingue par exemple l'unité des objets de mon champ de vision (qui peut certes réapparaître lui aussi devant moi en tant que tout), et l'unité d'un objet? Tout ne devrait pourtant pas être réglé ici avec le seul mot d'« association ».

Bien plus: pour qu'un tel enchaînement d'expérience puisse se former, il faut pourtant bien que ses parties soient données une fois ensemble. Mais quand l'intérieur et l'extérieur d'un homme me sont-ils donnés ensemble? De tels cas se produisent en fait.

Je vois chez un homme une expression qui m'est tout d'abord incompréhensible, par exemple qu'il se met la main devant les

16. Scheler relève que contrairement au re-sentir [*Nachfühlen*] (notre empathie) qui peut être le fondement du co-sentir, le fait de rester dans des vécus propres reproduits empêche la survenue d'un véritable co-sentir (*Sympathiegefühle*, pp. 24 sv.).

yeux. L'ayant interrogé, j'apprends qu'à ce moment il a réfléchi intensément à quelque chose. Cette réflexion, que je me présente par empathie, entre maintenant en un « enchaînement associatif » avec l'attitude perçue, et si j'aperçois à nouveau cette attitude, je la vois comme une attitude « de réflexion ». Dans ce cas de répétition, l'empathie se fonde de fait sur une association; mais cette association elle-même ne pouvait s'établir qu'à l'aide d'un acte empathique, elle ne suffit donc pas comme principe explicatif pour l'empathie.¹⁷ En outre, elle ne peut jamais rendre possible que cette connaissance: « [] tel est son aspect lorsqu'il réfléchit [] » – mais non la compréhension de cette attitude, comme expression d'une disposition intérieure, comme celle que j'obtiens par la transposition empathisante [28]: il réfléchit, il est fixé sur un problème, et il veut protéger le cours de sa pensée des distractions gênantes; c'est pourquoi il se couvre les yeux et se retire du monde extérieur.¹⁸

De cette théorie de l'association, nous devons distinguer la théorie de la fusion telle que nous la trouvons chez Volkelt*. Dans cette dernière, la teneur de l'affect n'est pas liée à l'intuition [*Anschauung*], mais fondue en elle. Ce n'est certes pas là une explication génétique, mais seulement une description du vécu empathique.

Nous reviendrons plus loin sur ce phénomène, et nous verrons qu'il en résulte une clarification [*Klärung*] de la genèse de certains vécus empathiques.¹⁹

De cette clarification à une « explication [*Erklärung*] exacte », comme prétend la donner la théorie de l'association, la route est encore longue, et la question se pose toujours, de savoir s'il

17. Il y a un excès dans la direction opposée dans cette affirmation de Biese*: « les associations reposent sur notre capacité et notre besoin de tout rapporter à nous les hommes [...] de nous adapter corps et âme [*Leib und Seele*] aux objets. » (*Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik*).

18. Sur l'intelligibilité des phénomènes expressifs, voyez la partie I suivante, §7, 1.

19. Voyez partie II, p. [65].

existe une route quelconque pour y conduire. Cette question ne pourra être décidée que lorsque le vieux concept d'association, fort discuté et pourtant toujours tellement controversé, aura connu une clarification suffisante. C'est pourquoi nous donnons raison à Volkelt, quand celui-ci défend contre Siebeck* l'idée qu'on ne peut expliquer l'unité d'un contenu sensible et de sa teneur psychique par une simple association.²⁰ Par ailleurs on doit être d'accord avec Siebeck quand celui-ci déplore, chez Volkelt, l'absence d'une explication génétique satisfaisante de l'empathie.²¹

d) la théorie de l'inférence par analogie

La théorie presque universellement admise sur la genèse de l'expérience de la vie psychique étrangère, était, avant que Lipps ne la combattît, la théorie de l'inférence par analogie. Le point de vue de cette théorie (tel que soutenu par J. St. Mill* par exemple) est le suivant : Il existe une évidence de la perception externe et une évidence de la perception interne, et ce n'est que par des inférences que nous pouvons aller au-delà du domaine des faits que nous fournissent ces deux perceptions.

Faisons-en l'application au cas présent : [29] je connais le corps étranger [*fremden Körper*] et ses modifications, je connais mon propre corps [*den eigenen Körper*] et ses modifications, et dans le second cas je sais qu'elles sont les conditions et les conséquences de mes vécus (également donnés). Or, puisque, dans l'un de ces cas la série des phénomènes corporels [*körperlichen Erscheinungen*] n'est possible que grâce à cet élément intermédiaire – le vécu –, j'admets l'existence d'un tel élément

intermédiaire là aussi où ne me sont donnés que les phénomènes corporels.

Ici encore, nous laissons de côté toutes les autres objections qui viennent à l'esprit, et nous posons seulement notre vieille question. Et, si nous avons pu montrer tout à l'heure, dans le cas des autres théories, qu'elles ne mènent pas au phénomène « expérience de la conscience étrangère », nous voyons ici un fait encore plus remarquable : ce phénomène est purement et simplement ignoré. D'après cette théorie (je ne veux naturellement pas dire que ses représentants l'aient cru pour de bon), nous ne voyons autour de nous rien que des corps physiques, sans âme et sans vie [*physische seelen- und leblose Körper*]. Les développements précédents suffisent, sans ajouter un seul mot, à réfuter la théorie de l'inférence par analogie en tant que théorie génétique.²² Cependant, j'aimerais m'attarder quelque peu à examiner cette théorie pour lui enlever la honte de la complète absurdité qui, si on ne la considère que d'un côté, s'attache à elle.

D'une part, on ne peut nier qu'il y ait quelque chose comme des raisonnements par analogie dans la connaissance du vivre étranger. Il est fort possible que l'expression de quelqu'un d'autre me rappelle une expression qui m'est propre, et que j'attribue à cette expression chez l'autre une signification identique à celle qu'elle possède habituellement chez moi. Seulement, on présuppose alors la saisie de l'autre en tant qu'un autre moi, et la saisie de l'expression charnelle [*leiblichen Ausdrucks*] comme expression du psychique [*Ausdruck vom Seelischen*]. L'inférence par analogie

22. Parmi les objections opposées à la théorie de l'inférence par analogie, il y a par exemple celle selon laquelle la théorie passe complètement sous silence le problème de savoir en quoi doit consister l'analogie du propre corps et du corps étranger [*des eigenen und des fremden Körpers*], sur laquelle se fonde l'inférence. C'est uniquement chez Fechner* (*Zur Seelenfrage*, pp. 49 sv. et p. 63) que je trouve une tentative sérieuse pour déterminer cela.

20. *Symbolbegriff...*, pp. 76 sv.

21. *Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung*, pp. 10 sv.

prend la place de l'empathie peut-être manquée et ne donne pas d'expérience, mais une connaissance plus ou moins vraisemblable du vécu étranger.²³

En outre, l'intention de la théorie n'est pas véritablement de donner une explication génétique – [30] bien qu'elle prétende le faire et c'est pourquoi nous devions l'introduire ici –, mais elle vise à montrer la validité de notre connaissance de la conscience étrangère. Elle veut indiquer la forme sous laquelle un savoir de la conscience étrangère est « possible ». Mais la valeur d'une telle forme vide, qui ne s'oriente pas sur l'essence de la connaissance elle-même, est plus que douteuse.

Nous ne voulons pas entrer dans la discussion de cette autre question, qui serait de savoir jusqu'à quel point l'inférence par analogie serait propre à une telle fondation.

Le résultat de notre digression critique est donc celui-ci: aucune des théories génétiques existantes ne parvient à expliquer l'empathie. Et nous devinons bien d'où cela vient: avant de vouloir décrire quelque chose du point de vue de sa genèse, on doit savoir ce que c'est.

§ 6. Discussion de la théorie schelerienne de la saisie de la conscience étrangère

Nous devons encore confronter l'empathie à une théorie de la conscience étrangère qui se distingue considérablement de toutes celles discutées jusqu'ici: selon Scheler,²⁴ le moi étranger est perçu intérieurement, avec son vécu, aussi bien que le moi propre. (Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans la polémique qu'il adresse à la théorie de l'empathie, car elle ne vise pas ce que nous appelons l'empathie). Il y a à l'origine « un flux indifférencié

du vivre », à partir duquel les vécus « propre » et « étranger » cristallisent et se distinguent seulement progressivement.

Pour illustrer cette idée, il avance que nous pouvons éprouver une pensée comme propre ou étrangère, ou encore ni l'une ni l'autre; de plus, le fait qu'originellement nous ne nous trouvons pas à l'état isolé, mais insérés [*hineingesetzt*] dans un monde de vie psychique; que nous vivons de prime abord bien moins nos vécus propres que ceux de notre entourage; et enfin, que nous ne percevons de nos vécus propres que ce qui suit des voies tracées d'avance, et spécialement ce à quoi correspond une expression toute prête.²⁵

Cette théorie, qui s'oppose audacieusement à toutes les opinions émises jusqu'ici, a quelque chose d'extrêmement séduisant. Il faut pourtant [31] examiner minutieusement tous les concepts ici employés pour atteindre à une certaine clarté.

Demandons-nous donc tout d'abord: qu'est-ce que la perception interne? Scheler répond: la perception interne n'est pas la perception de soi (nous pouvons nous percevoir nous-mêmes – c'est-à-dire notre corps [*Leib*] – aussi de l'extérieur); au contraire, c'est en tant qu'orientation d'acte qu'elle diffère de la perception externe; c'est cette espèce d'actes dans lesquels du psychique [*Seeliches*] vient à nous être donné. La distinction de ces deux types de perception ne doit pas consister en une définition qui s'appuie sur la diversité des objets donnés dans l'un et l'autre cas, c'est l'inverse: la différence du physique et du psychique [*Psychischem*] ne doit être susceptible de saisie qu'à partir de la façon, principalement différente, dont ils accèdent à l'état de donné.²⁶

Cependant, il me semble que la critique adressée par Scheler aux tentatives antérieures de détermination²⁷ de critères distinctifs, marquant la limite qui sépare le psychique du physique par des marques distinctives, ne prouve pas qu'il s'agit uniquement

23. Sur le sens justifié du terme « analogiser », voyez la partie III, p. [66].
24. Voyez en particulier l'appendice au *Sympathiegeföhle*.

25. Voyez *Sympathiegeföhle*, pp. 124 sv., et *Idole*, p. 31.

26. *Idole*, p. 52.

27. *Idole*, pp. 42 sv

d'une différence d'essence entre l'un et l'autre état de donné, et non d'une distinction entre des objets relevant d'espèces d'être différentes, auxquels correspond, en vertu de lois d'essence, une espèce différente d'état de donné.

En ce sens, nous pourrions admettre l'expression « perception interne » pour désigner des actes intuitifs d'espèce déterminée (Que faut-il entendre par là plus précisément? – C'est ce dont nous allons immédiatement nous occuper.), sans pour autant entrer en conflit avec notre théorie de l'empathie. À l'intérieur de ce genre « perception interne », pourraient se différencier les actes dans lesquels le vivre étranger parviendrait à l'état de donné, de ceux où nous est donné notre vivre propre. Mais nous n'avons pas encore obtenu ainsi une clarté suffisante.

Que signifient ce « propre » et cet « étranger », dans le contexte où Scheler les emploie?

Si l'on prend au sérieux son discours sur le flux indifférencié de vécu, on ne voit pas comment on devrait parvenir à une différenciation à l'intérieur de celui-ci. Mais ce flux de vécu est lui-même une représentation absolument impossible; car, qu'on le veuille ou non, tout vécu est par essence vécu d'un moi, et même phénoménalement, absolument inséparable de celui-ci.^{marge 28} C'est seulement parce que Scheler ne connaît pas de moi pur, et que par « Moi » [32], il entend toujours « individu psychique »,^{marge 29} qu'il peut parler d'un vivre qui précède la constitution des moi(s). Mais naturellement il ne parvient pas à montrer une telle vie dénuée de tout moi. Tous les cas qu'il évoque présupposent le moi^{marge 30}

propre aussi bien que le moi étranger et ne servent aucunement de confirmation à sa théorie. Ils n'acquièrent du sens que si l'on quitte la sphère phénoménale. « Propre » et « étranger » signifient alors: appartenant à des individus différents, c'est-à-dire à différents sujets psychiques substantiels, pourvus de qualités. Ces individus et leurs vécus doivent être pareillement accessibles à la perception interne. Ce ne sont pas les miens, mais des sentiments étrangers que je ressens – cela veut dire: les sentiments sont passés de l'individu étranger dans mon propre individu. Je me trouve originairement entouré d'un monde d'événements psychiques; c'est-à-dire: de même que je trouve mon corps incorporé au monde de mon expérience externe, sur le fond du monde spatial, étendu à l'infini de tous côtés; de même, mon individualité psychique se trouve incorporée au monde de l'expérience interne, monde infini d'individus et de vie psychiques.

Tout cela est assurément incontestable. Mais nous nous trouvons ici sur un tout autre terrain que dans nos propres considérations. Tout ce monde de la perception interne, notre individu et tous les autres, nous les avons mis hors-circuit, tout comme le monde extérieur, hors du champ de nos recherches; ils n'appartiennent pas à la sphère de l'être-donné absolu, à la conscience pure, mais ils lui sont transcendants. Or, dans cette sphère, le « Moi » a une autre signification, il n'est rien d'autre que le sujet du vivre, vivant dans le vivre [*das im Erleben lebende Subjekt des Erlebens*].

À voir les choses ainsi, la question de savoir si un vécu est « mien » ou celui d'un autre, n'a aucun sens. Ce que je sens – ce que je sens originairement – c'est précisément moi qui le sens, peu importe quel rôle ce sentiment joue dans l'ensemble de ma vie individuelle et de quelle façon il est apparu (par contagion de sentiment, par exemple, ou non).²⁸ Ces vécus propres – les vécus purs du moi pur – me sont donnés dans la réflexion, dans

28. Voyez *Idole*, p. 153.

^{marge 28} E.S. souligne depuis « car qu'on le... », ajoute un appel de note en fin de phrase et écrit: « Cela ne signifie pas que dans chaque vécu le moi soit donné comme objet [*gegenständlich*] et dans ce sens, mais qu'un regard réfléchissant doit l'extraitre de chacun. »

^{marge 29} E.S. supprime « psychique » et ajoute: « c'est-à-dire une structure de vécu qualitativement unique en son genre [appel de note] ». Elle ajoute la note suivante: « C'est aussi bien son "Moi" que sa "personne" [:] voyez *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II* Jb für Phil. u. phän. Forsch II 242 ff. »

^{marge 30} E.S. introduit: « pur ».

le retour sur soi, où le moi, se détournant de l'objet, porte son regard sur le vivre de cet objet.

Or, [33] qu'est-ce qui distingue la réflexion de la perception interne – plus exactement, de la perception interne de soi? ^{marge 31} La réflexion est toujours une orientation [*Zuwendung*] actuelle vers un vivre actuel, tandis que la perception interne elle-même peut être inactuelle et, par principe, embrasse aussi le domaine des inactualités qui forment, avec ce vivre actuel, ma vie présente. Il y a par ailleurs un regard porté sur mes vécus, dans lequel je ne les considère plus en tant que tels, mais comme des manifestations d'un terme transcendant mon individu et ses propriétés: dans mes souvenirs se manifeste à moi ma mémoire, dans mes actes perceptifs externes l'acuité de mes sens (compris ici, naturellement, non pas comme organes sensoriels), dans mon vouloir et dans mon agir, mon énergie, etc. Et dans ces propriétés se manifeste à

^{marge 31} E.S. introduit: « Par "réflexion", Scheler comprend en opposition à la perception interne, qui ferait des vécus des objets, une conscience qui dirige les actes dans leur accomplissement vivant, sans les objectiver [appel de note]. Sans doute y a-t-il une telle conscience: le flux originaire du vivre qui se génère et se renouvelle continuellement, est "conscient" sans que soit accompli un acte de conversion vers lui. Mais ce flux engendrant en permanence produit des unités de vécu, les édifie et "les abandonne derrière lui" – comme de la "vie vécue", pour utiliser une expression de Scheler –, en ce qu'il s'écoule plus loin et en engendre de nouvelles. Seul un regard rétrospectif peut se tourner vers ces unités – c'est ce que nous appelons "réflexion" – et en faire des objets: et il trouve l'objet unitaire qui lui est maintenant donné – l'unité d'une perception, d'une joie, d'une décision, etc., mais aussi l'unité du flux entier lui-même –, en tant que la même chose que ce qui, originairement, s'écoulant dans sa production, n'était pas conscient à la façon d'un objet. Si, comme Scheler l'a fait manifestement, on voulait entendre par "actes" seulement le processus originaire, on devrait avec lui contester la possibilité d'en faire des objets (ou davantage: on devrait renoncer à quelque énoncé que ce soit à leur propos). Une telle séparation du vécu qui se constitue et du vécu qui est constitué est pourtant impossible, car l'identité des deux accède à l'état de donné et c'est uniquement grâce à cette identité que sont possibles des énoncés sur le flux constituant. À côté de ce concept de réflexion, qui semble coïncider avec la "perception interne" de Scheler, nous utilisons maintenant "perception interne" dans un autre sens. »
La note est celle-ci: « *op.cit.*, pp. 259 sv. »

moi mon individu ainsi constitué. C'est ce regard que nous pouvons désigner comme la perception interne de soi. ^{marge 32}

Que la « perception interne » de Scheler soit l'aperception de « soi-même » au sens de l'individu et de ses vécus dans le contexte du vivre individuel, nous en avons des indices sûrs. Au rang des objets de perception interne, il met des complexes de vécu qui accèdent à l'état de donné dans un acte d'intuition unitaire, par exemple, « mon enfance ». ²⁹ (À vrai dire, je ne parlerais pas ici d'une perception, mais d'un de ces « abrégés de souvenir », que nous avons signalés plus haut, et dont l'analyse doit être réservée à une phénoménologie de la conscience présentifiante.)

Cela signifie, de plus, que dans la perception interne, nous est donnée la « totalité de notre Moi », tout comme dans l'acte de perception externe le tout de la nature, et non des qualités sensibles singulières. ³⁰ Elle ne saurait être caractérisée plus clairement que comme l'aperception d'un transcendant, même si l'on souligne la différence entre l'unité du multiple telle qu'elle s'établit dans la perception interne et celle qui a lieu dans la perception externe (entre « l'un hors de l'autre » [*Auseinander*] et « l'un dans l'autre » [*Ineinander*]) ³¹. ^{marge 33} Ce Moi est fondamentalement différent du Moi pur, du sujet du vivre actuel, comme les unités qui se constituent dans la perception interne le sont de l'unité d'un processus de vécu; et de même que la perception interne qui nous donne ces complexes de vécus, l'est de la réflexion [34] dans laquelle nous saisissons l'être absolu d'un vivre actuel.

29. *Ressentiment*, pp. 42 sq.

30. *Idole*, p. 63, pp. 118 sqq.

31. *Idole*, pp. 114 sq.

^{marge 32} E.S. met entre parenthèses la phrase suivante et introduit: « Il n'est pas tout à fait certain que dans la "perception interne" de Scheler ne vient pas jouer aussi quelque chose de cette aperception transcendante. »

^{marge 33} Cette phrase, y compris la note, est mise entre parenthèses et E. S. introduit: « Cette "totalité" peut être l'unité du flux de vécu écoulé, mais elle peut signifier aussi l'unité de l'individu (transcendant). »

Scheler lui-même fait une différence entre la réflexion et la perception interne³², à laquelle il conteste, au rebours de la réflexion, toute saisie d'actes.

C'est d'autant plus remarquable que la différence entre son concept de « perception interne » et celui de Husserl lui échappe, et ^{marge 34} qu'il discute le privilège accordé par Husserl à sa perception interne sur l'externe.³³ C'est justement la possibilité d'interprétations multiples qui a amené Husserl à remplacer le terme de « perception interne », pour désigner l'état de donné absolu du vivre, par l'expression « réflexion ».³⁴ À la perception interne au sens de Scheler ^{marge 35}, lui non plus n'accordera aucun privilège d'évidence vis-à-vis de l'externe. La différence entre la réflexion et la perception interne se montre aussi très clairement si nous considérons les illusions de la perception interne mises en évidence par la « théorie des idoles » de Scheler.

Quand je me trompe sur mes sentiments envers une autre personne, cela ne veut pas dire que je saisis réflexivement un acte d'amour qui, en réalité, n'existe pas. Il n'y a pas d'« illusion réflexive » de ce genre.^{marge 36} Si je saisis dans la réflexion un mouvement d'amour en acte, j'ai alors un absolu, qu'aucune interprétation ne peut éliminer. Il est possible que je me fasse illusion quant à l'objet de mon amour, c'est-à-dire que la personne, telle que je pensais la saisir dans cet acte, soit autre en vérité, et que j'aie aimé un fantôme. L'amour a pourtant été,

32. *Idole*, pp. 45 sqq., *Philos. d. Lebens*, p. 173 et p. 215. Il serait trop long de vouloir discuter aussi son concept de l'acte, qui, selon toute apparence, ne coïncide pas avec le concept husserlien d'acte.

33. *Idole*, pp. 71 sv. (Remarque).

34. Sur l'essence de la réflexion, voir en particulier les *Ideen*, pp. 72 sqq.

^{marge 34} E.S. met entre parenthèses le passage depuis « Scheler... » et remplace par : « C'est seulement parce que Scheler laisse échapper le double sens [den Doppelsinn] de la "perception interne" que s'explique le fait »

^{marge 35} E.S. modifie : « en d'autres sens »

^{marge 36} E.S. souligne cette phrase.

alors, véritable. Il est encore possible que l'amour ne dure pas – autant qu'on s'y attendait – mais qu'il cesse très vite. Même alors, il n'y a aucune raison de dire qu'il n'était pas véritable tant qu'il durait. Mais ces illusions ne sont pas celles que Scheler a en vue. La première espèce d'« idoles » qu'il mentionne est cette direction d'illusion, qui consiste en ce que, vivant dans les sentiments de notre entourage, nous les prenons pour les nôtres, tandis que nos propres sentiments, nous négligeons de les tirer au clair [35] et que nous tenons pour nôtres des sentiments « livresques » [*angelesene*], et la jeune fille, par exemple, croit ressentir l'amour de Juliette.³⁵

Ici pourtant, d'autres distinctions et des analyses plus détaillées me semblent nécessaires. Quand j'ai repris de mon entourage la haine et le mépris envers ceux qui appartiennent à une race ou à un parti déterminés – par exemple, comme enfant d'une famille conservatrice, envers les Juifs et les sociaux-démocrates, ou bien, comme personne élevée dans des opinions libérales, envers les « Junkers » –, c'est là une haine tout à fait authentique et sincère, à ceci près qu'elle s'édifie sur une évaluation empathisée, au lieu d'une évaluation originaire, et qu'elle a éventuellement atteint, par contagion affective, un degré qui n'a plus aucun rapport juste avec la non-valeur ressentie. Je ne me trompe donc pas lorsque je saisis ma haine.

Les illusions qui peuvent avoir lieu ici sont, d'une part, une illusion sur la valeur (en ce que je crois saisir une non-valeur qui en fait n'existe pas); d'autre part une illusion sur ma personne, quand je me figure nourrir ces sentiments sur la base de ma propre vue des choses, et que je regarde mon emprisonnement dans des préjugés traditionnels comme de la « fidélité à ma propre opinion ».

Dans le second cas, j'ai effectivement une illusion de la perception interne, mais certainement pas une illusion de la

35. *Idole*, pp. 112 sq.

réflexion.³⁶ Sur le défaut de l'évaluation originaire fondatrice, je ne peux avoir aucune lumière par réflexion puisque je ne peux réfléchir sur un acte absent. Mais quand j'accomplis un tel acte, et que je l'amène pour moi à l'état de donné, j'obtiens alors la clarté, et ainsi la possibilité de démasquer l'illusion précédente, en comparant avec ce dernier cas. Il n'en va pas autrement dans le cas des sentiments « livresques ».

Quand le lycéen amoureux pense ressentir en lui-même la passion de Roméo, cela ne signifie pas non plus qu'il croit avoir un sentiment plus fort que celui qui existe en fait, mais il ressent vraiment passionnément, parce qu'il a, au contact du brasier secret, stimulé l'ardeur de sa petite étincelle jusqu'à en faire une flamme, flamme qui s'éteint bien sûr dès que cette influence cesse.

Ici encore, l'[36] « inauthenticité » réside dans le manque d'une évaluation fondatrice originaire et dans la disproportion qui en résulte entre le sentiment d'une part, son sujet et son objet d'autre part. Et l'illusion dont est victime le jeune homme consiste en ce qu'il s'attribue la passion de Roméo, non en ce qu'il pense avoir un sentiment fort.

Voyons maintenant l'autre direction d'illusion, en vertu de laquelle des sentiments effectivement présents ne parviennent pas à nous être donnés. Lorsque je ne perçois pas un sentiment qui de fait est présent, parce qu'il sort des voies traditionnelles, je ne vois pas comment on peut parler à ce propos d'illusion. Diriger l'attention sur ses propres vécus est un comportement étranger à l'attitude naturelle. Il faut des circonstances particulières pour diriger sur eux l'attention, et quand je ne prête pas attention à un sentiment parce que personne ne m'a fait remarquer qu'il y a « quelque chose de ce genre », c'est tout naturel et on doit tout aussi

36. Je tiens pour inexact aussi de désigner – ainsi que le fait partiellement Scheler – comme une illusion perceptive la fausse évaluation de mon vécu et de moi-même, qui peut s'édifier sur cette illusion.

peu l'appeler une illusion, que le fait de ne pas entendre un bruit dans mon environnement, ou manquer d'apercevoir un objet dans mon champ de vision.³⁷

On ne saurait évidemment parler d'une illusion de la réflexion, vu que la « réflexion » est bien la saisie d'un vécu, et qu'un vécu que je saisis ne m'échappe pas, c'est trivial. Autre chose est le cas suivant : le vécu concerné ne passe pas inaperçu de moi, mais je le tiens pour imaginaire, parce qu'il ne correspond pas à mon environnement. Mais ici, la réalité me semble être pourtant que je ne veux pas me l'avouer, et que je voudrais en être entièrement débarrassé ; mais non pas que je le tiens pour non-originaire, et que je me fasse vraiment illusion.

Lorsque nous nous trompons sur les motifs de notre action,³⁸ ce n'est pas non plus, encore une fois, que nous percevions par réflexion un motif qui n'est pas présent, mais que, ou bien nous n'avons pas de motif conscient clair que nous éprouvions comme l'origine de notre action, [37], ou bien, à côté du motif que nous avons sous les yeux, il en est d'autres à l'œuvre, que nous ne pouvons pas amener à l'état d'un donné clair parce que ce ne sont pas des vécus actuels, mais des « vécus d'arrière-plan ». Pour que le regard réfléchissant puisse se tourner vers ceux-ci, il faut en effet que chaque vécu prenne la forme du *cogito* spécifique.

Si, par exemple, je pense agir par pur patriotisme en m'enrôlant dans l'armée comme volontaire, et que je ne remarque

37. Il reste ici, à dire vrai, d'autres différences encore. Le perçu inactuel est, à la différence du sentiment non-perçu, tout de même déjà perçu, déjà objet. Par contre, le sentiment a ce privilège, que même lorsqu'il n'est pas perçu, pas saisi, il est quand même d'une certaine manière conscient, qu'on « s'en rend compte ». ^{margin 37} Dans *Bewußtsein von Gefühlen* (pp. 152 sqq.), Geiger a analysé avec acuité cette singulière manière d'être des sentiments.

38. *Idole*, pp. 137 sqq.

^{margin 37} E.S. écrit : « Voyez à la page [33] ce qu'on a dit de la « réflexion » de Scheler. »

pas qu'entrent en jeu également le goût de l'aventure, la vanité, ou l'insatisfaction à l'égard de ma situation présente, ces motifs parallèles se soustraient au regard de ma réflexion, précisément en tant que motifs pas encore ou désormais plus actuels, et je suis sujet à une illusion de perception interne et d'évaluation si je prends cette action telle qu'elle se présente à moi, et si j'y vois comme le signe d'un noble caractère.

Si l'on est généralement enclin à s'attribuer des motifs meilleurs que ceux que l'on a en fait, et si d'un grand nombre de mouvements affectifs l'on n'a nullement conscience,³⁹ c'est que, sur le mode de l'inactualité déjà, ces mouvements sont ressentis comme sans valeur et que pour cette raison on ne les laisse pas accéder à l'actualité; mais ils ne cessent pas pour autant d'exister et de produire des effets. Sur cette opposition de l'actualité et de l'inactualité repose aussi le fait que des événements passés ou futurs peuvent être ressentis comme ayant une valeur ou non alors qu'eux-mêmes eux-mêmes ne sont plus, ou ne sont pas encore « représentés ». ⁴⁰ Il se construit alors une évaluation actuelle sur un souvenir ou une attente inactuels; et l'idée que nous aurions ici une pure évaluation sans acte théorique fondateur est à peine tenable. Des vécus de ce genre, en contradiction avec l'essence de notre expérience vécue de la valeur, n'existent pas.

C'est de « vécus d'arrière-plan » qu'il s'agit aussi, lorsque Scheler dit que le même vécu peut être perçu plus ou moins exactement.⁴¹

Une souffrance, qui « disparaît complètement à nos yeux » ou qui n'est présente « que sous la forme d'un poids tout à fait diffus tandis que nous rions et que nous plaisantons », est un vivre inactuel qui persiste à l'arrière-plan, pendant que le Moi vit dans d'autres actualités. C'est seulement en vertu des

39. *Idole*, pp. 144 sqq.

40. *Idole*, pp. 130 sq.

41. *Idole*, p. 75.

enchaînements perceptifs dont il fait partie, que l'on peut [38] dire d'un vécu qu'il se « présente » différemment; un vécu saisi réflexivement n'a – même au sens métaphorique – pas de « faces ». Enfin, l'opposition qu'on a mise en évidence permet aussi de comprendre pourquoi Scheler fait une différence entre des vécus « périphériques » qui se relaient l'un l'autre en série, et des vécus « centraux », donnés comme unité, et dans lesquels l'unité du Moi se manifeste. Une succession en série, au sens où un vécu actuel prend le relais d'un autre, nous l'avons à tous les niveaux. Mais il y a des vécus qui disparaissent dès qu'ils s'estompent (une douleur sensible, un plaisir sensible, un acte perceptif), et d'autres, qui perdurent sur le mode de l'inactualité: ils forment ces unités grâce auxquelles nous pouvons jeter un regard perceptif aussi dans le passé (sur un amour, une haine, une amitié) et nous constituons ces formations [*Gebilde*] complexes qui peuvent nous être données en un seul acte d'intuition: mon enfance, le temps de mes études, etc.⁴² Cela devrait suffire à mettre en évidence la différence de la réflexion, dans laquelle le vivre actuel nous est donné absolument, avec la perception interne en général, ainsi qu'avec les unités complexes qui s'édifient sur cette base, et le moi individuel qui se manifeste en celles-ci.⁴³

La parenté entre perception interne et empathie nous apparaît dès à présent: de même que dans les vécus propres perçus se manifeste mon propre individu, de même se manifeste, dans les vécus empathisés, l'individu étranger

Mais nous voyons aussi la différence: dans un cas, les vécus constituants sont donnés à l'état originaire, dans l'autre cas,

42. C'est sans doute aussi sur cette durée des vécus que Bergson* se règle, pour dire que le passé reste retenu, que tout ce que nous avons vécu perdure dans le présent, même si, à chaque fois, une part seulement de ce passé accède à la conscience. (*Évolution créatrice*, p. 5).

43. C'est uniquement pour la perception interne, et non pour la réflexion, que valent ces niveaux de l'attention simple, de l'attention qualitative et de l'observation analytique que relève Geiger, *op.cit.*

à l'état non-originaire. Quand je vis un sentiment en tant que sentiment d'un autre, il m'est donné, d'une part, de façon originaire, en tant que mien maintenant, et d'autre part de façon non-originaire (= en empathie), en tant qu'originellement [*ursprünglich*] étranger. Et c'est précisément la non-originarité des vécus empathisés qui m'engage à refuser le titre commun de « perception interne » à la saisie du vivre propre et à celle [39] du vivre étranger.⁴⁴

Si l'on veut souligner ce que l'un et l'autre ont de commun, que l'on dise plutôt « intuition interne ». Sous ce terme serait comprise alors aussi la donation non originaire de vécus propres : souvenir, attente, imagination.

Mais j'ai encore une autre raison pour protester contre l'inclusion de l'empathie dans la perception interne : le parallélisme des deux n'existe véritablement qu'à ce niveau de l'empathie où j'ai le vivre de l'autre face à moi ; le niveau où je suis auprès du moi étranger, et où j'explicite son vivre en le revivant [*nachlebend*], semble bien plutôt être le parallèle du vivre originaire lui-même, que de sa donation dans la perception interne.^{marge 38}

44. Scheler souligne lui-même le caractère de présentification que présentent les vécus étrangers saisis (*Sympathiegefühle*, p. 5), mais il ne s'en occupe pas davantage, et, à l'endroit décisif (dans l'Annexe), il ne revient plus sur ce point.

^{marge 38} E.S. ajoute : « Les vécus étrangers sont à ce stade "conscients" comme les vécus propres dans le processus originel, sans être à la façon des objets, et ainsi en même temps des objets possibles pour une réflexion dans l'empathie. (Cette espèce de donation dans "le co-, ou bien post-, ou bien pré-processus", Scheler la reconnaît comme l'expérience des personnes étrangères et de leurs actes – qui, il est vrai, au sens où il l'entend, ne sont donc pas perceptibles de façon interne comme les actes propres). [appel de note] ». La note donne la référence : « *Formalismus in der Ethik* II, 260. »

§ 7. La théorie de Münsterberg sur l'expérience de la conscience étrangère

Chez Münsterberg* il me paraît plus difficile encore que chez Scheler de faire ressortir la teneur phénoménale de sa théorie de la conscience étrangère.

C'est dans la compréhension des actes volitifs étrangers qu'est censée consister notre expérience des sujets étrangers. Sa manière de caractériser ces actes de compréhension, dans lesquels le « vouloir étranger entre dans le mien » tout en restant celui de l'autre, concorde avec notre analyse, mais on ne voit pas pourquoi elle doit être limitée aux actes de la volonté ; car elle convient, comme nous l'avons vu, à toutes les espèces d'actes d'empathie. Il est vrai que Münsterberg prend l'expression « actes de la volonté » dans un sens élargi : il range sous ce titre toutes les « prises de position », en raison de la « prétention » qui leur est inhérente, pour celui qui les saisit.

Mais, même élargie de cette façon, nous ne pouvons accepter sa thèse. Une disposition d'humeur empathisée est expérience de la conscience étrangère au même titre qu'une prise de position empathisée, et elle inclut comme elle une saisie du sujet étranger. Ce qui distingue ces prises de position, c'est que cette prétention qui leur est immanente contient une opposition entre un sujet et l'autre – opposition qui manque dans d'autres cas. Münsterberg croit avoir ici une prise de conscience immédiate [40] des sujets étrangers, qui précède la constitution des individus. Pour trouver accès à ces raisonnements, il nous faut avoir suivi le processus de constitution de l'individu. Telle sera notre prochaine tâche.

Chapitre III

La constitution de l'individu psychophysique

Ce que nous avons jusqu'ici réalisé était une description eidétique des actes d'empathie, et une critique des théories historiques de la conscience étrangère, dans la mesure où elle était possible à partir de cette description. La tâche de loin la plus lourde est encore devant nous : l'étude de l'empathie en tant que problème de constitution (la résolution de la question de savoir comment, du point de vue de la conscience, s'édifient les objectités dont parlent les théories courantes de l'empathie : l'individu psychophysique, l'être-personne, etc.). Nous ne pouvons pas espérer, dans le cadre d'une brève recherche, parvenir à une solution exhaustive de cette question, fût-ce approximativement.

Ce travail aurait atteint son but si l'on parvenait à montrer quelles sont les voies à suivre pour atteindre cet objectif, et que les recherches menées jusqu'ici sur l'empathie ne pouvaient pas conduire à un résultat satisfaisant parce que – à part quelques tentatives – elles ont manqué ces questions fondamentales.

Cela apparaît tout à fait clairement chez Lipps – qui est pourtant de loin celui qui a le plus contribué à l'étude de notre problème. Il est comme fasciné par le phénomène de l'expression des vécus, et il y revient sans cesse, quel que soit son point de départ. La foule de questions qui se posent *avant*

le traitement de ce problème – toute l'étude du porteur de ces phénomènes d'expression, il la règle en deux mots : grâce à une « disposition inexplicable de notre esprit » ou « un instinct naturel », nous pensons une vie de conscience liée à certains corps.

Cela ne signifie rien d'autre que la proclamation du miracle, la déclaration de banqueroute de la recherche scientifique. [41] Et si ce n'est permis à aucune science, cela ne l'est surtout pas à la philosophie, pour laquelle – à l'opposé de toutes les autres – il n'y a plus aucun domaine où elle puisse refouler des questions non résolues. Ce qui veut dire ici : donner les raisons ultimes, atteindre l'ultime clarté.

Or, si nous réalisons ce que nous avons auparavant posé comme une exigence, la constitution des objets transcendants dans l'élément du donné immanent, de la conscience pure, alors nous avons l'ultime clarté, et plus aucune question ne demeure ouverte. C'est le but de la phénoménologie. Nous allons maintenant aborder la constitution de l'individu. Il faut tout d'abord être au clair sur ce qu'on doit entendre par là.

§ 1. Le Moi pur

Jusqu'ici, nous avons toujours parlé du Moi pur comme du sujet du vécu, sans qualité et indescriptible de toute autre façon. Nous avons trouvé chez divers auteurs – chez Lipps, par exemple – la conception selon laquelle ce Moi ne serait pas quelque chose d'« individuel », mais le deviendrait uniquement dans l'opposition au « Toi » et au « Lui ».

Que signifie cette individualité ? Tout d'abord seulement que le Moi est « lui-même » et pas un autre. Cette « ipséité » [« *Selbstheit* »] est vécue, et elle est le fondement de tout ce qui est « mien ». Il n'en vient, naturellement, à se démarquer vis-à-vis d'un autre que si un autre est donné. Celui-ci, tout d'abord, n'est pas distingué qualitativement de lui – vu qu'ils

sont tous deux sans qualité –, mais uniquement par le fait qu'il est justement un « autre ». Et cette altérité [Andersheit] se manifeste dans la manière d'être donné ; il se révèle comme un autre que moi, en ce qu'il m'est donné autrement que « moi » : c'est pourquoi il est « Toi » ; mais il se vit comme je me vis, et c'est pourquoi le « Toi » est un « autre Moi ». Ainsi, le Moi ne fait pas l'expérience d'une individualisation du fait qu'un autre vient à sa rencontre, mais son individualité, ou bien, comme nous préférons dire (parce qu'il nous faut réserver l'appellation « individualité » pour quelque chose d'autre encore), son ipséité vient à se démarquer face à l'altérité de l'autre.

