

## SUR LA RELATION ENTRE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL ET LA CONNAISSANCE PSYCHOLOGIQUE<sup>1</sup>

L'exposé qui va suivre à propos de la relation entre la phénoménologie de Husserl et la connaissance psychologique est tiré d'un livre non publié [en anglais] de l'auteur, et intitulé : *Le fondement anthropologique et l'essence de la connaissance psychologique*. Le fondement anthropologique qui est ici largement élaboré conformément aux principes phénoménologiques et ontologiques, s'est révélé être dans un premier temps l'amour, c'est-à-dire la communion aimante dans le « foyer » ou l'« éternité » ; et dans un second temps la relation discursive, ou plus simplement la coexistence et la coopération dans le domaine de l'espace et du temps. Basée sur ces fondements, et sur l'« existence », la connaissance psychologique s'est révélée être la tentative de surmonter la contradiction apparente entre l'« amour » et le « souci » ou, en d'autres termes, entre « l'être-dans-le-monde » et « l'être-par-delà-le-monde ». L'être de l'homme n'est pas compris lorsqu'il est décrit comme simple « souci » ou « être-dans-le-monde », ce qui est, comme on le sait, la doctrine de Heidegger. Il doit plutôt être conçu comme « être-dans » aussi bien qu'« être-par-delà-le-monde », à savoir comme une sorte d'aspiration à et de poursuite de l'infini (le foyer), ou comme le moment éternel de l'amour (éternité) au sein du monde fini du souci. En même temps il s'est révélé clair que et combien

1. [Cet article correspond à un texte (inaccessible) rédigé en allemand par Binswanger, mais traduit en anglais par le Dr Gauss de l'université de Bâle et publié dans cette langue. Nous avons retraduit à partir du texte anglais. Cependant, celui-ci se montrant parfois très imprécis, et le texte de l'article se révélant souvent extrêmement proche de celui d'un passage bien circonscrit des *Grundformen* (cf. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Ausgewählte Werke*, Heidelberg, Asanger, 1993, p. 575 sq.), nous nous sommes référés à ce dernier texte pour arbitrer nos choix de traductions lorsque le texte anglais se révélait trop surprenant du fait des choix du traducteur anglophone.]

l'amour (c'est-à-dire le mode « dual » de l'être de l'homme) est ontologiquement plus originale que le souci (à la fois en ce qui concerne l'autoconservation de l'individu et les problèmes liés aux relations sociales).

Nous ne souhaitons pas insister ici sur les divergences très importantes entre la phénoménologie telle qu'elle est conçue par Goethe et celle de Husserl autrement que dans la mesure où elles concernent le problème de la connaissance du *Dasein* et sont susceptibles d'avoir des conséquences considérables. La différence est en bref la suivante. D'un côté, nous avons affaire à une connaissance de la « métamorphose » ou du changement de forme, une connaissance qui s'établit sur la base d'une interrelation entre le sujet connaissant et la réalité, et qui est, pour ainsi dire, constamment « en mouvement ». D'un autre côté, nous trouvons l'*« intentionnalité »*, ou la tentative unilatérale du sujet de comprendre le monde des « objets » comme s'il se trouvait dans une position de distance vis-à-vis d'eux.

Pour Kant, les néo-kantiens et le Professeur Hönigswald c'est un truisme qu'il y a autant (ou aussi peu) de connaissance qu'il y a d'objets donnés. La même chose, cependant, s'applique dans une certaine mesure à Husserl. Pour lui, l'objet est l'étalon de tout énoncé rationnel portant sur lui, et la connaissance, dans le sens le plus large du mot, n'est possible que comme connaissance de l'objet<sup>1</sup>. Bien qu'il souligne la constante corrélation entre la noëse et le noème jusque dans ses remaniements les moins remarquables, ce en quoi consiste la grande supériorité de ses *Idées* par rapport à ses précédentes *Recherches logiques*, persiste le fait qu'avec lui l'intentionnalité, qui se limite à la noëse et au noème, représente pour ainsi dire tout l'être. Être pour lui signifie toujours être un objet ou, pour parler de façon plus prudente, l'hypothèse fondamentale de la phénoménologie de Husserl repose dans la présupposition de la conscience originale, comprise intentionnellement, comme accès véritable à l'être. Le problème

1. Note de l'éditeur [américain] : Il faut noter cependant que la constitution intermonadique telle qu'elle est décrite dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes* de Husserl introduit et reconnaît dans l'*alter ego* un être qui «en lui-même» n'est pas simplement un *objet* de connaissance. La recognition de l'intersubjectivité transcendantale de Husserl va suffisamment loin pour autoriser le concept binswangérien de communauté aimante de vie. En fait, le problème en jeu dans la discussion qui suit ne semble pas tellement être le caractère d'*objet* de l'être (ce problème est en partie dû à des ambiguïtés de méthode) ni celui de la simple intentionnalité comme caractère distinctif de la conscience (l'intentionnalité peut être comprise dans un sens large comme incluant les principales fonctions en question); le problème réellement en jeu est la thèse idéaliste selon laquelle expérience veut dire synthèses objectivantes, et que l'unité et les unités de ce qui est soient constituées par l'unité de la signification dans la conscience transcendantale. À la suite de Heidegger, Binswanger pointe du doigt des expériences qui n'impliquent aucune activité d'objectivation.

de l'être est par conséquent réduit à une analyse de l'intention, et la phénoménologie devient une science de la conscience. Par suite, la théorie intentionnelle-analytique de l'auto-donation de l'étant peut apparaître comme la conception propre à la phénoménologie de Husserl qui la distingue de tout autre effort philosophique pour interpréter l'être au sein de l'horizon de la vérité<sup>1</sup>.

C'est Joseph König<sup>2</sup>, pour autant que je sache, qui le premier a clairement montré que le *Dasein* chez Husserl signifiait l'« être vivant d'un savoir ». « Il est », ajoute-t-il, « et il est connaissance ; mais il n'est que dans la mesure où il sait et il ne sait que dans la mesure où il est ». Et « l'intentionnalité », conclut-il, « le problème de base de toute phénoménologie, n'est qu'un autre nom pour cette corrélation entre connaissance et être, qui est aussi la première caractéristique de la conscience ».

Il ne fait aucun doute que Scheler fut le premier à imprimer à la phénoménologie ce tournant ontologique particulier ; mais la formulation de König nous semble plus claire, bien que nous ne puissions pas donner notre totale approbation à tout ce qu'il dit<sup>3</sup>. Que l'idée d'être ne soit pas totalement superposable à celle d'être un objet ou, en d'autres termes, que l'être et l'être un objet ne puissent être utilisés comme des termes interchangeables – pour adopter cette façon négative de s'exprimer – c'est bien la thèse fondamentale de l'ontologie de Heidegger ainsi que la nôtre. Positivement, Heidegger tente de montrer le caractère inadéquat de la conception husserlienne de l'ontologie en prouvant que l'intentionnalité n'est qu'un terme dérivé, qu'elle est un simple mode du « souci » ou de l'essence de l'existence humaine comme « être-dans-le-monde ». Il montre de plus que l'angoisse, l'autre concept très important dans sa philosophie, doit ontologiquement être décrite comme angoisse devant le rien abyssal, et pas simplement comme la peur de quelque chose, à savoir la peur d'un certain fait ou événement s'inscrivant dans l'espace et le temps. En plus de cela, il insiste sur le fait que l'angoisse, correctement comprise, ne manifeste aucune « production » intentionnelle et que, en conséquence, on ne peut jamais raisonnablement s'attendre à l'appréhender au moyen d'une

1. Voir Eugen Fink, « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 1, p. 248. [trad. fr. D. Franck, dans E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974]. L'article mériterait d'être lu dans son entier.

2. *Der Begriff der Intuition* [*Le concept d'intuition*], Halle, 1926, p. 293.

3. Que ce problème concernant le développement de la phénoménologie ait récemment été mis en avant, la contribution de Fink à laquelle nous avons déjà fait allusion, ainsi que celle de Landgrebe dans la *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, janvier 1939, qui est entièrement dédiée à la mémoire de Husserl, l'illustrent.