§ 2. Le flux de conscience

Nous pouvons prendre le Moi en un second sens, en tant qu'unité d'un flux de conscience. Nous sommes partis du Moi [42] en tant que sujet d'un vécu actuel. Mais nous trouvons ce vécu, en réfléchissant sur lui, non pas à l'état isolé, mais sur fond d'un flux de tels vécus, donnés avec une clarté et une netteté plus ou moins grandes. Le Moi de ce vécu n'a pas toujours été en lui, mais s'y est introduit ou y a été attiré à partir d'un autre, et ainsi de suite. En remontant le cours de ces vécus j'arrive, pas à pas, toujours de nouveau à un vécu en lequel ce Moi vivant à présent a vécu autrefois, même lorsque je ne peux plus ressaisir directement ce vécu, et qu'il me faut, pour le voir, le présentifier par le souvenir. C'est précisément cette liaison de tous les vécus du flux au Moi pur vivant au présent, qui fait l'unité infrangible de ce flux.^{marge 39}

Or, face au « même » flux de conscience, d'« autres » flux de conscience apparaissent ; face à celui du « Moi », ceux du

^{marge 39} En face de ces deux dernières phrases, E.S. écrit : « Si la continuité du flux de vécu fait défaut, la possibilité de l'identification du Moi pur est exclue. »

« Toi » et du « Lui ». Leur ipséité et leur altérité se fondent sur celles du sujet auquel ils appartiennent; mais ils ne sont pas seulement « autres », ils sont aussi « différents », car chacun a sa teneur de vécus originale. Comme chaque vécu singulier d'un flux est caractérisé de façon particulière par sa place dans l'enchaînement total des vécus, c'est de cette façon aussi qu'il est identifié, outre son appartenance au Moi, qualitativement, en tant que vécu de ce Moi et de nul autre. C'est donc grâce à leur teneur en vécus que les flux de conscience sont qualitativement différenciés. Cependant même avec cette particularisation qualitative, nous n'avons pas encore atteint ce qu'on entend généralement par Moi individuel ou individu.

Le flux de conscience qui est caractérisé comme « lui-même et pas un autre » et comme doté d'une constitution originale donne un sens correct, tout à fait déterminé et défini, de la notion d'individualité. L'originalité qualitative sans l'ipséité ne suffirait pas assurer l'individualisation, car on peut aussi parvenir à la différenciation qualitative du flux de conscience en se figurant modifié l'unique flux de conscience donné, ainsi qu'il lui arrive continuellement, dans le cours de la vie, de changer qualitativement. Ainsi, sa liaison avec le même Moi ne cesse pas, il ne devient un autre que par son appartenance à un autre [43] Moi. L'ipséité, et la différence qualitative ensemble – l'individualité au deuxième sens donc – constituent un stade ultérieur dans la progression vers le « Moi individuel » tel qu'on l'entend dans le langage courant: c'est-à-dire une unité psychophysique à la structure originale.

§ 3. L'âme

Nous pouvons tout d'abord considérer l'unité individuelle de la psyché en tant que telle, abstraction faite du

corps vivant et des relations psychophysiques. Notre flux de conscience en tant qu'une unité close n'est pas notre âme. Mais dans nos vécus – nous l'avons constaté dès notre analyse de la perception interne – se donne à nous quelque chose qui en est le fondement, qui se manifeste en eux ainsi que ses propriétés permanentes, en tant que leur « porteur » identique: c'est l'âme substantielle.

Nous avons déjà appris à connaître quelques-unes de ces propriétés de l'âme: l'acuité de nos sens, qui se manifeste dans nos perceptions externes, l'énergie, qui se manifeste dans notre action. La tension ou la mollesse de nos actes volitifs manifestent la vivacité et la force, ou bien la faiblesse, de notre volonté, et dans leur durée se montre sa constance. L'intensité de nos sentiments trahit la passion; la facilité avec laquelle ils naissent, la mobilité de notre esprit, etc. Il ne nous reste qu'à suivre plus avant sur ces relations.

Nous reconnaissons l'âme comme une unité substantielle qui – de manière absolument analogue à la chose physique – s'édifie à partir d'éléments catégoriaux, et la série des catégories dont ses éléments apparaissent comme des occurrences individuelles – forme un parallèle à la série des catégories de vécus. Parmi ces éléments catégoriaux il en est encore qui, par-delà l'âme isolée, renvoient à des connexions établies avec d'autres unités et d'autres influences, aussi bien psychiques que physiques, que l'âme exerce et subit. Parmi les catégories psychiques aussi, on trouve la « causalité » et la « variabilité ». Cette unité substantielle est « mon » âme si les vécus dans lesquels elle se manifeste sont « mes » vécus, des actes dans lesquels vit mon Moi pur. La structure originale de l'unité psychique dépend de la [44] teneur originale du flux de vécu; et inversement – comme il faut le dire, une fois que l'âme s'est constituée pour nous – la teneur du flux de vécu dépend de la structure de l'âme. S'il y avait des flux de conscience identiques du point de vue

du contenu⁴⁵, il y aurait aussi des âmes d'espèce semblable, ou des occurrences de la même âme idéale, idéalement-identique [*ideal-selben Seele*]. Cependant, nous n'avons pas le phénomène complet du psychisme (et de l'individu psychique [*seelisch*]) lorsque nous le considérons isolé.

§ 4. Moi et corps vivant

Pour atteindre ici à une clarté plus grande, nous devons faire un pas que nous avons retardé jusqu'au moment où la progression de la recherche l'exige: le passage du psychique au psychophysique. La séparation que nous avons posée jusqu'ici était artificielle, car l'âme est nécessairement toujours ^{marge 41} âme dans un corps vivant. Qu'est-ce que le corps vivant? Comment, et en tant que quoi, se donne-t-il à nous?

a) le corps vivant à l'état de donné

Nous repartons de la sphère qui forme la base de toutes nos recherches: la conscience pure. Comment se constitue pour moi, du point de vue de la conscience, mon corps [*Leib*]?

D'une part, j'ai mon corps [*Körper*] donné dans des actes de perception externe. Mais imaginons que nous ne l'ayons comme donné que de cette manière: c'est un objet extrêmement étrange qui s'édifie alors devant nous. Une chose réelle, un corps [*Körper*], dont les séries d'apparitions motivées montrent de curieuses lacunes, qui me refuse la vue de sa face arrière avec plus d'obstination encore que la lune, qui se joue de moi en m'incitant à le considérer sous des faces toujours

45. On peut assurément montrer que ceci est par principe exclu. ^{marge 40}

^{marge 40} E.S. met un point d'interrogation en face de cette note.

^{marge 41} E.S. met entre parenthèses ces deux mots et écrit: « nous [est] donnée en tant que ».

nouvelles et me les dissimulant dès que je veux obéir à son invitation. Certes, ce qui échappe au regard est accessible à la main qui touche; mais même ce rapport de la vision et du toucher est autre que dans le cas de toutes les autres choses. Chaque autre chose que je vois me dit: prends-moi, je suis effectivement ce pour quoi je me fais passer, je suis saisissable, je ne suis pas un fantôme; [45] et chaque chose touchée m'appelle: ouvre les yeux, et tu me verras. Les sens du toucher et de la vue (dans la mesure où l'on peut parler des sens dans la sphère du vécu pur) se prennent l'un l'autre à témoin, mais ne rejettent pas l'un sur l'autre la responsabilité.

À cette incomplétude, unique en son genre, du corps [*Körper*] tel que perçu de l'extérieur, s'oppose une autre particularité: de toute autre chose je peux m'approcher et m'éloigner, je peux me tourner vers elle ou m'en détourner, par suite elle disparaît à mon regard. Cette approche et cet éloignement, le mouvement de mon corps et des autres choses, s'illustrent par un changement des séries d'apparitions de ces choses, et on ne voit pas du tout comment on pourrait parvenir à distinguer les deux cas (le mouvement de l'autre chose et le mouvement de mon corps), ou d'une manière générale à saisir que c'est mon propre corps qui se meut – tant que nous maintenons notre fiction selon laquelle notre corps se constituerait uniquement dans la perception externe, et non de manière originale en tant que corps vivant.

Pour être plus précis, nous devons donc dire: tout autre objet m'est donné dans une multiplicité, variable à l'infini, d'apparitions et de positions changeantes par rapport à moi, et il se produit aussi des cas où il ne m'est pas donné. Mais cet objet unique m'est donné dans des séries d'apparitions qui ne varient que dans des limites très étroites, et il est continuellement là, avec une inlassable importunité, tant que j'ai les yeux ouverts, et toujours dans la même proximité, à portée de la main, comme nul autre objet: il est toujours « ici », alors que tous les autres objets sont toujours

« là ». Mais voici que déjà nous avons atteint la limite de notre fiction, et que nous nous voyons forcés de la dépasser. Car même si nous fermons hermétiquement les yeux, et que nous étendions les mains loin de nous, sans qu'aucun membre en touche un autre, de sorte que nous ne puissions ni toucher ni voir le corps vivant, nous n'en sommes toujours pas débarrassés, même alors il se tient inéluctablement là, dans toute sa « corporéité en chair et en os » [« *Leibhaftigkeit* »] (d'où son nom), et nous nous trouvons inséparablement liés à lui. C'est justement cet état de liaison, cette appartenance à moi, qui ne pourraient jamais se constituer dans la perception externe. Un corps vivant perçu uniquement de l'extérieur serait toujours seulement un corps [*Körper*] d'une espèce particulière [46], et même unique en son genre, mais ne serait jamais « mon corps vivant ».

Voyons maintenant comment il accède à ce nouvel état de donné. Parmi les parties réelles [*reell*] de la conscience, ce domaine de l'être insuppressible, on trouve une classe particulière de la catégorie suprême « vécu » : les sensations.^{marge 42}

La sensation de pression, de douleur ou de froid, est quelque chose d'aussi absolument donné que le vécu de jugement, de volonté ou de perception, etc. Pourtant, la sensation présente par rapport à tous ces actes une caractéristique originale : elle ne procède pas, comme ceux-là, du Moi pur, elle ne prend jamais la forme du *cogito* dans lequel le Moi se dirige sur un objet, et jamais par conséquent je ne peux – en réfléchissant sur elle – trouver en elle le Moi ; mais elle est toujours « quelque part », spatialement localisée, éloignée du Moi, peut-être très proche de lui, mais jamais en lui. Et ce « quelque part » n'est pas un lieu vide dans l'espace mais un quelque chose qui remplit l'espace ; et tous ces « quelque chose » sur lesquels apparaissent mes sensations, se rassemblent en une unité, l'unité de mon corps (*Leib*), ils sont eux-

^{marge 43} E.S. introduit : « On doit distinguer ici entre les "impressions" localisées selon le corps [*leiblich lokalisierten "Empfindnissen"*] (qui seront seules prises en considération dans la suite) et les autres sensations [*Empfindungen*]. »

mêmes des emplacements [*Stellen*] du corps vivant. À l'intérieur de ce donné unitaire qui fait que le corps vivant est là pour moi, à chaque instant, comme totalité, des différences apparaissent. Les différentes parties du corps vivant qui se constituent pour moi sensoriellement, sont différemment éloignées de moi. Ainsi, le tronc est plus proche de moi que les extrémités, et je peux dire à juste titre que j'approche ou que j'éloigne mes mains. Quand je parle d'éloignement vis-à-vis de « moi », c'est une façon de parler inexacte ; à proprement parler, je ne peux pas constater une distance par rapport au « Moi » qui est en fait non spatial, et qu'on ne peut localiser : c'est plutôt que je rapporte les parties de mon corps vivant, et outre cela tout ce qui est spatial hors de lui, à un « point-zéro d'orientation » que mon corps enferme ; ce point-zéro n'est pas localisable de façon géométriquement exacte en un lieu de mon corps [*Körper*], et de plus, ce n'est pas le même pour toutes les données : pour les données visuelles il est situé dans la tête, pour les tactiles au centre du corps [*Zentraleib*]. Pour ce qui est du Moi, il n'a pas de distance par rapport au point-zéro et tout ce qui est donné comme éloigné de ce point l'est également comme éloigné du Moi. Cependant, cette distance des parties du corps par rapport à moi est fondamentalement différente de la distance des autres choses les unes vis-à-vis des autres, et vis-à-vis de moi. Deux choses dans l'espace sont à une distance déterminée l'une de l'autre, elles peuvent [47] s'approcher l'une de l'autre, et finalement se toucher : alors disparaît la distance. Elles peuvent aussi, éventuellement, – si ce ne sont pas des choses matérielles impénétrables, mais par exemple des objets hallucinatoires apparaissant à différents hallucinés visuels – remplir la même partie de l'espace. Une chose peut se rapprocher ainsi de moi, sa distance d'avec moi peut diminuer et elle peut finalement toucher – non pas moi, mais mon corps [*Körper*] : alors la distance par rapport à mon corps [*Körper*], mais non par rapport à moi, est devenue = 0. Elle n'est pas non plus devenue aussi grande que la distance qui sépare la partie du corps qui est touchée du point-zéro.

En aucune façon je ne pourrais dire que la pierre que je tiens dans la main est aussi éloignée ou « seulement un tout petit peu plus loin » du point-zéro, que la main elle-même. La distance qui sépare de moi les parties de mon corps est totalement incomparable avec la distance qui sépare les corps étrangers d'avec moi. Le corps vivant en tant que tout est au [am] point-zéro de l'orientation; tous les corps [Körper] sont au-dehors. L'« espace corporel » et l'« espace extérieur » sont totalement différents l'un de l'autre. Par la seule perception externe je ne pourrais accéder à l'un, et par la seule « perception corporelle » [« *leibwahrnehmend* »] à l'autre. Mais du fait que mon corps se constitue d'une double manière – en tant que corps vivant sentant (corporellement perçu) et en tant que corps [Körper] du monde extérieur perçu extérieurement – et qu'il est vécu comme le même dans ce double état de donation, il reçoit une place dans l'espace extérieur, il remplit une partie de cet espace.

Il reste quelque chose à dire du rapport entre sensation et « perception corporelle ». L'analyse des sensations intervient d'ordinaire dans un autre contexte. On a coutume de les considérer comme ce qui nous « donne » le monde extérieur, et, en ce sens, de séparer « sensation » et « senti », ou « contenu de sensation » et « sensation comme fonction » (au sens de Stumpf*) par exemple, le rouge vu, et le fait d'avoir ce rouge.⁴⁶ Je ne puis me ranger à cet avis. Le rouge de l'objet est « perçu », et je dois distinguer entre perception et perçu. L'analyse de la perception me conduit à des « data de sensation », et je peux en venir à considérer la perception de qualités comme [48] « objectivation de data sensoriels »; mais les qualités ne deviennent pas pour autant des sensations, ni les sensations des qualités, et pas davantage des actes donateurs. En tant que composants de la

46. Voyez Österreich*, *Phänomenologie des Ich*, pp. 122 sq, s'opposant à Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, pp. 359 sqq.

perception externe, ce sont des éléments dont on peut pousser plus avant l'analyse ^{marge 43}.

Si maintenant nous considérons la sensation sous son aspect corporel vécu, nous trouvons un état de fait phénoménologique tout à fait analogue. Pas plus que d'un objet « senti » du monde extérieur « senti » je ne puis parler d'un corps vivant « senti »: ici aussi, une appréhension objectivante est nécessaire.

Lorsque le bout de mon doigt touche la table, j'ai à distinguer: premièrement, la sensation tactile, le *datum* tactile, qui n'est pas décomposable; deuxièmement, la dureté de la table et l'acte corrélatif de perception externe; troisièmement, le bout de doigt qui touche et l'acte corrélatif de « perception corporelle ».

Ce qui rend particulièrement intime cette liaison entre sensation et perception corporelle, c'est le fait que le corps vivant est donné *en tant que* sentant, et que les sensations sont données *à même* [am] le corps vivant. Nous débordierions le cadre de ce travail si nous voulions analyser toutes les espèces de sensations en examinant leur signification pour la perception corporelle. ^{marge 44} Un point toutefois doit encore être exposé. Nous avons dit que le corps vivant « extérieur » et le corps vivant « corporellement perçu » était donné en tant que le même. Cela nécessite encore une explication plus précise.

Non seulement, je vois ma main et je perçois cette même main corporellement [*leiblich*] comme sentante, mais je « vois » aussi les champs de sensation de la main, qui se sont constitués pour moi dans la perception corporelle; et d'autre part, comme je distingue par l'attention des parties de mon corps, j'ai en même

^{marge 43} E.S. souligne « éléments » et « analysables » et met en face du passage un point d'exclamation.

^{marge 44} E.S. introduit un appel de note et écrit: « Les data des différents "sens" ne sont absolument pas localisées de la même manière et, corrélativement à cela, ne contribuent pas non plus de la même manière à l'édification du corps. »

temps une « image » de la partie du corps [*Körper*] concernée, l'une est co-donnée avec l'autre, quoiqu'elle ne soit pas l'objet d'une perception. Nous avons un cas exactement analogue dans le domaine de la perception externe.

Non seulement nous voyons la table et nous touchons sa dureté, mais nous « voyons » aussi sa dureté. Les vêtements dans les peintures de van Dyck ne sont pas seulement brillants comme de la soie, mais aussi lisses et doux comme de la soie.

Les psychologues appellent ce phénomène *fusion* et ils le ramènent la plupart du temps à la « simple association ». Dans ce « simple » réside la tendance psychologue à considérer l'explication comme une interprétation qui doit réduire le phénomène [*Wegdeuten*] [49] et à donner le phénomène expliqué pour une « image subjective » dépourvue de « signification objective ».

Nous ne pouvons pas faire nôtre cette conception. Le phénomène reste le phénomène. C'est très bien si l'on peut aussi l'expliquer, mais l'explication ne lui ajoute ni ne lui enlève rien. La visibilité de qualités tactiles demeurerait, et ne perdrait rien de sa valeur même si elle se laissait expliquer par des associations. Du reste, nous ne tenons pas pour possible une telle explication, car elle est en contradiction avec le « phénomène » de l'association. La forme vécue, typique, de l'association est celle-ci : « quelque chose me rappelle quelque chose ».

C'est ainsi par exemple que la vision du côté de la table est associée au souvenir de m'y être une fois cogné. ^{marge 45} Mais la dureté de ce côté n'est pas rappelée par le souvenir ; elle est vue. Pour donner un exemple plus instructif encore : je vois la dureté du sucre et je sais – ou je me souviens – qu'il est duré ; je ne me souviens pas qu'il est dur (ou alors seulement accessoirement) et je ne vois pas qu'il est sucré. En revanche, le parfum de la fleur est effectivement sucré, et ne me rappelle pas un goût sucré.

^{marge 45} En face de ces deux dernières phrases, E.S. écrit : « Distinction entre diverses espèces d'association. »

S'ouvrent ici des perspectives pour une phénoménologie des sens et des perceptions sensorielles, que nous ne pouvons assurément pas suivre ici.

Ce qui nous intéresse à cet endroit, c'est seulement l'application à notre cas : le corps vivant vu ne nous rappelle pas qu'il peut être le théâtre de multiples sensations, il n'est pas non plus simplement un corps [*Körper*] qui occupe le même espace que le corps vivant donné comme sentant dans la perception corporelle, mais il est donné comme corps vivant sentant. – Nous avons considéré jusqu'ici le corps vivant seulement au repos. Nous pouvons faire à présent un pas de plus.

Nous étudions le cas où je me meus (c'est-à-dire mon corps comme un tout) à travers l'espace. Tant que nous faisons abstraction de la constitution du corps vivant, ceci n'était pas un phénomène doté de caractères originaux ; il ne se distinguait pas d'un déplacement, de type kaléidoscopique, du monde extérieur environnant. Maintenant vient s'ajouter, comme un élément totalement nouveau, le vécu du « je meus », l'aperception du mouvement propre fondée sur de multiples sensations, qui est quelque chose de totalement différent du mouvement d'un corps [*Körperbewegung*], perçu de l'extérieur. À présent la saisie du mouvement propre et du changement [50] du monde extérieur se lient dans la forme du « si... alors ». « Si je me meus, alors l'image de mon environnement se déplace ». Cela vaut aussi bien pour la perception de la chose spatiale isolée que pour le système d'ensemble du monde spatial ; et aussi bien pour le mouvement de certaines parties du corps vivant que pour le corps vivant tout entier.

Lorsque ma main est posée sur une boule qui roule, cette boule et son mouvement se donnent à moi dans une série de *data* tactiles changeants, qui se réunissent en une intention globale et peuvent être saisis ensemble en une « prise aperceptive », en un acte unitaire de perception externe. J'ai le même déroulement de *data* quand ma main glisse sur la boule immobile mais le vécu du

« je meus » entre en jeu autrement et entre avec l'aperception de la boule dans cette forme du « si... alors ». Les choses se passent de manière analogue avec des *data* visuels. Je peux apercevoir sans bouger les apparitions changeantes d'une boule qui roule, et je peux avoir le même déroulement d'« esquisses de boule » quand la boule est immobile et que je bouge la tête ou même seulement les yeux (ce qui encore une fois vient à m'être donné dans une « perception corporelle »). C'est ainsi que se constituent les parties du corps vivant en tant qu'organes mobiles, et la perception du monde spatial comme dépendante du comportement de ces organes. Toutefois cela n'explique pas comment on en vient à pouvoir appréhender le mouvement du corps vivant comme le mouvement d'un corps-objet [*Körper*]. Quand je mets en mouvement un membre de mon corps, j'ai, à côté de la conscience corporelle [*leiblich*] du mouvement propre, une perception externe (visuelle ou tactile) des mouvements du corps illustrés par le changement des apparitions de ce membre. Et comme le membre perçu corporellement et le membre perçu de l'extérieur sont appréhendés comme le même, un recouvrement identifiant se produit aussi entre mouvement du corps vivant et le mouvement du corps-objet [*Körper*] : le corps vivant qui se meut devient corps mû. Et de plus, le « je meus » est « co-vu » dans le mouvement d'une partie du corps-objet (*Körperteils*), et le mouvement inaperçu qu'effectue le corps-objet est co-appréhendé dans le vécu du « je meus ».

La liaison du Moi au corps vivant sentant nécessite encore quelque explication. L'impossibilité de s'en détacher nous a indiqué la voie vers la manière particulière d'être donné qui est la sienne [51]. Impossible de se défaire de cette liaison, les liens qui nous attachent à lui sont indissolubles. Néanmoins certaines libertés nous sont permises. Tous les objets du monde extérieur me sont donnés à une certaine distance; ils sont toujours « là-bas », moi toujours « ici »; ils sont autour de moi, groupés autour de mon « ici ». Ce groupement n'est pas fixé,

immuable; les objets s'approchent et s'éloignent de moi et les uns des autres, et moi-même, je suis maître d'opérer un regroupement, en déplaçant les choses plus près ou plus loin, ou en leur faisant échanger leurs places – ou encore, en changeant mon « ici » au lieu de modifier leur « là-bas », je choisis un autre « point de vue ». À chaque pas en avant, s'ouvre pour moi une nouvelle portion de monde, ou bien l'ancienne se montre à moi d'un nouveau côté. Ce faisant, j'emporte toujours mon corps avec moi. Ce n'est pas seulement moi, mais lui aussi qui est toujours « ici », et les diverses « distances » entre ses parties et moi ne sont que des variations à l'intérieur de cet Ici.

Mais je peux aussi, plutôt que d'opérer réellement le « regroupement » de mon environnement, le faire « simplement en pensée », je peux l'imaginer; je peux par exemple, par l'imagination, faire voyager les meubles de ma chambre, et me « représenter » à quoi elle ressemblerait alors. Je peux tout aussi bien faire ma promenade à travers le monde en imagination. Je puis « en pensée » me lever de ma table de travail, aller dans un coin de la pièce et la regarder depuis là-bas. Et, quand je fais cela, je n'emporte pas mon corps avec moi. Le Moi, qui se tient là-bas dans le coin, a peut-être un corps vivant imaginaire [*Phantasieleib*], c'est-à-dire un corps – si l'on peut dire – vu en « imagination corporelle » [*Leibphantasie*]; il peut en outre porter le regard sur le corps-objet vivant [*Leibkörper*] assis à la table de travail qu'il a quittée, comme sur les autres choses dans la pièce; c'est maintenant, il est vrai, aussi un objet présentifié, c'est-à-dire un objet donné dans une intuition externe présentifiante.

Et finalement le corps vivant réel [*reale*] n'a pas, lui non plus, disparu, je suis toujours assise en fait à ma table, non séparée de mon corps vivant. C'est ainsi que mon Moi s'est dédoublé⁴⁷ et

47 Je crois que c'est à partir de ceci qu'il faut comprendre le vécu du « double » : par exemple, dans le célèbre poème de Heine, où le poète marche dans la rue qui conduit à la maison de sa bien-aimée et se voit lui-même debout

que, même si le Moi réel [52] ne se détache pas du corps vivant, la possibilité est pourtant accordée, qu'au moins en imagination il « sorte de sa peau ». Il existe la possibilité d'un Moi sans corps.

Par contre, un corps vivant sans Moi est absolument impossible. Imaginer mon corps vivant délaissé par le Moi ne signifie plus imaginer mon corps, mais un corps-objet [*Körper*] physique qui lui ressemble trait pour trait, cela signifie imaginer mon cadavre. (Dès lors que je délaïsse mon corps vivant, il devient pour moi un corps-objet comme d'autres. Et si je me le figure éloigné de moi – plutôt que de le délaïsser – cet éloignement n'est pas un « se mouvoir », mais le mouvement d'un pur corps-objet [*reine Körperbewegung*]). On peut le montrer d'une autre façon encore. Un membre « mort », un membre dépourvu de sensations, n'est pas une partie de mon corps vivant. Le pied « endormi » est attaché à moi comme un corps étranger, dont je ne peux pas me libérer, et se situe en dehors de la zone spatiale de mon corps vivant, dans laquelle il est réintégré au moment du « réveil ». Chaque mouvement que j'entreprends avec lui dans cet état a le caractère du : « je meus un objet », c'est-à-dire, « je provoque, par mon mouvement vivant, un mouvement mécanique », et il n'est pas lui-même donné en tant que mouvement corporel vivant.

Le corps vivant est précisément constitué, de par son essence, par des sensations, les sensations sont des composantes réelles [réelle] de la conscience et en tant que telles elles appartiennent au Moi. Dès lors, comment un corps vivant devrait-il être possible, qui ne serait pas le corps vivant d'un Moi ?⁴⁹ Une autre

devant la porte. C'est la double manière de s'être donné dans le souvenir ou dans l'imagination. Jusqu'à quel point, dans ces deux cas, il y a bien un « se » – posséder, on le verra plus tard. Voyez la Partie II de ce travail, p. [9] et dans la suite, p. [71].

48. Il faudrait naturellement étudier ce que ce pourrait être pour un Moi, c'est-à-dire se demander si un monde, et lequel, pourrait lui être donné.

49. Il faudrait évidemment encore examiner si une conscience, qui renverrait seulement à des *data* de sensation et aucunement à des actes d'un Moi, devrait être

question est de savoir si un Moi sentant serait pensable sans corps vivant, c'est-à-dire s'il pourrait y avoir des sensations dans lesquelles aucun corps vivant ne se constituerait. La question ne me semble pas susceptible de recevoir directement, sans plus, une réponse, car – comme je l'ai déjà indiqué – les sensations des divers domaines sensibles ne participent pas de la même manière à la structuration du corps vivant.

Il faudrait donc vérifier si, dans le cas des sensations qui sont nettement éprouvées à certains endroits [53] du corps – sensations tactiles, thermiques, de douleur –, cette localisation leur appartient nécessairement et de façon indissociable : dans ce cas elles ne seraient possibles que pour un Moi incarné [*leiblich*]. Par ailleurs, pour ce qui est des sensations visuelles et auditives, etc., une analyse particulière me semble encore requise. Nous n'avons pas à décider de ces questions ici. Une phénoménologie de la perception externe ne pourra les esquiver. En tout cas, l'unité du Moi et du corps vivant s'est déjà constituée pour nous avec les sensations, même si ce n'est pas encore le cas pour toute l'étendue de leurs relations réciproques. Dès le domaine des sensations nous rencontrons aussi le rapport de causalité entre le psychique et le physique. Des processus purement physiques : qu'un corps étranger pénètre ma peau, que le porteur d'une certaine quantité de chaleur touche la surface de mon corps, cela devient cause phénoménale de sensations (sensations de douleur, de température), et s'avère être une « excitation ». De tels rapports phénoménaux de causalité, ^{marge 46} nous en rencontrerons beaucoup en poursuivant l'étude des connexions de l'âme et du corps vivant.

considérée comme dépourvue de moi [*ichlos*]. Dans ce cas on pourrait aussi parler d'un corps vivant « animé » [*beseelten*] mais sans Moi. Mais je ne crois pas qu'on puisse soutenir une telle conception.

^{marge 46} E.S. appelle en note : « (Rapports « conditionnels » dans la terminologie de Husserl) ».

b) le corps vivant et les sentiments

Les sensations affectives ou sentiments sensibles sont inséparables des sensations qui les fondent. L'agrément d'un plat savoureux, la gêne d'une douleur sensible, le confort d'un doux vêtement, sont éprouvés là où le plat est goûté, là où la douleur tараude, là où le vêtement épouse la surface du corps.

Et pourtant les sentiments sensibles ne sont pas seulement là, mais en même temps aussi en moi, ils jaillissent de mon Moi. Les sentiments communs occupent une position hybride semblable à celle des sentiments sensibles.

Fraîcheur et lassitude n'emplissent pas seulement le Moi, je les « éprouve dans tous mes membres ». Non seulement tout acte de l'esprit, toute joie, toute peine, toute activité intellectuelle sont las et ternes quand « je » me sens las, mais aussi bien toute action corporelle, tout mouvement que j'exécute. Mon corps et chacune de ses parties sont las avec moi. Là intervient à nouveau ce phénomène de la fusion que nous avons déjà appris à connaître. Non seulement je vois le mouvement de ma [54] main et je sens en même temps sa lassitude, mais je vois le mouvement las et la lassitude de la main. Les sentiments communs sont toujours vécus comme provenant du corps, comme une influence stimulante ou paralysante qu'exerce l'état du corps sur le cours de la vie (même lorsque ces sentiments communs apparaissent en connexion avec un « sentiment spirituel » [« *geistiges Gefühl* »]). Les humeurs sont des « sentiments communs » de nature non corporelle et c'est précisément pourquoi nous les séparons des sentiments communs proprement dits, comme formant un genre spécial. La gaieté et la mélancolie n'emplissent pas le corps, qui n'est pas gai ou triste comme il est tonique ou las, et même un être purement spirituel pourrait être sujet à des humeurs. Mais cela ne veut pas dire pour autant que les sentiments communs spirituels et corporels s'écoulent, intacts, parallèlement les uns

aux autres; j'éprouve bien plutôt une « influence » réciproque de chacun des deux sur l'autre. Par exemple, je fais un voyage de détente, j'arrive dans un paysage ensoleillé, charmant, et je sens, à la vue de cet environnement, qu'une humeur gaie voudrait s'emparer de moi, mais n'arrive pas à prendre le dessus parce que je me sens lasse, épuisée. « Ici je serai gaie dès que je me serai reposée ». Ce savoir peut être le résultat d'une « expérience antérieure », toujours est-il qu'il a son fondement dans le phénomène de l'action réciproque des vécus psychiques et corporels.

c) âme et corps vivant, causalité psychophysique

Cette dépendance des vécus à l'égard des influences du corps est une caractéristique essentielle du psychique [Seelischen]. Tout psychique est de la conscience liée au corps vivant, et à l'intérieur de ce domaine on distingue les vécus essentiellement psychiques (les sensations liées au corps vivant, etc.) de ceux qui portent en eux un caractère physique ^{marge 47} de manière extra-essentielle: les « réalisations » de la vie de l'esprit⁵⁰. L'âme, en tant que cette unité substantielle qui se manifeste dans les vécus psychiques singuliers est – comme le montrent le phénomène décrit de la « causalité psychophysique » et l'essence des sensations – fondée sur le corps vivant; elle forme avec lui l'« individu psychophysique ». [55]

Nous avons maintenant à considérer le caractère des sentiments appelés « spirituels ». Leur appellation nous apprend déjà qu'on les considère comme psychiques à titre non-essentielle, comme n'étant pas liés au corps vivant (même si les psychologues concernés ne veulent pas admettre cette

50. Les développements de la partie suivante donneront davantage de clarté sur ce point.

^{marge 47} E.S. écrit « psychique » en marge pour corriger une erreur du texte imprimé.

conséquence). Et nul n'affirmera, pour peu qu'il se procure à l'état de donnée leur pure essence, qu'un sujet sans corps vivant ne pourrait vivre aucune joie, aucune tristesse, aucune appréciation esthétique. À cela s'oppose la conception de nombreux psychologues de renom, qui voient dans les sentiments des « complexes de sensations organiques ». Si absurde que cette définition puisse sembler, tant que l'on considère les sentiments selon leur pure essence — dans le contexte de la vie psychique concrète nous trouvons des phénomènes qui, sans certes la fonder, peuvent néanmoins la rendre compréhensible.

Dans la joie, « le cœur se tient tranquille » ; dans la douleur, il « se crispe » ; il bat la chamade dans l'attente angoissante, et le souffle nous manque. On peut accumuler à volonté les exemples, mais partout il s'agit de cas de causalité psychophysique, d'effets produits, sur les fonctions du corps, par le vécu dans sa réalisation psychique. Dès que l'on fait abstraction du corps, ces phénomènes disparaissent mais l'acte spirituel demeure. On devra accorder que Dieu se réjouit du repentir d'un pécheur, sans éprouver de battements de cœur ou autres « sensations organiques ». (Considération qui est possible indépendamment de la croyance en l'existence de Dieu.) On peut être convaincu qu'aucun sentiment n'est possible, en réalité, sans de telles sensations, et qu'il n'existe aucun être qui les vive dans leur pureté ; cependant, ils sont saisissables dans leur pureté, et ces phénomènes annexes sont vécus précisément en tant que tels et non comme sentiments ni comme composantes de sentiments.

On peut montrer la même chose aussi dans les cas de causalité purement psychique. L'effroi « me glace l'esprit », c'est-à-dire que j'éprouve un effet paralysant sur mes actes de pensée ; ou bien je suis « tout troublé » par la joie, je ne sais pas ce que je fais, j'entreprends des actions sans but. Un pur esprit peut aussi s'effrayer, mais son intelligence n'est pas glacée. Il

ressent la joie et la peine dans toute leur profondeur, mais elles ne produisent aucun effet. Je peux poursuivre encore ces considérations. En « m'observant » moi-même, [56] je découvre des relations causales également entre mes vécus et les facultés et propriétés de l'âme qu'ils manifestent. Les facultés peuvent être développées et aiguisées par leur activité, mais elles peuvent aussi être mal employées et s'émousser.

Ainsi mon « don d'observation » augmente quand j'étudie les sciences naturelles, mon « aptitude à discerner », par exemple les couleurs, quand je suis occupé à trier des fils dans des tons finement nuancés ; et ma « capacité de jouissance » quand je dispose ma vie au plaisir : chaque faculté peut se trouver accrue par le « training ». D'un autre côté, il y a un certain niveau d'« accoutumance » où elle s'inverse en l'effet contraire : un « objet de plaisir » qui m'est indéfiniment proposé me devient « de trop », et il finit par susciter la satiété et le dégoût, etc.

Dans tous ces cas, c'est, du point de vue phénoménal, du psychique qui agit sur du psychique. Mais la question est de savoir de quelle espèce d'« action » on se trouve en présence et s'il y a une possibilité d'en venir, à partir de ce phénomène de causalité, au concept exact de causalité des sciences de la nature et à la légalité causale [*Kausalgesetzlichkeit*] universelle. C'est sur ce concept que s'édifient les sciences exactes de la nature tandis que les sciences descriptives de la nature n'ont affaire qu'au concept phénoménal de causalité. Or, le concept exact de causalité et le déterminisme causal intégral sont aussi les présupposés d'une psychologie causaliste et génétique exacte, élaborée sur le modèle de la science moderne de la nature physique. Nous devons nous contenter, dans le présent contexte, d'évoquer ces problèmes sans pouvoir nous attacher à les résoudre.⁵¹

51. Pour d'autres éléments sur la causalité, voyez plus loin, p. [80].

d) le phénomène de l'expression

La considération de l'efficience causale des sentiments nous a conduits plus loin que nous ne le prévoyions. Pourtant, nous n'avons pas encore épuisé ce que nous enseigne l'étude des sentiments. Aux phénomènes annexes des sentiments dont nous nous sommes occupés, vient s'ajouter, comme un nouveau phénomène, l'expression des sentiments.

Je rougis de honte, je serre le poing de colère, je fronce les sourcils d'un air fâché [57], je gémis de douleur, je jubile de joie.

Le rapport entre sentiment et expression est tout autre que celui du sentiment et du phénomène physique annexe. À présent, je ne remarque pas un processus causal par lequel des vécus physiques résultent de vécus psychiques, et encore moins une simple simultanéité de l'un et de l'autre, mais je sens, tandis que je vis [*durchlebe*] le sentiment, comment il aboutit à une expression, ou la libère.⁵²

D'après sa pure essence, le sentiment n'est pas quelque chose de clos sur soi, il est pour ainsi dire chargé d'une énergie qui doit en venir à se décharger. Cette décharge est possible de diverses façons. Une modalité du processus de décharge nous est bien connue : les sentiments libèrent, ou motivent – comme on dit – des volitions et des actions. C'est exactement le même rapport qui existe entre sentiment et phénomène d'expression. Le même sentiment qui peut motiver un acte du vouloir, peut aussi motiver un phénomène d'expression. Et le sentiment, d'après son sens, prescrit quelle expression et quel acte de volonté il peut motiver⁵³ : de par son essence il doit toujours motiver quelque

52. Pour prévenir les malentendus, je souligne que je tiens pour deux choses fondamentalement différentes l'« expression » au sens utilisé ici et l'expression verbale. Je ne puis justifier cette différence en cet endroit, mais je voudrais y rendre le lecteur attentif dès à présent, afin de neutraliser l'équivoque.

53. Nous n'avons pas à développer ici la question de savoir si les mouvements expressifs [sont à considérer] comme des actions (originellement liées à un but – comme le pense Darwin* – ou bien non intentionnelles et sans but – comme

chose, il doit toujours parvenir à s'« exprimer » ; seulement, diverses formes d'expression sont possibles. L'objection vient tout de suite à l'esprit, selon laquelle très souvent dans la vie des sentiments entrent en jeu, sans motiver [58] d'acte de vouloir ni d'expression corporelle.

Nous, « hommes civilisés », nous devons, c'est bien connu, nous « maîtriser », retenir l'expression corporelle de nos sentiments ; et la même restriction s'impose à nous aussi dans nos actions et de ce fait en même temps dans nos actes de vouloir. Il reste alors quand même l'exutoire qui consiste à « se donner du large » dans un souhait. L'employé qui ne peut pas se permettre de montrer à son chef d'un regard de mépris, qu'il le tient pour une crapule ou un âne, et qui ne peut pas décider de l'écarter, peut tout de même souhaiter secrètement que le diable l'emporte.

Ou bien encore, on peut accomplir en imagination des actions qu'on est, dans la réalité, empêché d'accomplir. Le besoin d'action de celui que sa naissance a placé dans une situation de contrainte, qui dans la réalité ne peut se satisfaire, se donne libre cours en soutenant des combats, et en réalisant des prouesses de bravoure, en imagination. Créer cet autre monde dans lequel je peux faire ce qui m'est refusé ici, cela même représente une forme de l'expression.

le soutient Klages*) (*Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, p. 293). Klages souligne en tout cas aussi l'étroite homogénéité du phénomène d'expression et de l'action. D'après lui, toute action naïve et toute création résultent aussi facilement et involontairement du vécu que le mouvement expressif, et pour lui cette forme instinctive de l'agir est l'originale, seulement peu à peu refoulée par l'action volontaire (p. 336). Darwin, dans son célèbre traité « Sur l'expression des mouvements émotionnels » donne sur la base d'une observation précise, une description des phénomènes corporels qui correspondent à certains affects, et il cherche à mettre en évidence le mécanisme psychophysique par lequel s'établissent ces processus corporels. Il ne considère pas la distinction descriptive entre expression et phénomène secondaire, et pas davantage ne se pose-t-il sérieusement la question de savoir ce qui fait de ces processus l'expression des affects qui les suscitent.