simple analyse de l'intention. Chez Husserl, l'auto-aperception de l'homme, sa découverte qu'il est tel ou tel être humain particulier avec sa propre place particulière au sein du monde, est en fait encore considérée comme un résultat produit par la conscience intentionnelle, dont il pense que, par la méthode de la régression, les moments constitutants peuvent être explorés et étudiés. Mais une telle vue ne nous mènerait pas encore au-delà de l'orbe de la philosophie kantienne et néo-kantienne, comme il apparaît clairement lorsque nous pensons à la célèbre *Psychologie générale* de Natorp et à sa tentative de « reconstruire » la conscience à partir de ses productions. Il est vrai que Husserl ne perd jamais autant de vue l'homme que Natorp; mais il n'en demeure pas moins qu'il conçoit l'homme (c'est-à-dire chaque être humain particulier) de la même manière que toute autre entité empirique de l'univers, à savoir en le considérant comme un point de départ exemplaire pour une analyse phénoménologique qui au final doit nous mener à apercevoir de l'intérieur ce que l'humanité en tant que telle est vraiment<sup>1</sup>. De plus, c'est dans un état d'absolu détachement vis-à-vis de notre existence propre que Husserl aurait voulu que nous adoptions sa méthode phénoménologique pour l'investigation de l'être de l'homme ou, pour utiliser ses propres termes, pour l'investigation de la subjectivité et ses pouvoirs de constituer l'espace et le temps<sup>2</sup>. Il faut l'admettre, cette subjectivité, pour le répéter, ne peut, selon Husserl, être explorée que par la voie de la régression en rétrocédant du produit de la conscience intentionnelle qui est tenu pour acquis vers la façon dont il a été produit ou est produit continuellement par la conscience intentionnelle. Néanmoins, les produits ou les faits de conscience sont encore utilisés comme une sorte de « principe directeur » pour l'analyse phénoménologique; mais ne pourrions-nous pas dire que la méthode husserlienne d'analyse

1. Voir mon essai « De la phénoménologie », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, vol. 82, 1923, p. 10-45 [trad. fr. J. Verdeaux et R. Kuhn, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971, p. 79-118].

2. Note de l'éditeur: ce complet désintérêt de l'attitude phénoménologique est cependant, selon Husserl, à la fois la preuve suprême et la source la plus pure de rationalité libre et responsable. C'est pourquoi elle est considérée comme représentant et réalisant une véritable action révolutionnaire. Elle a la fonction productive de créer une nouvelle conscience de soi et ainsi de poser les fondations d'un nouvel état de notre être. Voir Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 93 sq.: « nous sommes donc, dans notre travail philosophique – comment pourrions-nous l'oublier? – les fonctionnaires de l'humanité. La responsabilité tout à fait personnelle qui est la nôtre à l'égard de la vérité de notre être propre comme philosophes, dans la vocation personnelle intime, porte en soi la responsabilité à l'égard de l'être véritable de l'humanité » [voir trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. coll. « Tel », p. 23].

intentionnelle peut simplement être décrite comme la méthode utilisant de tels «principes directeurs» (qui, à leur tour, devraient être considérés comme dérivant des faits donnés)?

Dans le sens que lui a donné Heidegger, cependant, l'être-homme comme fait ne doit jamais être confondu avec la facticité de l'existence de chaque être humain particulier. Cette facticité s'annonce par ces modes d'être qui ne peuvent pas être atteints par la méthode de l'analyse intentionnelle adoptée par Husserl, à savoir des modes d'être tels que, par exemple, la «conscience morale», ou la «dette», et par dessus tout, l'*«angoisse»*. Dans tous ces cas nous ne pouvons pas désigner des objets sur lesquels on se focalisera et à partir desquels, par la méthode de la régression, nous pourrions nous demander comment leur mode d'être doit être compris. Et cependant, ces entités sus-mentionnées, la «conscience morale», la «dette», et l'*«angoisse»*, sont des modes de l'*«être-au-monde»* qui nous révèlent l'essence authentique de l'existence, c'est-à-dire l'existence dans sa forme réelle, et non comme une unité de la constitution intentionnelle. Pour toutes ces entités, donc, l'analyse intentionnelle doit être remplacée par une analyse «existentielle», pour utiliser cette expression, et cette dernière doit avoir la préséance sur la première<sup>1</sup>.

Tandis que nous avons aussi affaire dans la philosophie de Husserl à l'activité constituante unilatérale de la conscience intentionnelle, dans la mesure où il nous demande de remonter en tant que spectateur désintéressé vers la «pure subjectivité» à partir de ses productions, et tandis que avons affaire dans la théorie de Goethe à la conception d'une infinité dédoublée et corrélative – corrélative dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de dire que tous les objets contemplés d'un nouveau type requièrent un nouvel organe pour être vus, appréhendés et jugés, mais aussi que chaque nouvel organe ou chaque nouvelle forme d'appréhension nous donnera un autre type d'objet, et finalement que les deux mouvements se complètent et progressent l'un avec l'autre – nous avons dans l'analytique «existentielle» de nouveau affaire à un mouvement simple, bien que totalement différent de celui trouvé dans l'analyse intentionnelle, à savoir à un mouvement qui nous éloigne des différents modes plus ou moins inauthentiques du *«Dasein»* et nous conduit vers l'être authentique du *Dasein*. On peut dire que son but ultime est la «permanence extensive» contre le danger permanent de s'empêtrer dans les affaires du monde par l'acceptation de