C'est ainsi que celui qui meurt de soif dans le désert – comme le rapporte Gebattel*⁵⁴ – voit devant lui des oasis avec des sources jaillissantes ou des lacs qui le désaltèrent. La joie qui nous remplit ne perdure pas dans un abandon à la contemplation béate de l'objet réjouissant, mais elle s'extériorise, entre autres, par le fait de nous entourer de toutes parts de choses réjouissantes, en les recherchant dans notre environnement réel, ou en les évoquant par la présentification du souvenir ou de la libre imagination, en faisant abstraction de tout ce qui ne s'accorde pas avec elles, jusqu'à ce que notre disposition d'esprit soit en complète harmonie avec notre environnement.

Ce type particulier d'expression nécessiterait une explication étendue; il ne suffit pas de constater – comme il arrive le plus souvent du côté des psychologues – que les sentiments influencent la « reproduction des représentations », et la fréquence de ce phénomène. Mais il existe encore une autre possibilité d'expression, ou si l'on veut le succédané d'une telle expression, et c'est celui auquel se résout l'homme « qui se maîtrise », qui pour des motifs sociaux, esthétiques ou éthiques, affiche une physionomie égale: le sentiment peut susciter un acte de réflexion, qui le prend lui-même pour objet. C'est dans cet acte de réflexion [59] que le vécu « se termine », comme dans un acte de volonté ou une expression corporelle. On dit ordinairement que la réflexion affaiblit le sentiment, et que l'homme qui réfléchit n'est pas capable de sentiments intenses. Cette conclusion est totalement injustifiée. Dans l'expression affective « passionnée » le sentiment « se termine » aussi bien que dans la « froide » réflexion; le type d'expression choisi ne signifie rien quant à l'intensité du sentiment exprimé. Le résultat de nos considérations jusqu'ici est celui-ci: de par son essence, le sentiment exige une expression, et les diverses espèces d'expression sont des possibilités eidétiques

54. Op. cit., pp. 57 sq.

différentes.⁵⁵ Entre le sentiment et l'expression il y a une connexion d'essence et de sens, non pas de causalité. Et de même que les autres formes possibles d'expression, l'expression corporelle est vécue elle aussi comme naissant du sentiment, et déterminée par lui quant à son sens. Or, ce que je sens, ce n'est pas seulement la façon dont le sentiment s'écoule dans l'expression et se « décharge » en elle, mais cette expression m'est donnée en même temps dans une perception corporelle.

Le sourire, dans lequel s'exprime ma joie en tant que vécue, m'est donné en même temps comme une torsion de mes lèvres. En vivant dans la joie, on en vit aussi l'expression sur le mode de l'actualité; la perception corporelle simultanée s'accomplit sur le mode de l'inactualité, je n'en ai – comme on dit – pas conscience. Si ensuite je dirige mon attention sur la modification perçue de mon corps, elle m'apparaît comme causée par le sentiment.

Il se constitue donc, à côté de l'unité de sens vécue, un enchaînement causal entre sentiment et expression. L'expression se sert de la causalité psychophysique pour acquérir une réalité dans un individu psychophysique. Dans la perception corporelle, l'unité vécue du vécu et de l'expression est défaite, l'expression est détachée comme un phénomène relativement autonome. De ce fait, elle devient susceptible d'être également produite pour elle-même.

Je peux provoquer une torsion de la bouche qui ressemble « à s'y méprendre » au sourire, mais qui n'est pourtant pas un sourire.

Même indépendamment [60] de la volonté, des phénomènes perceptifs identiques se montrent, qui diffèrent en tant que phénomènes expressifs. Je rougis de colère, de honte, aussi bien que dans l'effort; dans tous les cas j'ai la même perception, celle que le « sang me monte à la tête ». Mais je vis le même processus

55. J. Cohn* emploie le terme « expression » à nouveau dans un tout autre sens, plus large (*Ästhetik*, p. 56): à savoir, pour tout ce qui est « extérieur », lorsque nous apercevons une vie interne. Mais il manque ici ce que nous tenons pour la spécificité de l'expression: son caractère motivé.

tantôt comme expression de la colère, tantôt comme expression de la honte, et tantôt pas du tout comme une expression, mais comme la conséquence causale de l'effort.

Nous avons dit qu'il faut un regard attentif pour faire de l'expression corporellement perçue un objet intentionnel au sens strict. Même l'expression ressentie, bien que vécue sur le mode de l'actualité, nécessite une orientation particulière du regard, pour devenir un objet saisi ; orientation du regard qui n'est pas le passage de l'inactualité à l'actualité – caractéristique de tous les actes non théoriques et de leurs corrélats.⁵⁶

Que je puisse objectiver les phénomènes expressifs vécus et les saisir *en tant qu'expression*, c'est une autre condition de la possibilité de les produire volontairement. Cependant, la modification corporelle qui ressemble à une expression n'est pourtant pas donnée comme la même. Le froncement de sourcils d'irritation et le froncement de sourcils qui simule l'irritation sont nettement distincts, même si je passe de la perception corporelle à la perception externe. Dans la mesure où les phénomènes expressifs apparaissent comme l'émanation des sentiments, ils sont en même temps l'expression des propriétés psychiques qui s'y manifestent : le regard rageur, par exemple, trahit un tempérament violent. Nous concluons cette recherche par l'étude des vécus de la volonté.

e) la volonté et le corps vivant

Les vécus de la volonté ont aussi une grande importance pour la constitution de l'unité psychophysique. D'une part, en raison des phénomènes physiques secondaires (sensations de tension, etc. autres du même genre), que nous ne considérerons pas de plus près, parce qu'ils sont déjà bien connus à partir des sentiments. Les phénomènes expressifs corporels

56. Cf. Husserl, *Ideen*, p. 66.

qui sont par ailleurs à prendre en considération me semblent être l'expression, non de l'acte même du vouloir, mais [61] des composantes affectives impliquées dans la structure complexe du vécu de volonté.

Je suis assis là, à peser, l'une par rapport à l'autre, deux possibilités pratiques. À présent, mon choix est fait, j'ai pris ma décision : je relève la tête, et je saute sur mes pieds.

Ces mouvements ne sont pas une expression de la décision de la volonté, mais du sentiment qui résulte de la résolution, de l'activité, de l'agitation qui me remplissent. D'expression en ce sens-là, la volonté elle-même n'en a pas. Mais pas plus que le sentiment, la volonté n'est close sur elle-même ; au contraire elle a besoin, comme lui, de produire ses effets. De même que le sentiment libère ou motive l'acte de volonté (ou bien une autre « expression » possible, au sens large), de même la volonté s'extériorise dans l'action. Agir, c'est toujours créer quelque chose qui n'est pas là. Au *fiat* ! de la décision volontaire correspond le *fieri* du voulu, et le *facere* du sujet volontaire dans l'action.

Cette action peut être une action physique : je me décide à gravir une montagne, et j'exécute la décision. L'action apparaît comme entièrement provoquée par la volonté, et comme réalisation du vouloir. Mais c'est l'action comme totalité qui est voulue, non pas chaque étape. Ce que je veux, c'est gravir la montagne. Ce qui pour cela est « nécessaire », cela se règle pour ainsi dire « de soi-même ». La volonté se sert du mécanisme psychophysique pour s'exécuter, pour réaliser ce qui est voulu, tout comme le sentiment l'utilise pour réaliser son expression. Mais en même temps on éprouve la maîtrise du mécanisme – tout au moins la « mise en route de la machine ». Cette maîtrise est vécue, le cas échéant, étape après étape, s'il s'agit en même temps de surmonter une résistance. Si je fatigue à mi-chemin, la fatigue devient la source d'une résistance au mouvement, celle-ci prend le contrôle de mes pieds, qui

refusent leur service à ma volonté. Vouloir et désir s'affrontent, et luttent pour la maîtrise de l'organisme. Si c'est la volonté qui l'emporte, il se peut qu'alors chaque pas soit voulu isolément, et que l'effectuation du mouvement soit vécue dans l'effort de surmonter l'action contraire. La même situation se produit dans le domaine purement psychique. Je me décide à passer un examen, et la préparation nécessaire s'effectue alors comme d'elle-même. Ou bien mes forces faiblissent à l'approche du but et il faut alors que chaque [62] activité intellectuelle nécessaire soit mise en branle par un acte de volonté, en surmontant une puissante tendance contraire. C'est ainsi que la volonté domine l'âme aussi bien que le corps, quoique de façon non absolue, et sans connaître de refus d'obéissance.

Une limite lui est posée par le monde des objets, qui s'ouvre à elle dans le vécu ; se tourner vers l'objet (perçu, senti ou donné autrement comme étant là), c'est du ressort de la volonté ; mais non la saisie d'un objet qui n'est pas là. Non pas que le monde des objets lui-même soit soustrait à l'emprise de ma volonté. Je peux provoquer un changement dans le monde des objets, mais je ne peux en provoquer à volonté la perception si lui-même n'est pas là. Une autre restriction est imposée à la volonté par la force des désirs agissant en sens contraire, qui sont eux-mêmes en partie dépendants du corps, (quand ils ont pour source des sentiments sensibles) et en partie non. Cette action du vouloir et du désir sur l'âme et le corps est-elle causalité psychophysique, ou bien avons-nous ici la fameuse causalité par liberté, la rupture de la chaîne causale « ininterrompue » ? Agir, c'est toujours créer un non-étant. Ce processus peut s'accomplir dans une consécution causale, mais l'engagement du processus, l'intervention proprement dite de la volonté n'est pas vécue comme causale, mais comme une opération d'un type particulier. Ce qui ne veut pas dire que la volonté n'ait rien à voir avec la causalité.

Quand nous sentons comment une fatigue née dans le corps [leibgeborene] entrave l'émergence d'un acte de vouloir, nous découvrons qu'il est causalement conditionné. Quand nous sentons comment une volonté victorieuse surmonte la fatigue, et la fait même disparaître, nous découvrons qu'elle est causalement efficace.

Quand elle mène à bien toutes ses œuvres au moyen d'un instrument soumis à une régulation causale, son accomplissement est lui aussi lié à des conditions causales. Mais le moment proprement créateur de l'acte de volonté n'est pas une efficacité causale ; tous ces rapports de causalité sont extérieurs à l'essence de la volonté, qui s'en débarrasse dès qu'elle n'est plus la volonté d'un individu psychophysique, tout en restant volonté. Le désir lui aussi montre une structure semblable, et la naissance d'une action à partir d'un désir n'apparaît pas comme une consécution causale. La différence consiste en ce que dans le cas du désir, le Moi est attiré dans l'action, il n'y pénètre [63] pas librement, et qu'aucune force créatrice n'y déploie sa vie. Tout acte créateur au sens propre est action de la volonté. ^{marge 48} Ce qui est commun à l'un et à l'autre, à la volonté comme au désir, c'est la capacité de se servir de la causalité psychophysique ; et pourtant, c'est du Moi volontaire seul que l'on peut dire qu'il est maître du corps.

§ 5. Passage à l'individu étranger

Nous avons rendu compte, dans les grandes lignes du moins, de ce qu'il faut entendre par un Moi individuel ou individu : c'est un objet unitaire, dans lequel l'unité de conscience d'un Moi et un corps physique sont inséparablement liés, de sorte que chacun d'eux acquiert un caractère nouveau : le corps

^{marge 48} En face de ce passage, E.S. écrit : « Ce n'est pas juste : création artistique. »

intervient comme corps vivant, la conscience comme l'âme de l'individu qui fait un. L'unité se manifeste par le fait que certains processus sont donnés comme appartenant à la fois à l'âme et au corps (sensations, sentiments communs), et, en outre, dans la liaison causale de processus physiques et psychiques, et dans le rapport de causalité ainsi établi entre l'âme et le monde extérieur réel. L'individu psychophysique, envisagé comme un tout, est un membre du système [Zusammenhang] de la nature.

Contrairement au corps, le corps vivant est caractérisé par le fait qu'il est porteur de champs de sensations, qu'il se trouve au point-zéro d'orientation du monde spatial, qu'il est lui-même librement mobile, et constitué d'organes mobiles, qu'il est le champ d'expression des vécus du Moi qui lui appartient, et qu'il est l'instrument de sa volonté.⁵⁷ Toutes ces caractéristiques, nous les avons tirées de la considération de notre propre individu. Il s'agit de montrer maintenant comment se structure pour nous l'individu étranger.

[64] a) les champs de sensation du corps vivant étranger

Commençons par considérer ce qui fait que l'on appréhende le corps vivant étranger comme corps vivant, ce qui le distingue d'autres corps physiques. Tout d'abord donc: comment nous sont donnés les champs de sensation? Nos propres champs de sensation, nous les avons – comme nous l'avons vu – à l'état de

57. Il peut sembler étonnant que nous n'ayons aucunement fait intervenir le concept qu'on a coutume de mettre à la première place dans les définitions courantes de l'individu ou de l'organisme: le concept de *fin*. Si je ne l'ai pas fait, c'est afin d'éviter d'obérer cet exposé par la discussion du concept de finalité; mais aussi pour des raisons de fond: je ne crois pas que l'on puisse dire que les processus psychophysiques soient, de manière *immédiatement vécue*, ordonnés à une fin unique. De plus, le concept de *fin* n'entre pas non plus en ligne de compte pour la saisie empathisante d'un individu étranger.

donné originaire dans la « perception corporelle »⁵⁸. Nous les avons en outre à l'état de « co-donné » dans la perception externe de notre corps, de cette manière tout à fait particulière, où du non-perçu peut être là en personne avec du perçu. Et c'est de cette même manière que les champs de sensation d'autrui sont là pour moi, et que le corps d'autrui est « vu » comme corps vivant. Nous avons rencontré ce type de donation – que nous allons appeler « co-originarité » – dans la perception des choses.⁵⁹

Avec la face vue d'une chose spatiale, les faces cachées, et l'intérieur, sont co-donnés, bref: la chose entière est « vue ». Mais (comme nous l'avons déjà dit aussi), cet état de donné d'une face implique des tendances à aller plus avant vers de nouvelles données, et lorsque nous leur donnons suite, les faces jusque-là détournées deviennent – au sens strict – perçues, ce qui était auparavant co-originaire se trouve donné de façon originaire. Un tel remplissement de ce qui était intentionné ou anticipé est possible également dans la « co-vision » de nos propres champs de sensation, sauf que ce n'est plus dans le progrès de la perception externe, mais dans le passage de la perception externe à la perception corporelle. La co-vision des champs de sensation étrangers implique elle aussi des tendances, mais leur remplissement originaire est ici exclu par principe: je ne puis me les procurer à l'état de donné originaire ni dans la progression d'une perception externe, ni dans le passage à la perception corporelle. Le seul remplissement possible ici est la présentification empathisante. Je puis me procurer ces champs de sensation à l'état de donné, me les rendre intuitifs d'une autre manière encore que sur le mode de la représentation vide, de la co-originarité mais justement pas avec le caractère de la perception: uniquement par présentification, comme celle que nous avons dépeinte [65] en décrivant les actes d'empathie. Le

58. Cf. plus haut, pp. [46] sqq.

59. Cf. la partie II de ce travail, p. [5].

caractère du « là en personne », ils le doivent au corps [Körper] donné en chair et en os, avec lequel ils sont donnés. Cela devient encore plus clair si, au lieu des champs de sensation, nous considérons les sensations actuelles elles-mêmes.

La main qui repose sur la table n'est pas posée là comme le livre qui est à côté d'elle, elle « s'appuie » contre la table (et ce, plus ou moins fort), elle est posée là, détendue ou crispée, et je « vois » cette sensation de pression ou de tension sur le mode de la co-originarité; lorsque je suis les tendances au remplissement qui résident dans cette « co-saisie », ma main se glisse (non en réalité, mais « pour ainsi dire ») à la place de la main étrangère, elle se transpose en elle, adopte sa position et son maintien, et elle sent maintenant ses sensations – pas de manière originelle, ni en tant que propres, mais « avec », exactement sur le mode de l'empathie, dont nous avons précédemment délimité l'essence par rapport au vécu propre et à tout autre type de présentification. Durant cette transposition, la main étrangère est constamment perçue comme membre du corps [Körper] étranger, et ma propre main est donnée comme membre de mon propre corps vivant [*des eignen Leibes*], de telle sorte que les sensations empathisées, en contraste continu avec mes sensations propres, se distinguent constamment comme étrangères (même si je ne suis pas tourné vers ce contraste sur le mode de l'attention).

b) les conditions de possibilité de l'empathie sensorielle

La possibilité de l'empathie sensorielle (on devrait dire plus précisément « enesthésie » [*« Einempfindung »*]) est garantie par l'appréhension du corps vivant propre comme corps-objet [Körper] et de mon propre corps-objet [*des eignen Körpers*] comme corps vivant grâce à la fusion de la perception externe et de la

perception corporelle⁶⁰; par la possibilité de changer la position de ce corps dans l'espace; et finalement par la possibilité de faire varier, en imagination, sa conformation réelle tout en maintenant son type.

Si la taille de ma main (longueur, largeur, empan, etc.) m'était donnée comme une chose immuablement fixe, [66] la tentative d'entrer par empathie en une main possédant une autre conformation, devrait échouer devant la résistance de l'une et l'autre; mais en fait, l'empathie réussit très bien aussi en des mains d'homme fait ou d'enfant, très différentes des miennes. Mon corps et ses membres ne sont donc pas donnés en tant que figure-type [Typ] fixe, mais comme réalisation contingente d'un type qui varie entre des limites déterminées. Par ailleurs ce type doit être conservé. C'est seulement en des corps-objets de ce type que je peux me projeter par empathie, c'est eux seulement que je peux appréhender comme corps vivants. Cela n'implique encore aucune délimitation univoque.

Il y a des types de divers niveaux de généralité auxquels correspondent des niveaux différents d'empathie possible. Le type « corps humain » ne délimite pas le domaine de mes objets d'empathie, ou pour le dire plus exactement: le domaine de ce qui peut m'être donné comme corps vivant; mais bien: est possible un degré tout à fait déterminé de remplissement empathique.

Dans le cas de l'empathie exercée sur la main étrangère, la possibilité existe d'un remplissement sinon « adéquat », du moins très poussé: ce que je sens de manière non originelle peut coïncider trait pour trait avec le ressentir originelle de l'autre. Si, comparativement, je considère la patte d'un chien, je n'ai pas ici non plus une simple chose physique, mais un membre

60. Il est peut-être possible d'arriver à une explication génétique de l'empathie à partir du phénomène de fusion. Simplement, on doit retourner au vécu propre et ne pas parler, sans plus, de fusion entre l'extérieur étranger et le vivre propre. Cf. partie II, p. [28].

sentant d'un corps vivant, et ici aussi une certaine transposition [*Hineinversetzen*] est possible, par exemple l'énesthésie [*Einempfinden*] d'une douleur si l'animal est blessé, mais d'autres choses – certaines attitudes et certains mouvements par exemple – ne nous sont donnés que comme des représentations vides, sans la possibilité d'un remplissement.

Et plus nous nous éloignons du type « homme », plus le nombre de possibilités de remplissement se réduit. L'appréhension du corps vivant étranger comme appartenant au même type que le mien, nous livre une bonne illustration du sens du percevoir « analogisant », qui réside dans la saisie d'un autre. Cet analogiser-là a certes peu de chose à voir avec des « raisonnements par analogie ». On note aussi, à titre de saisie d'une réalisation singulière d'un type connu, l'« association par similitude », dont Volkelt, entre autres, souligne l'importance pour l'empathie⁶¹. Pour comprendre un mouvement (par exemple un geste de fierté) je dois d'abord [67] le « rattacher » à d'autres mouvements semblables connus de moi. Cela signifie, d'après notre conception : je dois y trouver un type connu⁶².^{marge 49} Ce sont là les thèmes de vastes recherches. Nous devons nous contenter de ce qui a été dit, à titre de renvoi aux questions « transcendantales » que cela soulève, sans pouvoir nous engager dans une discussion plus précise.

61. *System der Ästhetik* I, pp. 241 sqq.

62. Comme on a déjà eu précédemment l'occasion de le mentionner, Fechner (*Zur Seelenfrage*, pp. 49 sqq, p. 63) s'est efforcé de mettre en lumière le type général qui constitue le fondement de toute supposition d'animation [*Beseelung*] (chez lui nous n'avons pas le droit de parler d'empathie). On ne peut pas s'engager ici dans la vérification des diverses déterminations qu'il donne. Et on ne décidera pas non plus ici s'il est justifié d'inclure, comme il le fait, le règne végétal dans ce type.

^{marge 49} E.S. met entre crochets ces deux dernières phrases et écrit : « Ce n'est pas à mettre au même niveau que les sensations. »

c) le résultat de l'empathie sensorielle et son omission dans la littérature courante sur l'empathie

À son terme, le processus d'empathie débouche, dans notre cas comme pour d'autres, sur une nouvelle objectivation, en vertu de laquelle, nous trouvons devant nous, comme au début, la « main sentante » (elle est, du reste, tout le temps là – par opposition à la progression qui caractérise la perception externe – à ceci près qu'elle ne l'est pas sur le mode de l'attention); mais elle y est maintenant avec une dignité nouvelle parce que ce qui était représenté à vide a trouvé son remplissement. Avec la constitution de la couche sensorielle du corps étranger (qu'à strictement parler nous n'avons maintenant plus le droit d'appeler « corps » [*Körper*]), c'est déjà, grâce à l'appartenance au Moi qui caractérise par essence les sensations, un Moi étranger qui nous est déjà donné, même si ce n'est pas nécessairement un Moi « éveillé » capable de devenir conscient de soi. Cette couche fondamentale de la constitution a jusqu'ici (comme nous l'avons déjà remarqué) toujours été laissée de côté.

Volkelt aborde différemment l'« enesthésie » mais il la caractérise brièvement comme une reproduction de sensation sans en étudier l'essence propre, et il ne prend pas en considération son importance pour la constitution de l'individu; il ne la considère que comme un auxiliaire de la genèse de cela seul qu'il désigne comme empathie, la saisie empathique de sentiments, et plus particulièrement d'humeurs. Il ne veut pas désigner l'énesthésie comme empathie parce que l'empathie serait « quelque chose de bien pauvre [68] et minable » si elle s'en tenait aux sensations. C'est ce que nous ne voulons nullement exiger d'elle; d'autre part, les indications qui précèdent nous interdisant de faire si peu de cas des sensations et enfin, aucun motif affectif ne doit nous faire séparer ce qui, en vertu de son essence, est uni par un lien d'appartenance mutuelle. La saisie de vécus étrangers –

qu'il s'agisse de sensations, de sentiments ou de n'importe quoi d'autre – est une modification de conscience unitaire, typique (même si elle présente de multiples différenciations) et requiert une dénomination globale; nous avons, à cet effet, choisi le terme d'« empathie », déjà usité pour désigner une partie des phénomènes ici concernés; si l'on veut conserver ce terme pour désigner le domaine plus restreint, il faudrait forger, pour désigner le domaine plus large, une nouvelle expression.

Lipps oppose quelque part les sensations aux sentiments en disant: Je vois, sur l'homme qui grelotte, non pas la sensation-de-froid, mais le malaise qu'il ressent. Que ce malaise soit suscité par des sensations, c'est seulement le résultat de la réflexion. Nous comprenons très bien comment Lipps en arrive à cette affirmation: elle est la conséquence de sa fixation unilatérale sur le « symbole », le phénomène de l'« expression ». Selon lui, seuls sont « visibles », donnés intuitivement, les vécus exprimés par une physionomie, un geste, etc. Et bien sûr, les sensations ne sont, en fait, pas exprimées. Mais c'est tout de même une affirmation osée de prétendre que pour ce motif elles ne sauraient aucunement nous être données directement, mais seulement comme base fondamentale pour des états de sentiments.

Celui qui ne voit pas, à la « chair de poule » d'un autre, ou bien à son nez bleui de froid, qu'il a froid, mais qui doit se mettre à réfléchir que le malaise qu'il ressent est sans doute un « frisson », doit souffrir d'anomalies remarquables de la compréhension [*Auffassung*]. Du reste, ce malaise du frisson ne repose pas du tout nécessairement sur des sensations de froid; il peut par exemple intervenir aussi comme phénomène psychique secondaire ^{marge 50} accompagnant un état d'excitation. D'un autre côté, je peux fort bien « avoir froid sans avoir froid », c'est-à-dire avoir des sensations de froid sans me sentir le moins du monde mal à l'aise pour autant. Notre connaissance des

^{marge 50} E.S. corrige dans le texte: « physique ».

sensations d'autrui serait donc bien compromise, si nous ne pouvions les atteindre que par le détour des états de sentiments fondés sur elles.

[69] d) le corps vivant étranger
comme centre d'orientation du monde spatial

Nous en venons au second élément constitutif du corps vivant: sa position au point-zéro de l'orientation. Cet élément n'est pas séparable de la donation du monde extérieur spatial. Le corps de l'autre individu, en tant que simple corps physique est une chose spatiale comme les autres, et il est donné à une place déterminée de l'espace, à une certaine distance de moi, le centre de l'orientation spatiale, et dans des rapports spatiaux déterminés avec le reste du monde spatial. Or, quand, en l'appréhendant comme corps vivant sentant, ^{marge 51} je me transpose en lui par empathie, j'obtiens une nouvelle image [*Bild*]⁶³ du monde spatial et un nouveau point-zéro d'orientation. Non pas que j'y déplace mon point-zéro, car je conserve mon point-zéro « originaire » et mon orientation « originaire » pendant que, par empathie, j'acquies les autres. D'un autre côté, ce n'est pas une orientation imaginaire, une image imaginaire [*Phantasiebild*] du monde spatial que j'obtiens; c'est que lui est conférée la co-originarité de même qu'aux sensations empathisées, parce que le corps vivant auquel elle est liée est en même temps corps-objet [*Körper*] perçu, et qu'il est donné comme originaire pour l'autre Moi, bien que non originaire pour moi. L'orientation nous a fait avancer d'un grand pas

63. L'appellation d'« image » donne une mauvaise image de l'appréhension du monde spatial, car nous n'avons pas une image qui nous le représente, mais nous l'avons lui-même, vu d'un certain côté.

^{marge 51} E.S. souligne ces sept derniers mots et écrit: « Cela ne suffit pas: je dois le concevoir pas simplement en tant que sentant [*empfindend*], mais en tant que percevant [*wahrnehmend*], on a donc déjà presupposé la saisie de l'intersubjectivité. »

dans la constitution de l'individu étranger, car avec elle on saisit par empathie, dans le Moi qui appartient à ce corps sentant, toute la profusion des perceptions externes dans lesquelles se constitue, conformément à des lois d'essence, le monde spatial. Il est passé de l'état d'un sujet qui a des sensations à celui d'un sujet qui accomplit des actes ^{marge 52} Et c'est ainsi que toutes les déterminations que livre l'analyse eidétique immanente de la conscience perceptive, trouvent à s'appliquer à lui⁶⁴. Vaudront donc aussi pour lui les propositions concernant les diverses modalités, possibles par essence, de l'accomplissement des actes, l'actualité et l'inactualité des actes de perception et du perçu. Le Moi sujet de la perception externe [70] peut par principe percevoir sur le mode du *cogito*, c'est-à-dire sur le mode de l'« être-dirigé » spécifique sur un objet, et avec cela est donnée en même temps la possibilité de la réflexion sur l'acte accompli. En présence de quelle forme d'accomplissement se trouve-t-on à chaque fois? — Naturellement ce n'est pas encore préfiguré par la saisie empathique d'une conscience percevante en général; il faut pour cela des points de repère particuliers, au cas par cas. Mais les possibilités eidétiques que comporte le cas singulier sont fixées a priori. ^{marge 53}

e) l'image étrangère du monde comme modification de ma propre image

L'image du monde que je saisis empathiquement chez l'autre n'est pas seulement une modification de la mienne fondée sur l'autre orientation, mais elle varie avec la constitution de son corps telle que je l'appréhende. Pour un homme qui n'a pas d'yeux, tout l'état optique donné du monde est perdu. Il y a bien

64. Cf. les analyses de Husserl, *Ideen*, pp. 48 sqq, pp. 60 sqq.

^{marge 52} E.S. souligne cette phrase et trace en marge un point l'exclamation.

^{marge 53} En face de ce passage, E.S. écrit: « J'ai pourtant déjà besoin d'un "point de repère" particulier pour saisir une "conscience percevante en général". »

LA CONSTITUTION
une image du monde qui correspond à son orientation, mais si je la lui attribue, je suis sujet à une grossière illusion d'empathie. Pour lui le monde se constitue uniquement par les sens restants, et il me sera peut-être *de facto* impossible, à cause des habitudes perceptives et intellectuelles qui sont de fait les miennes, pour les avoir exercées tout au long de ma vie, de me procurer le remplissement empathique de son monde, donné en des représentations vides. Mais ces représentations vides, et le manque de remplissement intuitif, me sont donnés. Cela vaudra bien davantage encore pour l'empathie réalisée par la personne sensoriellement déficiente, à l'égard de celui qui a toutes ses facultés sensorielles. Apparaît ici la possibilité d'un enrichissement de ma propre image du monde par celle d'autrui, l'importance de l'empathie pour l'expérience du monde extérieur réel. On remarque cette importance également d'un autre point de vue.

f) l'empathie comme condition de possibilité de la constitution de mon propre individu

À partir du point-zéro d'orientation acquis par empathie, je dois considérer mon propre point-zéro [71] comme un point de l'espace parmi beaucoup d'autres, et non plus comme point-zéro. Et c'est ainsi en même temps — et seulement par là — que j'apprends à voir mon corps comme un corps-objet [*Körper*] à l'égal d'autres, alors qu'il ne m'est donné dans une expérience originaire qu'en tant que corps vivant, et en outre (dans la perception externe) comme un corps incomplet, et différent de tous les autres.⁶⁵

Dans l'« empathie redoublée »⁶⁶, j'appréhende à nouveau ce corps comme corps vivant et c'est ainsi seulement que je suis donné à moi-même comme individu psychophysique au plein sens du terme, dont maintenant la fondation sur un corps physique est un

65. Cf. plus haut, pp. [44] sq.

66. Cf. plus haut, p. [9]

caractère constitutif. Cette empathie redoublée est en même temps la condition de possibilité de cette manière dont je suis moi-même donné, à la façon d'une image dans le miroir, par le souvenir et l'imagination (probablement aussi de l'appréhension dans le miroir elle-même, que nous n'examinerons pas de plus près ici), que nous avons plusieurs fois rencontrée.⁶⁷ Tant que ne me sont donnés qu'un point-zéro et mon corps-objet dans ce point-zéro, il y a bien la possibilité d'un déplacement de mon point-zéro, même temps que de mon corps, et aussi la possibilité d'un déplacement en imagination, qui est alors en conflit avec le point-zéro réel et l'orientation qui en dépend (et cette possibilité est, comme nous l'avons vu, condition de possibilité de l'empathie), mais non pas la possibilité d'un regard libre sur moi-même comme sur un autre corps. Si je me vois, dans un souvenir d'enfance, à la cime d'un arbre ou, en imagination, sur la rive du Bosphore, je me vois comme un autre, ou plus exactement comme un autre me voit. Et cela, c'est l'empathie qui me le permet. Mais son importance va plus loin encore.

g) la constitution du monde extérieur réel dans l'expérience intersubjective

Le monde que je vois en imagination est, en vertu du conflit qui l'oppose à mon orientation originare, un monde inexistant [*nichtseiend*] (sans amener nécessairement, quand je vis dans l'imagination, cette non-existence à l'état de donné); le monde que je vois dans l'empathie, est un monde existant, posé comme existant, [72] tel que le monde perçu originarement. Le monde perçu et le monde donné par empathie sont le même monde, mais vus différemment. Mais non pas seulement le même vu de différents côtés, comme lorsque je passe, dans la perception originare, d'un point de vue à l'autre en parcourant des multiplicités

67. Cf. plus haut, p. [9]

continues d'apparitions dont chacune motive l'apparition ultérieure, chacune des suivantes prenant la relève de la précédente.

Le passage de mon point de vue à l'autre s'opère bien aussi de la même façon, mais le nouveau ne prend pas la place de l'ancien, je maintiens les deux en même temps. Ce même monde ne s'expose pas simplement maintenant ainsi, et ensuite autrement, mais en même temps de l'une et l'autre façons. Et il ne s'expose pas différemment seulement en fonction de chaque point de vue, mais aussi en fonction de la constitution de l'observateur. Ainsi l'apparition du monde s'avère dépendante de la conscience individuelle,^{marge 54} mais le monde qui apparaît – qui reste le même, de quelque manière et à qui que ce soit qu'il apparaisse – s'avère indépendant de la conscience. Enfermé dans les bornes de mon individualité, je ne pourrais pas dépasser « le monde tel qu'il m'apparaît »; il serait en tout cas pensable que la possibilité de son existence indépendante, qui pourrait encore être donnée à titre de possibilité, demeure toujours non vérifiée. Mais dès que je franchis ces bornes avec l'aide de l'empathie, et que je parviens une deuxième et une troisième apparitions du même monde, indépendantes de ma perception, cette possibilité est vérifiée. Ainsi l'empathie, en tant que fondement de l'expérience intersubjective, devient condition de possibilité d'une connaissance du monde extérieur existant, comme l'exposent Husserl⁶⁸, et de façon semblable Royce^{*69}.

Nous pouvons maintenant prendre position aussi vis-à-vis d'autres tentatives de constitution de l'individu que nous rencontrons dans la littérature consacrée à l'empathie. Nous voyons maintenant que c'est à bon droit que Lipps affirme que mon propre individu, de même que la pluralité des Moi(s) se

68. Cf. les *Ideen*, pp. 279 et 317.

69. Cf. « Selfconsciousness, social consciousness and nature » [de J. Royce].

^{marge 54} E.S. souligne ces deux derniers mots et écrit: « de l'individualité du sujet expérimentant ».

forment sur la base de la perception de corps étrangers, dans lesquels nous trouvons (au moyen de l'empathie) une vie de conscience. De fait, nous ne nous considérons comme un individu, comme [73] « un Moi parmi beaucoup d'autres », que lorsque nous avons appris à nous considérer par « analogie » avec un autre. Le défaut de sa théorie consiste en ceci, qu'il se contente de si brèves indications, qu'il en est resté là, — dans une main le corps-objet de l'individu étranger, dans l'autre ses vécus singuliers (et en plus limités à ceux qui sont donnés dans une « relation symbolique ») —, sans montrer comment les deux choses se rejoignent, sans mettre en lumière le rôle de l'empathie dans la constitution de l'individu.

Avec la conception de Münsterberg⁷⁰ également, à laquelle nous n'avions pas trouvé d'accès correct précédemment, nous pouvons maintenant entrer en débat. Ses développements rapportés plus haut, reviennent (si nous le comprenons bien) à ce que nous avons, côte à côte et séparés, d'un côté, les actes des autres sujets, donnés dans le vivre-en-commun [*im Miteinander*], et de l'autre côté, les corps-objets étrangers et le monde spatial donné à ceux-ci dans une constellation déterminée (les « représentations », dans la terminologie de Münsterberg — une conception dont la réfutation ici nous mènerait trop loin). C'est seulement du fait que la teneur des énoncés avec lesquels les autres sujets m'abordent, s'avère dépendante de la position de leur corps dans le monde spatio-temporel, que l'on en vient à lier les sujets et leurs actes aux corps.

Cette théorie pénétrante, il nous faut, sur la base de nos simples indications, la repousser comme une construction intenable. Un corps-objet, considéré simplement comme tel, ne pourrait jamais être appréhendé comme « principe d'ordre » [*Ordnungsprinzip*] des autres objets. D'autre part, les énoncés des autres sujets sur leur monde phénoménal devraient rester

70. Cf. Partie II, pp. [39] sq.

toujours incompréhensibles (du moins au sens d'une compréhension remplissante complète, à la différence d'une simple compréhension vide des mots), s'il n'y avait pas la possibilité de l'empathie, de l'auto-transposition [*Sichversetzen*] dans l'orientation qui est la leur. Les énoncés peuvent venir à l'aide à titre de complément, là où l'empathie échoue, et servir alors éventuellement de points de repère pour une empathie ultérieure, mais par principe, ils ne peuvent s'y substituer; tout au contraire, leur opération présuppose celle de l'empathie. Pour conclure: même s'il était pensable de parvenir, sur la base des simples énoncés à [74] la représentation d'un rassemblement du monde spatial autour d'un corps déterminé, et d'établir une coordination du sujet de ces énoncés avec ce corps, on ne voit pourtant pas du tout comment on pourrait en venir, à partir de là, au phénomène de l'individu psychophysique unifié, que nous avons tout de même, après tout, incontestablement. Et on arrive, naturellement, tout aussi peu à appréhender le corps vivant propre comme un corps-objet, de la « situation » duquel dépend le « contenu de nos représentations ».

h) le corps vivant étranger comme porteur de libre mouvement

Nous avons appris à connaître le corps vivant étranger en tant que porteur de champs de sensations, et comme centre d'orientation du monde spatial, et nous trouvons maintenant dans sa libre mobilité un autre élément constitutif de celui-ci. Les mouvements d'un individu ne nous sont pas donnés comme des mouvements simplement mécaniques. Il y a aussi, certes, des cas de ce genre — de même que pour mes propres mouvements. Quand d'une main je saisis et tiens levée mon autre main, le mouvement de la main levée m'est donné comme un mouvement mécanique exactement comme celui d'un corps physique que je soulève. Les sensations qui se déroulent simultanément constituent la conscience du

forment sur la base de la perception de corps étrangers, dans lesquels nous trouvons (au moyen de l'empathie) une vie de individu, comme [73] « un Moi parmi beaucoup d'autres », que lorsque nous avons appris à nous considérer par « analogie » avec un autre. Le défaut de sa théorie consiste en ceci, qu'il se contente de si brèves indications, qu'il en est resté là, – dans une main le corps-objet de l'individu étranger, dans l'autre ses vécus singuliers (et en plus limités à ceux qui sont donnés dans une « relation symbolique ») –, sans montrer comment les deux choses se rejoignent, sans mettre en lumière le rôle de l'empathie dans la constitution de l'individu.

Avec la conception de Münsterberg⁷⁰ également, à laquelle nous n'avons pas trouvé d'accès correct précédemment, nous pouvons maintenant entrer en débat. Ses développements rapportés plus haut, reviennent (si nous le comprenons bien) à ce que nous avons, côte à côte et séparés, d'un côté, les actes des autres sujets, donnés dans le vivre-en-commun [*im Miteinander*], et de l'autre côté, les corps-objets étrangers et le monde spatial donné à ceux-ci dans une constellation déterminée (les « représentations », dans la terminologie de Münsterberg – une conception dont la réfutation ici nous mènerait trop loin). C'est seulement du fait que la teneur des énoncés avec lesquels les autres sujets m'abordent, s'avère dépendante de la position de leur corps dans le monde spatio-temporel, que l'on en vient à lier les sujets et leurs actes aux corps.

Cette théorie pénétrante, il nous faut, sur la base de nos simples indications, la repousser comme une construction intenable. Un corps-objet, considéré simplement comme tel, ne pourrait jamais être appréhendé comme « principe d'ordre » [*« Ordnungsprinzip »*] des autres objets. D'autre part, les énoncés des autres sujets sur leur monde phénoménal devraient rester

70. Cf. Partie II, pp. [39] sq.

toujours incompréhensibles (du moins au sens d'une compréhension remplissante complète, à la différence d'une simple compréhension vide des mots), s'il n'y avait pas la possibilité de l'empathie, de l'auto-transposition [*Sichversetzen*] dans l'orientation qui est la leur. Les énoncés peuvent venir à l'aide à titre de complément, là où l'empathie échoue, et servir alors éventuellement de points de repère pour une empathie ultérieure, mais par principe, ils ne peuvent s'y substituer; tout au contraire, leur opération présuppose celle de l'empathie. Pour conclure: même s'il était pensable de parvenir, sur la base des simples énoncés à [74] la représentation d'un rassemblement du monde spatial autour d'un corps déterminé, et d'établir une coordination du sujet de ces énoncés avec ce corps, on ne voit pourtant pas du tout comment on pourrait en venir, à partir de là, au phénomène de l'individu psychophysique unifié, que nous avons tout de même, après tout, incontestablement. Et on arrive, naturellement, tout aussi peu à appréhender le corps vivant propre comme un corps-objet, de la « situation » duquel dépend le « contenu de nos représentations ».

h) le corps vivant étranger comme porteur de libre mouvement

Nous avons appris à connaître le corps vivant étranger en tant que porteur de champs de sensations, et comme centre d'orientation du monde spatial, et nous trouvons maintenant dans sa libre mobilité un autre élément constitutif de celui-ci. Les mouvements d'un individu ne nous sont pas donnés comme des mouvements simplement mécaniques. Il y a aussi, certes, des cas de ce genre – de même que pour mes propres mouvements. Quand d'une main je saisis et tiens levée mon autre main, le mouvement de la main levée m'est donné comme un mouvement mécanique exactement comme celui d'un corps physique que je soulève. Les sensations qui se déroulent simultanément constituent la conscience du

changement de position d'une partie de mon corps, mais non le vécu du « je meus ».

En revanche, j'ai ce vécu dans la main qui meut, et, en l'espèce, aussi bien celui de mon propre mouvement que celui de sa communication à l'autre main. Du fait que ce mouvement propre est perçu en même temps, de l'extérieur, comme mouvement mécanique, et que l'un et l'autre sont appréhendés comme le même mouvement (ainsi qu'on l'a déjà exposé précédemment), il est « vu » aussi en tant que mouvement propre.

La différence entre mouvement « vivant » et mouvement « mécanique » croise ici celle qui existe entre « mouvement propre » et « co-mouvement » (« *Mitbewegung* »); il n'est aucunement question de réduire l'un des deux à l'autre; on le voit déjà à ceci, que tout mouvement « vivant » est aussi simultanément mécanique.

Par ailleurs, mon propre mouvement n'est rien que mouvement propre vivant, car il y a aussi un mouvement propre mécanique: quand une boule qui roule en rencontre une autre dans son mouvement et l'« entraîne » [75], nous avons là le phénomène du mouvement propre et du co-mouvement mécaniques. Il faut maintenant se demander s'il y a aussi un co-mouvement vivant. Je crois qu'on devra dire que non. Quand je suis dans le train et que je traverse un paysage, ou que je me laisse pousser sur une patinoire sans faire moi-même de mouvements pour patiner, le mouvement ne m'est donné (abstraction faite de tout ce qui n'est pas co-mouvement) que dans le changement des apparitions de l'environnement spatial, et il peut être appréhendé aussi bien comme mouvement du paysage que comme mouvement de mon corps-objet [*Körpers*]. D'où les fameuses « illusions d'optique »: les arbres et les poteaux télégraphiques qui défilent; le truquage scénique qui, par le mouvement des coulisses, simule l'avancée sur un chemin, etc.

Le co-mouvement ne doit donc être appréhendé que comme mécanique et non comme vivant. Tout mouvement vivant

semble par conséquent être un mouvement propre. À la vérité, il faut encore distinguer le co-mouvement du mouvement « communiqué ».

Si une boule en mouvement n'« entraîne » pas l'autre qui est au repos, mais qu'elle lui « communique » [« *erteilt* »], par le choc, un mouvement propre (éventuellement tout en restant elle-même immobile), nous avons le phénomène d'un mouvement mécanique communiqué. Or, un tel mouvement communiqué peut ne pas être perçu simplement comme mécanique, mais il peut aussi être éprouvé comme un mouvement vivant. Non pas certes en tant que « je meus » mais comme « être mû ». Quand je reçois un choc et que je tombe, ou que je dévale sur une pente, j'éprouve le mouvement comme vivant, mais non comme mouvement « actif », comme naissant d'une « impulsion »; je l'éprouve au contraire comme « passif », communiqué. On trouve, dans le cas des mouvements étrangers, des différences analogues à celles que présentent les mouvements propres. Quand je vois passer quelqu'un en voiture, son mouvement ne m'apparaît pas, dans son principe, autre que celui des parties « immobiles » de la voiture: c'est du co-mouvement mécanique, que je perçois de l'extérieur, sans empathie. Naturellement il faut en distinguer radicalement l'appréhension qu'il a, lui, de ce mouvement, et que l'empathie me permet de me représenter, en me transposant dans l'orientation qui est la sienne. Il en va tout autrement du mouvement qu'il exécute quand par exemple il se lève dans la voiture. Je « vois » un mouvement du type de mon propre mouvement, [76] je l'appréhende comme mouvement propre, je suis la tendance du mouvement propre « co-perçu » vers son remplissement, en l'accompagnant par empathie, de la façon que l'on connaît déjà suffisamment, et j'accomplis pour finir l'objectivation par laquelle il se présente à moi comme mouvement de l'autre individu. C'est de cette façon que le corps vivant étranger, avec ses organes, se donne à moi comme mobile. Et la libre mobilité est en connexion étroite avec les autres moments constitutifs de l'individu. Il faut que nous appréhendions déjà ce corps-objet

comme corps vivant pour empathiser en lui un mouvement vivant;^{marge 55} jamais nous n'appréhenderons le mouvement propre d'un corps physique comme mouvement vivant (même si, par une quasi-empathie, nous nous représentons (même sa différence d'avec un mouvement communiqué ou d'avec un co-mouvement, par exemple en « co-exécutant » le mouvement de la boule qui frappe et celui de la boule qui reçoit le choc). Les autres caractéristiques de la boule interdisent de lui attribuer les mouvements vivants présentifiés⁷¹. D'ailleurs, l'immobilité fixe est incompatible avec le phénomène du corps vivant sentant, et de l'organisme vivant en général⁷².

La représentation d'un être vivant complètement immobile est irréalisable; être rivé, sans mouvement, à un endroit, cela veut dire « se pétrifier ». L'orientation spatiale est déjà totalement inséparable de la libre mobilité. Tout d'abord, la suppression du mouvement propre entraînerait une telle restriction de la multiplicité des perceptions, que la constitution d'un monde spatial (à commencer par le monde individuel) serait remise en question. Par suite, disparaîtrait la possibilité d'une transposition dans le corps vivant étranger, et de ce fait celle d'un remplissement par empathie, et par l'acquisition de son orientation. Ainsi donc le mouvement libre appartient de façon irréductible à la structuration [*Aufbau*] de l'individu.

71. Comme tout corps vivant est en même temps corps, et tout mouvement vivant en même temps mouvement mécanique, il est possible de considérer des corps et leurs mouvements « comme si » ils étaient des corps vivants, et l'empathie de mouvement dans des corps physiques joue un grand rôle dans la littérature sur l'empathie esthétique.

72. Si les plantes n'ont pas, elles non plus, le libre mouvement des sujets animés, elles possèdent toutefois par essence le phénomène de la croissance, et en cela le mouvement, qui n'est pas un mouvement simplement mécanique. Il faut ajouter à cela le fait qu'elles se tournent vers la lumière, et d'autres mouvements vivants qu'elles exécutent.

^{marge 55} E.S. souligne le mot « appréhenderons » et les dix derniers mots de la proposition, et elle écrit : « C'est probablement l'inverse ».

[77] i) les phénomènes vitaux

Nous avons maintenant à considérer un groupe de phénomènes qui participent d'une manière particulière à la structuration de l'individu, en ce qu'ils apparaissent à même le corps vivant, et cependant aussi en tant que vécus psychiques. Je voudrais les appeler phénomènes spécifiquement vitaux. Croissance, développement et vieillissement, santé et maladie, tonicité et lassitude (les sentiments communs, disions-nous, ou bien la façon dont on « se sent dans son corps », comme Scheler a coutume de dire), vie et mort.

Scheler a protesté⁷³, comme il l'a fait contre la théorie de l'empathie en général, tout particulièrement contre l'« explication » des phénomènes vitaux par l'empathie. Ce serait tout à fait justifié si l'empathie était un processus génétique, et que l'explication comportât la tendance, dont nous avons parlé plus haut, à perdre le sens de ce qui est à expliquer. Pour le reste, je ne vois pas comment on pourrait détacher les phénomènes vitaux des autres éléments constitutifs de l'individu, et quel autre mode de saisie on pourrait désigner, en ce qui les concerne, sinon l'empathie.

Nous avons vu, en considérant les sentiments communs comme épreuve de soi, comment ils « emplissent » le corps et l'âme et qu'ils prêtent à tout acte de l'esprit comme à tout processus corporel une coloration déterminée, et comment par suite ils sont « co-vus » à même le corps vivant – de la même façon que les champs sensoriels. C'est ainsi que nous « voyons », rien qu'à la démarche et au maintien, à chaque mouvement d'un homme, sa « manière de se sentir », sa tonicité, sa lassitude, et ainsi de suite, et nous amenons au remplissement ce vivre étranger co-intentionné [*mitintendierte*] en le co-effectuant dans l'empathie. Or, nous voyons cette vigueur et cette lassitude non seulement chez

73. *Sympathiegefühle*, p. 121.

les hommes et les animaux, mais aussi chez les plantes. Et ici aussi nous avons la possibilité d'un remplissement empathique. Assurément, c'est une notable modification de mon propre vivre que je saisis ici. Le sentiment commun d'une plante n'apparaît pas sous la forme d'une coloration de ses actes, car il n'y a pas le moindre indice de l'existence de tels actes, et par conséquent je n'ai pas non plus le droit d'attribuer à la plante un Moi « éveillé » et la conscience réflexive de ses sentiments vitaux. Il manque, en outre, les constituants, connus de nous par ailleurs, des êtres animés. Que la plante ait des sensations, c'est [78] pour le moins douteux⁷⁴; aussi est-ce une empathie injustifiée que de penser causer de la douleur à un arbre que nous abattons à la hache. Elle n'est pas non plus un centre d'orientation du monde spatial, ni non plus librement mobile, bien que – à l'opposé de tout l'inorganique – elle soit capable de mouvement vivant. D'autre part, l'absence de ces éléments constitutifs ne nous autorise pas à donner de ceux qui existent une interprétation déformante, et à séparer des nôtres les phénomènes vitaux du végétal. Je laisserai de côté la question de savoir s'il nous faut regarder les phénomènes vitaux comme essentiellement psychiques, ou seulement comme fondement essentiel de l'existence psychique⁷⁵. On pourra difficilement contester que, dans le contexte du processus psychique, ils possèdent un caractère de vécu. Mais on trouvera peut-être que je me suis choisi, avec le sentiment commun, un exemple par trop commode pour illustrer la nature psychique des phénomènes vitaux. Pourtant, on doit pouvoir la montrer dans le cas des autres aussi. Scheler lui-même nous a renvoyés à « l'épreuve du vivre »⁷⁶; quand il tient à ne qualifier de

74. Certains phénomènes suggèrent de lui reconnaître une sensibilité à la lumière, et éventuellement une certaine sensibilité au contact, mais je ne voudrais pas en décider ici.

75. Alors ils seraient pensables aussi comme non-psychiques, et les plantes comme des êtres vivants sans âme (*seelenlose Lebenwesen*).

76. *Philosophie des Lebens*, pp. 172 sqq.

« psychiques » que les vécus « déjà vécus », clos, achevés, il me semble que c'est là une définition qui n'est pas puisée à l'essence du psychique. Le psychique présent (l'originnaire, comme nous disions), est quelque chose en devenir, c'est du vivre. Ce qui est devenu, a été vécu, est achevé, retombe dans le flux du passé, nous le laissons derrière nous au moment où nous pénétrons dans un vivre neuf, il perd son originarité, même s'il reste « le même vécu »; il est vivant maintenant, puis mort, mais il n'est pas, à présent, non-psychique (il n'existe pas – significativement – d'expression positive) puis ensuite psychique – à la façon dont la cire en train de se solidifier est d'abord liquide, puis figée, tout en restant cette cire-ci, le même corps physique. Il n'y a pas de vécu individuel non-psychique (le vivre pur auquel nous avons affaire dans la réduction, est non-psychique, aussi bien comme vivre en devenir, que comme vivre écoulé); on ne peut séparer l'âme de la vie. Scheler a souligné [79] qu'il y a un vivre de la montée et du déclin de la vie⁷⁷. Un vivre, pas un avoir-pour-objet, pas la constatation de stades de développement qu'on pourrait distinguer. Le continuum du vivre nous est donné à nous-mêmes en tant que tel, et non comme un assemblage composé d'intervalles reliant des moments ponctuels spéciaux. Et l'ascension vers ces moments ponctuels nous est également donnée à nous-mêmes, le développement, et pas seulement son résultat. (Certes, nous ne prenons généralement conscience de ce développement, c'est-à-dire ne le prenons pour objet, que lorsque nous en percevons le résultat, par exemple une diminution de nos forces, quand nous remarquons que nous sommes faibles; corrélativement, dans « la vie psychique supérieure » la disparition d'une inclination, quand nous trouvons qu'elle n'est plus là, etc.). Et ce n'est pas une simple métaphore, si nous comparons notre développement à celui d'une plante, mais c'est une authentique analogie au sens défini plus haut, au sens de la saisie de l'appartenance à un

77. *Philosophie des Lebens*.

même type. Il n'en va pas autrement du « se sentir » corporel : « se sentir malade », a peu de chose à voir avec « souffrir » ; on peut par exemple, avec des blessures corporelles douloureuses, une fracture du bras compliquée, etc., se sentir tout à fait en bonne santé et, sans aucune douleur, se sentir très misérable. Et cette « disposition », je l'aperçois [*sehe an*] chez l'autre, et c'est dans la transposition empathique que je la fais parvenir, pour moi, à l'état de donné. À l'observateur attentif, se révèlent maints détails, dans l'unité d'un même tableau clinique, qui restent cachés au regard superficiel. C'est là ce que le « regard instruit » du médecin a de plus que celui du profane. S'il pose son diagnostic sur la base de ce tableau et s'il croit « voir » le carcinome sur les joues jaunâtres et creusées, et la tuberculose aux taches hectiques et à la brillance anormale des yeux, il ne le doit plus à l'empathie, mais au savoir qu'il possède, que ce « tableau clinique » est provoqué par l'action des agents pathogènes concernés. Mais le tableau clinique lui-même, la distinction des multiples types pathologiques, qui forme le fondement de tout diagnostic, c'est la culture, poussée jusqu'à un haut niveau de différenciation, de son don d'empathie [*Einfühlungsgabe*], par l'étude appliquée de ce groupe de phénomènes et par un long exercice, qui le lui procure ; quant au don d'empathie lui-même, il en reste ici le plus souvent, à vrai dire, au premier [80] stade de l'empathie, et va moins encore jusqu'à l'auto-transposition dans l'état pathologique. Et le rapport du jardinier aux plantes dont il soigne la croissance, n'est pas différent de celui du médecin aux patients dont le bien-être lui est confié. Il les voit pleines d'une force neuve ou malades, en train de récupérer ou de dépérir. Par empathie il s'informe de la disposition dans laquelle elles se trouvent ; tandis que d'un point de vue causal il recherche les causes de cette disposition, et trouve des moyens d'influer sur elle.

k) la causalité⁷⁸ dans la structuration de l'individu

La possibilité d'adopter un tel point de vue causal est elle-même fondée à nouveau sur l'empathie. En tant que tel, le corps de l'individu étranger est donné comme un membre de la nature physique qui entretient des liaisons causales avec d'autres objets physiques : si on le heurte, on lui communique un mouvement, on peut en modifier la forme par un coup ou une pression ; si on l'éclaire différemment, sa coloration change, etc. Mais ces liaisons causales ne sont pas les seules.

Le corps étranger est vu, comme nous le savons, non comme corps-objet, mais comme corps vivant ; nous voyons qu'outre les effets physiques, il subit et produit d'autres effets encore.

Piquer une main avec une aiguille, ce n'est pas la même chose qu'enfoncer un clou dans un mur, bien que ce soit la même chose en tant que processus mécanique, à savoir l'enfoncement d'une pièce de métal. La main ressent de la douleur quand elle est piquée, et nous le voyons, et il faut en faire, artificiellement, abstraction, il nous faut d'abord réduire le phénomène, pour voir ce que cela a de commun avec l'autre situation. Nous « voyons » cet effet, parce que nous voyons la main en tant que sentante, parce que nous nous transposons en elle par empathie, et que nous appréhendons toute action physique exercée sur elle comme une « excitation » qui provoque un effet psychique.

Nous saisissons, outre ces effets dus à des causes externes, des effets à l'intérieur de l'individu lui-même. Nous voyons par exemple un enfant s'agiter en faisant le fou tout autour, puis devenir las et grognon. Alors nous appréhendons la fatigue et la mauvaise [81] humeur comme des effets du mouvement. Nous avons déjà vu comment les mouvements en tant que mouvements vivants, ainsi que la fatigue, viennent à nous être donnés

⁷⁸ « Causalité » signifie ici le rapport de dépendance intuitivement saisi, et non celui que l'on peut déterminer avec exactitude par des procédés physiques.

ainsi que la fatigue. La « mauvaise humeur » aussi, nous la saisissons par empathie (comme nous le verrons bientôt).

Quant à la succession causale, nous ne la concluons pas davantage, en quelque sorte, à partir des données acquises, mais elle est vécue par empathie. C'est de la même manière que nous saisissons, par empathie, la causalité inter-psychique : quand par exemple nous observons – étant nous – mêmes immunisés contre le matériel infectieux – le processus de la contagion affective entre d'autres individus, comme lorsque, au moment où l'acteur déclare qu'« on n'entend partout que sanglots, et gémissements des femmes », nous percevons aussitôt, aux quatre coins de la salle, des sanglots étouffés. En nous transposant dans ces cœurs sensibles, nous co-éprouvons l'emprise croissante de l'émotion dépeinte, et nous acquérons ainsi une image du processus causal qui se déroule là, nous apercevons finalement aussi un effet que produit l'individu sur le monde extérieur : dans toute action qui entraîne un changement de la nature physique, dans les actions instinctives aussi bien que volontaires. Si j'observe la « réaction » à un stimulus, par exemple la façon dont une pierre lancée vers nous est détournée de sa trajectoire par un mouvement « mécanique » de défense, je vois un processus causal dans lequel s'interposent des médiations psychiques. En me transposant en autrui, j'appréhende cet objet comme stimulus, et je vis le déclenchement du mouvement de parade (de tels processus peuvent se dérouler sans être remarqués, mais il est tout à fait injustifié de les définir comme « inconscients », voire comme « purement physiologiques »), et je vis le détournement de la pierre de sa trajectoire comme l'effet de l'action réactive. Quand je vois comment quelqu'un agit sur la base d'une décision volontaire, que par exemple à la suite d'un pari, il soulève et transporte une lourde charge, je saisis par empathie la genèse de l'action à partir de l'acte de volonté, qui apparaît ici comme *primum movens* du processus causal, non comme membre intermédiaire dans une série de causes physiques.

Nous avons, phénoménalement donné, l'effet du psychique sur le physique, ainsi que celui du psychique sur le psychique sans médiation d'un intermédiaire physique (par exemple dans le cas d'une contagion affective qui n'agit pas par l'expression du corps, quoiqu'elle [82] soit rendue possible par une forme de l'expression, comme condition de la saisie du vécu)⁷⁹. Mais, physiquement conditionné ou purement psychique, nous avons ici bel et bien une efficience de même structure que les rapports phénoménaux de causalité qui ont lieu dans la nature physique.

Or, nous rencontrons chez Scheler (en accord avec Bergson) l'idée que nous touchons, avec le psychique, une espèce toute nouvelle de causalité, qui n'existe pas dans le domaine physique.⁸⁰ Cette efficience d'un type nouveau doit consister en ce que tout vécu passé peut, par principe, agir sur tout vécu futur sans la médiation d'aucun élément intermédiaire (donc aussi sans être reproduit); et que, de même, un effet d'événements futurs sur le vivre présent est possible; pour le dire de manière plus approfondie : elle consiste en ce que la causalité psychique ne dépende^{marge 56} pas de l'ensemble de la vie de l'individu en raison du conditionnement de ce vécu par le vécu précédent, mais en raison de sa dépendance vis-à-vis de la totalité de la vie. Si nous nous en tenons d'abord à la dernière formulation, il faut admettre résolument que tout vécu est conditionné par la série complète des vécus précédents – mais aussi tout processus physique par toute la chaîne causale antérieure.

Une différence de principe consiste en ce que dans le domaine physique, « les mêmes causes » ont « les mêmes effets », tandis qu'on peut montrer que dans le domaine psychique l'apparition

79. Sur la question de la causalité, voir ce qui précède, p. [22].

80. Voyez *Idole*, pp. 124 sv., *Philosophie des Lebens*, pp. 218 sv., *Rentenhyesterie*, pp. 236 sv.; voir ce qui précède, partie I, p. [37].

^{marge 56} E.S. modifie en « consiste... en ».

de « mêmes causes » est par essence exclue. Mais si l'on s'en tient purement au rapport du vécu causant et du vécu causé, à peine pourra-t-on mettre en évidence un nouveau type d'efficience. Tâchons de nous faire, sur quelques exemples, une idée claire de ce qui est en cause⁸¹.

Une décision de la volonté, une tâche qui m'est proposée, orientent le cours de mon action longtemps encore après la réalisation, sans que j'en aie « conscience », que je me les représente dans l'action présente. Cela signifie-t-il qu'un vécu passé, révolu, détermine depuis ce point éloigné du temps, mon vécu présent? Pas du tout. Cet acte de la volonté, qui longtemps est resté inaccompli, n'est pas entre-temps tombé « dans l'oubli » [83], n'a pas sombré dans le flux du passé, il n'est pas devenu « vie vécue » pour parler comme Scheler.^{marge 57} Il est seulement passé du mode de l'actualité dans celui de l'inactualité, de l'activité à la passivité. Il appartient à l'essence de la conscience qu'à chaque moment du vivre le *cogito*, l'acte dans lequel vit le Moi, est entouré d'un halo de vécus d'arrière-plan, d'inactualités qui ne sont plus ou pas encore *cogito*, et par conséquent ne sont pas non plus accessibles à la réflexion, mais qui n'ont besoin que de passer par la forme du *cogito* (qu'ils peuvent adopter à tout moment) pour se trouver saisis. Bien que non actuels, ils sont tout de même présents, originaires et par là efficaces. L'acte de volonté inaccompli n'est pas mort, mais il continue de vivre à l'arrière-plan de la conscience, jusqu'à ce que vienne son heure et qu'il puisse se réaliser; il se met alors en action. Ce n'est donc pas un passé qui agit sur le présent mais quelque chose qui s'étend jusqu'au présent.

81. Dans ce qui suit, nous laissons de côté la question de savoir si « l'efficience » [« *Wirksamkeit* »] intervient sous la forme de la causalité, ou sous celle de la motivation.

^{marge 57} E.S. met un point après « passé » et met entre parenthèses le reste de la phrase.

LA CONSTITUTION

Nous sommes donc bien d'accord pour dire que ce n'est pas une reproduction de l'acte de volonté qui met en marche l'action; nous allons même plus loin, et nous disons qu'elle en serait tout à fait incapable. Un acte de volonté oublié ne peut agir et un acte de volonté « reproduit » n'est pas non plus vivant, mais c'est un acte présentifié et en tant que tel, incapable d'effectuer une action (aussi peu que dans une pièce obscure l'imagination d'une lampe allumée ne peut me fournir l'éclairage nécessaire pour lire); il doit être d'abord revécu [*nachgelebt*], vécu à nouveau de bout en bout [*wieder durchlebt*], pour pouvoir agir.

Il n'en va pas autrement avec les événements futurs qui « projettent leur ombre ». Scheler rapporte l'exemple de James⁸² qui, sous l'influence d'un désagréable cours de logique qu'il avait à donner l'après-midi, passa toute la journée précédente à des occupations complètement superflues, uniquement pour ne pas trouver le temps de faire cette pénible préparation – sans pourtant « y penser ». Toute attente d'un événement menaçant représente ce type. On tourne son attention vers un autre objet pour échapper à l'angoisse, mais elle ne disparaît pas, au contraire elle reste et persiste « à l'arrière-plan » et elle influence tout notre comportement; [84] en tant que vivre inactuel, qui n'est pas un être-dirigé-sur spécifique, elle n'a pas son objet, l'événement attendu, à l'état totalement présent, mais elle tend constamment à passer au vivre actuel, à attirer en soi le Moi; il reste en permanence en lui une résistance à se rendre à ce *cogito*, il se sauve dans d'autres vécus actuels, qui sont pourtant entravés dans leur déroulement pur par ce vécu d'arrière-plan. Ici encore, ce n'est donc pas du futur qui est à l'œuvre, mais du présent. Et en ce qui concerne finalement l'efficience de la totalité de la vie sur chaque moment de l'existence, nous devons donc dire: tout ce qui pénètre, à l'état vivant, dans le présent, peut avoir un effet quelle que soit la distance qui éloigne du

82. *Psychologie*, p. 224.

« maintenant » le point de départ du vécu efficient. Même des vécus de la petite enfance peuvent perdurer dans mon présent, bien que refoulés à l'arrière-plan par l'abondance des vécus ultérieurs. On peut le voir clairement dans les sentiments nourris à l'égard d'autres personnes. Je n'« oublie » pas mes amis quand je ne pense pas à eux, ils appartiennent alors à l'horizon de présent non remarqué de mon monde, et mon affection pour eux est vivante même si je ne vis pas en elle, et elle influence mon sentiment et mon agir actuels. Par amour d'une personne, je peux omettre, sans « en avoir conscience » des actes qui lui déplairaient. C'est ainsi que la rancune, implantée en moi dans mon enfance, à l'égard d'une certaine personne, peut peser comme un poids sur ma vie ultérieure, quoiqu'entièrement refoulée à l'arrière-plan, et bien que je ne pense plus du tout à cette personne. Elle peut ensuite si je la rencontre à nouveau, passer à l'état actuel, et se décharger en une action, ou bien malgré tout, éclairée par la réflexion, se trouver neutralisée. En revanche, ce qui appartient à mon passé, ce qui est oublié, provisoirement ou pour toujours, et ne peut passer pour moi à l'état de donné qu'avec le caractère de la présentification (par le ressouvenir ou le récit d'autrui), tout cela n'exerce aucun effet sur moi. Un amour remémoré n'est pas un sentiment originaire et ne peut exercer aucune influence sur moi ; si je fais quelque chose à quelqu'un par affection, à cause d'une inclination passée, le vouloir s'édifie sur une prise de position positive vis-à-vis de cette inclination passée, et non pas sur le [85] sentiment présentifié.

Tout ce qu'on vient de dire montre que les cas cités par Scheler ne prouvent aucune différence dans la structure phénoménale de l'efficience selon qu'il s'agit du domaine physique ou du domaine psychique. Dans le domaine du psychique nous n'avons découvert aucune « action à distance », et dans le domaine de la causalité mécanique également nous avons parallèlement une accumulation de forces latentes et une efficience

de forces cachées, comme on vient de le découvrir ici. La masse d'énergie électrique accumulée, par exemple, n'est « active » qu'au moment de la décharge. Nous rencontrons enfin des situations analogues également dans le cas des processus corporels : l'apparition des symptômes d'une maladie est précédée d'une « phase d'incubation » du facteur morbide, durant laquelle ne se montre aucun effet de sa présence ; par ailleurs on peut constater maints changements dans un organisme longtemps avant qu'on ne puisse en découvrir les causes. ^{marge 57 bis} On ne niera pas qu'il existe, malgré l'uniformité soulignée ici du phénomène de causalité, des différences profondes entre causalité physique et causalité psychique. Il faudrait cependant, pour les démontrer, une étude minutieuse des différences de structure de la réalité psychique et de la réalité physique.

1) le corps vivant étranger comme porteur de phénomènes d'expression

Nous avons découvert le corps vivant étranger comme porteur d'une vie psychique, que nous « apercevons sur lui » d'une manière déterminée. Mais il nous manque encore un groupe de phénomènes qui nous ouvrent l'accès à un autre domaine de la psychè d'une façon toute particulière.

Quand, « dans » le rougissement, je « vois » la honte, le chagrin dans la mine renfrognée, la colère dans le poing fermé, c'est encore un autre phénomène que lorsque j'aperçois [ansehen] sur le corps d'autrui la couche de ses sensations, ou quand je co-perçois les sensations et les sentiments vitaux de l'autre individu. Ici je saisis l'un avec l'autre, tandis que là je considère l'un à travers l'autre. Dans le nouveau phénomène, le psychique n'est pas seulement co-perçu avec le corporel, mais exprimé à travers lui, le vécu et son expression sont liés

^{marge 57 bis} E.S. met cette phrase entre crochets.

par une connexion [*Zusammenhang*] que nous trouvons décrite chez Fr. Th. Vischer*, et tout particulièrement chez Lipps, adoptée par Lipps à divers moments sur ce problème nous le faire voir. Dans la première édition des *Questions fondamentales d'éthique* (1899), il est encore dit que les expressions vitales sont des signes dont l'interprétation serait due à ce qu'ils éveillent en nous le souvenir de nos propres vécus.⁸³ Dans les écrits parus depuis 1903 – les deux volumes de l'esthétique, le *Manuel* dès la première édition, la nouvelle édition des questions fondamentales d'éthique, et d'autres écrits mineurs – cette présentation est violemment combattue, et la conception des expressions vitales comme « signes » est énergiquement récusée.

Dans l'intervalle paraissent les *Recherches logiques* de Husserl. La première Recherche avait montré, sur le cas du rapport entre mot et signification, qu'il y a des unités phénoménales que la référence à une liaison associative ne rend pas le moins du monde compréhensibles.

Ces considérations peuvent avoir incité Lipps à réviser ses vues. Désormais il distingue entre « signe » et « expression » ou « symbole ». Que quelque chose soit un signe, cela veut dire : une chose perçue me dit qu'une autre chose existe. Ainsi, la fumée est signe du feu. « Symbole » signifie : dans une chose perçue réside une autre chose, à savoir un élément psychique

83. Si la « co-perception » ne caractérise pas exhaustivement le phénomène d'expression, elle est quand même d'une grande importance pour lui. Les vécus que nous saisissons dans les phénomènes d'expression, sont mêlés à eux. C'est ce que Volkelt a particulièrement souligné (*System der Ästhetik I*, pp. 254 sv., p. 307). Les membres du corps vivant, les mimiques même semblent animés, le psychique [*Seelische*] semble être visible, par exemple la gaieté dans le rire, la joie dans les yeux rayonnants. L'unité de vécu et d'expression est tellement intime que le langage définit fréquemment l'un par l'autre. Être transporté, accablé, soulevé (voir Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, pp. 284 sv.).

84. *Op. cit.*, p. 13.

[*Seelisches*], qui se trouve co-saisi en elle (eu égard à sa théorie, il dit aussi, ici, « co-vécu »).

Un exemple que Lipps rapporte volontiers pour illustrer la « relation symbolique », peut éclairer la différence : Quelle relation entretiennent le chagrin et la mine triste, d'un côté, le feu et la fumée, de l'autre ? Les deux cas⁸⁵ ont quelque chose en commun : un objet de la perception externe [87] conduit à quelque chose qui n'est pas perçu de la même façon. Néanmoins on est en présence d'un autre type d'être-donné. La fumée qui m'indique le feu est mon « thème », l'objet de mon orientation [*Zuwendung*] actuelle, et éveille en moi des tendances à aller au-delà en suivant une connexion supplémentaire, une pente de l'intérêt qui va dans une direction déterminée. Le passage d'un thème à l'autre se fait dans la forme typique de la motivation : si l'un est, alors l'autre est aussi. (Il y a déjà plus ici que la simple association : « La fumée me rappelle le feu », bien que nous puissions être conduits ici aussi à des liaisons associatives). L'« être-donné-avec » de la tristesse dans la mine triste est autre chose : la mine triste n'est, à proprement parler, pas du tout un thème qui conduirait à un autre, elle fait un avec la tristesse, mais de façon telle qu'elle peut passer elle-même complètement à l'arrière-plan. La mine est la face extérieure [*Aussenseite*] de la tristesse, l'une et l'autre forment une unité naturelle.

La différence devient claire aussi grâce au fait que, dans certains cas, des vécus sont véritablement donnés selon le type de l'indication. Je remarque, chez une personne que je connais bien, une expression du visage qui m'est familière, et je constate : s'il a cet air, c'est qu'il est mal disposé. Mais de tels cas

85. Les termes « signe » et « expression » sont déplacés ici – comme il apparaîtrait plus loin. Aussi devra-t-on parler d'« indice » [*Anzeichen*] et de « symbole ». – Les considérations qui suivent sur les concepts « indice », « signe », « expression », se rattachent étroitement à des développements de Husserl dans ses exercices de séminaire du semestre d'hiver 1913/14.

apparaissent comme des variations du cas normal, la donation symbolique, et ils présupposent en outre déjà une certaine donation symbolique.⁸⁶ L'indice et le symbole ont en commun de renvoyer l'un et l'autre au-delà d'eux-mêmes, sans qu'on le veuille ni le doive (c'est ce qui les différencie tous deux, comme nous le verrons, du signe véritable).

Mais il subsiste des différences. Si je continue à considérer la fumée et que j'observe comment elle monte et se disperse, cela n'est pas moins « naturel » que si je passe à la considération du feu. Si ma pensée suit les tendances qui veulent me conduire dans cette direction, je n'ai assurément plus l'objet perceptif dans sa totalité, mais c'est pourtant le même objet, un objet de même type. Par contre si je considère la mine triste [88] comme une simple déformation du visage, je n'ai plus du tout le même objet, ni même un objet de même type. Cela est lié à la différence des possibilités de remplissement dans l'un et l'autre cas : dans un cas ce qui est représenté à vide se remplit dans la progression de la perception externe, dans l'autre, c'est par une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (nécessaire ici), par le passage à une transposition empathisante. La connexion entre le perçu et le représenté à vide se révèle être une connexion qu'on peut éprouver et comprendre. Mais il peut se faire aussi que le symbole ne pointe [*zeigt*] pas encore dans une direction déterminée, il reste alors toutefois un renvoi dans le vide : ce que je vois est incomplet, il comporte quelque chose d'autre encore ; seulement, je ne sais pas encore quoi.

Ce que *Lipps* entend par symbole devrait être clair après ces considérations. Mais il n'est pas encore dit que tout ce qu'il conçoit comme symbole soit véritablement symbole, et que la distinction entre « indice » et « symbole » suffise déjà. Les symboles sont, selon lui, des gestes, des mouvements, des formes au repos, des sons naturels et des mots. Puisqu'il

⁸⁶ C'est bien à eux sans doute que pense *Lipps* quand il admet l'« expérience » comme complément de l'empathie.

emploie le mot « gestes » ici manifestement pour désigner des expressions involontaires, la désignation est valable. Mais la description ne convient déjà plus pour des expressions délibérées ; nous entrons alors dans la sphère des signes. Des « formes au repos » (traits du visage, forme de la main, etc.), de l'« expression de la personnalité », je voudrais faire abstraction provisoirement et me limiter à l'expression de vécus actuels. En ce qui concerne les mouvements censés receler un certain « type d'activité intérieure », ou une « manière de se sentir », on peut entendre par là des choses différentes. Il peut y avoir dans tout l'*habitus* extérieur d'un homme, dans sa façon de se mouvoir et dans son maintien, quelque chose de sa personnalité : cela serait à traiter en même temps que les « formes au repos », et on peut le laisser de côté ici.

Lipps pense en outre au fait qu'un mouvement peut apparaître léger, libre et élastique, ou bien pesant et empêché. Cela appartient à la série des phénomènes vitaux dont nous avons déjà considéré l'état de donné.

Enfin, il se peut aussi que des mouvements s'accompagnent de la co-saisie d'autres sentiments que les sentiments communs : je peux par exemple reconnaître, à la démarche et au maintien d'un homme, qu'il est triste. Mais on n'est pas alors en présence d'une relation symbolique, mais d'une indication [*Anzeige*]. [89] La tristesse n'appartient pas au mouvement comme à la mine triste, elle n'y est pas exprimée.

Les cris et exclamations liés aux affects, par contre, sont tout à fait du même ordre que les mouvements expressifs visibles ; l'angoisse fait un avec le cri d'angoisse, comme la tristesse avec la mine et elle se distingue, dans sa manière d'être donnée, de celle de la voiture qui se signale à moi par le roulement de ses roues, de même que la donation de la tristesse dans la mine que l'on fait se distingue de celle du feu par la fumée.

Et il n'y a pas loin des cris et exclamations au matériau qui entre dans la formation des sons verbaux : dans le ton de voix il peut y

avoir gaieté ou désolation, tranquillité ou énervement, amitié ou aversion. Ici aussi on est en présence d'une relation symbolique, cependant la relation est recouverte par ce qui revient au mot en tant que tel. Mais désigner le mot lui-même comme un symbole, affirmer qu'il porte en lui-même un acte d'appréhension, et que dans la proposition réside l'acte de jugement du locuteur, comme la tristesse dans sa mine, et que là-dessus repose la compréhension du langage, c'est une totale aberration⁸⁷.

Le montrer requiert une investigation plus précise de la manière dont est donné le mot (entendu et compris). En même temps on peut à cette occasion discuter de l'essence du signe en général, dont on a déjà parlé à plusieurs reprises. Sont des signes, par exemple, les signaux des bateaux, ou le drapeau qui fait savoir que le roi est au château. Les sons verbaux, comme les signaux, ne sont pas eux-mêmes le thème, mais seulement un point de passage vers le thème, c'est-à-dire vers ce qu'ils désignent. Ils éveillent une tendance au passage qui apparaît entravée s'ils sont pris eux-mêmes pour thème. Dans le cas de la compréhension normale (en particulier celle du mot), le passage est tellement instantané qu'on peut à peine parler d'une tendance; mais celle-ci devient visible quand on s'arrête au mot d'une langue étrangère, qui d'abord n'est pas compris, mais se borne à contenir le renvoi à la signification. Le complet effacement du « sensoriellement perçu » distingue le signe de l'indice, qui devient « thème » avec toute sa teneur matérielle. Par ailleurs, il ne faut pas non plus le mettre au même niveau que le symbole car ce à quoi renvoie le signe n'est pas co-perçu, comme ce qui est saisi dans le symbole.

À cela [90], s'ajoute encore autre chose.