1. Voir Landgrebe, «Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung», *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, 1939, p. 277-316 [repris dans *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, M. von Schröder, 1949, puis dans *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, G. Mohn, 1978].

conventions impersonnelles. À la place du problème théorique de la mondanisation et de l'attitude passive consistant à contempler comment cette mondanisation peut être reconstruite par une analyse des éléments intentionnels à l'œuvre dans l'édification de cette mondanisation, nous sommes, dans l'analytique « existentielle », immédiatement plongés dans un tourbillon de problèmes en rapport avec les fondements de l'existence, une investigation, de plus, qui est une affaire des plus « personnelles » et qui affecte de la façon la plus passionnée (pour utiliser un mot de Kierkegaard) notre être et notre vie les plus intimes.

Dans notre propre enseignement, cependant, le mouvement corrélatif d'un double infini est mis en exergue, mais pas comme corrélation entre l'homme et le monde (ni entre l'homme et le monde commun), ni comme corrélation entre le sujet connaissant et ses objets (même si ces derniers devaient être compris comme objets personnels) ou *vice versa*, mais comme une corrélation d'une toute autre nature, à savoir comme une corrélation, pour ainsi dire, entre « Je » et « Tu ». Nous croyons que cette conception était déjà cachée derrière le double jeu des infinis de Goethe. Mais tandis que chez Goethe ce mouvement corrélatif était encore pensé comme étant essentiellement une sorte de « production » ou de « travail » de la nature, c'est-à-dire à partir d'un être doué d'une certaine spontanéité, et à partir d'une activité de la part de l'homme, qui interroge et qui cherche, consistant à « recréer » ce que la nature avait « créé », tandis que, en d'autres termes, il s'agissait encore d'une « construction » ou d'une participation spirituelle aux productions de la nature devant être considérée comme une sorte de pénétration permise par l'ingéniosité humaine dans le travail ingénieux de la nature, en bref, tandis qu'il s'agissait encore d'une « aventure de la raison », la connaissance psychologique telle que nous la concevons est essentiellement une « aventure de l'amour », bien qu'elle coopère avec la raison, en direction de l'esprit, une rencontre fondée sur la grâce, le don gratuit, ou le service comme condition *sine qua non* de possibilité de toute activité de la raison et des productions qui en découlent – ces dernières n'étant possibles que comme la conséquence provenant de ce service et de cette grâce.

C'est pour cette raison que nous nous aventurons à aller bien au-delà d'une simple analyse intentionnelle en mettant en œuvre ce qui peut être appelé une analyse du *Dasein*; mais ce que nous proposons de faire n'est plus une analyse du *Dasein* qui prend son point de départ et se focalise sur l'authenticité du *Dasein* en tant que le mien comme chez Heidegger, mais plutôt une analyse qui a comme point de départ et comme but la forme

« duale » ou « érotique » du *Dasein*. À partir de ce *Dasein*, toute existence humaine individuelle ne peut être comprise que comme un mode « déficient » du *Dasein*. Par conséquent, la « permanence extensive », qui préoccupe tant l'homme dans la philosophie de Heidegger, n'est pour nous qu'un cas particulier, une pure « temporalisation » à *outrance* par rapport à l'éternisation qui résiste à toute temporalisation. L'existence humaine individuelle comme cas exemplaire et point de départ pour l'investigation de l'être de l'homme, qu'elle soit prise en vue par un spectateur désintéressé comme chez Husserl ou ressentie comme une ascension passionnée lorsqu'elle tente de se tenir en Dieu comme chez Kierkegaard, ou expérimentée comme l'angoisse fondamentale éprouvée face au danger de l'être perdu dans le rien ou l'insignifiance du monde comme chez Heidegger, est de la sorte remplacée par l'amour en tant qu'« éternité s'accroissant elle-même » dans l'état de la nostrité absolue, de l'absolu de l'être-l'un-avec-l'autre aimant. L'accès au problème de l'être ne passe plus, d'après nous, par l'intentionnalité (la conscience) ou l'existentialité (l'être-soi), ni non plus par le problème de savoir comment un sujet connaissant peut atteindre ses objets, ou par les questions se rapportant à la temporalisation authentique ou inauthentique, mais par, dans le sens le plus large du terme, le problème « dual » du temps et de l'éternité, ou le problème de savoir comment il est possible de faire valoir anthropologiquement la communion aimante.

Nous devons insister sur le fait que, aussi bien ontologiquement qu'anthropologiquement, une préséance absolue doit être accordée à l'amour dans la mesure où l'amour ne peut jamais être compris ou dérivé à partir de l'angoisse ou de l'intentionnalité : tandis que, au contraire, l'angoisse peut tout à fait être comprise à partir de l'être rejeté du *Dasein* hors de la sécurité absolue que procurent l'amour et la communion aimante dans une existence remplie de douleurs et constamment soumise au danger de l'isolement ; et l'intentionnalité est justement à comprendre à partir de l'arrachement du *Dasein* hors de la signification (non objectale) absolue de l'être en direction de la seule signification, mondaine, prenant la forme de « l'objet » et de significations conflictuelles qui toutes sont susceptibles d'attiser les désirs d'un être humain individuel.

Nous voudrions ainsi suggérer que ce n'est que par cette triplicité de l'accès à l'être, les accès intentionnel, « existential » et « dual », que nous pouvons raisonnablement espérer conquérir un accès au problème anthropologique, ou au problème de l'homme en tant que tel. Ce problème s'est lui-même révélé être, comme nous avons tenté de le montrer dans le livre

sus-mentionné, le problème de l'« éternisation » *et* de la « temporalisation », le problème d'une transcendance qui est purement « au-delà » (bien qu'incluant le monde simultanément) *et* d'une transcendance qui est ressentie comme conduisant « là-bas » et qui se replie en elle-même simultanément, le problème de l'indétermination absolue basée sur la grâce *et* de la détermination objectale (intentionnalité), le problème de l'amour *et* du souci, de la nostrité (dualité) *et* de l'ipséité, du foyer *et* du monde, de l'être-l'un-avec-l'autre *et* de la simple juxtaposition.

C'est uniquement à partir de ce problème anthropologique que le problème de la connaissance du *Dasein* peut raisonnablement être posé et qu'une position peut être prise à son propos; et ce n'est qu'à partir d'une telle prise de position que les diverses conceptions de la connaissance psychologique peuvent être classées en un certain ordre, de façon à ce que leur position au regard du problème dans son entier et leurs relations mutuelles puissent devenir claires.

Examinons brièvement quelques unes de ces conceptions relatives à la connaissance psychologique. La chose suivante apparaîtra : à un bout de l'échelle nous trouvons la conception dogmatique chrétienne de la connaissance psychologique, selon laquelle, pour parler avec Malebranche et Maine de Biran (au moins dans ses derniers textes), nous « voyons toutes choses en Dieu ». Les principaux représentants de cette conception sont Saint Augustin, Malebranche, Pascal, Böhme et Baader. En dépit de leur penchant pour les assertions spéculatives – nous pensons à cet égard à leurs diverses tentatives pour élaborer la signification de la Sainte Trinité – nous leur sommes profondément redevables pour leurs efforts. Dans la mesure où ils n'ont pas seulement « adoré en silence » le « secret » ou le « mystère » inscrutable et impénétrable de l'être mais où, avec l'aide de la doctrine chrétienne du salut, ils ont réussi à pénétrer profondément les questions psychologiques, ils ont pu dès le début employer quelques « principes directeurs » à partir desquels ils ont été capables d'apporter de précieuses contributions à la compréhension de la connaissance psychologique en ce qui concerne ses ultimes présupposés aussi bien que son aspect intentionnel et « existential ».