Le signal comporte en lui-même un moment de probabilité, un aspect conjectural, qui trouve finalement son remplissement dans la représentation de celui qui en a fait un signe. Tout

87. Cf. *Ästhetik II*, p. 2; *Psychologische Untersuchungen II*, p. 448.

signal est établi par convention, et déterminé par quelqu'un pour quelqu'un. Cela disparaît dans le cas du pur symbole: la mine triste ne « doit » pas signifier la tristesse, pas plus que le rougissement la honte. Les caractères de symbole et de signal se réunissent, d'une certaine manière, dans l'expression délibérée, qui utilise le symbole comme un signe: dans le visage renfrogné, je ne me borne pas maintenant à saisir la désapprobation, il veut et doit la manifester; l'intention saisie donne au phénomène tout entier un nouveau caractère; cela étant, elle peut elle-même être donnée encore dans une relation symbolique (par exemple dans le regard), ou bien elle peut ressortir de l'ensemble de la situation.

Qu'en est-il maintenant du mot? Trouve-t-on ici aussi ce moment de probabilité comme dans le signal? Manifestement, le mot peut se trouver là en tant que mot communiqué – et, qui plus est, communiqué à moi ou à un autre – ou bien en tant que simplement « pensé à haute voix ». On peut laisser provisoirement de côté la question de savoir comment ces caractères adhèrent au mot, en tout cas ils sont hors de propos pour la compréhension des mots: les mots « ça brûle » signifient pour moi la même chose – qu'ils soient seulement proférés, qu'ils soient adressés à moi ou à un autre – et même il n'est pas du tout nécessaire qu'aucune de ces différences soit co-donnée. Que quelqu'un prononce les mots, cela appartient sans doute à l'état du donné, mais le locuteur n'est pas saisi dans les mots, il l'est avec et en même temps qu'eux, et cela aussi ne joue non plus aucun rôle pour la signification des mots, sinon tout au plus comme indicateur de la voie qui mène à leur remplissement intuitif: pour remplir le sens de l'énoncé d'une perception, je dois par exemple me transposer dans l'orientation du locuteur. Les mots peuvent donc être considérés tout à fait pour eux-mêmes, sans égard au locuteur et à tout ce qui se passe en lui. Maintenant, qu'est-ce qui différencie le mot et le signal? D'un côté, nous avons le corps physique du signal [*Signalkörper*], la situation ou le processus, et le pont que la convention a jeté entre

les deux, et qui se fait remarquer comme ce « doit indiquer ». La situation elle-même reste tout à fait indifférente au fait que le signal la désigne. De l'autre côté, ce qui correspond, d'abord, au corps [91] du signal, ce n'est pas, déjà, le *corps physique* d'un mot [Wortkörper] mais un *corps vivant* de mot [Wortleib]. Le son du mot n'est pas quelque chose qui pourrait subsister pour soi-même, et qui, pour être ce qu'il est, a reçu par surcroît de l'extérieur la fonction d'un signe; il est au contraire toujours porteur de signification, et ce d'une manière tout à fait semblable, qu'il soit effectivement entendu ou imaginé. Au signal en revanche appartient la réalité. S'il est imaginé, sa fonction de signe est elle aussi simplement imaginaire, alors qu'il n'y a pas de signification de mot imaginaire. Le corps vivant du mot et l'âme du mot [Wortleib und -seele] forment une unité vivante, qui permet toutefois à l'un et l'autre un développement relativement autonome.⁸⁸ Un signal ne peut pas se développer; une fois qu'il a reçu sa détermination, il continue de la porter sans aucun changement, et la fonction qu'un acte arbitraire lui a attachée, c'est un acte arbitraire qui peut la lui retirer. En outre, il existe seulement en vertu de l'acte de création accompli à son propos, mais dès qu'il existe, il est séparé et indépendant de celui-ci, comme n'importe quel produit de l'habileté humaine. Il peut disparaître, et sa fonction cesser de ce fait, sans que le « créateur » concerné y soit pour rien.

Quand une tempête emporte tous les panneaux indicateurs dans la *Riesengebirge*, les randonneurs nécessairement s'égarent, sans qu'on puisse en rendre responsable le club de la *Riesengebirge*, qui a créé ce système de panneaux et qui, à tort, le croit toujours en excellent état.

Une telle chose n'est pas possible dans le cas du mot, il est toujours porté par une conscience (qui naturellement n'est pas

88. Un changement phonique avec signification constante, un changement sémantique avec image phonique constante.

celle du locuteur *hic et nunc*); il vit « par la grâce » d'un esprit (c'est-à-dire, non pas en vertu de son acte créateur, mais dans une dépendance vivante vis-à-vis de lui), dont le porteur peut être un sujet individuel, mais aussi une communauté de sujets éventuellement changeants qui sont liés en une unité par une continuité de vécu.

Reste finalement la différence principale: les mots renvoient à l'objet par le moyen de la signification, tandis que le signal n'a pas du tout de signification mais seulement la fonction de signifier. Et ils ne renvoient pas directement à la situation, comme le fait le signal; ce qui passe en eux, ce n'est pas la situation, mais sa mise en forme logico-catégoriale. [92] Les mots ne désignent pas mais expriment, et l'exprimé n'est plus ce qu'il était auparavant.⁸⁹ Cela est vrai naturellement aussi quand l'exprimé est quelque chose de psychique.

Si quelqu'un me dit qu'il est triste, je comprends le sens des mots. La tristesse dont je suis maintenant informé n'est pas « vivante » comme donnée perceptive là devant moi. Elle ressemble aussi peu à celle qui est saisie dans le symbole que par exemple la table dont j'entends parler, ressemble à la face arrière de la table que je vois. Dans un cas, je me trouve dans la sphère apophantique – le domaine des propositions et des significations –, dans l'autre cas, en contact intuitif immédiat avec la sphère des objets. La signification est toujours quelque chose de général; pour saisir quel objet est visé *hic et nunc*, il faut toujours que soit donnée la base intuitive sur laquelle les vécus de signification s'édifient. Dans le symbole il n'y a aucune couche intermédiaire de ce genre entre vécu exprimé et changement corporel expressif.

Mais il y a un élément commun à l'un et l'autre cas, en vertu duquel, de nouveau, la dénomination « expression » s'impose

89. Nous pouvons laisser ici hors de discussion les cas dans lesquels les signaux fonctionnent comme des mots ou bien ceux où les mots sont employés comme des signaux.

toujours à nouveau aux deux. C'est justement ceci : Que l'un constitue avec l'autre l'unité d'un objet ; que l'expression, libérée de la liaison avec l'exprimé, n'est plus le même objet (à l'opposé du corps physique du signal) ; que l'expression procède du vécu⁹⁰ et s'adapte au matériel exprimé. Ces rapports sont simples dans le cas de l'expression corporelle, et dans le cas de l'expression verbale, ils sont en un certain sens doublement présents (mot – signification – objet, et corrélativement : possession de l'objet, visée logique ou signifier, et désignation verbale). La fonction de l'exprimer, grâce à laquelle je saisis dans l'expression le vécu exprimé, se remplit à chaque fois dans le vécu de l'émergence de l'expression à partir de l'exprimé, selon la description que nous en avons donné précédemment (en employant là aussi « expression » déjà en un sens élargi). Dans le cas de la compréhension, ce vécu n'est pas [93] originaire, mais saisi par empathie. Ici à vrai dire, il faut distinguer entre expression verbale et expression corporelle.

La compréhension de l'expression corporelle s'édifie sur la saisie du corps vivant étranger, déjà appréhendé comme corps vivant d'un Moi. Je me transpose dans le corps vivant étranger, j'accomplis le vécu qui m'était déjà co-donné à vide avec la mine dont il s'agit, et j'éprouve de quelle manière cela aboutit à cette expression.

Dans le cas du mot, nous l'avons vu, on peut faire abstraction du locuteur. Moi-même, dans la compréhension qui me fait passer du mot à la signification, j'ai une saisie originaire de la signification, cet objet idéal, – et tant que je reste dans cette sphère, je n'ai pas besoin de l'individu étranger et je n'ai pas besoin non plus de co-accomplir ses vécus par empathie.

Et un remplissement intuitif de ce qui est visé est également possible par un vivre originaire ; je peux me procurer à l'état

90. Klages (*op.cit.*, p. 342) souligne le caractère « expressif » du langage et sa prévalence originelle vis-à-vis de la fonction communicative.

de donné l'état-de-choses même dont la proposition énonce quelque chose : quand j'entends les mots « il pleut », je les comprends sans considérer que quelqu'un me les dit ; et j'amène cette compréhension au remplissement intuitif en regardant moi-même par la fenêtre. C'est seulement lorsque je veux avoir l'intuition sur laquelle le locuteur appuie son énoncé, et la totalité de son vécu d'expression, que j'ai besoin de l'empathie.

D'après cela, il devrait être clair qu'en suivant la direction qui mène immédiatement du son verbal à la signification, on n'aboutit pas au vécu, et que le mot dans la mesure où il a une signification idéale, n'est pas un symbole. Mais qu'en serait-il, si le mot était le point de départ d'autres chemins encore ?

Être le portail ouvrant sur la signification, c'est le type pur du mot ; mais celui-ci s'offre toujours à nous sous quelque enveloppe terrestre (sinon peut-être dans la vie psychique solitaire) : dans la parole, l'écriture ou l'imprimé. On ne peut pas prêter attention à ce vêtement, mais il peut aussi s'imposer au premier plan (par exemple quand il ne rend pas clairement les contours du mot). Il attire alors l'intérêt sur lui-même, et ainsi en même temps, sur la personne qui parle.⁹¹ Celle-ci apparaît en tant qu'émettant ou communiquant les mots, éventuellement communiquant avec moi. Dans ce dernier cas, les mots « doivent » me renvoyer à quelque chose. Ils ne sont plus alors simple expression de quelque chose [94] ^{marge 58} d'objectif,

91. Pour simplifier, on fera abstraction des mots écrits et imprimés.

^{marge 58} En face des pages [94] et [95], E.S. écrit : « Il faut distinguer absolument nettement entre la donation de la 'sensibilité' du corps vivant, qui est 'co-vue' de façon analogue aux qualités tactiles des objets physiques, et la vie du Moi propre. Celle-ci apparaît dans le corps vivant, elle semble comme quelque chose de formé et de transformé de façon stable à partir de l'intérieur. Je voudrais soutenir que le Moi – le Moi pur, pas la personne – se donne à voir sur le visage de l'homme et que le *cogito*, le fait purement spirituel d'être orienté est visible dans le fait corporel d'être orienté. [Naturellement, le Moi pur ...

ils sont en même temps extériorisation ou manifestation des actes donateurs de sens de la personne, ainsi que des vécus sur lesquels ils se fondent, par exemple une perception. Le passage à la personne qui parle et à ses actes peut aussi partir du sens des mots plutôt que de leur sonorité: une question, une demande, un ordre sont toujours adressés à quelqu'un, et renvoient donc au rapport du locuteur et de l'auditeur, de même que toutes les expressions occasionnelles. Ici, les intentions du locuteur servent aussi effectivement à la compréhension des mots: c'est à partir d'elles que l'on saisit, non certes ce que les mots signifient d'une façon générale, mais ce qu'on veut dire *hic et nunc* avec eux.

Et pourtant même dans leur fonction de manifestation les mots ne peuvent être désignés comme symboles: d'abord parce qu'ils ne forment pas le fondement unique, ni non plus principal, de la saisie des vécus concernés, et deuxièmement parce que ces vécus sont saisis non pas *en eux* mais seulement à partir d'eux, et aussi qu'ils s'exposent d'une tout autre façon que des vécus donnés par le symbole. Tout au plus pourrait-on dire que dans la parole, l'acte de s'exprimer [peut] apparaître avec le même caractère vivant [*Lebendigkeit*] qu'un affect dans un mouvement expressif, mais non pas les vécus manifestés eux-mêmes. Il est à noter encore que l'intonation [*Tonfall*] et l'accentuation [*Betonung*] appartiennent aussi au mot en tant qu'expression (l'accent mis sur les parties essentielles du discours, la montée de la voix dans la phrase interrogative, etc.), et ne peuvent avoir qu'à titre secondaire une

... devenant 'visible' est le noyau d'une personne empirique et le *cogito* est la forme d'une compétence psychique; mais tout psychique est aussi réalisation de la conscience pure et c'est en lui que la conscience pure est co-saisie, sinon le flux dans toute sa concrétion.] Tous les différents phénomènes d'expression ne paraissent pas comme des modifications extérieures du corps, mais comme des conséquences d'une vie intérieure qui en tant que telle se produit en liaison vivante avec la mienne. La vie intérieure, qui devient visible dans le corps vivant, apparaît à nouveau comme le rayonnement d'une personne, qui vient à la donation avec lui. »

fonction de manifestation. Il faudrait naturellement étudier de plus près encore ces rapports.⁹²

Si nous prenons clairement conscience, une fois encore, d'après cette caractérisation de l'être-donné symbolique, de ce qui le différencie du simple « être-donné-avec » du psychique considéré jusqu'ici, nous voyons qu'au stade de la transposition empathisante est vécue cette émergence de l'extérieurement perçu à partir de ce qui est « co-perçu » à ce premier stade, qui manquait dans les cas précédemment considérés. [95]

L'aspect extérieur d'une main qui sent ne procède pas du sentir comme le rire procède de la jovialité. Ce « procéder de » est par ailleurs spécifiquement différent de la succession causale. Il y a une relation différente – comme nous le disions précédemment – entre la honte et le rougissement, qu'entre l'effort et le rougissement. Alors que le rapport de causalité se manifeste toujours uniquement sous la forme du « si... alors », de sorte que l'état de donné d'un événement (qu'il soit psychique ou physique) motive un progrès jusqu'à l'être-donné de l'autre, ici l'« émergence » d'un vécu à partir de l'autre se vit dans la plus pure immanence, sans faire le détour par la sphère des objets.

Nous nommerons cette « émergence » vécue « motivation ». Tout ce qu'on désigne communément comme « motivation » se représente comme un cas particulier de cette motivation: la motivation de l'action par la volonté, de la volonté par le sentiment; mais tout aussi bien l'« émergence » de l'expression à partir du vécu. C'est ainsi qu'il faut comprendre aussi la motivation dans la perception, dont parle Husserl⁹³, la transition [*Hinübergleiten*] d'un état du donné de l'objet à un autre. On a

92. Au contraire de Lipps auquel elle se rapporte, l'étude de Dohrn* sur la représentation artistique a fortement souligné la distinction du langage en tant qu'expression d'un contenu de signification et en tant qu'expression ou manifestation d'un contenu de vécu (*op.cit.*, pp. 55 sv.). En s'attachant à cela, il a caractérisé les genres poétiques comme diverses formes d'expression.

93. *Ideen...* I, p. 89.

souvent tenté de présenter la motivation comme la causalité du psychique. Cette conception est intenable car il y a aussi, comme nous l'avons vu, une causalité psychique, et elle se distingue nettement de la motivation. Celle-ci, en revanche, appartient par essence à la sphère du vécu; nulle part ailleurs on ne trouve une telle connexion. Nous avons coutume de désigner la relation de motivation, par opposition à la relation causale, comme compréhensible [*verständlich*], ou dotée de sens. Comprendre ne signifie rien d'autre que vivre (et non: avoir pour objet) le passage d'un élément à l'autre au sein d'une totalité de vécus, et tout terme objectif, tout sens d'objet [*Gegenstandssinn*] se constitue uniquement dans des vécus de cette espèce. Une action est une unité de compréhension ou de sens, parce que les vécus élémentaires qui la constituent se tiennent dans une connexion que l'on peut vivre. Et c'est dans le même sens que vécu et expression forment une totalité de compréhension. Je comprends une expression tandis qu'une sensation, je peux seulement l'amener à l'état de donné pour moi. Ainsi, par le phénomène [96] de l'expression je suis introduit dans les connexions de sens du psychique, et j'acquiers ainsi en même temps un moyen important de correction des actes d'empathie.

m) la correction des actes d'empathie

Ce qui supprimerait l'unité d'un sens doit reposer sur une illusion. Quand, à la vue d'une blessure, j'appréhende par empathie de la douleur chez le blessé, je regarde habituellement son visage pour obtenir confirmation de mon expérience par l'expression de la douleur. Si au lieu de cela j'aperçois une mine gaie, ou d'humeur égale, je me dis qu'il ne doit sans doute pas avoir mal, car, des douleurs motivent, en vertu de leur sens, des sentiments de déplaisir qu'une expression permet de voir. Un examen plus poussé (consistant en de nouveaux actes d'empathie, et en des conclusions éventuellement basées sur

ceux-ci peut me conduire à une autre correction encore: que le sentiment sensible est bien là, mais que son expression est volontairement contenue, ou bien que la personne concernée ressent sans doute la douleur mais, par suite d'une perversion du sentiment, n'en souffre pas mais en jouit.

Bien plus, pénétrer les connexions de sens m'aide à appréhender correctement des expressions « équivoques ». Un rougissement signifie-t-il la honte ou la colère? Est-il la conséquence d'un effort physique? Cela se décide en fonction des diverses circonstances, qui m'induisent à appréhender empathiquement l'un ou l'autre. Si auparavant la personne concernée a dit une ineptie, il en résulte immédiatement pour moi la connexion de motivation empathisée que voici: conscience de sa bêtise – honte – rougissement; si en même temps il serre le poing ou lance un juron, je vois qu'il est en colère; si auparavant il s'est baissé, ou bien qu'il a couru vite, j'appréhende par empathie, au lieu d'un enchaînement de motivation, un enchaînement causal. Tout cela immédiatement, sans qu'il soit besoin dans chaque cas d'un « diagnostic différentiel ». Je ne fais pas plus la comparaison avec les autres cas, que je n'ai besoin, pour comprendre une proposition, de me demander laquelle des significations possibles revient à un mot équivoque dans le contexte du moment.

La correction des actes d'empathie explique aussi cette compréhension de ce qui est caché derrière une physiologie, dont nous avons parlé précédemment. [97] Voilà que l'expression « authentique » est distinguée de l'expression « fausse », le sourire de pure convention, par exemple, du sourire de véritable amabilité, ainsi que le sourire vivant, de celui qui est comme figé, que l'on maintient encore alors que l'émotion actuelle dont il provient s'est déjà éteinte. Mais je puis aussi percevoir à jour l'expression contrefaite « pour donner le change ». Si quelqu'un m'assure de sa sympathie sur le ton le plus cordial et qu'à côté de cela, il m'inspecte froidement et

d'un air indifférent, ou avec une curiosité importune, je ne lui accorde aucune foi.

La concordance de l'empathie dans l'unité d'un sens rend possible aussi la compréhension de phénomènes d'expression qui me sont inconnus à partir de mon vécu propre et dont je ne peux éventuellement faire, dans ma propre vie, l'expérience. Une explosion de colère, c'est un tout de sens compréhensible, dont tous les moments singuliers qu'elle comporte me deviennent compréhensibles, y compris ceux qui m'étaient inconnus jusqu'alors, par exemple un rire sarcastique. C'est ainsi que même le battement de la queue du chien devient pour moi expression compréhensible de la joie, si son regard et son attitude générale trahissent de tels sentiments, et que sa situation le justifie.

n) la constitution de l'individu psychique et son importance pour la correction de l'empathie

Mais la possibilité de correction est plus étendue. Je n'appréhende pas seulement des vécus singuliers et des connexions de sens singulières, mais je les prends (comme, dans la perception interne, mes propres vécus) comme des manifestations de propriétés individuelles, et du porteur de celles-ci.

Dans le regard amical, je ne saisis pas seulement une émotion actuelle, mais l'amitié comme propriété habituelle; dans l'accès de colère se révèle à moi un « caractère violent », et l'acuité d'esprit dans le discernement de qui voit clair à travers une suite complexe de pensées, etc.

Ces propriétés se constituent pour moi, éventuellement, dans toute une série d'actes d'empathie, qui se confirment et se corrigent. Or, si je me suis fait de cette façon une image du « caractère » de l'autre (en tant qu'unité de ces propriétés), il me sert à moi-même de point de référence pour l'évaluation d'actes d'empathie ultérieurs. Si, à propos d'un homme que j'ai connu comme un homme droit, on me [98] rapporte une

façon de se conduire déshonorante, je n'y ajouterai pas foi. Et de même qu'entre les vécus singuliers, il y a des connexions de sens entre les propriétés personnelles, il y a des propriétés par essence compatibles et d'autres par essence incompatibles: un homme véritablement bon ne peut pas être rancunier; un homme compatissant ne peut pas être cruel; quelqu'un de franc n'est pas « diplomate », etc. C'est ainsi que nous saisissons dans chaque propriété l'unité d'un caractère, comme dans toute propriété de chose l'unité d'une chose, et nous possédons là une motivation pour de futures expériences. C'est ainsi que l'individu se constitue pour nous, en tous ses éléments, dans des actes d'empathie.

o) les illusions de l'empathie

Comme dans n'importe quelle expérience, ici aussi des illusions sont possibles; mais, comme partout, ici aussi les illusions ne peuvent être démasquées que par des actes d'expérience du même type, ou le cas échéant, par des raisonnements qui reconduisent, en définitive, à de tels actes comme à leur fondement. De quelles sources peuvent provenir de telles illusions, c'est ce que nous avons déjà vu à plusieurs reprises: si dans l'empathie, nous nous basons sur notre constitution individuelle plutôt que sur notre type, nous arrivons à des résultats faux.⁹⁴

Ainsi, lorsque nous attribuons au daltonien nos impressions de couleur, à l'enfant notre capacité de jugement, au sauvage notre sensibilité esthétique.

Si c'était uniquement ce type d'appréhension de la vie psychique d'autrui que l'on avait en vue avec l'empathie, il faudrait à juste titre la récuser, comme le fait Scheler. marge 59

94. Roettken* a attiré l'attention lui aussi sur ce type d'illusion de l'empathie (et ce, comme un cas d'illusion dans le domaine d'une expérience par ailleurs digne de confiance) (*Poetik*, p. 22).

marge 59 E.S. marque cette phrase d'une ligne verticale en marge.

Mais il lui est arrivé ici ce qu'il a reproché à d'autres théories: il a pris le cas de l'illusion pour la normalité. Mais cette illusion-là – comme nous l'avons dit – ne peut être à son tour dissipée que par l'empathie.

Si j'empathise chez quelqu'un qui est dénué de sens musical, le plaisir que je prends à écouter une symphonie de Beethoven, cette illusion disparaîtra dès que je regarderai son visage, et que j'y trouverai l'expression du plus mortel ennui.

Par principe, la même source d'erreur réside dans le raisonnement par analogie: ici aussi [99], c'est ma propre constitution de fait [*faktisch*] (et non typique) qui forme le point de départ; comme par ailleurs je procède logiquement, je n'arrive pas à une illusion (c'est-à-dire à un état de donné prétendument originaire d'une chose qui en fait n'est pas là), mais à une conclusion erronée sur la base d'une prémisse fausse; dans les deux cas, le résultat est le même: on manque ce qui est effectivement là. Déjà le « bon sens humain » ne tient pas le « juger d'autrui par soi-même » pour un moyen valable d'acquérir la connaissance de la vie psychique d'autrui.

Pour se prémunir contre de telles erreurs et illusions, il faut que l'empathie soit constamment guidée par la perception externe – la constitution de l'individu étranger est de part en part fondée sur la constitution du corps. Que soit donné un corps d'une facture déterminée dans la perception externe, telle est la condition que présuppose l'état de donné d'un individu psychophysique; d'autre part, par la perception externe seule, nous ne dépassons pas d'un seul pas le corps physique: l'individu en tant que tel se constitue, comme nous l'avons vu, totalement et absolument, dans des actes d'empathie. C'est grâce à cette fondation de l'âme sur le corps vivant que l'empathie en des individus psychophysiques n'est possible que pour un sujet du même type.

Un Moi pur, par exemple, pour lequel ne se constituent originairement aucun corps propre, ni aucune relation psycho-

physique, pourrait peut-être avoir pour données maintes sortes d'objets, mais des corps vivants animés [*beseelte Leiber*], des individus vivants, il ne pourrait en percevoir.

Décider de ce qui est ici facticité et de ce qui est nécessité d'essence, c'est assurément très difficile, et cela nécessiterait une étude particulière.

p) importance de la constitution de l'individu psychique étranger pour celle de mon propre individu psychique

Nous l'avons vu à un niveau inférieur (dans nos considérations sur le corps vivant en tant que centre d'orientation), la constitution de l'individu étranger est une condition de la constitution intégrale de mon propre individu; on trouve aussi quelque chose de semblable dans les strates supérieures. Nous considérer dans la perception interne, c'est-à-dire considérer notre Moi psychique et ses propriétés, signifie nous voir nous-mêmes comme nous voyons quelqu'un d'autre, et comme un autre nous voit. La posture naïve originelle du sujet, c'est de [100] s'engager dans son vivre sans le prendre pour objet. Nous aimons et nous haïssons, voulons et agissons, nous nous réjouissons et nous attristons, et nous l'exprimons, et tout cela nous en sommes conscients en un certain sens, sans le saisir, sans le prendre pour objet. Nous ne nous livrons à aucune considération là-dessus, nous n'en faisons pas un objet d'attention, encore moins d'observation, et par conséquent d'évaluation, et nous ne cherchons pas ensuite à savoir ce que cela manifeste comme « caractère ».

En revanche, tout cela nous le faisons à propos de la vie psychique d'autrui, qui, liée qu'elle est au corps physique perçu, ^{marge 60} se tient d'emblée en tant qu'objet devant nos yeux.

^{marge 60} E.S. marque cette phrase d'un crochet vertical en marge et elle écrit en face: « La vie naïve partagée avec l'autre n'est pas non plus primaire [*primär*] mais c'est l'originale [*das Ursprüngliche*]. »

Or, du fait que je l'appréhende comme « mon semblable », j'en viens à me considérer moi-même comme un objet pareil à lui. Du même coup dans la « sympathie réflexive », en saisissant par empathie les actes dans lesquels mon individu se constitue pour lui. À partir de son « point de vue » mon regard porte, au travers de mon expression corporelle, sur cette « vie psychique supérieure » qui s'y manifeste, et sur les propriétés psychiques qui s'y trahissent. C'est ainsi que j'obtiens l'« image » que l'autre a de moi, ou pour mieux dire : les apparences sous lesquelles je m'expose à lui. Tout comme le même objet de la nature est donné en autant de multiplicités d'apparitions qu'il y a de sujets percevants, de même je puis avoir tout autant d'« appréhensions » de mon individu psychique qu'il y a de sujets qui l'appréhendent.⁹⁵ Certes, dès que l'on arrive au remplissement par empathie, les actes d'empathie réitérés dans lesquels je saisis mon vivre peuvent entrer en conflit avec le vivre original, et ainsi mettre en évidence le caractère illusoire de cette « appréhension ». Et il est par principe possible que toutes les appréhensions de moi-même que je découvre soient fausses.

Mais j'ai tout de même, heureusement, la possibilité d'amener mon vécu à l'état de donné pour moi, non simplement dans une empathie réitérée, mais originairement, dans la perception interne. Je possède alors ce donné immédiatement, et non comme donné par l'intermédiaire de son expression ou de ses apparences corporelles [*körperlichen Erscheinungen*]. Je saisis maintenant de façon originale, et non par empathie, mes propriétés également. Cette posture est, comme nous le disions, étrangère à l'attitude naturelle [101], et c'est l'empathie qui nous en donne l'occasion. Mais ce n'est pas une nécessité d'essence, la possibilité de la perception interne existe aussi indépendamment de cela, et ainsi l'empathie apparaît, dans ce

95. James n'a donc pas du tout tort de dire que l'homme a autant de « soi's sociaux » qu'il y a d'individus qui le connaissent (*Psychologie*, p. 178); ce n'est que la désignation de « soi social » que nous ne voulons pas accepter.

contexte, non comme un élément constituant, mais seulement comme un auxiliaire important pour la saisie de mon propre individu (par opposition à l'appréhension de mon propre corps comme un corps physique à l'égal des autres, laquelle, sans l'empathie, serait impossible).

Et elle s'avère être un tel auxiliaire sous un autre aspect encore : La perception interne recèle, comme Scheler nous l'a montré, la possibilité de l'illusion. C'est comme un correctif à de telles illusions que l'empathie s'offre à nous maintenant, à côté d'autres confirmations, ou d'actes perceptifs en conflit. Il est possible qu'un autre me « juge plus correctement » que moi-même, et m'apporte la clarté sur moi-même. Il remarque par exemple que je regarde autour de moi en cherchant les applaudissements quand je fais une bonne action, alors que moi-même je pense agir par pure charité. C'est ainsi qu'empathie et perception interne travaillent main dans la main, pour me donner à moi-même.

Chapitre IV

L'empathie

comme compréhension des personnes spirituelles

§1. Le concept de l'esprit et des sciences de l'esprit

Le Moi individuel, dont la constitution nous a occupés jusqu'ici, nous l'avons considéré en tant que membre de la nature, le corps vivant en tant qu'un corps physique parmi d'autres, l'âme comme fondée sur lui, subissant et exerçant des effets, insérée dans l'enchaînement causal, et tout ce qui est psychique en tant qu'événement naturel, la conscience en tant que réalité [*Realität*]. Seulement, ce mode d'appréhension ne saurait être développé de façon cohérente; dès la constitution de l'individu psychophysique quelque chose a pointé en plusieurs endroits, qui déborde ce cadre.

La conscience s'est montrée à nous non seulement comme un événement causalement conditionné, mais en même temps comme constituant d'objet, et par là elle sort de l'enchaînement de la nature, et s'oppose à elle: la conscience en tant que corrélat [102] du monde des objets n'est pas nature, mais *esprit*.

Nous n'aurons pas la prétention de nous attaquer à la masse de nouveaux problèmes qui surgissent avec cela, et encore moins de les résoudre. Mais nous ne pouvons pas non plus les esquiver, si nous voulons prendre position sur les questions que nous rencontrons dans l'histoire de la littérature consacrée

les processus psychiques qui font qu'un mot est confondu avec un autre, de sonorité semblable. Ces recherches ont leur valeur, il faut seulement se garder de croire que ce sont là les tâches véritables de la linguistique ou de l'histoire des langues). Dans les recherches qui retracent le processus de formation des ouvrages de l'esprit, c'est l'esprit lui-même qui se trouve au travail; pour le dire plus exactement: un sujet spirituel en saisit un autre par empathie, et fait accéder pour lui-même à l'état de donné l'œuvre de celui-ci. Ce n'est qu'à une époque toute récente qu'a été sérieusement entreprise la clarification de la méthode des sciences de l'esprit. Les grands spécialistes des sciences de l'esprit ont certes emprunté le bon chemin [104] et (comme le montrent de nombreuses déclarations, par exemple de von Ranke* et Jacob Burckhardt*) ils furent – quoique ce ne fût pas dans la claire évidence – « bien conscients du chemin à suivre ». Mais, s'il est possible de progresser correctement sans vues évidentes sur les procédés qu'on emploie, alors une appréhension faussée de ses propres tâches doit nécessairement conduire à de funestes conséquences dans le travail scientifique. Autrefois, on a imposé à la science de la nature des exigences inappropriées; elle devrait rendre « compréhensible » l'événement naturel (d'une certaine façon, montrer la nature comme création de l'esprit divin), et aussi longtemps qu'elle ne s'est pas prémunie contre cela, elle n'a pu se développer correctement.

Aujourd'hui existe le danger opposé. On ne se contente plus seulement d'expliquer causalement, on propose l'explication causale comme l'idéal scientifique absolu. Ce serait sans dommage si cette conception restait limitée aux spécialistes des sciences de la nature; on pourrait leur accorder tranquillement la satisfaction de regarder avec dédain la science « non scientifique » (parce que non « exacte ») de l'esprit, si l'enthousiasme pour la méthode des sciences de la nature ne s'était pas emparé des spécialistes des sciences de l'esprit eux-mêmes. On ne veut pas être en reste pour l'exactitude, et les sciences de l'esprit sont

ainsi devenues à plus d'un titre assujetties, et ont perdu de vue leurs buts propres.

Nous voyons apparaître dans les manuels de méthodologie historique la conception selon laquelle la psychologie⁹⁷ serait le fondement de l'histoire, et son étude est instamment commandée aux jeunes historiens (par exemple par Bernheim*, qui passe pour une autorité dans le domaine de la méthodologie). Il n'est assurément pas question d'affirmer que des connaissances psychologiques ne puissent aucunement servir à l'historien. Simplement, elles l'aident à la connaissance de ce qui se trouve en dehors de son domaine, et ne lui livrent pas ses objets propres. Je dois recourir à l'explication psychologique partout où je ne peux plus comprendre.⁹⁸ Mais partout où je le fais, j'agis en scientifique de la nature, et non en historien. Si j'établis que par suite d'une maladie, une personnalité historique a présenté certains troubles psychiques [105] – par exemple, une défaillance de la mémoire –, je constate un événement naturel [*Naturereignis*] du passé, qui est aussi peu un événement historique [*historisches Geschehen*] que l'éruption du Vésuve qui a détruit Pompéi. Je peux expliquer cet événement naturel à partir de lois (à supposer que j'aie de telles lois), mais cela ne le rend pas le moins du monde compréhensible. Ce qui est à « comprendre », c'est seulement la façon dont de tels événements naturels, quand ils interviennent, motivent l'action des personnes concernées, et c'est en tant que « motifs » qu'ils reçoivent eux aussi une signification historique. Mais alors ils ne sont plus appréhendés comme des faits naturels, à expliquer par des lois de la nature. Si j'« expliquais » l'ensemble de la vie du passé, j'aurais accompli un gros morceau du travail en sciences de la nature, mais j'aurais complètement éliminé du

97. Pour répondre à une éventuelle objection soulevée ici, on vise sous le terme « psychologie » naturellement toujours la psychologie en tant que science naturelle, qui domine aujourd'hui.

98. C'est une conception que Scheler défend très énergiquement.

passé l'esprit, et je n'aurais pas gagné la plus petite miette de connaissance historique. Si les historiens considèrent comme leur tâche d'établir et d'expliquer des faits psychologiques du passé, il n'y a plus de science historique.

À titre d'exemple-repoussoir illustrant les conséquences de cette conception, Dilthey* nomme les ouvrages historiques de Taine*. Le but de la vie de Wilhelm Dilthey fut de donner aux sciences de l'esprit leur vrai fondement. La psychologie explicative n'était pas en mesure de le faire, insistait-il, et il voulut lui substituer une « psychologie descriptive et analytique ».⁹⁹

Nous croyons que ce n'est pas là trouver le mot juste, car la psychologie descriptive elle aussi est science de l'âme en tant que nature. Elle est tout aussi impuissante à donner des éclaircissements sur les procédés des sciences de l'esprit que sur ceux des sciences de la nature. La clarté sur la méthode des sciences de l'esprit comme sur celle des sciences de la nature, c'est par l'analyse réflexive de la conscience scientifique concernée qu'on l'obtient, et c'est à quoi tend la phénoménologie.

Dilthey n'est pas parvenu ici à une totale clarté. Mais il est vrai qu'il voit aussi le chemin qui mène à la fondation de la théorie de la connaissance dans la « méditation sur soi-même » [*Selbstbesinnung*]¹⁰⁰. Et le regard réflexif qu'il a porté sur le procédé des sciences de l'esprit, lui a permis d'y reconnaître un acte de comprendre qui consiste à revivre (ou bien, pouvons-nous dire, une [106] saisie empathique) de la vie spirituelle du passé.¹⁰¹ Mais ce qu'il trouve comme sujet de ce comprendre, c'est l'homme en tant que nature, la totalité de la vie de l'individu psychophysique.¹⁰² C'est pourquoi la science qui en traite – la psychologie descriptive – est d'une part la condition présumée par les sciences de l'esprit, et d'autre part ce qui

99. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*.

100. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 117.

101. *Op. cit.*, pp. 136 sq.

102. *Op. cit.*, p. 47.

leur donne leur unité, car elles traitent des ramifications particulières dans lesquelles se déploie la vie de cette totalité: l'art, les mœurs, le droit, etc. Or, c'est ainsi qu'est abolie la différence de principe entre la nature et l'esprit. Les sciences exactes de la nature se présentent elles aussi comme une unité: chacune d'elles a pour objet une partie abstraite du *concretum* « objet naturel ». L'âme et l'individu psychophysique sont aussi des objets naturels.

Pour la constitution de cet objet, l'empathie était requise et donc, jusqu'à un certain point, mon propre individu était présumé. Mais de cette empathie il faut distinguer la compréhension de l'esprit, que nous caractériserons de façon plus précise.¹⁰³

Or, nous apprenons dans les développements erronés de Dilthey qu'outre la clarification de la méthode, il faut aux sciences de l'esprit un fondement objectif, une ontologie de l'esprit correspondant à l'ontologie de la nature. De même que les choses naturelles ont une structure soumise à des lois d'essence, et que les formes spatiales empiriques par exemple présentent des réalisations des figures géométriques idéales, de même il y a aussi une structure eidétique de l'esprit, et des types idéaux, dont les personnalités historiques apparaissent comme la réalisation empirique. Si c'est l'empathie qui est la conscience de l'expérience dans laquelle des personnes étrangères viennent à nous être données, elle est du même coup la base exemplaire à partir de laquelle on peut acquérir la connaissance de ces types idéaux, tout comme l'expérience de la nature pour la connaissance eidétique de la nature. À ces problèmes aussi nos considérations doivent donc nous ouvrir un accès.

103. Que la compréhension qui revit est à distinguer de l'empathie comme simple mise en présence d'un élément psychique [*Gegenwärtighaben eines Seelischen*], c'est ce que Geiger a déjà souligné dans son *Sammelreferat* (p. 48), mais naturellement sans pouvoir à cet endroit entreprendre une analyse plus approfondie.

[107] § 2. Le sujet spirituel

Tâchons maintenant d'établir ce que nous avons déjà acquis, dans la constitution de l'individu psychophysique, pour la connaissance du sujet spirituel. Nous l'avons trouvé en tant qu'un Moi dans les actes duquel se constitue un monde d'objets, et qui crée même des objets par la force de sa volonté. Si nous prenons en compte le fait que tout sujet ne voit pas le monde du même « côté », que ce n'est pas dans le même décours d'apparitions qu'il l'a à titre de donné, mais qu'à chacun revient sa « vision du monde » particulière, l'on acquiert ainsi déjà un caractère distinctif individuel des sujets spirituels. Cependant, quelque chose en nous se refuse à reconnaître ce « sujet spirituel », étonnamment dépourvu de substrat, comme ce qu'on nomme communément une personne.

Toujours est-il que nous pouvons, sur la base de nos développements précédents, en compléter encore les caractéristiques. Les actes spirituels ne se tiennent pas les uns à côté des autres sans relations – comme un faisceau de rayons avec le Moi pur pour point d'intersection – mais il y a une genèse vécue de l'un à partir de l'autre, une transition par laquelle le Moi glisse de l'un à l'autre: ce que nous avons nommé plus haut « motivation ». Cette « connexion de sens » des vécus, qui faisait si étrangement exception au milieu des liaisons causales psychiques et psychophysiques, et n'avait aucun parallèle dans la nature physique, il faut la mettre absolument au compte de l'esprit. La motivation est la légalité de la vie spirituelle, l'enchaînement des vécus des sujets spirituels est une totalité de sens vécue (originellement ou par empathie) et, comme tel, compréhensible. C'est justement cette genèse pleine de sens qui fait la différence entre la motivation et la causalité psychique, et entre la compréhension empathique d'enchaînements relevant de l'esprit et la saisie empathique d'enchaînements psychiques. Un sentiment motive d'après son sens une expression, et ce sens délimite un domaine de possibilités expressives, tout comme le

sens d'une partie de phrase préfigure (du point de vue formel et matériel) les manières possibles de la compléter. Cela ne veut rien dire d'autre que ceci: les actes spirituels sont soumis à une légalité rationnelle générale. De même que pour la pensée, il y a aussi pour le sentiment, la volonté et l'action, des lois rationnelles, qui trouvent leur expression dans des sciences aprioriques: au côté de la [108] logique prennent place l'axiologie, l'éthique et la pratique. Cette légalité rationnelle est à distinguer de la légalité d'essence. C'est dans l'essence de la volonté d'être motivée par un sentiment. Une volonté non motivée est donc un néant, on ne peut penser un sujet, de quelque type que ce soit, qui voudrait quelque chose qui n'aurait pas de valeur à ses yeux. C'est dans le sens de la volonté (qui pose quelque chose comme à réaliser) qu'elle se dirige vers le possible (c'est-à-dire le réalisable), on ne peut raisonnablement vouloir que le possible.