À l'autre bout de l'échelle, ou plutôt déjà au-delà d'elle, nous trouvons la psychologie naturaliste. Elle ne restreint pas seulement son travail de recherche à une connaissance objective et ne fait pas seulement qu'« inclure » l'être de l'homme dans le mode d'être des choses subsistantes ou d'une de ses variantes, comme par exemple dans la forme de

l'« événementialité » ou de la « fonctionnalité », elle manque en outre complètement le *logos* de la *psyche*, parce qu'elle prend pour « principes directeurs » de sa méthode et de ses concepts ceux des sciences naturelles. En faisant cela, cependant, elle ne se barre pas seulement la voie menant à ses propres problèmes et même à ses propres sujets d'intérêt, mais elle favorise elle-même un nombre incalculable de problèmes psychologiques illusoires. Au mieux, sa tâche et sa méthode seront considérées comme la reconstruction du psychisme à partir des constructions et des intentions, comme cela a été fait par exemple dans la si instructive *Psychologie générale* de Natorp. Cependant, en dépit de ces critiques, on ne doit pas négliger le fait que nous devons beaucoup à la psychologie naturaliste en ce qui concerne la compréhension de la connaissance psychologique, en premier lieu en vertu de son travail pionnier et minutieux et de ses efforts pour mettre les choses en ordre, malgré le fait que ce travail, comme nous l'avons dit, a plutôt été exécuté de façon *pré-psychologique* que *psychologique*<sup>1</sup>.

La méthode employée par Goethe peut légitimement être placée quelque part au milieu de ces deux extrêmes. D'un côté, elle reconnaît la « plénitude absolue de l'être » en empruntant à Spinoza l'idée d'un « *Deus sive Natura* » et en regardant toutes les choses comme émanant de la source divine; d'un autre côté, elle promeut l'expérience et une orientation étroitement scientifique, qu'il s'agisse de l'expérience empirique ou d'un niveau phénoménologique supérieur. Ce en quoi on peut peut-être dire qu'il a échoué dans sa tentative d'édifier un système des catégories psychologiques fondamentales. À cet égard il semblerait que Dilthey ait connu plus de succès, et cela probablement parce qu'il ne prit pas pour point de départ la nature « déifiée », mais plutôt la vie de l'esprit telle qu'elle se révèle dans la vitalité historique. Mais discuter plus avant de ce sujet nous mènerait au-delà de la portée de notre présente intervention.

Pour en revenir à la phénoménologie de Husserl, nous affirmons qu'elle n'est aucunement un type particulier de connaissance psychologique ou même une partie de celle-ci – une erreur vis-à-vis de laquelle il est toujours nécessaire de mettre en garde – mais que la méthode phénoménologique telle qu'il l'a adoptée est et demeure d'une importance capitale pour la connaissance du *Dasein* dans la mesure où elle est la forme la plus

1. Voir ma conférence intitulée « La conception freudienne de l'homme » faite à Vienne à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Freud. *Nederlands Tijdschrift voor Psychologie*, vol. 4, p. 266-301 [trad. fr. R. Lewinter, « La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », dans *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*, Paris, Gallimard, 1970, rééd. coll. « Tel », p. 201-237].

élaborée et la plus pure des méthodes de connaissance qui ne visent pas de simples connaissances des faits ou de simples hypothèses scientifiques, mais qui, comme celles de Goethe et dans une certaine mesure de Dilthey, mettent tous leurs soins à « respecter les phénomènes » dont elles veulent principalement dévoiler les caractéristiques d'essence. Dans la philosophie de Husserl, il n'y a pas de formation de concepts abstraits formés à partir d'énoncés langagiers ou de significations sémantiques destinés à passer de ceux-ci à l'élaboration de jugements qui, à leur tour, peuvent conduire à faire des inférences et à créer des théories soi-disant scientifiques; les phénomènes ne sont pas compris par lui comme des sortes d'espèces pouvant ensuite servir à de plus amples développements théoriques. Il s'agit toujours et partout de déployer, d'approfondir et de purifier la teneur de signification, que contient et suggère l'expression langagière, dans l'horizon du phénomène considéré comme le fondement exemplaire, jusqu'à ce que nous prenions en vue son essence authentique, sa forme essentielle, en tant que quintessence de tous ses dévoilements possibles et de tous les énoncés à son propos. Il faut alors aller de la forme essentielle vers sa « variation essentielle » et ses « lois » d'essence.

Puisque Husserl conçoit le phénomène comme un phénomène de conscience (conscience n'est pas utilisé par lui pour indiquer la conscience de toute personne individuelle *réelle*, mais la conscience en général)<sup>1</sup>, et puisqu'il nous enjoint à voir sa phénoménologie comme une science essentielle purement descriptive des formes immanentes de la conscience, il aurait raisonnablement dû fixer comme limite à son analyse phénoménologique intentionnelle le lieu où nous sommes confrontés à des phénomènes qui ne relèvent pas de la conscience intentionnelle, dirigée vers un objet – nous pensons à l'angoisse et à son opposé ontologique et anthropologique, l'amour.