Mais il y a des gens déraisonnables qui ne se soucient pas de savoir si ce qu'ils ont reconnu comme doté de valeur est réalisable ou non, qui le veulent uniquement à cause de sa valeur, et qui se donnent de la peine pour rendre possible l'impossible. La vie psychique pathologique montre que, pour bien des gens, ce qui contredit certaines lois de la raison est possible dans la réalité. On parle alors d'esprits dérangés. La conformité à la loi du psychisme peut être, par ailleurs, parfaitement intacte. Il y a d'autre part des maladies psychiques dans lesquelles les lois rationnelles de l'esprit restent parfaitement en vigueur, par exemple l'anesthésie, l'aphasie, etc.

Nous reconnaissons une différence radicale entre les anomalies de l'esprit et les anomalies du psychisme. Dans les cas de la seconde espèce, la compréhension de la vie psychique étrangère n'est nullement perturbée, il faut seulement saisir par empathie des rapports de causalité modifiés, tandis que dans les maladies de l'esprit, la compréhension est abolie, car on ne peut plus saisir empathiquement qu'une suite causale, mais non une émergence pleine de sens des vécus les uns à partir des autres.

Enfin, il y a encore une série de cas pathologiques dans lesquels ni le mécanisme psychique ni la légalité rationnelle ne semblent interrompus mais qui se présentent comme des formes modifiées du vivre à l'intérieur du cadre des lois de la raison : par exemple, une dépression à la suite d'un événement catastrophique. Ici, ce n'est pas seulement la partie de la vie psychique qu'a épargnée la maladie, mais le symptôme lui-même, qui est compréhensible.¹⁰⁴ Nous tirons de ces considérations l'idée que le *sujet spirituel, de par son essence, est soumis à des [109] lois rationnelles et que ses vécus sont pris dans des enchaînements compréhensibles.*

§ 3. La constitution de la personne dans des vécus affectifs

Mais même de cela nous ne pouvons nous satisfaire, même avec cela nous n'avons pas encore atteint ce qu'on appelle une personne. Il s'agit bien plutôt d'apercevoir de façon évidente que dans les actes de l'esprit se constitue quelque chose d'autre encore que le monde d'objets jusqu'ici considéré. Selon une ancienne tradition psychologique, le « Moi » est constitué dans des sentiments.¹⁰⁵ Nous allons voir ce qu'on peut signifier par ce « Moi », et si nous sommes capables de fournir une preuve de cette affirmation. On distingue – dans le langage de la psychologie traditionnelle – les sensations, dans lesquelles je sens « quelque chose » (conception dont nous ne nous déclarons pas solidaire), et des sentiments, dans lesquels je « me » sens, ou encore des actes et des états du Moi. Quel sens peut bien avoir cette distinction ?

¹⁰⁴. On fait de semblables distinctions dans la psychopathologie moderne elle-même. Voyez Jaspers*, « *Über kausale und verständliche Zusammenhänge...* ».

¹⁰⁵. On verra des confirmations de ce point de vue, extraites des écrits de psychologues renommés, dans Österreichischer* « *Phänomenologie des Ich* », pp. 8 sq.; voir aussi Natorp*, « *Allgemeine Psychologie* », p. 52.

Nous avons vu que tous les actes sont des vécus du Moi, en ce que dans chaque acte, on rencontre, en opérant la réflexion, le Moi pur. En outre, le sentir aussi est sentir de quelque chose, un acte donateur, et par ailleurs, tout acte doit aussi être regardé comme un état du Moi psychique, une fois que celui-ci s'est constitué. Pourtant il existe une différence profondément tranchée dans la sphère du vécu. Dans les « actes théoriques », dans les actes de percevoir, de se représenter, penser des relations ou déduire, etc., je suis dirigé vers un objet, de telle façon que le Moi et les actes ne sont pas du tout là. On a à tout moment la possibilité de jeter là-dessus un regard réfléchissant, car en cours d'accomplissement, ils sont toujours prêts à être perçus. Mais la possibilité existe tout aussi bien que cela ne se produise pas, et que le Moi s'investisse complètement dans la considération de l'objet. Il serait pensable qu'un sujet qui vivrait uniquement dans des actes théoriques ait vis-à-vis de soi un monde d'objets, sans jamais prendre conscience de son Soi [*Selbst*] et de sa conscience, sans « être là » lui-même pour lui-même. Mais dès que ce sujet non seulement perçoit, [110] pense, etc., mais aussi sent, cela n'est plus possible. Car dans le sentir, il ne vit pas seulement des objets mais lui-même, il éprouve les sentiments comme provenant de la « profondeur de son Moi ». C'est dire du même coup que ce Moi qui « s' » éprouve n'est pas le Moi pur, car le Moi pur n'a pas de profondeur.

Mais le Moi qui est éprouvé dans le sentiment a des strates de profondeurs différentes, qui se dévoilent quand les sentiments en jaillissent. On a voulu distinguer entre « sentir » et « sentiment ». Je ne crois pas qu'avec ces deux désignations on touche à des types différents de vécus, mais seulement aux différentes « orientations » du même vécu.

Le sentir est le vécu dans la mesure où il nous donne un objet, ou quelque chose de l'objet. Le sentiment est le même acte, dans la mesure où il entre en jeu comme provenant du Moi ou bien comme dévoilant une strate du Moi. Il faut en outre encore une orientation particulière du regard pour faire des sentiments, de

leur surgissement du Moi et de ce Moi lui-même, des objets au sens fort du terme. Un tourner-vers qui est spécifiquement différent de la réflexion, parce qu'il ne me met pas sous les yeux quelque chose qui auparavant n'était pas du tout là pour moi. Et d'autre part spécifiquement différent du passage d'un « vécu d'arrière-plan », d'un acte où j'ai devant moi un objet sans qu'il soit l'objet privilégié de mon attention, au *cogito* spécifique, c'est-à-dire à l'acte où je suis tourné au sens propre vers l'objet : car l'orientation sur le sentiment, etc., n'est pas passage d'un état de donation de l'objet à un autre, mais objectivation d'un subjectif.¹⁰⁶

Dans les sentiments, en outre, nous nous éprouvons non seulement comme présents, mais comme faits de telle et telle manière ; ils nous manifestent des propriétés personnelles. Nous avons déjà parlé auparavant de propriétés persistantes de l'âme, qui se manifestent dans les vécus. Nous avons produit des exemples de telles propriétés persistantes, entre autres la mémoire, qui se manifeste dans nos souvenirs, et la sensibilité, qui se manifeste dans nos sentiments. À une considération plus précise, [111] ce rapprochement s'avère extrêmement superficiel, car il ne s'agit aucunement de propriétés de même ordre – aussi bien ontologiquement (d'après leur position dans la structure eidétique de l'âme) que phénoménologiquement (d'après leur constitution dans la conscience). En vivant dans le souvenir, et tournés vers l'objet remémoré, nous n'en viendrions jamais à quelque chose comme la « mémoire ».

Ce n'est que dans la perception interne, dans de nouveaux actes où est « donné » le souvenir auparavant absent pour nous, qu'elle se donne aussi comme manifestation de l'âme et de sa propriété (ou « faculté »). Dans la « joie débordante », la « douleur qui vous taraude », je prends conscience, en leur accomplissement

¹⁰⁶. Il faut recourir du reste à la même orientation pour « objectiver » le corrélat d'un acte sentant (Cf. les *Ideen* de Husserl, p. 66). Elle s'accomplit par exemple dans le passage de la perception-de-valeur (*Wertnehmen*), le sentiment originaire d'une valeur, au jugement de valeur.

même, sans qu'elles soient « données » en de nouveaux actes, de ma sensibilité et de la place qu'elle occupe dans le Moi. Je ne la perçois pas, je l'éprouve.

En revanche, une objectivation de ces propriétés vécues est possible, tout autant que des sentiments, et elle est, par exemple, absolument indispensable si l'on doit formuler quelque énoncé à leur sujet. Ces actes objectivants sont, à leur tour des actes donateurs (des actes de perception, ou des actes de simple renvoi, de visée) et en eux s'opère la coïncidence, par superposition, du Moi vécu avec le Moi perçu. Il nous faudrait parcourir toutes les genres de vécus pour arriver à en donner une image complète. On ne peut ici que la suggérer.

Les sensations ne livrent rien qui corresponde au Moi vécu : la pression, la chaleur, l'excitation lumineuse, que je sens, ne sont pas quelque chose en quoi je m'éprouve moi-même, ils ne jaillissent en aucune manière de mon Moi. En revanche, ils me « manifestent » la « sensibilité », faite objet, comme propriété psychique persistante.^{marge 61}

Ce qu'on nomme les « sensations affectives » ou « sentiments sensibles », le plaisir d'une impression tactile, la douleur sensible, tout cela pénètre déjà la sphère du Moi, j'éprouve le plaisir et la douleur à la surface de mon Moi, j'y éprouve en même temps ma « réceptivité sensible » comme la strate supérieure ou externe de mon Moi.¹⁰⁷ Il y a ensuite un type de sentiments qui [112] sont

¹⁰⁷. Je ne saurais être entièrement d'accord avec Geiger, quand il conteste toute « participation du Moi » aux sentiments sensibles (*Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, pp. 613 sv). Si l'on distingue (comme on doit le faire) la sensation, son caractère agréable et le plaisir qu'elle me procure, je ne vois pas comment on peut ôter le moment du Moi de ce plaisir. Certes, m'échappe également alors la distinction que fait Geiger entre plaisir et jouissance, tant qu'elle repose sur la participation du Moi. Je ne puis non plus reconnaître qu'il n'y a aucun opposé négatif au jouir (comme le déplaisir pour le plaisir, le dégoût pour le goût) : il me semble qu'une analyse plus fine pourrait mettre en évidence le souffrir comme contrepartie négative du jouir.

^{marge 61} E.S. marque cette phrase d'une ligne verticale dans la marge.

un « s'éprouver soi-même » en un sens particulier: les « sentiments communs » et les humeurs. Je distingue les « sentiments communs » des humeurs à cause de leur « liaison avec le corps », — mais qui ici ne doit pas entrer en ligne de compte; les sentiments communs et les humeurs occupent une position particulière dans le royaume de la conscience, car ils ne sont pas des actes donateurs, mais ne sont visibles que sur des actes donateurs, à titre de « colorations » de ceux-ci. En même temps ils se distinguent par ceci, qu'ils n'ont pas de lieu déterminé dans le Moi, qu'ils ne sont vécus ni à la surface ni dans la profondeur du Moi, qu'ils n'en dévoilent aucune strate, mais qu'ils l'imprègnent et l'emplissent de part en part tout entier, en pénétrant toutes ses strates, ou du moins ayant la capacité de le faire. Ils ont quelque chose de l'omniprésence de la lumière, et même en tant que propriété vécue, la gaieté du caractère, par exemple, n'est d'aucune façon localisée dans le Moi, elle est répandue sur lui tout entier comme une lueur éclatante. Et chaque vécu en acte porte quelque chose de cette « illumination globale », il en est tout baigné.

Venons-en maintenant aux sentiments au sens strict. Ces sentiments — disions-nous auparavant — sont toujours le sentir de quelque chose. En tout sentir je suis tourné vers un objet [*Objekt*], quelque chose de cet objet m'est donné, se constitue pour moi une strate de l'objet. Mais pour que cette strate de l'objet puisse se constituer, il faut que j'aie au préalable cet objet, il faut qu'il me soit donné, et cela se produit dans des actes théoriques: tout sentir a donc besoin, pour sa structuration, d'actes théoriques. C'est ainsi que, dans la joie d'une bonne action, j'ai devant moi la bonté de cette action, sa valeur positive; pour me réjouir de cette action, je dois tout d'abord en savoir quelque chose, le savoir est fondateur pour la joie.

Ce savoir qui est au fondement du sentiment de la valeur, et qui peut aussi être remplacé par une saisie intuitive perceptive ou représentative, appartient au domaine des actes qu'on ne peut saisir que par réflexion et il n'a aucune profondeur dans le Moi.

En revanche, le sentir qui s'édifie sur ce fondement affecte toujours, même lorsque la conscience est totalement absorbée par la [113] valeur sentie, le fonds [*Bestand*] du Moi, et il est vécu comme procédant de celui-ci. Le chagrin de la perte d'un bijou affecte moins profondément, ou provient d'un niveau plus superficiel que la peine que cause la perte du même objet en tant que souvenir d'une personne aimée, ou encore, que la douleur causée par la perte de cette personne elle-même.

Ici se révèlent des connexions d'essence entre la hiérarchie des valeurs¹⁰⁸, les degrés de profondeur des sentiments de valeur, et l'ordre, qui s'y révèle, des strates dont se compose la structure de la personne. C'est ainsi que toute avancée qui marque un progrès dans le royaume des valeurs est du même coup une conquête dans le règne de ma propre personnalité. ^{marge 62} Cette corrélation rend possible une légalité rationnelle des sentiments et de leur ancrage dans le Moi, et une décision sur ce qui est « correct » et « faux » dans ce domaine. Celui que la perte de ses biens « terrasse » — c'est-à-dire atteint au point nodal de son Moi —, ressent de manière « déraisonnable », il bouleverse la hiérarchie des valeurs, ou bien lui fait entièrement défaut l'évidence affective des valeurs supérieures, et il lui manque les strates corrélatives de la personnalité. Font également partie des actes de sentir, où se dévoilent les strates de la personne, les dispositions d'amour et de haine, de gratitude, de vengeance, de rancune, etc., des sentiments qui ont pour objet d'autres personnes. Ces sentiments eux aussi sont ancrés dans différentes strates du Moi (l'amour par exemple, à un niveau plus profond que l'inclination). Par ailleurs ils ont pour corrélat des valeurs personnelles [*personal*].

Si ces valeurs ne sont pas des valeurs dérivées — qui reviennent à la personne en tant qu'elle réalise ou saisit d'autres valeurs —

108. Sur la hiérarchie des valeurs, cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, pp. 488 sv.

^{marge 62} E.S. marque cette phrase d'une ligne verticale dans la marge.

mais des valeurs appartenant en propre à la personne elle-même; qu'elles accèdent à l'état de donné dans des actes qui s'enracinent à une autre profondeur que le sentiment des valeurs non-personnelles, et qu'ainsi elles dévoilent des strates qui ne peuvent en aucune manière être éprouvées – alors la saisie [*Erfassen*] d'autres personnes est constitutive de ma propre personne. Or, nous avons, dans l'acte d'aimer, un acte de capter, ou de viser la valeur de la personne, qui n'est pas une évaluation en raison d'autre chose; nous n'aimons pas une personne parce qu'elle fait le bien, sa valeur ne consiste pas dans le fait qu'elle fait le bien (même si peut-être cette valeur se fait jour à cette occasion), [114] mais elle est elle-même pleine de valeur et c'est « pour elle-même » que nous l'aimons. Et cette capacité d'aimer qui s'exprime dans notre amour, s'enracine à une autre profondeur que la capacité d'évaluer moralement qui s'éprouve dans l'évaluation de l'action.

Entre le sentiment de valeur [*dem Wertfühlen*] et le sentiment de la valeur [*dem Fühlen des Werts*] de sa réalité (car la réalité d'une valeur est elle-même une valeur), et leur profondeur dans le Moi, il existe des connexions eidétiques. La profondeur d'un sentiment de valeur détermine la profondeur d'un sentir qui s'édifie sur la saisie de l'existence de cette valeur – cette existence n'ayant pas cependant la même profondeur. La douleur de la perte d'une personne aimée n'est pas aussi profonde que l'amour de cette personne si la perte signifie que l'existence de cette personne a cessé; de même que la valeur de la personne dure au-delà de son existence, et l'amour au-delà de la joie qu'on trouve à l'existence de l'aimé, de même la valeur de la personne est aussi plus haute que celle de sa réalité, et le sentiment de valeur concerné s'enracine à une plus grande profondeur¹⁰⁹. Mais si « perte de la personne » signifie la suppression de la personne et de la valeur personnelle [*personal*] (tandis qu'éventuellement la personne

109. Sur le rapport entre la hauteur et la durée des valeurs, voyez Scheler, *op.cit.*, pp. 492 sq.

empirique concernée continue d'exister – dans le cas où « on s'est trompé sur quelqu'un »), alors la douleur de la perte signifie la même chose que la suppression de l'amour, et s'enracine à la même profondeur.

La saisie de valeurs est elle-même une valeur positive. Mais pour prendre conscience de cette valeur, il faut diriger son attention sur cette saisie. Le sentiment de valeur est bien là dans l'orientation sur la valeur, mais il n'est pas objet, et on doit d'abord en faire un objet pour que sa valeur puisse être sentie. Dans un tel sentiment de valeur du sentiment de valeur (joie de ma propre joie), je prends conscience de moi-même d'une double manière – comme sujet et comme objet. Le sentiment de valeur originel et le sentiment de valeur réfléchi affecteront, une fois encore, des profondeurs différentes. C'est ainsi que je peux jouir d'une œuvre d'art, et jouir en même temps de ma jouissance de l'œuvre d'art; il est « raisonnable » que la jouissance de l'œuvre d'art soit la plus profonde. L'« inversion » de ce rapport est à nos yeux une « perversion ». Ce qui ne veut pas dire que dans chaque cas le sentiment non réfléchi doit être le plus profond. Je puis ressentir, devant la mésaventure de quelqu'un d'autre, une légère impression de joie maligne, [115] et souffrir profondément de cette légère impression de joie maligne – et à bon droit.

L'ordre des degrés de profondeur ne dépend pas directement de l'opposition: réfléchi – non réfléchi, mais, une fois de plus, de la hiérarchie des valeurs senties: l'évaluation positive d'une valeur positive a moins de valeur que la valeur positive elle-même. L'évaluation positive d'une valeur négative a moins de valeur que la valeur négative elle-même. Préférer l'évaluation positive à la valeur positive est donc une préférence axiologiquement contraire à la raison; reléguer la valeur positive (injustifiée) à un rang inférieur à la valeur négative est axiologiquement raisonnable.

Il semble, d'après ce qu'on vient de dire, que la valeur de ma propre personne se constitue seulement réflexivement, et non

dans l'orientation immédiate du vécu. Mais pour en décider il faut encore d'autres recherches. Ce n'est pas seulement la saisie d'une valeur, mais aussi sa réalisation, qui est une valeur.

Nous allons considérer d'un peu plus près cette réalisation, et ce, non sous l'angle de la volonté et de l'action, mais uniquement eu égard à ses composants affectifs. Dans la réalisation d'une valeur, j'ai devant les yeux cette valeur à réaliser, et ce sentiment de valeur a, pour la constitution de la personnalité, le rôle déjà indiqué. Mais en même temps, avec ce sentiment de valeur, il y a là une joie, toute naïve et non réfléchie, à « créer », dans laquelle cette activité créatrice est ressentie comme valeur. J'éprouve en même temps dans cette activité créative ma force de création, et moi-même en tant que celui qui est doué de cette force, et je l'éprouve comme ayant en elle-même de la valeur. La force que j'éprouve dans l'activité créatrice, et la puissance que j'éprouve ainsi avec elle, ou encore, que j'éprouve pour elle-même dans le pouvoir de créer, sont des valeurs personnelles [*personale*] autonomes, et d'abord complètement indépendantes de la valeur à réaliser. Le naïf « sentiment de sa valeur propre » qui s'attache à cette force de création se montre également encore dans l'acte de réaliser, et l'expérience vécue de pouvoir réaliser, une valeur négative. Entre en jeu alors, à dire vrai, une concurrence entre les valeurs, et la valeur positive propre de la force peut être résorbée par la valeur moyenne négative qui lui est rattachée. En tout cas, nous avons ici un exemple de « sentiments de soi » non réfléchis, dans lesquels la personne s'éprouve elle-même comme ayant de la valeur.

Avant d'en venir au domaine des vécus de la volonté, dont nous avons déjà franchi le seuil, il nous faut étudier les sentiments, dans la signification qui est la leur pour la constitution de la personnalité, [116] sous le rapport d'une autre « dimension » encore. Ils n'ont pas seulement la particularité de prendre racine à une certaine profondeur du Moi, mais aussi celle de le combler à un degré plus ou moins élevé. Ce que cela veut dire,

nous l'avons déjà appris à propos des humeurs. Nous pouvons dire que chaque sentiment comporte une certaine composante d'humeur, en vertu de laquelle il se diffuse, à partir de son siège originel, à travers le Moi, et le remplit.

Un léger ressentiment peut, partant d'une strate périphérique, me remplir « tout entier », mais elle peut aussi se heurter à une joie profonde, qui lui interdit toute progression ultérieure vers le centre, et qui maintenant, pour sa part, dans son progrès victorieux du centre vers la périphérie, remplit toutes les strates superposées.

Les sentiments apparaissent – pour rester dans le même registre d'images – tels différentes sources de lumière, dont l'emplacement et la puissance déterminent l'éclairage qui en résulte. La métaphore de la lumière et de la couleur peut illustrer pour nous, par un autre côté encore, le rapport entre le sentiment et l'humeur.

Les composantes d'humeur peuvent habiter les sentiments de façon essentielle ou bien occasionnelle, de même qu'aux couleurs il revient d'avoir, outre leurs degrés plus ou moins élevés de clarté, une clarté spécifique. C'est ainsi qu'il y a une joie sérieuse et une joie gaie; mais, abstraction faite de cela, la joie possède un caractère « lumineux » spécifique.

De ces relations entre humeur et sentiment, on peut tirer par ailleurs encore d'autres éclaircissements sur l'essence des humeurs. Je puis non seulement éprouver une humeur, et moi-même en elle, mais je peux éprouver aussi son entrée en moi; je peux par exemple l'éprouver comme provenant d'un vécu déterminé: j'éprouve la façon dont « quelque chose » m'agace [*verstimmt*] – ce « quelque chose » est toujours le corrélat d'un acte de sentir: une nouvelle se fait attendre, et cela m'énervé; le raclement du violon, qui m'est désagréable; la mauvaise action dont je suis indigné. C'est de la profondeur, dans le moi, de l'acte affectif – corrélatrice de la hauteur de la valeur sentie – que dépend alors l'« ampleur » de l'humeur

dans l'orientation immédiate du vécu. Mais pour en décider il faut encore d'autres recherches. Ce n'est pas seulement la saisie d'une valeur, mais aussi sa réalisation, qui est une valeur.

Nous allons considérer d'un peu plus près cette réalisation, et ce, non sous l'angle de la volonté et de l'action, mais uniquement eu égard à ses composants affectifs. Dans la réalisation d'une valeur, j'ai devant les yeux cette valeur à réaliser, et ce sentiment de valeur a, pour la constitution de la personnalité, le rôle déjà indiqué. Mais en même temps, avec ce sentiment de valeur, il y a là une joie, toute naïve et non réfléchie, à « créer », dans laquelle cette activité créatrice est ressentie comme valeur. J'éprouve en même temps dans cette activité créative ma force de création, et moi-même en tant que celui qui est doué de cette force, et je l'éprouve comme ayant en elle-même de la valeur. La force que j'éprouve dans l'activité créatrice, et la puissance que j'éprouve ainsi avec elle, ou encore, que j'éprouve pour elle-même dans le pouvoir de créer, sont des valeurs personnelles [*personale*] autonomes, et d'abord complètement indépendantes de la valeur à réaliser. Le naïf « sentiment de sa valeur propre » qui s'attache à cette force de création se montre également encore dans l'acte de réaliser, et l'expérience vécue de pouvoir réaliser, une valeur négative. Entre en jeu alors, à dire vrai, une concurrence entre les valeurs, et la valeur positive propre de la force peut être résorbée par la valeur moyenne négative qui lui est rattachée. En tout cas, nous avons ici un exemple de « sentiments de soi » non réfléchis, dans lesquels la personne s'éprouve elle-même comme ayant de la valeur.

Avant d'en venir au domaine des vécus de la volonté, dont nous avons déjà franchi le seuil, il nous faut étudier les sentiments, dans la signification qui est la leur pour la constitution de la personnalité, [116] sous le rapport d'une autre « dimension » encore. Ils n'ont pas seulement la particularité de prendre racine à une certaine profondeur du Moi, mais aussi celle de le combler à un degré plus ou moins élevé. Ce que cela veut dire,

nous l'avons déjà appris à propos des humeurs. Nous pouvons dire que chaque sentiment comporte une certaine composante d'humeur, en vertu de laquelle il se diffuse, à partir de son siège originel, à travers le Moi, et le remplit.

Un léger ressentiment peut, partant d'une strate périphérique, me remplir « tout entier », mais elle peut aussi se heurter à une joie profonde, qui lui interdit toute progression ultérieure vers le centre, et qui maintenant, pour sa part, dans son progrès victorieux du centre vers la périphérie, remplit toutes les strates superposées.

Les sentiments apparaissent – pour rester dans le même registre d'images – tels différentes sources de lumière, dont l'emplacement et la puissance déterminent l'éclairage qui en résulte. La métaphore de la lumière et de la couleur peut illustrer pour nous, par un autre côté encore, le rapport entre le sentiment et l'humeur.

Les composantes d'humeur peuvent habiter les sentiments de façon essentielle ou bien occasionnelle, de même qu'aux couleurs il revient d'avoir, outre leurs degrés plus ou moins élevés de clarté, une clarté spécifique. C'est ainsi qu'il y a une joie sérieuse et une joie gaie; mais, abstraction faite de cela, la joie possède un caractère « lumineux » spécifique.

De ces relations entre humeur et sentiment, on peut tirer par ailleurs encore d'autres éclaircissements sur l'essence des humeurs. Je puis non seulement éprouver une humeur, et moi-même en elle, mais je peux éprouver aussi son entrée en moi; je peux par exemple l'éprouver comme provenant d'un vécu déterminé: j'éprouve la façon dont « quelque chose » m'agace [*verstimmt*] – ce « quelque chose » est toujours le corrélat d'un acte de sentir: une nouvelle se fait attendre, et cela m'énerve; le raclement du violon, qui m'est désagréable; la mauvaise action dont je suis indigné. C'est de la profondeur, dans le moi, de l'acte affectif – corrélatrice de la hauteur de la valeur sentie – que dépend alors l'« ampleur » de l'humeur

suscitée; la strate jusqu'à laquelle je peux la laisser « raisonnablement » pénétrer en moi, est préfigurée.

À la profondeur et à l'ampleur des sentiments, vient s'ajouter une troisième dimension: celle de leur durée. Ils remplissent le Moi non seulement dans sa [117] profondeur et son amplitude, mais aussi selon sa « longueur », dans son temps vécu, quand ils persistent en lui. Et ici aussi il y a quelque chose comme une durée spécifique du sentiment, qui dépend de sa profondeur. La longueur du temps pendant lequel il est « permis » à un sentiment (ou une humeur) de « persister » en moi, de me remplir ou me dominer, est soumise, elle aussi, à des lois rationnelles.

Cette dépendance, maintenant déjà plusieurs fois indiquée, de la structure de la personne à l'égard de lois rationnelles, livre une nette distinction d'avec l'âme, qui est soumise non à des lois de la raison, mais à des lois de la nature. De la profondeur, de l'amplitude et de la durée des sentiments, il faut distinguer leur intensité. Une légère contrariété peut durer longtemps, et peut me remplir plus ou moins. En outre, je peux ressentir moins intensément une haute valeur qu'une valeur inférieure, et de ce fait me fourvoyer jusqu'à réaliser la valeur inférieure au lieu de la plus haute. « Fourvoyé » — cela implique qu'ici la légalité de la raison est violée.

À proprement parler, à la valeur la plus haute revient également le sentiment le plus fort, qui ensuite met en mouvement aussi la volonté. Mais dans les faits, il n'en va pas toujours ainsi. Comme on l'a déjà souvent remarqué, le plus petit malheur dans notre entourage par exemple, provoque généralement en nous bien plus d'émoi qu'une catastrophe dans une autre partie du monde, sans que nous nous méprenions sur celui de ces deux événements qui a le plus d'importance. Cela tient-il au fait que, dans un cas, nous ne disposons pas du fondement intuitif d'une évaluation originaire, ou bien est-ce que, dans l'autre cas, s'opère une contagion affective? En tout cas, il semble qu'il s'agisse ici d'un effet de l'organisation psychophysique.

Il est évident qu'à chaque sentiment il revient d'avoir une certaine intensité, et il est également compréhensible que le sentiment le plus fort guide la volonté. Mais la force que possède, de fait, le sentiment, on ne peut plus la comprendre, mais simplement l'expliquer de façon causale.

On pourrait peut-être montrer qu'à chaque individu appartient une mesure totale de force psychique, et qu'en fonction d'elle se détermine l'intensité à laquelle peut prétendre chaque vécu singulier. Ainsi, il se peut que la durée qui convient à un sentiment d'après les lois de la raison dépasse les « forces psychiques » d'un individu, et ce sentiment va alors ou bien s'éteindre prématurément ou bien provoquer un « choc psychique ». (Dans le premier cas on parlera d'une disposition « normale » et dans le second cas d'une [118] disposition « anormale » ou pathologique. La « norme » dont il est question ici est celle de l'utilité biologique, non pas la légalité de la raison. Ce n'est pas le sentiment qui est pathologique, mais le fait d'y succomber.) Cependant, ce n'est pas le lieu ici d'entrer plus avant dans cette question.

Il nous reste encore à exécuter l'analyse des vécus de la volonté. Nous devons étudier également les désirs, qui leur sont apparentés, quant à leur éventuelle importance pour la constitution de la personnalité.

D'après Pfänder*, il semble qu'ils présentent une telle importance. « Les désirs et contre-désirs qui naissent dans le Moi, écrit-il,¹¹⁰ n'ont pourtant pas dans ce Moi la même position. Ce Moi possède en effet une structure particulière: le centre du Moi proprement dit, ou noyau du Moi, est enveloppé par le corps vivant du Moi. Or, les désirs peuvent naître, certes, dans le Moi, mais en dehors du centre du Moi, dans le corps vivant de ce Moi, et donc, en ce sens, être vécus comme des désirs excéntriques. » La distinction entre noyau du Moi et corps du Moi semble correspondre à notre distinction entre strates centrales

110. *Motiv und Motivation*, p. 169.

et périphériques de la personne. Des désirs centraux et excentriques surgiraient donc de strates différentes et auraient dans le Moi des profondeurs différentes.

Il me semble pourtant que cette description n'est pas correcte, et que le vrai sens de la distinction, justifiée, entre désirs centraux et excentriques est tout autre. Pour autant que je le vois, ce sont des modalités différentes d'accomplissement de l'acte de désirer. Le désir central est un désir qui a la forme du *cogito*; les désirs excentriques sont les « vécus d'arrière-plan » correspondants. On n'a pas encore montré ainsi pour autant que le désir soit dénué de toute profondeur au sein du Moi. Quand un bruit que j'entends éveille en moi le désir de me tourner dans sa direction, je ne trouve pas, en réalité, que j'éprouve dans ce désir, de façon non réfléchie, autre chose que le Moi pur, sur lequel s'exerce l'« attrait », ou que ce désir monte d'une quelconque profondeur. En revanche, il y a de temps à autre des « sources » vécues de désir, dont il procède¹¹¹: un malaise, une insatisfaction ou quelque chose de ce genre, et d'avoir pour [119] origine cette source confère au désir, à titre secondaire, profondeur et signification constitutives pour la personnalité (pour autant, naturellement, que le désir laisse apercevoir sa source). Ensuite, l'ardeur et la ténacité d'un désir s'avèrent alors dépendantes, elles aussi, de la profondeur de sa source dans le Moi, et donc, susceptibles d'être sujettes à une légalité rationnelle, tandis que le désir à l'état pur, qui n'a pas sa source dans le vécu d'un sentiment, n'est ni raisonnable ni déraisonnable.

Contrairement au désir, le *vouloir* a toujours, selon Pfänder, son centre dans le Moi.¹¹² Nous sommes d'accord sur ce point, et nous le traduisons ainsi dans notre conception: la décision volontaire s'accomplit toujours sous la forme du *cogito*. Avec cela, comme nous le savons déjà, on n'a rien dit encore de la

111. Pfänder, *op. cit.*, p. 168.

112. Pfänder, *op. cit.*, p. 174.

volonté en tant que « s'éprouver soi-même ». « Si ce doit être un authentique acte de volonté, alors il faut – selon Pfänder – que mon propre Moi ne soit pas simplement pensé, mais saisi immédiatement lui-même, et pris comme l'objet-sujet [*Subjekt-gegenstand*] des propositions pratiques. C'est donc à la volonté, mais non au désir, qu'appartient la conscience de soi immédiate. L'acte volitif est donc un acte de proposition pratique rempli, doté d'une visée déterminée de la volonté, qui provient du centre du Moi et qui, pénétrant jusqu'au Moi lui-même, le détermine lui-même à un comportement futur déterminé. C'est un acte d'auto-détermination, au sens où le Moi est aussi bien le sujet que l'objet de l'acte. »

Avec cette analyse elle aussi, nous ne pouvons nous déclarer totalement en accord. L'objet de l'acte de volonté, c'est le voulu, ou ce qui est visé par la volonté. Il n'y a d'auto-détermination à un comportement futur que (d'après l'expérience vécue) dans la volonté d'un agir futur, non dans le simple vouloir d'un comportement à réaliser. Donc le Moi, dans le simple vouloir, n'est pas objet, par contre il est constamment éprouvé du côté subjectif: « je » vais dispenser l'être à ce qui n'est pas. Ce Moi est tout d'abord uniquement le Moi pur. Mais dès lors que tout vouloir s'édifie sur un sentir, et qu'en outre à chaque vouloir est lié ce sentiment du « pouvoir-réaliser » – en chaque « je veux » libre, indubitable, réside un « je peux »; avec un « je ne peux pas », seul un timide « je voudrais bien » est compatible; « je veux, [120] mais je ne peux pas » est un non-sens – tout vouloir affecte d'une double façon la structure de la personne, et en révèle les profondeurs.

La position des actes *théoriques* exige encore un examen plus précis. Ils nous ont paru tout d'abord entièrement insignifiants pour la constitution de la personnalité, sans aucun enracinement en celle-ci, et pourtant nous les avons déjà plusieurs fois rencontrés, et nous pouvons supposer qu'ils doivent être impliqués de maintes façons. Tout acte affectif (et naturellement

aussi tout acte de volonté) s'édifie sur un acte théorique; un sujet purement affectif est donc une impossibilité; cependant, de ce point de vue les actes théorétiques apparaissent seulement comme des conditions, et non comme des constituants de la personnalité, et je ne crois pas non plus que les actes perceptifs simples, par exemple, possèdent une importance supérieure. Mais il en va autrement avec les actes spécifiquement cognitifs. Connaître est en soi-même une valeur, et, plus précisément, une valeur qui s'échelonne en fonction de son objet. L'acte réfléchissant qui amène le connaître à l'état de donné peut donc toujours devenir la base d'une perception-de-valeur, et de cette manière, la connaissance devient, ainsi que toute valeur sentie, un élément pertinent dans la structuration de la personnalité. Pourtant, ce n'est pas seulement au regard de la réflexion que se révèle ce domaine de valeur. Ce n'est pas seulement la connaissance atteinte, mais (et peut-être dans une mesure plus grande encore) la connaissance non encore réalisée, qui est ressentie comme une valeur, et ce sentiment de valeur est la source de tout désir de la connaissance, l'« aiguillon » de toute volonté de savoir. Un objet s'offre à moi, obscur, caché, pas clair. Il se tient là comme quelque chose à découvrir, qui appelle une clarification. Cette clarification, ce dévoilement et leur résultat, la connaissance claire et distincte, se tiennent devant moi comme une valeur puissamment ressentie, qui m'attire irrésistiblement en elle. C'est un domaine propre de valeurs qui s'ouvre ici, et une strate particulière de la personnalité, qui lui correspond. Une strate très profonde, qui passe souvent pour la strate centrale en général, et qui, pour un type personnel déterminé, les « natures scientifiques » au sens spécifique, est effectivement leur noyau essentiel.

Mais de l'analyse du connaître on peut tirer davantage encore: nous avons parlé du désir de connaissance et de la volonté de savoir, le processus de connaissance lui-même est une action, il est un acte. Non seulement je ressens la valeur de la connaissance

à réaliser, et la joie de [121] la connaissance effectivement réalisée, mais je sens aussi dans la réalisation cette force et cette puissance que nous avons trouvées dans d'autres volitions et d'autres actions.

Nous avons ainsi esquissé à grands traits la constitution de la personnalité. Nous trouvons en elle une unité de sens qui s'édifie de part en part dans le vécu, et qui se distingue en outre par le fait qu'elle est soumise aux lois de la raison. Nous avons trouvé une corrélation générale entre personne et monde, pour le dire plus exactement, le monde des valeurs. Il suffit, pour le but que nous poursuivons, d'avoir indiqué cette corrélation. Il en ressort qu'une théorie développée de la personne (à laquelle nous ne prétendons naturellement pas du tout ici) n'est pas possible sans le préalable d'une théorie des valeurs, et qu'elle peut être obtenue à partir d'une telle théorie. À l'intégralité de cette échelle des valeurs correspondrait la personne idéale qui ressentirait toutes les valeurs adéquatement et conformément à leur hiérarchie. La suppression de certains domaines de valeurs, ou bien des variations dans leur hiérarchie, ou encore les différences dans l'intensité avec laquelle on éprouve ces valeurs, et choisit l'une des formes possibles d'expression (expression corporelle, volonté et action, etc.) donneraient d'autres types personnels. Une doctrine achevée des types serait peut-être ce fondement ontologique des sciences de l'esprit auquel tendaient les efforts de Dilthey.

§4. La donation de la personne étrangère

Nous avons encore à établir maintenant en quoi la constitution de la personne étrangère contraste avec celle de ma propre personne; et en outre, en quoi la personne se distingue de l'individu psychophysique dont la constitution nous occupait précédemment.

La première de ces tâches ne semble plus nous réserver, après toutes les recherches précédentes, de grandes difficultés. De

même que c'est dans mes propres actes spirituels originaux que se constitue ma propre personne, de même la personne étrangère se constitue dans les actes vécus par empathie. Je vis toute action d'un autre comme provenant d'un vouloir, et celui-ci à son tour d'un sentir; ainsi me sont donnés tout à la fois une strate de sa personne et un domaine de valeurs accessibles, dans le principe, à son expérience, lequel, à son tour, motive par son sens l'attente d'actes volitifs et actions possibles à venir. Une unique action, de même qu'une seule [122] expression corporelle – un regard, ou un sourire – peuvent ainsi m'offrir un aperçu du noyau de la personne. De nouvelles questions se posent, qui pourront recevoir une réponse quand nous aurons défini le rapport entre « âme » et « personne ».

§ 5. Âme et personne

Nous avons rencontré dans l'une et l'autre des propriétés permanentes, mais les qualités de l'âme se constituent pour la perception interne et pour l'empathie dans la mesure où elles prennent les vécus pour objet tandis que les qualités de la personne se dévoilent dans le vivre originaire ou dans la transposition empathique, même si – comme pour les vécus concernés eux-mêmes – il faut encore une orientation particulière du regard pour transformer l'« avoir-conscience-de » en une saisie. Il y a des caractéristiques constitutives (ou des « dispositions ») qui par principe ne sont accessibles qu'à la perception, non à une épreuve immédiate [*erlebbar*]: ainsi de la mémoire, qui se manifeste dans mes souvenirs, pour le regard qui opère la saisie. Ces propriétés sont donc, au sens spécifique, des propriétés de l'âme [*seelisch*]. Naturellement, les propriétés personnelles – la bonté, l'abnégation, l'énergie que j'éprouve dans mes actions – deviennent aussi propriétés de l'âme quand elles sont perçues sur un individu psychophysique. Mais elles sont aussi concevables comme propriétés d'un sujet purement spirituel, et elles

conservent leur essence propre même dans le contexte de l'organisation psychophysique. Leur position particulière se révèle dans le fait qu'elles se situent en dehors de l'enchaînement causal.

Nous avons trouvé que l'âme, ses vécus et toutes ses caractéristiques constitutives, sont dans la dépendance de toutes sortes de circonstances, qu'ils sont soumis à l'influence les uns des autres, de même qu'à celle des états et de la facture [*Beschaffenheit*] du corps; et enfin, intégrées au système complet de la réalité physique et psychique. C'est sous l'action permanente de telles influences que l'individu se développe, avec toutes ses caractéristiques constitutives.

Cet homme est ainsi fait parce qu'il a été exposé à telle et telle influence; dans d'autres circonstances il se serait développé autrement, sa « nature » a quelque chose d'empiriquement contingent, on peut se la figurer modifiée de bien des manières. Mais cette variabilité n'est pas sans limites, nous nous heurtons là à des bornes. [123] Ce n'est pas seulement que la structure catégoriale de l'âme en tant qu'âme doit être conservée, même dans le cadre de sa figure individuelle nous rencontrons un noyau invariable: la structure de la personne. Je peux me représenter César dans un village plutôt qu'à Rome, et transposé au vingtième siècle; il est sûr que son individualité historiquement constante subirait alors bien des altérations, mais il est tout aussi sûr qu'il resterait César.

La structure de la personne délimite un domaine de variations possibles à l'intérieur duquel peut se développer, « en fonction des circonstances », sa manifestation extérieure réelle. Des aptitudes de l'âme – disions-nous auparavant – peuvent être développées, ou d'autre part émoussées, par l'usage. Je peux, par l'exercice, être « éduqué » à goûter des œuvres d'art, et d'un autre côté la répétition intensive peut m'en dégoûter. Mais c'est seulement en vertu de mon organisation psychophysique que je suis soumis à la « force de l'habitude ». Un sujet purement spirituel ressent une valeur, et éprouve en elle la

strate corrélatrice de son essence. Ce sentiment ne peut devenir ni plus ni moins profond. Une valeur qui est fermée à cette strate le demeure pourtant; une valeur qu'elle ressent n'est pas perdue pour elle. Et un individu psychophysique, lui aussi, ne peut jamais être conduit par accoutumance à une valeur pour laquelle il lui manquerait la strate corrélatrice de la personnalité. Les strates de la personne ne peuvent se « développer » ni s'« atrophier », mais seulement parvenir ou non à se dévoiler au cours du développement psychique.^{marge 63} Cela vaut pour la causalité « intersubjective » comme pour la causalité « intra-subjective ». La personne en tant que telle n'est pas soumise à la contagion affective; cette dernière sert bien plutôt à camoufler la véritable teneur de la personnalité. Les rapports vitaux au sein desquels un individu grandit peuvent engendrer en lui une répulsion à l'égard de certaines actions (éducation morale autoritaire!), qui ne correspond pas à une propriété personnelle originelle, et qui peut être écartée par d'autres « influences ». Celui qui a été éduqué dans des « principes moraux » et qui agit selon ceux-ci, percevra, s'il tourne « sur lui-même » ses regards, avec contentement un homme « vertueux ». Jusqu'au jour où, dans une action venue du plus profond de son être intérieur, il s'éprouve comme quelqu'un d'une tout autre [124] espèce qu'il ne pensait être jusque-là. On ne peut parler d'un développement de la personne sous l'influence des rapports vitaux (d'une « importance du milieu pour le caractère », telle que l'admet aussi Dilthey¹¹³), que pour autant que le monde ambiant réel est l'objet de son expérience vécue des valeurs, et qu'il détermine quelles strates viennent au jour, et quelles actions possibles deviennent effectives. C'est ainsi que la personne psychophysique empirique peut être une réalisation plus ou moins parfaite de la personne spirituelle. Il est concevable que la vie

113. Beiträge zum Studium der Individualität, pp. 327 sv.

^{marge 63} E.S. marque cette phrase d'une ligne verticale dans la marge.

d'un homme soit un processus de déploiement parfait de sa personnalité; mais il est aussi possible que le développement psychophysique ne permette pas un déploiement complet, et ce, de diverses manières: celui qui meurt encore enfant, ou qui est frappé de paralysie, ne peut pas « se » déployer complètement; une contingence empirique – la faiblesse de l'organisme – annule le sens de la vie (si nous le voyons dans ce déploiement de la personne); et d'autre part, même si un organisme plus vigoureux conserve la vie plus longtemps, si son sens a déjà atteint sa plénitude, la personne s'est complètement déployée.

Le caractère incomplet ressemble ici au caractère fragmentaire d'une œuvre d'art, dont une partie est achevée et dont le reste est resté seulement à l'état de matière brute; pourtant même pour un organisme qui vit longtemps, un déploiement lacunaire est possible; celui qui ne rencontre une personne digne d'amour ou de haine, peut ne jamais éprouver les profondeurs où s'enracinent amour et haine. À qui n'a jamais vu une œuvre d'art, à qui n'est jamais sorti des murs de la grande ville, les plaisirs de la nature et de l'art, et sa réceptivité à tout cela, restent fermés, peut-être pour toujours.

La personne qui est, dans cette mesure, « inaccomplie » ressemble à une esquisse inachevée. Enfin, il est aussi concevable qu'on ne parvienne absolument à aucun déploiement de la personnalité. Celui qui ne sent pas lui-même certaines valeurs, mais qui n'acquiert tous ses sentiments que par la contagion des autres, ne peut « s' » éprouver, il ne peut devenir une personnalité – tout au plus le simulacre d'une telle personnalité. C'est seulement dans ce dernier cas que nous pouvons dire qu'il n'y a pas là de personne spirituelle. Dans tous les autres cas nous ne devons pas [125] tenir pour équivalent le non-déploiement de la personne et son inexistence; bien plutôt, la personne spirituelle existe, même si elle n'est pas déployée. Nous pouvons nommer « personne empirique » l'individu psychophysique en tant que réalisation de la personne spirituelle. En tant que « nature » elle

est soumise à des lois de causalité, en tant qu'« esprit », à des lois de sens. Même cet enchaînement doué de sens des propriétés de l'âme, dont nous parlions précédemment, grâce auquel la saisie de l'une motive rationnellement le passage à l'autre, ne leur revient qu'en tant que propriétés de la personne. La plus fine sensibilité aux valeurs éthiques et une volonté qui n'en tient absolument aucun compte, et qui se laisse guider seulement par des mobiles sensibles ne concordent pas dans l'unité d'un sens, elles sont incompréhensibles. Et voilà ce que veut dire comprendre une action : non simplement l'accomplir sur le mode empathique en tant que vécu singulier, mais l'éprouver comme provenant, de manière significative, de la structure d'ensemble de la personne.¹¹⁴

§ 6. L'existence de l'esprit

Simmel* a dit que l'intelligibilité des caractères garantit leur objectivité, qu'elle fait la « vérité historique ». Et que cette vérité ne se distingue pas de la vérité poétique. Une création de la libre imagination peut, elle aussi, être une personne compréhensible. Les objets historiques doivent avoir en outre de la réalité. Il faut qu'il y ait là un point d'appui quelconque, qu'un trait du caractère historique me soit donné, pour établir en tant que fait historique la connexion de sens qu'il me révèle. Mais si, peu importe comment, je suis entré en possession de cet élément, j'ai alors quelque chose qui existe, non pas un simple produit de l'imagination. Dans la compréhension empathique de l'individu spirituel étranger, j'ai aussi la possibilité de faire accéder pour moi à l'état de donné son comportement dans certaines circonstances – sans que celui-ci soit attesté. Une telle conduite est exigée par la structure de sa personne, dont je suis certaine. Si en fait il a agi autrement, c'est que des influences perturbatrices de son

114. Meyer (*Stilgesetz der Poetik*, pp. 29 sv.) attire lui aussi l'attention sur la « nécessité » qui revient au re-vivre [*Nacherleben*], sans cependant maintenir séparées légalité de sens et légalité causale.

organisation psychophysique ont empêché une libre expression [*Ausleben*] de sa personne [126]. Or, le fait que de telles influences perturbatrices soient possibles, enlève à cette manière d'établir les choses le caractère d'un énoncé portant sur l'existence empirique, et je ne puis la faire passer pour un constat de fait. Mais le simple constat de fait, tout seul, est bien moins encore « historiquement vrai ». La constatation la plus exacte de tout ce que Frédéric le Grand a fait depuis le jour de sa naissance jusqu'à son dernier souffle, ne nous donne pas une étincelle de l'esprit dont l'intervention a modelé les destinées de l'Europe; tandis que le regard de la compréhension s'en saisit dans une remarque jetée en passant, dans une courte lettre. La simple énumération des faits transforme un événement plein de sens en un processus aveugle réglé par la loi de la causalité, néglige le monde de l'esprit, qui n'a pas moins de réalité et n'est pas moins connaissable que le monde naturel. Parce que l'homme appartient à l'un et l'autre règnes, l'histoire de l'Humanité doit les considérer tous les deux. Elle doit comprendre les figures que produit l'esprit, et la vie de l'esprit, et établir le constat de ce qui, de cette vie, est devenu réalité. Et elle peut appeler à l'aide la science de la nature, pour expliquer ce qui ne s'est pas fait, ou ce qui s'est fait autrement que les lois de l'esprit ne l'exigeaient.¹¹⁵

§ 7. Discussion avec Dilthey

a) être et valeur de la personne

Nous avons déjà souligné auparavant à quel point notre conception est proche de celle de Dilthey, bien qu'il n'ait pas effectué la distinction de principe entre nature et esprit. Lui

115. E. von Hartmann* a caractérisé dans son esthétique (II, pp. 190 sv., pp. 200 sv.) le rapport de l'individu psychophysique et de l'individu spirituel de la même façon que nous avons cherché à le montrer ici. Tout individu est pour lui une réalisation empirique d'une « idée d'individu ».

aussi reconnaît la légalité rationnelle de la vie de l'esprit. Il l'exprime ainsi : dans les sciences de l'esprit, être et devoir, fait et norme sont indissociablement liés¹¹⁶ : les enchaînements de la vie sont des unités de valeur qui portent en elles-mêmes la mesure de leur évaluation.

Mais il faut encore distinguer entre légalité rationnelle et valeur. Les actes de l'esprit se lient les uns aux autres, sur le mode du vécu, [127] en des enchaînements de forme générale déterminée. Ces formes peuvent, dans l'attitude réflexive, accéder à l'état de donné et être formulées en propositions théoriques qui se laissent convertir également en propositions normatives équivalentes. C'est grâce à cette légalité formelle que les actes de l'esprit sont soumis à l'appréciation comme « justes » et « faux ». L'unité vécue d'une action consiste par exemple, en ce qu'une perception-de-valeur motive un acte volitif qui, – sitôt qu'est donnée la possibilité de le réaliser – se transpose dans la pratique.

Formulé dans une proposition théorique, cela donne la loi rationnelle générale que voici : qui ressent une valeur et peut la réaliser, le fait.

Tourné sous forme normative : si tu ressens une valeur, et que tu puisses la réaliser, alors fais-le.¹¹⁷ Toute action qui correspond à cette loi est raisonnable ou juste. Mais avec cela, on n'a encore rien établi quant à la valeur matérielle de l'action. Seules sont remplies les conditions formelles d'une action valable. Les lois rationnelles ne disent rien de la valeur matérielle qui lui revient. C'est ainsi que les structures de vécus qui sont susceptibles de compréhension sont, elles aussi, l'objet d'une possible évaluation, mais ne sont pas, dans la saisie empathique, déjà constituées comme objets dotés de valeur (à l'exception de cette

116. « Beiträge zum Studium der Individualität », p. 300.

117. Nous n'avons pas à développer ici la légalité ontique correspondante à laquelle sont soumis les corrélas de ces actes, les états-de-valeur et états-de-devoir (ce qui vaut, doit être).

classe particulière de vécus irréflectis d'auto-appréciation sur lesquels nous avons attiré l'attention).¹¹⁸

b) les types de personnes et les conditions de la saisie empathique des personnes

Dilthey voit en outre, nous l'avons vu, dans les personnalités des structures de vécu de facture [*Beschaffenheit*] typique. En cela aussi nous sommes d'accord avec lui.

Grâce à la corrélation entre valeurs, vécu de valeur et strates de la personne, on peut construire *a priori*, à partir d'une connaissance axiologique universelle, tous les types possibles de personnes, dont les personnes empiriques apparaissent comme les réalisations.

Par ailleurs, toute saisie empathique d'une personnalité signifie l'acquisition d'un tel [128] type.¹¹⁹

Or, nous rencontrons chez Dilthey et chez d'autres la conception qui veut que la compréhension de l'individualité étrangère soit liée à la mienne propre, et que notre structure de vécu délimite le domaine de ce qui nous est compréhensible. C'est, à un niveau supérieur, la répétition de ce que nous avons mis en évidence, dans la constitution de l'individu psychophysique, une possible *illusion* de l'empathie, mais qui n'appartient pas à l'essence de l'empathie : que la facture individuelle soit prise comme fondement de l'expérience d'autres individus. Or, à ce moment-là, nous pouvions en tout cas faire valoir qu'au lieu de la facture individuelle, c'est la facture du type qui est le fondement de l'« analogisation ».

118. Voir plus haut, pp. [115] sq.

119. Le fait que chaque individu, et chacun de ses vécus concrets, soient absolument uniques ne contredit pas le caractère typique de la structure de la personne, parce que la teneur de multiples flux de conscience ne peut par principe être identique.

Que penser ici, où chaque personne singulière est elle-même déjà un type? Eh bien, il y a dans le règne de l'esprit comme dans celui de la nature, des types de divers niveaux de généralité. À ce moment-là, c'était le type très général, « organisme vivant », qui délimitait le domaine des possibilités d'empathie; plus nous descendions, plus croissait le nombre des phénomènes typiquement communs. Il n'en va guère différemment ici: la structure de vécu individuelle est une « singularité eidétique », différence ultime de types généraux d'ordre supérieur: l'âge, le sexe, la profession, la position sociale, la nation, l'époque, voilà de telles structures de vécu générales, auxquelles se subordonne la structure individuelle. C'est ainsi que le type « Gretchen » représente pour nous, entre autres choses, le type de la jeune fille bourgeoise allemande du XVI^{ème} siècle, c'est-à-dire que le type individuel est constitué par sa « participation » à des types plus généraux. Et le type suprême, par lequel est délimité le domaine du compréhensible, est celui de la personne spirituelle, ou du sujet des vécus de valeurs en général.

Tout sujet, chez qui je saisis par empathie une perception-de-valeur, je le considère comme une personne, dont les vécus se réunissent en une totalité de sens compréhensible. Quelle part de sa structure de vécu puis-je amener pour moi à l'état d'intuition *remplissante*? – cela dépend de la mienne propre. En principe, est susceptible de remplissement tout vécu d'autrui qui se laisserait déduire de la structure de ma propre personne, [129] même tant que celle-ci n'est pas encore parvenue à son déploiement réel. Par l'empathie, je peux vivre des valeurs et découvrir des strates corrélatives de ma personne auxquelles mon vivre originair n'a pas encore offert d'occasion de dévoilement. Celui qui n'a jamais regardé lui-même un danger en face, peut pourtant, dans la présentification empathique de la situation d'un autre, s'éprouver lui-même comme intrépide ou couard. En revanche ce qui est en conflit avec ma propre structure de vécu, je ne peux pas l'amener pour moi au remplissement, mais je puis encore

l'avoir à l'état de donné sur le mode de la représentation vide. Je peux être moi-même incroyant, et pourtant comprendre qu'un autre sacrifie à sa foi tout ce qu'il possède de biens terrestres. Je vois qu'il agit ainsi, et je saisis empathiquement en lui, comme motif de sa conduite, une perception-de-valeur dont le corrélat ne m'est pas accessible, et je lui attribue une strate personnelle que moi je ne possède pas. C'est ainsi que j'acquies par empathie le type de l'*homo religiosus*, qui m'est essentiellement étranger, et je le comprends, quoique ce que là je rencontre pour la première fois, restera toujours non rempli. Lorsque d'autres, à leur tour, disposent entièrement leur vie en vue de l'acquisition de biens matériels, dont je fais peu de cas, et font passer tout le reste après cela, je vois que des domaines de valeurs supérieurs leur sont fermés, sur lesquels j'ai des aperçus, et je les comprends aussi, bien qu'ils appartiennent à un autre type.

Nous voyons maintenant avec quelle raison Dilthey peut dire: « Le pouvoir d'appréhension qui est à l'œuvre dans les sciences de l'esprit, c'est l'homme tout entier. »: seul celui qui s'éprouve lui-même en tant que personne, comme une totalité douée de sens, peut comprendre d'autres personnes. Et nous comprenons tout aussi bien pourquoi Ranke voudrait « effacer » son Soi, pour voir les choses « telles qu'elles ont été ». Le « Soi » est la structure de vécu individuelle; en elle le grand maître de la compréhension reconnaît la source d'illusions dont le danger nous menace. Si nous la prenons pour étalon, nous nous enfermons dans la prison de notre propre particularité; les autres deviennent pour nous des énigmes ou, ce qui est pire encore, nous les modelons à notre image, et falsifions ainsi la vérité historique.¹²⁰

120. Il est vrai que Dilthey conçoit aussi le concept de type avant tout non comme spirituel mais comme psychique. Cela ressort très clairement dans sa manière de dépeindre le type poétique, qui consiste en grande partie en une espèce particulière déterminée d'organisation psychophysique: acuité et vivacité des perceptions et des souvenirs, intensité de la vie, etc. (*Die Einbildungskraft des Dichters*, pp. 344 sqq.). En revanche, d'autres traits qu'il souligne montrent la particularité d'une structure typique de la personne: ainsi l'expression du vécu

[130] § 8. Signification de l'empathie pour la constitution de ma propre personne

Ce qui a été dit fait ressortir aussi la signification que revêt la connaissance de la personnalité d'autrui pour la « connaissance de soi ». Elle ne nous apprend pas seulement, comme nous l'avons vu auparavant, à nous prendre nous-même pour objet, mais, comme saisie empathique de « natures apparentées », c'est-à-dire de personnes de notre type, elle fait se déployer ce qui « sommeille » en nous ; et, comme saisie empathique de structures personnelles d'une autre espèce, elle nous éclaire sur ce que nous ne sommes pas, sur ce que nous sommes plus ou moins que d'autres. Ainsi, à côté de la connaissance de soi, est donné en même temps un important auxiliaire de l'évaluation de soi. Puisque l'épreuve vécue des valeurs est au fondement de la valeur propre, le regard s'ouvre, en même temps, que les nouvelles valeurs acquises dans l'empathie, sur des valeurs de ma propre personne restées méconnues. En nous heurtant, dans l'empathie, à des domaines de valeurs qui nous étaient fermés, nous prenons conscience d'une lacune ou d'une non-valeur en nous-mêmes. Toute saisie de personnes d'une autre espèce peut devenir le fondement d'une comparaison axiologique. Et comme, dans l'acte de préférer ou de repousser, viennent souvent à être données des valeurs qui, par elles-mêmes, passent inaperçues, nous apprenons entre temps à nous apprécier nous-mêmes correctement, du fait que nous nous éprouvons nous-mêmes comme dotés de plus ou moins de valeur par comparaison avec d'autres.

dans l'action créatrice de l'imagination (*Ueber die Einbildungskraft der Dichter*, pp. 66 sq.)

§ 9. La question de la fondation de l'esprit sur le corps

Il nous reste encore une importante question à discuter. Nous en sommes venus à la personne spirituelle par l'individu psychophysique, et c'est à l'occasion de sa constitution que nous avons buté sur l'esprit. Dans l'enchaînement de la vie de l'esprit, nous avons circulé librement, [131] sans avoir recours à la corporéité vivante [*Leiblichkeit*] ; une fois entrés dans ce labyrinthe, nous nous sommes orientés en suivant le fil conducteur du « sens », mais nous n'avons jusqu'ici découvert aucun autre accès que celui que nous utilisons, l'expression sensoriellement perceptible, dans la physionomie, etc., ou des actions.

Faudrait-il que ce soit une nécessité d'essence, qu'un esprit ne puisse entrer dans un commerce réciproque avec un autre esprit que par la médiation de la corporéité ? Moi, en tant qu'individu psychophysique, je n'obtiens, en fait, d'informations touchant la vie de l'esprit d'un autre individu, par aucune autre voie. Certes, je sais des choses de bien des gens, vivants et morts, que je n'ai jamais vus. Mais je les sais par d'autres, que je vois, ou par la médiation de leurs œuvres, que je perçois par les sens, et qu'ils ont produites grâce à leur organisation psychophysique. C'est sous des formes multiples que l'esprit du passé se présente à nous, mais c'est toujours lié à un corps physique : un mot écrit ou imprimé, ou gravé dans la pierre, pierre ou métal devenus configuration spatiale. Mais est-ce qu'une communauté [*Gemeinschaft*] vivante ne m'unit pas avec les esprits du présent, la tradition avec ceux du passé, immédiatement, sans la médiation du corps vivant ? Assurément, je me sens un avec d'autres, et je fais de leurs sentiments des motifs de mon vouloir : mais cela ne me donne pas les autres, cela présuppose au contraire déjà qu'ils sont donnés. (Et ce qui des autres pénètre en moi – vivants ou morts –, sans que j'en sache rien, je le considère comme propre à moi-même [*mein Eigen*], et cela ne fonde aucun commerce des esprits.)

Mais qu'en est-il à présent des personnes purement spirituelles, dont la représentation n'implique bien aucune contradiction? Ne peut-on concevoir entre eux aucun commerce? Il y a eu des hommes qui ont pensé expérimenter, dans un soudain changement de leur personne, l'action de la grâce divine, d'autres qui se sentaient guidés dans leur conduite, par un esprit tutélaire (on n'a pas besoin de penser directement au δαιμόνιον de Socrate, qu'il ne faut, c'est certain, pas comprendre aussi littéralement). Est-on ici en présence d'une authentique expérience, ou de cette obscurité sur les motifs propres que nous avons trouvée en considérant les *Idoles de la connaissance de soi*? Qui en décidera? Mais, avec les mirages d'une telle expérience, la possibilité eidétique d'une authentique expérience [132] en ce domaine n'est-elle pas aussi déjà donnée? En tout cas, l'étude de la conscience religieuse me semble être le moyen le plus approprié pour répondre à notre question, de même que, par ailleurs, la réponse qu'on y apportera est du plus haut intérêt pour le domaine religieux. Toutefois je laisse à des recherches ultérieures le soin de répondre à la question soulevée, et je me contente ici d'un *non liquet*.

Biographie

Moi, Edith Stein, fille de feu Siegfried Stein*, commerçant, et de son épouse Augusta, née Courant, je suis née le 12 octobre 1891 à Breslau. Je suis citoyenne prussienne et juive. D'octobre 1897 à Pâques 1906, j'ai fréquenté l'École Victoria (Lycée municipal) à Breslau, et de Pâques 1908 à Pâques 1911 l'Institut secondaire associé à celle-ci, au sein duquel j'ai réussi l'examen de maturité. En octobre 1915 j'ai obtenu le diplôme de maturité du lycée d'Humanités, en passant l'examen complémentaire de grec au Gymnase Saint Jean à Breslau. De Pâques 1911 à Pâques 1913 j'ai étudié la Philosophie, la Psychologie, l'Histoire et la Germanistique à l'Université de Breslau, et ensuite, durant quatre semestres, à l'Université de Göttingen. En janvier 1915 j'ai réussi à Göttingen l'examen d'État *pro facultate docendi* en Propédeutique philosophique, Histoire et Allemand. À la fin de ce semestre j'ai interrompu mes études et durant quelque temps, je me suis mise au service de la Croix-Rouge. De février à octobre 1916 j'ai remplacé un professeur malade à l'Institut susmentionné, à Breslau. J'ai ensuite déménagé à Freiburg i. Br. pour travailler comme assistante de M. le Professeur Husserl.

À ce moment, je voudrais exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui, durant mes années d'études, m'ont stimulée et encouragée, mais avant tout à ceux d'entre mes professeurs et compagnons d'études par lesquels m'a été ouvert l'accès à la philosophie phénoménologique: Monsieur le Professeur Husserl, Monsieur le Docteur Reinach* et la Société philosophique de Göttingen.

Notices biographiques

BERGSON Henri (18 octobre 1859, Paris, enfant de parents juifs – 4 janvier 1941, Paris), après des études de littérature et de philosophie, fut d'abord professeur de lycée. Après son doctorat en Sorbonne, il fut nommé professeur en 1897 et obtint en 1900 la chaire de philosophie grecque. En 1927, il obtint le prix Nobel de Littérature. Il est le représentant français de la philosophie de la vie et le précurseur de l'existentialisme, empiriste méthodique qui considère l'expérience interne comme une source de connaissances. Tous les domaines de la réalité seraient traversés par une force spirituelle qui pousse au développement – c'est le célèbre élan vital.

BERNHEIM Ernst (19 février 1850, Hambourg – 3 mars 1942, Greifswald), historien juif-allemand, enseigna à partir de 1883 à Greifswald en tant que professeur. Il soutint qu'il fallait distinguer philosophie de l'histoire matérielle et philosophie de l'histoire formelle. La connaissance historique ne suivrait pas les lois et les concepts du domaine des sciences de la nature, mais au contraire on devrait prendre en considération le singulier dans la connexion du développement. Ernst Bernheim introduisit la distinction entre les concepts de « tradition » et de « restes », et la collecte d'informations historiques et d'autres témoignages qui contribuent à la transmission d'événements historiques,

par rapport à d'autres sources telles que des documents. Cf. Ernst Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Munich, 1914.

BIESE Alfred (25 février 1856, Putbus – 1930) fut un célèbre historien de la littérature, germaniste et philologue de l'Antiquité et il travailla comme professeur de gymnase à Francfort sur le Main.

BRION Friederike Elisabeth (von Sesenheim) (19 avril 1752, Niederödern – 3 avril 1813, Meissenheim bei Lahr). Elle fit la connaissance de Johann Wolfgang von Goethe en 1770 quand il étudiait à Strasbourg. Il naquit entre eux une relation passionnée jusqu'en 1781, lorsque Goethe quitta sans adieu Strasbourg et l'amour de sa jeunesse. Il lui édifia cependant un monument impérissable dans son œuvre de maturité *Poésie et vérité*.

BURCKHARDT Jacob (25 mai 1818, Bâle – 8 août 1897, Bâle). Après une éducation humaniste exceptionnelle, il étudia à partir de 1837 durant quatre semestres la théologie évangélique à Bâle, et changea ensuite à la fois de lieu d'étude et de domaine. À Berlin il s'attacha à l'histoire, à l'histoire de l'art et à la philologie. En 1843 il fit son doctorat à Bâle. À l'exception des années 1854 à 1858 durant lesquelles il travailla à Zürich, il occupa à Bâle la chaire d'histoire et d'histoire de l'art. Jacob Burckhardt apparaît comme un remarquable historien de l'art et des cultures, avec une prédilection pour « l'histoire culturelle d'Europe ». Cf. Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905.

COHN Jonas (2 décembre 1869, Görlitz – 12 janvier 1947, Birmingham) suivit à partir de 1888 des études de biologie à Leipzig, se rendit à Berlin et Heidelberg et étudia la philosophie et la pédagogie auprès de Wilhelm Wundt, Hermann Ebbinghaus et Simon Schwendener. En 1892, il fit son doctorat en botanique systématique à l'université de Berlin et obtint son habilitation à Freiburg

en 1894 avec deux études sur le problème des valeurs dans le domaine de la philosophie et de la pédagogie. Après avoir exercé comme privatdozent à Freiburg et à la suite d'intenses contacts avec Heinrich Rickert, il obtint un poste de professeur de philosophie et de psychologie en 1901. Il put exercer son enseignement jusqu'en avril 1933. Suivit alors son éméritat forcé à cause de ses origines juives. Le document de mise en congé fut signé par Martin Heidegger. En 1939, Jonas Cohn réussit à émigrer en Angleterre où il passa le reste de sa vie.

DARWIN Charles (12 février 1809, The Mount – 19 avril 1882, Downe), le fameux naturaliste, que sa théorie de l'évolution a rendu important pour la philosophie et l'éthique évolutionnistes. Il développa et diffusa la théorie d'un principe naturel de l'évolution par variation graduelle et sélection naturelle, susceptible d'expliquer les nombreuses espèces animales par une lente différenciation et une lente adaptation au milieu.

DESSOIR Max (8 février 1867, Berlin – 19 juillet 1947, Königstein im Taunus) fit un doctorat en philosophie à Berlin en 1889 et un autre en médecine à Würzburg en 1892. En 1897 il obtint une chaire de psychologie à Berlin. Cet historien de l'art et psychologue allemand est à l'origine du concept de parapsychologie.

DILTHEY Wilhelm (19 novembre 1833, Wiesbaden-Biebrich – 1^{er} octobre 1911, Seis am Schlern) était fils d'une famille de pasteurs calviniste, et il étudia à partir de 1853 à Berlin et Heidelberg, l'histoire, la théologie et la philosophie. En 1856 il passe son examen d'État en théologie et son doctorat en 1864 sur l'éthique de Schleiermacher. La même année, il obtient son habilitation sur la conscience morale. Wilhelm Dilthey apparaît comme une figure centrale de la philosophie de la vie et, par sa critique de la raison historique, il allait être amené à poser les fondements des sciences de l'esprit. Il considère l'herméneutique comme la doctrine méthodologique

des sciences de l'esprit. Au début il parlait du fait que le vécu constitue le fondement de l'herméneutique. La compréhension serait l'empathie psychique dans les processus spirituels d'un auteur. Plus tard il s'écarta de ce point de vue psychologique et les concepts d'« expression » et de « compréhension d'expression » devinrent le centre de sa méthodologie des sciences de l'esprit. Les sciences de l'esprit auraient pour tâche d'éclairer la connexion entre vie, expression et compréhension. Ce point de vue a fait jouer à Dilthey une grande influence sur le débat en théorie des sciences.

DOHRN Wolfgang (5 avril 1878 – 4 février 1914) collabora avec le réformateur social Friedrich Naumann (1869-1919) et réussit l'institutionnalisation du mouvement de l'industrie et de la réforme du syndicat allemand aussi bien que la réforme de l'éducation. Il fit son doctorat en 1906 avec une étude sur la *Représentation artistique comme problème de l'esthétique, Recherches sur la méthode et la création de concepts de l'esthétique appliquées au Werther de Johann Wolfgang Goethe*.

FECHNER Gustav Theodor (19 avril 1801, Grossarchen-Lausitz – 18 novembre 1887) professeur de physique puis de philosophie à Leipzig, est considéré comme le fondateur de la psychophysique en tant que science systématique et fut remarqué par Wilhelm Wundt et Theodor Lipps grâce à sa présentation de la loi psychophysique. En outre, il développa une doctrine idéaliste de l'identité, un système de parallélisme psychophysique, un panpsychisme et un idéalisme objectif, selon lequel le spirituel serait l'aspect de ce qui apparaît de l'extérieur comme matériel.

GEBSATTEL (VON) Baron Emil Klemens Franz (4 février 1883, Munich – 22 mars 1976, Bamberg) étudia tout d'abord la jurisprudence, puis la philosophie, la psychologie et l'histoire de l'art à Munich, et il fit son doctorat en 1906 sous la direction de Theodor Lipps, avec un travail consacré à la psychologie de l'« irradiation » des sentiments. En 1913, il termina ses études de médecine avec un doctorat

sur les formes atypiques de tuberculose; il se transféra ensuite à Berlin où il ouvrit une clinique psychiatrique privée. Ce médecin humaniste important, psychiatre, psychothérapeute, vulgarisateur des idées scientifiques, philosophe, écrivain, avait de profondes racines dans la foi catholique. À l'âge de 67 ans encore, il fut appelé à Würzburg où il fonda l'Institut de psychothérapie et de psychologie médicale.

GEIGER Moritz (1880-1937) commença tout d'abord en 1898 des études de jurisprudence à Munich, mais peu après s'orienta vers l'histoire de la littérature. En 1900 il partit pour Leipzig et étudia la philosophie et la psychologie avec Wilhelm Wundt et Theodor Lipps. Il s'attacha particulièrement aux problèmes de l'attention. En 1906 Moritz Geiger vint auprès d'Edmund Husserl à Göttingen et fit avec lui son habilitation. Il fut co-éditeur du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. De 1915 à 1923 il fut professeur extraordinaire à Munich. En 1933, il fut appelé à Göttingen, mais il ne put cependant pas exercer ses activités car à cause de ses origines juives, il fut exclu de l'enseignement par les national-socialistes. C'est pourquoi il émigra aux États-Unis et fut professeur de philosophie à New York.

GOETHE (VON) Johann Wolfgang (28 août 1749, Francfort s/Main – 22 mars 1832, Weimar) étudia la jurisprudence à Leipzig à partir de 1765 et fit son doctorat dans cette matière à Strasbourg en 1770. Après une brève période de travail dans le domaine juridique à Wetzlar et Francfort, il se mit au service du Comte Karl August von Weimar en 1775 et fut anobli en 1782. C'est avec le Comte Karl August qu'il entreprit un voyage en Suisse et en Italie. Goethe est un génie universel; il exerça les activités à la fois de poète, d'homme de théâtre, de scientifique, de théoricien des arts, d'homme d'État. Ses poésies et ses œuvres littéraires appartiennent à la littérature mondiale. Cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Poésie et vérité*.

GROETHYSEN Bernhard (1880, Berlin – 1946, Luxembourg), psychologue, philosophe, historien et théoricien de la littérature, était un passeur de frontières intellectuelles entre la France et l'Allemagne; il occupa le poste de philosophie et d'histoire de l'art à Berlin. Ses intérêts intellectuels s'éloignèrent toujours plus de la psychologie et s'attachèrent à la pensée de Wilhelm Dilthey, Georg Simmel et Henri Bergson, de même qu'à l'histoire moderne des mentalités. Immédiatement après la Première Guerre, l'Allemagne lui devint étrangère, et il quitta le pays parce qu'il refusait le national-socialisme.

HARTMANN (VON) Karl Robert Eduard (23 février 1842, Berlin – 5 juin 1906, Berlin). Officier jusqu'en 1865, il fit un doctorat à Rostock en 1867 et travailla comme philosophe et écrivain. Il réalisa une synthèse de Friedrich Wilhelm Josef Schelling, Arthur Schopenhauer et Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans son œuvre de jeunesse, *La philosophie de l'inconscient* (1869). Selon sa perspective, la métaphysique est possible en tant que science hypothétique. Il passe pour un métaphysicien inductif car il voulait soutenir des représentations idéalistes par les résultats de la science moderne, et ses travaux développèrent les fondements du réalisme critique. Le monde extérieur et le monde intérieur seraient des phénomènes d'une chose en soi, dont les modes d'existence constituent les fondements objectifs de nos formes d'intuition et de pensée.

HUSSERL Edmund (8 avril 1859, Prossnitz [Mähren] – 27 avril 1938, Freiburg) étudia après son baccalauréat, dès 1876, les mathématiques, l'astronomie, la physique et la philosophie tout d'abord à Leipzig, puis à Berlin. En 1882 il fit son doctorat auprès de Leo Königsberger à Vienne. Après des études avec Franz Brentano et Carl Stumpf il obtint son habilitation à Halle en 1887. La même année il épousa Malvine Steinschneider et se fit baptiser dans la foi évangélique. Il enseigna comme privatdozent à Halle durant quatorze ans, jusqu'au moment où il fut très connu grâce aux

Recherches logiques développées à partir d'un débat avec la critique du logicisme menée par le logicien Gottlob Frege; c'est ainsi qu'en 1901 il fut appelé à l'université de Göttingen. Avec sa nouvelle manière philosophique de considérer les choses sans aucune préjugé, telles qu'elles apparaissent immédiatement à la conscience, Husserl voulut pratiquer la philosophie comme une science rigoureuse et il devint ainsi le fondateur de la phénoménologie. La vision des essences de ce qui est donné devait être le fondement sans présupposition de tout savoir. Durant les quinze années de travail académique à Göttingen, Husserl put rassembler autour de lui de nombreux élèves. Quand en 1913, Husserl accomplit un tournant transcendantal dans son livre *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, certains de ses élèves ne le comprirent pas. En 1916, Husserl accepta une proposition de venir à Freiburg. C'est là qu'Edith Stein fut sa première doctorante et son assistante privée. Quand Husserl termina son activité d'enseignant en 1928, il entreprit de nombreux voyages en Europe pour donner des conférences. À cause de ses origines juives il fut mis en congé par les national-socialistes le 6 avril 1933. Peu de temps avant sa mort il dut encore subir le fait qu'on lui enlevât le droit d'enseigner. Edmund Husserl est l'un des plus importants philosophes du XX^e siècle.

JAMES William (11 janvier 1842, New York – 20 août 1910, Cambridge) est le plus important représentant américain de la psychologie introspective moderne et du pragmatisme. C'est un opposant à la psychologie atomiste et à l'associationnisme. La psychologie est pour lui la théorie de la vie psychique et de ses conditions. C'est dans la conscience de soi que serait l'identité fonctionnelle du donné singulier. Après avoir entamé des études de peinture (1860) et de chimie à Harvard, il étudia la médecine et fit la connaissance de Charles S. Pierce à qui devait le lier une profonde amitié toute sa vie durant. À partir de 1867 il suivit à Berlin des cours de philosophie et de psychologie et il fut appelé à l'université de

Harvard à Cambridge. Ses théories psychiques anticipent les idées fondamentales de la psychologie de la forme et du behaviorisme, et constituent un fondement important pour la psychologie de la religion. Dans le champ de la théorie de la connaissance, il développa un empirisme actif et radical, selon lequel seul est vraiment, et existe, ce qui est confirmé par une quelconque expérience. Les lois de la nature seraient les habitudes inchangées des choses elles-mêmes et le sentiment constituerait la racine de la religion.

JASPERS Karl (23 février 1883, Oldenbourg – 26 février 1969, Bâle) était issu d'une famille de banquiers aisés. Il suivit tout d'abord trois semestres en jurisprudence à Heidelberg et à Munich, avant de changer de domaine et à partir de 1902 il étudia la médecine. En 1908 il fit son doctorat avec Franz Nissl et épousa en 1910 la juive Gertrud Mayer. En 1913 il fit son habilitation à Heidelberg avec un travail sur la psychopathologie générale. Son grand modèle était Max Weber. En 1927 parut son maître ouvrage *Philosophie*. Karl Jaspers est un représentant remarquable de la philosophie de l'existence et il eut à supporter de vives tensions avec le néokantien Heinrich Rickert. En 1937, à cause de son épouse non aryenne, il fut mis en congé et l'année suivante il fut l'objet d'une interdiction de publication. À cause de cela, il passa en Suisse et poursuivit son activité à Bâle.