L'angoisse, en tant qu'être dépourvu d'objet, au sens le plus plein du terme, puisqu'elle ne porte sur aucun objet déterminé ni sur rien qui pourrait possiblement être visé, est l'authentique négatif de l'intentionnalité, ou, encore mieux, sa négation complète ou son annihilation. Son essence ne peut jamais être un savoir et cependant il faut bien d'une manière ou d'une autre reconnaître qu'elle existe ! Par conséquent, elle ne peut être sujette à une analyse intentionnelle, mais seulement à une analyse « existentielle ». Avec cette dernière distinction, bien sûr, nous n'entendons pas la différence banale entre une action consciente et une action

1. Voir mon *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie* [Introduction aux problèmes de psychologie générale], Berlin, [Springer], 1922, p. 135-136.

inconsciente au sens empirique-psychologique; pour parler avec Husserl, la conscience ne désigne pas le fait de devenir conscient d'une certaine chose, mais plutôt l'être-dirigé intentionnellement vers un objet intentionnel<sup>1</sup>. Par conséquent, l'angoisse, dans le langage de la psychologie empirique, est consciente, mais elle n'est certainement pas un constituant réel de la conscience intentionnelle. Et puisque cette dernière est parfois décrite par Husserl comme une « mondanisation » (*Weltlichung*) ou une « universisation » (*Mundanisierung*), la première, c'est-à-dire l'angoisse, serait, d'après sa terminologie, une certaine « suppression de la mondéité », un « déracinement complet du monde », ou, pour utiliser une expression positive, une sorte d'« être-livré au néant du fond ». Il apparaît à partir de là que l'angoisse ne peut être comprise que comme un phénomène limite du mode singulier de l'être-homme, du *Dasein* en tant que le mien.

L'extrême opposé de ce « démondéisation » est, comme nous l'avons déjà remarqué, la « supra-mondéisation » de l'amour, du pur mode « dual » de l'être-homme. La « mondéisation du monde » n'est pas niée mais simplement élevée à un niveau supérieur de l'être-homme et ainsi « relevée » (*aufgehoben*) dans le double sens hégélien du terme, c'est-à-dire « détruite » dans son unilatéralité et cependant « préservée » dans un ordre supérieur. La « mondéité », le caractère de tournure, et l'objectalité, tous les trois sont relevés par l'amour dans la plénitude du « foyer » et de l'« éternité ».

La conscience intentionnelle et la méthode de son exploration, l'analyse intentionnelle, se tiennent par conséquent quelque part entre ces deux pôles. Nous avons défini et décrit ce lieu comme le domaine du commerce et de la coexistence dans le monde commun ou, en d'autres termes, comme le domaine de la personnalité et de la discursivité.

Il serait cependant erroné de croire que, pour cette raison, la méthode phénoménologique devrait être abandonnée dès que nous abordons des modes de l'être tels que l'angoisse et l'amour. Ici nous ne pouvons pas être d'accord avec les doutes de Landgrebe. L'analytique « existentielle » et l'analytique du mode « dual » de l'être-homme sont réalisées

1. Cette conception de la conscience n'a évidemment rien à voir avec la différence entre un acte « conscient » et un acte « inconscient », qui joue un rôle si important dans la psychologie empirique. Néanmoins elle a été adoptée, bien que de façon naïve, par la quasi totalité des psychanalystes lorsqu'ils se posent la question de savoir à quel point certaines productions et certains produits de l'« inconscient » doivent être distingués des productions et des résultats de la conscience, c'est-à-dire de la corrélation pleinement réalisée entre une expérience vécue et son objet.

phénoménologiquement dans la mesure où elles ne peuvent être réalisées en formant des concepts abstraits à partir de significations langagières dans le but de former à partir d'elles des jugements qui, à leur tour, nous permettraient de mener des inférences en vertu des lois du raisonnement syllogistique; elles visent plutôt à s'enquérir systématiquement de la teneur des formes d'être ainsi explorées, nonobstant le fait qu'elles ne résultent pas de productions intentionnelles, mais de modes d'être supra- ou infra-intentionnels. Indépendamment de cela, il n'y aurait eu aucun espoir de communiquer aux autres nos découvertes si nous n'avions pas cherché à découvrir de façon systématique ces formes essentielles d'être à l'aide de cas exemplaires, c'est-à-dire si nous n'avions pas essayé de les apercevoir dans leur être véritable.