KLAGES Ludwig (10 décembre 1872, Hanovre – 29 juillet 1956, Kilchberg-Suisse) commença en 1891 par l'étude de la chimie, de la physique, de la philosophie et de la psychologie à Leipzig et suivit les cours de Wilhelm Wundt. En 1893 il changea pour Munich et termina ses études avec un doctorat en chimie en 1900. À Munich il fit la connaissance de Theodor Lipps et de Max Scheler. En 1896 il fonda la Société allemande de graphologie. Il est connu comme fondateur de la graphologie scientifique et comme philosophe et psychologue de la vie.

LANGE Konrad (15 mars 1855, Göttingen – 1921) fut un important historien de l'art. Il étudia l'architecture, l'histoire de l'art et l'archéologie à Berlin, Leipzig et Munich. De 1885 à 1892 il enseigna comme professeur à Göttingen, jusqu'à ce qu'il soit appelé à Königsberg et de là à Tübingen où il occupa la première chaire d'histoire de l'art.

LIPPS Theodor (28 juillet 1851, Wallhalben – 17 octobre 1914, Munich) fut le principal représentant du psychologisme en Allemagne, qu'il associa au criticisme kantien et à un idéalisme objectif. Depuis 1894 il était professeur ordinaire à Munich. Selon Theodor Lipps, la philosophie est une science de l'expérience interne. La logique serait une discipline psychologique qui s'occuperait des lois de la pensée supra-individuelle et des lois de la raison. L'objectivité des objets se prouverait dans les exigences posées par ceux-ci à notre aperception, nos jugements et nos valeurs. Par aperception, Theodor Lipps entend l'appropriation de contenus dans la mesure où on les met en rapport avec le propre sentiment de soi et où on les soumet au système de la propre conscience de soi. Cf. Theodor Lipps, *Ästhetik; Leitfaden des psychologie*, 3^e éd., 1909, p. 14 sv.

MEINONG Alexius (17 juillet 1853, Lemberg – 27 novembre 1920, Graz) fit un doctorat en histoire avant de s'intéresser à la philosophie de Franz Brentano. C'est le fondateur du premier Institut de psychologie d'Autriche, et il fut professeur de philosophie à Graz de 1878 à 1920. Alexius Meinong devint connu surtout grâce à sa théorie de l'objet : concernant ce qui peut être connu à partir de la nature d'un objet a priori à propos de cet objet, cette théorie soutient que tout acte perceptif et tout vécu général sont intentionnels, au sens où leur contenu est orienté vers quelque chose et est en rapport à un objet.

MILL John Stuart (20 mai 1806, Londres – 3 mai 1873, Avignon) bénéficia d'une bonne éducation humaniste et fut le fondateur de la « Société

utilitariste », secrétaire à la Maison de l'Inde et de 1866 à 1868, membre du parlement. Son activité principale fut l'écriture et il vécut un moment en Avignon. Il est considéré comme le principal représentant de l'empirisme moderne, du psychologisme et du positivisme, et il approuva la psychologie de l'association. Il formula quatre méthodes de recherche : de concordance, de différence, des résidus et des variations concomitantes. La logique serait la science des opérations de l'entendement qui serviraient à soutenir l'évidence. L'expérience et l'induction seraient au fondement de nos conclusions. Cf. John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1889, chapitre 12.

MÜNSTERBERG Hugo (1^{er} juin 1863, Danzig – 16 décembre 1916, Cambridge), après des doctorats en philosophie à Leipzig avec Wilhelm Wundt (1885) et en médecine à Heidelberg (1887), était privatdozent à Freiburg, jusqu'à ce qu'il rejoigne l'université de Harvard à Cambridge, d'abord comme professeur invité, puis nommé définitivement en 1897. Il y devint chef du Laboratoire de psychologie et il fut le premier directeur de l'Institut américain de Berlin (1910). Hugo Münsterberg fut l'un des co-fondateurs de la psychologie appliquée. Sa perspective en psychologie, connue comme théorie de l'action, associe le modèle psychophysique et un idéalisme volontariste orienté selon la pensée de Johann Gottlieb Fichte. La volonté ne serait pas une compétence de la conscience mais un complexe de sensations. Le comportement volontaire serait psychophysiquement déterminé. Cf. Hugo Münsterberg, *Grundzüge der psychologie*, 1900; *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*, 1888.

NATORP Paul (24 janvier 1854, Düsseldorf – 17 août 1924, Marbourg) étudia à partir de 1871 à Berlin, Bonn et Strasbourg, la musique, l'histoire, la philologie classique et la philosophie. En 1876 il fait son doctorat avec Ernst Laas à Strasbourg et son habilitation en 1881 avec Hermann Cohen. En 1885 il commença son enseignement

et de 1893 à son éméritat en 1922, il fut professeur ordinaire de philosophie et de pédagogie à Marbourg. C'est un philosophe allemand de renom, co-fondateur de l'École néokantienne de Marbourg, dans la forme d'un idéalisme de méthode. Il voit une tâche essentielle de la psychologie dans l'inversion du processus d'objectivation, une reconduite de la construction d'objet, réalisée jusqu'à un certain point, jusqu'aux ultimes sources subjectives dans la conscience immédiate. Pour lui il n'y a aucune causalité psychique, mais la pensée est une faculté active de la conscience, la connaissance a des fondements a priori et la volonté est le positionnement d'un but. On devrait distinguer entre contenu de la conscience et conscience en tant que relation au Moi. Penser ne voudrait pas seulement dire relier : penser signifierait mettre en relation.

OESTERREICH Traugott Konstantin (15 septembre 1880, Stettin – 28 juillet 1949, Tübingen), après avoir étudié les mathématiques, l'astronomie, la physique, la psychologie et la philosophie avec Friedrich Paulsen et Carl Stumpf, fit son doctorat en 1905 avec un travail sur Kant et la métaphysique ; il enseigna ensuite à Tübingen comme professeur particulier de philosophie jusqu'à son habilitation ; en 1923 il fut nommé professeur extraordinaire. En 1933 il fut forcé à l'éméritat par les national-socialistes à cause de son mariage avec une juive. L'éminent historien de la philosophie ne put reprendre brièvement son enseignement qu'en 1945.

PFÄNDER Alexander (7 février 1870, Iserlohn – 18 mars 1941, Munich) voulait au départ devenir ingénieur et étudia à la Haute École Technique de Hanovre et de Munich. Jusqu'en 1892 il resta à la Haute École Technique de Munich et par la suite, étudia à l'université les mathématiques, la physique et la philosophie. Il suivit les leçons de Carl Stumpf et fit la connaissance de Theodor Lipps dont il devint bientôt l'élève préféré. Il fit son doctorat sous sa direction en 1887 avec un travail sur volonté et sentiment

de volonté. Comme membre du cercle phénoménologique de Göttingen, il fut partisan de la phénoménologie réaliste. Il fit son habilitation sous la direction de Theodor Lipps en 1889 avec le travail primé, *Phénoménologie de la volonté*, et à partir de 1901, il fut engagé comme professeur de philosophie à l'université de Munich. De 1930 à 1935, année de son éméritat, il fut professeur ordinaire de philosophie. Alexander Pfänder soutint le point de vue d'une action réciproque entre psychologie et physiologie. La conscience de la volonté serait un cas particulier de la conscience d'effort. Le sentiment de volonté serait un élément original. Le vouloir serait l'effort victorieux que le Moi aurait fait sien.

PRANDTL Antonin (19 juillet 1880, Hamburg – 25 décembre 1927, Würzburg), après des études de philologie classique à Munich et un doctorat sur la Politique de Platon, devint tout d'abord professeur de gymnase à Würzburg. En 1915 il fut nommé privatdozent en philosophie et travailla jusqu'en 1923 à l'université Julius-Maximilien de Würzburg en tant que professeur extraordinaire. Edith Stein s'attache à son ouvrage *Die Einfühlung*, au contenu psycho-esthétique, basé surtout sur les idées de Theodor Lipps. Cf. Antonin Prandtl, *Die Einfühlung*, 1910.

RANKE (von) Leopold (21 décembre 1795, Wiehe – 23 mai 1886, Berlin) étudia la théologie et la philologie à Leipzig de 1814 à 1818 et fut professeur de gymnase à Francfort à partir de 1818. De 1827 à 1831 il entreprit un voyage dans les anciennes archives du saint empire romain de la nation allemande. En 1882 il fut nommé membre de l'Académie prussienne des sciences et fut l'historiographe de l'État prussien. Le 22 mars 1865 il fut élevé au rang de la noblesse prussienne à Berlin. Leopold von Ranke est l'un des pères fondateurs de la science historique moderne et un historien allemand remarquable qui anticipa la critique des sources. Ses intérêts de recherche se trouvent dans le domaine de l'histoire de la papauté des XVI^e et XVII^e siècles, de l'histoire d'Angleterre et de France.

Chez lui il en va de l'objectivité dans le rendu de l'histoire. Cf. Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, 4 vols, 1910.

REINACH ADOLF (23 décembre 1883, Mayence – 16 novembre 1917 près de Dixmude, Belgique). Déjà comme étudiant il s'intéressa aux écrits de Platon. En 1901 il entama des études de psychologie et de philosophie à Munich, auprès de Theodor Lipps, et à partir de 1903 il étudia les ouvrages d'Edmund Husserl. Il fit son doctorat en 1904 sous la direction de Theodor Lipps avec un travail sur le concept de causes en droit pénal. À partir de 1906-1907, il travailla à Tübingen et passa son habilitation en 1909 à Göttingen avec Edmund Husserl. En 1912, ensemble avec E. Husserl, Moritz Geiger et Alexander Pfänder, il fonda le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Adolf Reinach fut l'un des premiers élèves de E. Husserl. Quand il tomba durant la Première guerre, Edith Stein travailla à l'édition posthume de ses œuvres (Adolf Reinach, *Gesammelte Schriften*, 1921). Sa mort représenta pour elle une perte immense et une provocation, comme elle le rapporte elle-même dans sa correspondance. Cf. SBB, III, p. 25 sv.

ROETTEKEN Hubert (1860 – 1943), historien de la littérature allemand, professeur d'études germaniques à l'université de Würzburg. Cf. *Kürschners deutscher Gelehrtenkalender* 4, 1931, p. 376.

ROYCE Josiah (20 novembre 1855, Grass Valley/California – 14 septembre 1916, Cambridge) fut professeur de philosophie à l'université de Harvard à Cambridge à partir de 1882. Dans la ligne de Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling et Georg Wilhelm Friedrich Hegel, il enseigna un idéalisme objectif et un volontarisme logique.

SCHOLER Max (22 août 1874, Munich – 19 mai 1928, Francfort sur le Main) étudia à Munich et Berlin la médecine, la philosophie, la psychologie et la sociologie; il fit son doctorat en 1897 auprès

de Rudolf Eucken. Il obtint son habilitation deux ans plus tard avec un travail sur la méthode transcendantale et psychologique. Jusqu'en 1905 il enseigna à Iéna, puis à Munich, Berlin et Göttingen et il fut appelé en 1921 à un poste de professeur de philosophie et de sociologie à l'université de Cologne.

SIEBECK Hermann (28 septembre 1842, Eisleben – 22 février 1920, Giessen) fut professeur de philosophie à Bâle à partir de 1875 et fut appelé à Giessen en 1883, où il travailla jusqu'à sa mort, essentiellement dans le domaine de la philosophie de la religion; il rechercha l'essence et le développement de la conscience religieuse et la teneur de vérité de la religion. Dans son versant esthétique il cherche une médiation entre une esthétique de la forme et une esthétique du contenu. La forme reposerait sur un ordre déterminé d'éléments de caractères, et se donnerait à elle-même le contenu. Dans l'intuition esthétique, un élément spirituel viendrait à l'expression sensible, un élément sensible éveillerait l'illusion d'un élément à caractère individuel.

SIMMEL Georg (1^{er} mars 1858, Berlin – 28 septembre 1918, Strasbourg) provenait d'une famille de commerçants juifs convertis au christianisme. Il prépara son baccalauréat à Berlin, l'histoire, la psychologie des peuples, la philosophie, l'histoire de l'art et l'italien ancien. À partir de 1885 il fut privatdozent de philosophie à l'université de Berlin. Pourtant, c'est seulement en 1914 que ce philosophe et sociologue remarquable obtint à Strasbourg un poste de professeur ordinaire. Georg Simmel est associé au courant de la philosophie de la vie d'inspiration néo-kantienne, et il a réalisé d'importants travaux en philosophie de la culture. On le reconnaît comme le fondateur de la sociologie formelle et de la sociologie des conflits. Cf. Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, 1905.

SMITH Adam (1723?, Kirkcaldy, Écosse – 17 juillet 1790, Édimbourg), philosophe moraliste écossais, fondateur de la science économique classique. On ignore sa date de naissance mais la date de son baptême nous a été transmise: 5 juin 1723. Adam Smith grandit orphelin et étudia de 1737 à 1740 à Glasgow auprès de Francis Hutcheson. Sur base de ses bons résultats, il obtint une bourse qui lui permit de poursuivre ses études de philosophie à Oxford. À partir de 1748, il donna des cours à Édimbourg. En 1752, il fut appelé à un poste de professeur de logique à l'université de Glasgow et termina ensuite à un poste de philosophie morale. Cf. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1792.

SOCRATE (vers 469 avant notre ère, Athènes – 399 avant notre ère, par la ciguë) n'a laissé aucune œuvre écrite. Les événements les plus importants de sa vie et ses idées ont été transmis par son élève Platon et par Xénophon. Socrate était marié à Xanthippe et avait trois enfants. Sa pensée révèle un débat avec Parménide, Héraclite et Anaxagore. À côté de son engagement politique en tant que soldat et membre du conseil de la ville d'Athènes, son intérêt principal devint sa doctrine d'où se développa une école philosophique propre. Accusé d'athéisme et de perversion de la jeunesse, il fut condamné à mourir par la ciguë. Il refusa de sauver sa vie en prenant la fuite. Sur la doctrine du *daimôn* socratique, cf. *Apologie*, 31d, *Alcibiade*, 103a, 124c. Cf. Xénophon, *Memorabilia* I, 1, 6.

STEIN Augusta, née Courant (4 octobre 1849, Lublinitz/Oberschlesien – 14 septembre 1936, Breslau) était une Juive convaincue et pratiquante. Edith Stein décrit en détail son rapport à sa mère dans *Vie d'une famille juive* [Vie]. Auguste Stein ne put pas comprendre la conversion d'Edith Stein au christianisme ni son entrée dans l'Église catholique, mais surtout pas son entrée ultérieure au carmel de Cologne.

STEIN Siegfried (11 septembre 1844, Langendorf – 10 juillet 1893) est décédé des suites d'une insolation au cours d'un voyage d'affaires. À sa mort Edith Stein n'avait pas encore deux ans. Après son décès, Augusta Stein, sa veuve, continua l'entreprise de commerce de bois, et elle s'avéra être une femme d'affaire très efficace. Cf. *Vie*, [15-18].

STERN Paul fut, en tant que théoricien de l'esthétique, un disciple de Theodor Lipps et il est considéré comme un représentant d'un idéalisme critique au sens d'Hermann Cohen et de Paul Natorp. Il était bibliothécaire à l'université de Leipzig et collabora avec Paul Nachod à la traduction de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin, qui parut à Leipzig en 1935. Cette préoccupation pour Thomas d'Aquin l'amena à sa conversion, passant de son judaïsme de naissance au catholicisme. Après une période de travail obligatoire à la décharge à ordures de Leipzig, il mourut à Auschwitz probablement en 1944. Josef Pieper rapporte dans son autobiographie un témoignage impressionnant de sa rencontre avec Paul Stern. Cf. Josef Pieper, *Autobiographische Schriften*, 2003, pp. 212-123. Cf. Paul Stern, *Einführung und Association in der neueren Aesthetik*, 1898.

STUMPF Carl (21 avril 1848, Wiesentheid – 25 décembre 1936, Berlin), étudia avec Franz Brentano et Rudolf Hermann Lotze. C'est avec ce dernier qu'il fit son doctorat en 1868 à Göttingen. Après son habilitation en 1870 il devint professeur à Würzburg, Prague, Halle, Munich et Berlin. La psychologie expérimentale devint progressivement son principal intérêt. Marquante est sa théorie de la stimulation psychique, selon laquelle le psychique est une énergie d'une espèce particulière qui a son équivalent mécanique. Des jugements résideraient à la source des affects. La phénoménologie serait une analyse des phénomènes sensibles en eux-mêmes, capable d'aller jusqu'aux éléments ultimes. La priorité reviendrait à l'esprit sur la matière, car seul le spirituel

serait donné immédiatement comme réalité. Cf. Carl Stumpf, *Über Gefühlsempfindungen*, 1907.

TAINÉ Hippolyte (21 avril 1828, Vouziers – 5 mars 1893, Paris) étudia à l'École des Beaux Arts et à Oxford; il fut membre de l'Académie française bien qu'à cause de son comportement difficile il n'ait jamais pu réussir aucun examen d'État en philosophie. Hippolyte Taine est un représentant classique du positivisme idéaliste et de l'idéalisme positiviste. La philosophie reposerait sur une expérience interne et elle serait la science fondamentale, qui aurait pour objet la forme, la règle et l'ensemble de tous les processus de pensée, qui seraient finalisés par le fait de produire un savoir valide. Elle ferait l'expérience de l'effectivité de l'expérience pure et l'analyserait. Sa fonction serait d'élever les impulsions internes d'une culture jusqu'à la conscience de soi, sa méthode serait la connaissance de soi. Outre la pensée, la volonté et la vie de l'esprit unitaire appartiennent eux aussi aux facteurs de connaissance. Il n'y a pas de causalité psychique mais seulement une connexion interne stable. La psychologie serait le fondement des sciences de l'esprit, elle décrirait les similitudes dans la suite de la structure psychique. L'ensemble de la vie de l'esprit serait régulé. Hippolyte Taine soutient un déterminisme en théorie de la connaissance, de tous les processus physiques et psychiques. Il n'existerait que des cas particuliers et leurs relations. L'abstraction ne serait qu'un nom pour des représentations de la même espèce. Cf. Hippolyte Taine, *L'introduction à l'étude de l'histoire expérimentale*, 1866; *Essais de critique et d'histoire*, 1858, 1882; *Nouveaux essais de critique et d'histoire*: Balzac, Hachette, 1865; *Derniers essais de critique et d'histoire*, 1894. Cf. Wilhelm Dilthey, *Contributions à l'étude de l'individualité*, 1896.

VAN DYCK Antoine (22 mars 1599, Anvers – 9 décembre 1641, Londres), peintre et graveur flamand, appartenant au baroque flamand, maître de Pierre Paul Rubens, influencé par Véronèse et Le Titien.

À partir de 1632, il résida à Londres et exerça la charge de peintre en chef à la cour de Charles I.

VISCHER Friedrich Theodor (30 juin 1807, Ludwigsburg – 14 septembre 1887, Gmunden am Traunsee) vécut à partir de 1821 au séminaire de Blaubeuren où il obtint en 1825 son baccalauréat. Il étudia ensuite la théologie, la philosophie et la philologie à Tübingen. En 1830 il passa son examen théologique et obtint son doctorat en 1832. À partir de 1835 il fut privatdozent en esthétique et en littérature allemande à Tübingen. Il fut en contact avec Eduard Mörike et Friedrich Hölderlin et entreprit divers voyages à travers l'Italie et la Grèce. En 1855 il fut appelé à Zürich où parut son roman *Auch Einer*. En 1864 il intégra l'Académie royale des sciences de Bavière. Friedrich Theodor Vischer apparaît comme un spécialiste très remarquable de la littérature allemande, et comme un philosophe dans le domaine de l'esthétique, et il œuvra comme écrivain et comme politicien. Son mode de pensée est très influencé par Friedrich Wilhelm Hegel. Il prétend ressentir l'inconscient par empathie. Cf. Friedrich Theodor Vischer, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1846-47.

VOLKELT Johannes (21 juillet 1848, Bielitz-Biala, Galicie – 8 mai 1930, Leipzig) étudia la philosophie à Vienne, Iéna et Leipzig et devint professeur à Iéna en 1879. À partir de 1883 il enseigna à Bâle jusqu'à ce qu'il soit appelé à Würzburg en 1889. Il y resta jusqu'à sa nomination à Leipzig en 1894. Il est considéré comme un représentant du réalisme idéaliste critique et d'une métaphysique critique.

WITASEK Stephan (1870, – 1915) obtint son habilitation en philosophie en 1899 et fut bibliothécaire à l'université de Graz et collaborateur d'Alexius Meinong au laboratoire de psychologie, dont il reprit la direction en 1914. C'est un représentant de l'école de Graz en psychologie expérimentale et en théorie de l'objet. Au départ de sa psychologie de la représentation et de la disposition, on trouve

la distinction entre représentation non intuitive et représentation intuitive. Sa visée était que l'esthétique tire profit de la théorie de l'objet. Stephan Witasek fut un partisan critique de la théorie de l'empathie développée par Theodor Lipps, qui ramène les perceptions esthétiques à ce que les sentiments ou les impulsions de mouvement propres sont saisis par empathie dans l'objet esthétique. Les vécus psychiques seraient des processus dans lesquels il faut distinguer acte et contenu. Le fondement de l'œuvre serait le sentiment. Les sentiments esthétiques seraient des sentiments à représentation. L'état esthétique du sujet serait un sentir associé à une représentation intuitive. Le beau serait le sentiment de contenu, tandis que l'empathie ne serait qu'une représentation de sentiments.

Bibliographie (reconstituée)
des œuvres utilisées par Edith Stein
avec leurs traductions françaises¹

établie par Maria Antonia Sondermann, o.c.d.
et Christof Betschart, o.c.d.

Livres et articles cités par Edith Stein

- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris ¹³1913 (1907).
BIESE Alfred, *Das Associationsprincip und der Anthropomorphismus in der Aesthetik. Ein Beitrag zur Aesthetik des Naturschönen*, Kiel 1890.
COHN Jonas, *Allgemeine Ästhetik*, Leipzig 1901.
DARWIN Charles, *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*, trad. par J. Victor Carus, Stuttgart 1872; original anglais: *The expression of the emotions in man and animals*, London 1872; trad. fr. par Dominique Férault, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris 2001.
DESSOIR Max, « Beiträge zur Aesthetik IV. Die Seelenkenntnis des Dichters », *Archiv für systematische Philosophie* 6 (1900) 470-501.

1. Cf. SONDERMANN Maria Antonia, « Bibliographie der von Edith Stein konsultierten Literatur (rekonstruiert) und heutige kritische Ausgaben », dans: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg i.Br.: Herder 2008, pp. XXVII-XXXIII

Sigles:

JPPF: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*

GS: *Gesammelte Schriften von Wilhelm Dilthey*

Hua: *Husserliana*

MPhA: Alexander Pfänder (éd.), *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet v. früheren Schülern*, Leipzig 1911

SGW: Max Scheler, *Gesammelte Werke*

ZPPS: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*.

- DILTHEY Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte I*, Leipzig 1883; nouvelle éd. dans: *Gesammelte Schriften I* [sigle = GS], Stuttgart/Göttingen 1966; trad. fr. par Louis Sauzin, *Introduction à l'étude des sciences humaines: Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, Paris 1942.
- , « Beiträge zum Studium der Individualität », dans: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 5. März – Mittheilung vom 25. April 1895*, Berlin XIII (1896) 294–335; nouvelle éd. dans: GS V, pp. 241–316; trad. fr. par Maurice Rémy, *Le monde de l'esprit*, Paris 1947.
- , *Philosophische Aufsätze, X, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, Leipzig 1887, pp. 303–482; nouvelle éd. dans: GS VI, 103–241; trad. fr. par Louis Sauzin, *Introduction à l'étude des sciences humaines: Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, Paris 1942, pp. 106ss.
- , « Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie », dans: GS V, pp. 139–240.
- DOHRN Wolfgang, *Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik*, Hamburg und Leipzig 1907.
- FECHNER Gustav Theodor, *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig 1861, Hamburg/Leipzig 1907 (1861).
- GEIGER Moritz, « Das Bewußtsein von Gefühlen », dans: MPhA, pp. 125–162.
- , « Phänomenologie des ästhetischen Genusses », dans: JPPF 1 (1913) 567–684; trad. fr. par Jean-François Pestureau, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*, Beauvais 2002.
- , « Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung », dans: *Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. bis 22. April 1910 v. Prof. Dr. F. Schuhmann*, Leipzig 1911, pp. 29–73.
- GROETHYSEN Bernhard, « Das Mitgefühl », ZPPS 34 (1904) 161–270.

- VON HARTMANN Eduard, *Ästhetik*, vol. 2, Berlin 1887.
- HUSSERL Edmund, *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18), éd. par Rudolf Bernet et Dieter Lohmar, Hua XXXIII, Den Haag 2001; trad. fr. par Jean-François Pestureau, Antonino Mazzù, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917–1918), Grenoble 2010.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, dans: JPPF 1 (1913), éd. critique: Hua III/1–2, éd. par Karl Schuhmann, Den Haag 1977; trad. par Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie* 1, Paris 1963.
- , *Logische Untersuchungen II*, Teil 1, Halle 1901, éd. critique: Hua XIX/1, éd. par Ursula Panzer, Den Haag 1984; trad. fr. par Hubert Élie, Lothar Kelkel et René Schérer, *Recherches logiques*, t. 2 (Recherches 1–2), Paris 1991, t. 2 (Recherches 3–5), Paris 1972.
- JAMES William, « XII. Das Selbst », dans: *Psychologie*, trad. par Marie Dürr, Leipzig 1909, pp. 174–195; original anglais: « XII. The Self », dans: *The works of William James*, éd. par Frederick H. Burkhardt, Cambridge, Massachusetts, London 1984, pp. 159–191; trad. fr. par Eugène Baudin, G. Berthier, « XII. Le moi », dans: *Précis de psychologie*, Paris 1946, pp. 227–279.
- JASPERS Karl, « Über kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie) », *Zeitschrift für Neurologie und Psychiatrie* 14 (1913) 158–263.
- KLAGES Ludwig, « Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung », *Zeitschrift für Pathopsychologie*, Leipzig/Berlin (1914) 261–348; nouvelle éd.: *Sämtliche Werke VI*, pp. 57–137, éd. par Ernst Frauchiger, Gerhard Funke, Karl J. Groffmann, Robert Heiss et Hans Eggert Schröder, Bonn 2000.
- LANGE Konrad, *Das Wesen der Kunst. Grundzüge einer realistischen Kunstlehre I*, Berlin 1901 (en particulier pp. 138–149).
- LIPPS Theodor, *Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst I: Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg/Leipzig 1903.

- , *Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst II: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, Hamburg/Leipzig 1906.
- , *Psychologische Untersuchungen II, Die Einfühlung*, Leipzig 1913, pp. 112–491.
- , *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Teilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München*, Hamburg/Leipzig 1905 (1899).
- MEINONG Alexius, *Über Annahmen*, Leipzig 1902; nouvelle éd. dans: *Gesamtausgabe*, vol. 4, éd. par Rudolf Haller et Rudolf Kindinger, Graz 1977, S. XV-384 u. 385-489.
- MEYER Theodor Alexander, *Das Stilgesetz der Poesie*, Leipzig 1901, Reprint Leipzig 1968.
- NATORP Paul, *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg 1910 (1904).
- OESTERREICH Traugott Konstantin, *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen I, Das Ich und das Selbstbewußtsein. Die Scheinbare Spaltung des Ich*, Leipzig 1910.
- PFÄNDER Alexander, « Motive und Motivation », dans: MPhA, pp. 163–195.
- ROETTEKEN Hubert, *Poetik. Allgemeine Analyse der psychischen Vorgänge beim Genuß einer Dichtung*, München 1902.
- ROYCE Josiah, « Self-consciousness, social consciousness and nature », *The Philosophical Review* 4/5 (1895) 465–485 et 4/6 (1895) 577–602.
- SCHOLER Max, « Das Ressentiment im Aufbau der Moralen », dans: *Abhandlungen und Aufsätze I*, Leipzig 1915, pp. 39–274; nouvelle éd. dans: *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke* [sigle = SGW] III, éd. par Maria Scheler, Bonn 2007, pp. 33–148; trad. fr. par Maurice de Gandillac, *L'homme du ressentiment*, Paris 1970.
- , « Die Idole der Selbsterkenntnis », dans: *Abhandlungen und Aufsätze II*, Leipzig 1915, pp. 3–168; nouvelle éd. dans: SGW III, pp. 213–292.
- , « Die Psychologie der sogenannten Rentenhyserie und der rechte Kampf gegen das Übel », dans: *Abhandlungen und Aufsätze II*, pp. 229–262; nouvelle éd. dans: SGW III, pp. 293–310.

- , « Versuche einer Philosophie des Lebens », dans: *Abhandlungen und Aufsätze II*, pp. 169–228; nouvelle éd. dans: SGW III, pp. 311–339.
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II*, JPPF 2 (1916) 21–478; nouvelle éd.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, SGW II, éd. par Manfred Frings, Bonn 2005; trad. fr. par Maurice de Gandillac, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, Paris 1991.
- , *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß: mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913; nouvelle éd. revue: *Wesen und Formen der Sympathie*, SGW VII, éd. par Manfred Frings, Bonn 1973; trad. fr. par Maurice Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Paris 2003.
- SIEBECK Hermann, « Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 10/1 (1877) 1–26.
- VOLKELT Johannes, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik*, Iena 1876.
- , *System der Ästhetik*, 3 vol., München 1905–1914.
- WITASEK Stephan, « Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung », *ZPPS* 25 (1901) 1–49.

Noms cités par Edith Stein (avec les publications susceptibles d'avoir influencé sa pensée)

- BERNHEIM Ernst, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1909 (1905).
- , *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*, Göttingen 1880.
- , *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*, München et al. 1914.
- BURCKHARDT Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin/Stuttgart 1905; trad. fr. par Sven Stelling-Michaud: *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris 2001.

- , *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vol., Berlin 1898-1902; trad. fr. par Frédéric Mugler: *Histoire de la civilisation grecque*, 4 vol. et 1 vol. de notes, Vevey 2002.
- , *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, sous la direction de Andreas Cesana, München 2000.
- DESSOIR Max, « Beiträge zur Aesthetik », *Archiv für systematische Philosophie* 3 (1897) 374-388; 4 (1898) 78-96; 5 (1899) 69-89 et 454-492.
- FECHNER Gustav Theodor, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig 1879.
- , *Vorschule der Ästhetik*, Leipzig 1876.
- VON GEBSELLE Victor Emil, *Zur Psychologie der Gefühlsirradiation*, München 1907.
- VON HARTMANN Eduard, *Die Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin 1869; trad. fr. par Désiré Nolen, *Philosophie de l'Inconscient*, Paris 1877.
- , *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1878 (1886).
- HEINE Heinrich, *Buch der Lieder* 1, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke I, hg. v. Manfred Windfuhr, Text bearb. v. Pierre Grappin, Hamburg 1975; trad. fr. par Albert Spaeth, *Livre des chants* 1, Paris 1947.
- HERDER Johann Gottfried, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume*, Riga 1778.
- JASPERS Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913; trad. fr. par Alfred Kastler et J. Mendousse, *Psychopathologie générale*, Paris 1933.
- LIPPS Theodor, « Ästhetische Einfühlung », *ZPPS* 22 (1900) 414-450.
- , *Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl*, Wiesbaden 1901.
- , *Einheiten und Relationen. Eine psychologische Skizze*, Leipzig 1902.
- , « Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen », *Archiv für die gesamte Psychologie* 1 (1903) 185-204.
- , « Weiteres zur Einfühlung », *Archiv für die gesamte Psychologie* 4 (1905) 465-519.
- , *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1909.
- , *Psychologische Untersuchungen I, Die Erscheinungen*, 4. Heft, Leipzig 1907.

- MILL John Stuart, *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons*, Halle 1908; original anglais: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London 1889 (ch. 12).
- , *Gesammelte Werke*, autorisierte Übers. unter Red. v. Theodor Gomperz, Neudruck der letzten deutschen Aufl., Aalen 1968, vol. II-IV: *System der deduktiven und induktiven Logik*, Aalen 1872.
- , *Principles of political economy: with some of their applications to social philosophy*, London 1902.
- , *Utilitarianism, liberty and representative government*, London 1910.
- , *Über die Freiheit*, Frankfurt 1860; rééd. par Horst D. Brandt, trad. par Else Wentscher, Hamburg 2007.
- MÜNSTERBERG Hugo, « Die Association successiver Vorstellungen », *ZPPS* 1 (1890) 99-107.
- , *Beiträge zur experimentellen Psychologie I*, Freiburg 1889.
- , *Frühe Schriften zur Psychologie*, Berlin/Heidelberg 1990.
- , *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig 1900.
- , *Philosophie der Werte*, Leipzig 1908.
- , *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*, Freiburg 1888.
- PFÄNDER Alexander, « Das Bewusstsein des Wollens », *ZPPS* 17 (1898) 521-567.
- , *Einführung in die Psychologie*, Leipzig 1904.
- , *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig 1900. *Gesammelte Schriften I*, München 1963.
- PRANDTL Antonin, *Die Einfühlung*, Leipzig 1910.
- VON RANKE Leopold, *Aus Werk und Nachlaß*, 4 vol., éd. par Walther Peter Fuchs et Theodor Schieder, München/Wien 1964/1971/1973/1975.
- , *Weltgeschichte*, 4 vol., Leipzig 1910.
- SIMMEL Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1905; nouvelle éd.: *Kant; Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, éd. par Guy Oakes, Georg Simmel Gesamtausgabe 9, Frankfurt a. M. 1997; trad. fr. par Raymond Boudon, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Paris 1984.

- SMITH Adam, *Theorie der sittlichen Gefühle*, trad. par Ludwig Gotthard Kosegarten, Leipzig 1792, nouvelle éd. Hamburg 2004; trad. fr. par Michaël Biziou et al., *Théorie des sentiments moraux*, Paris 2011.
- STERN Paul, *Einführung und Assoziation in der neueren Ästhetik*, Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung, Hamburg 1898.
- , *Grundprobleme der Philosophie*, Berlin 1903.
- , *Das Problem der Gegebenheit*, Berlin 1903.
- STUMPF Carl, *Psychologie und Erkenntnistheorie*, München 1891.
- , *Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie*, Berlin 1900.
- , « Erscheinungen und psychische Funktionen », dans: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abhandlungen IV* (1906) 1–40.
- , « Über Gefühlsempfindungen », ZPPS 44 (1907) 1–49.
- TAINÉ Hippolyte, *Der Verstand*, éd. allemande autorisée d'après la 3^e éd. fr., Bonn 1880.
- , *Derniers essais de critique et d'histoire*, Paris 1894.
- , *Essais de critique et d'histoire*, Paris 1882 (1858).
- , *L'Introduction à l'étude de l'Histoire expérimentale*, Paris 1866.
- , *Nouveaux essais de critique et d'histoire: Balzac*, Paris 1865.
- VISCHER Friedrich Theodor, *Das Schöne und die Kunst*, Stuttgart 1898.
- , *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, München 1846/47, 2^e reprint éd. par Robert Vischer, Stuttgart 1996.
- VOLKELT Johannes, « Die Bedeutung der niederen Empfindungen für die ästhetische Einfühlung », ZPPS 32 (1903) 1–37.

Noms qui ne sont pas cités par Edith Stein

- CONRAD Theodor, « Über Wahrnehmung und Vorstellung », dans: MPhA, pp. 51–76.
- EBBINGHAUS Hermann, *Abriß der Psychologie*, Leipzig 1908; trad. fr. par Gaston Raphaël, *Précis de psychologie*, Paris 1910.

- FISCHER Aloys, « Ästhetik und Kunstwissenschaft », dans: MPhA, pp. 100–124.
- REINACH Adolf, « Zur Theorie des negativen Urteils », dans: MPhA, pp. 196–254.
- , *Gesammelte Schriften*, éd. par ses disciples, Halle 1921.
- , *Sämtliche Werke*, 2 vol., éd. par Karl Schuhmann, München/Wien 1989.

Table des matières

Introduction	5
Avant-propos	13
Table	15
II. L'essence des actes d'empathie	19
§1. La méthode de recherche	19
§2. Description de l'empathie en comparaison avec d'autres actes	23
a) perception externe et empathie	23
b) originarité et non-originarité	25
c) souvenir, attente, imagination et empathie	26
§3. Discussion d'autres descriptions de l'empathie – en particulier celle de Lipps – et poursuite de l'analyse	32
a) points d'accord	33
b) la tendance au vivre complet	33
c) empathie et co-sentir	37
d) empathie négative	38
e) empathie et unipathie	39
f) itérabilité de l'empathie – sympathie réflexive	43
§4. La controverse entre le point de vue de la représentation et celui de l'actualité	44
§5. Discussion de théories génétiques sur la saisie de la conscience étrangère	47
a) sur le rapport de la phénoménologie et de la psychologie	47
b) la théorie de l'imitation	50
c) la théorie de l'association	53

d) la théorie de l'inférence par analogie	56
§6. Discussion de la théorie schelerienne de la saisie de la conscience étrangère	58
§7. La théorie de Münsterberg sur l'expérience de la conscience étrangère	71
III. La constitution de l'individu psychophysique	73
§1. Le Moi pur	74
§2. Le flux de conscience	75
§3. L'âme	76
§4. Moi et corps vivant	78
a) le corps vivant à l'état de donné	78
b) le corps vivant et les sentiments	90
c) âme et corps vivant, causalité psychophysique	91
X d) le phénomène de l'expression	94
e) la volonté et le corps vivant	98
§5. Passage à l'individu étranger	101
a) les champs de sensation du corps vivant étranger	102
b) les conditions de possibilité de l'empathie sensorielle	104
c) le résultat de l'empathie sensorielle et son omission dans la littérature courante sur l'empathie	107
d) le corps vivant étranger comme centre d'orientation du monde spatial	109
e) l'image étrangère du monde comme modification de ma propre image	110
X f) l'empathie comme condition de possibilité de la constitution de mon propre individu	111
X g) la constitution du monde extérieur réel dans l'expérience intersubjective	112
h) le corps vivant étranger comme porteur de libre mouvement	115

i) les phénomènes vitaux	119
k) la causalité dans la structuration de l'individu	123
l) le corps vivant étranger comme porteur de phénomènes d'expression	129
m) la correction des actes d'empathie	142
n) la constitution de l'individu psychique et son importance pour la correction de l'empathie	144
o) les illusions de l'empathie	145
p) importance de la constitution de l'individu psychique étranger pour celle de mon propre individu psychique	147
IV. L'empathie comme compréhension des personnes spirituelles	151
§1. Le concept de l'esprit et des sciences de l'esprit	151
§2. Le sujet spirituel	158
§3. La constitution de la personne dans des vécus affectifs	160
§4. La donation de la personne étrangère	175
§5. Âme et personne	176
§6. L'existence de l'esprit	180
§7. Discussion avec Dilthey	181
a) être et valeur de la personne	181
b) les types de personnes et les conditions de la saisie empathique des personnes	183
X §8. Signification de l'empathie pour la constitution de ma propre personne	186
§9. La question de la fondation de l'esprit sur le corps	187
Biographie	189
Notices biographiques	191
Bibliographie	211