Mais en dehors de cela, l'amour et la phénoménologie sont également intimement liés l'un à l'autre selon un autre rapport. Indiquons rapidement ce que nous voulons dire avec cette allusion.

Tandis que le « principe directeur » de l'anthropologie de Saint Augustin était de découvrir dans le reflet humain ce qu'il laissait voir de l'archétype divin, le « principe directeur » de la phénoménologie consiste à démasquer à l'aide des faits ce qu'il y a à voir dans le domaine des pures essences. Et de même que là-bas les caractéristiques du reflet révélaient les caractéristiques de l'archétype, ici les faits ou les événements s'avèrent eux-mêmes indispensables pour la vision de l'essence, parce que le fait ou l'événement est le fondement authentique (exemplaire) de la vision de l'essence. Ce n'est que par l'intermédiaire d'une analyse exemplaire du fait que nous pouvons raisonnablement nous attendre à apercevoir l'essence, tout comme de son côté ce n'est que par l'intermédiaire de l'*eidos*, ou de l'essence comme « norme indépassable » que le fait en qualité de fait peut avoir une quelconque signification. C'est bien connu, cette *eidos*, selon Husserl, n'est pas « divine », et ne doit pas être confondue avec l'idée platonicienne ou avec la réalité ou (pas besoin de le dire) avec n'importe quel objet naturel; elle est pour lui simplement une norme transcendante pour une conscience transcendante. Par conséquent il avait raison lorsqu'il prétendait que sa philosophie était une continuation de la pensée de Descartes et de Kant<sup>1</sup>. Cependant, nous ne croyons pas que cette conception de l'*eidos* soit totalement complète. Dans la communion aimante, pour parler le langage chrétien, l'archétype et le reflet, ou, pour utiliser des termes phénoménologiques, l'*eidos* et le fait, ou le « tu en

1. Voir *Méditations cartésiennes*, Paris, [A. Colin], 1931 [Paris, Vrin, 1947]; ou le compte-rendu très détaillé de ce travail dans *Kantstudien*, vol. 38, 1933, p. 209 *sq.*

général » et le « *toi* » en tant que cas particulier exemplaire, coïncident et ne se distinguent plus l'un de l'autre. Au lieu d'*eidos*, par conséquent, et en suivant ici l'exemple de Goethe et de Hegel, nous préférons parler d'universaux concrets ou, avec Husserl, de formes essentielles; et au lieu de fait, parler de particulier concret ou, plus précisément, d'un « *tu* » particulier concret. De plus, dans cette réalisation imaginative de la vision de l'essence telle que l'amour et l'amour seul nous la procure, nous ne sommes plus des spectateurs désintéressés mais nous prenons une part active à la réalisation. Dans l'amour nous n'apercevons pas seulement l'essence du « *tu* » en général par l'intermédiaire de son cas exemplaire mais nous réalisons l'union de l'essence du « *tu* » et de son cas exemplaire. Le « *tu* », ce « *tu* » particulier, seul l'est le « *tu* » de l'amour; le « *tu* » n'est pas dans la mesure où je vois l'essence du « *tu* », mais dans la mesure où je l'aime, tout comme d'un autre côté je ne t'aime vraiment que lorsque je trouve en « *toi* » l'incarnation et la concrétisation visible de l'essence du « *Tu* » en général. « et mon cœur vers toi vole, ... ami, sache comment : non comme vers un bien, mais tout mon bien sur terre »<sup>1</sup>. Dans ces mots de la poétesse l'unité inséparable du « *toi* » particulier et de son essence trouve peut-être son expression la plus éloquente.

En ce qui concerne la connaissance du *Dasein*, finalement, l'amour, en dépit du fait qu'il en constitue la base indispensable, ne doit pas être confondu avec la connaissance du *Dasein* en tant que telle. Je ne peux connaître le *Dasein* que lorsque je « *te* » considère comme n'importe quel autre objet, lorsque, en d'autres termes, je suis dirigé vers quelque chose à propos de « *toi* », quel que soit le type d'être auquel ce « quelque chose » visé appartienne. Mais n'avons nous pas dit au début de ce discours que la connaissance du *Dasein* représentait le pari d'essayer de surmonter l'apparente contradiction entre l'amour (la communion aimante) et le souci, c'est-à-dire l'attitude discursive ou l'effort pour entrer en contact avec les richesses inépuisables de l'expérience? Là où il n'y a qu'un amour « aveugle » pour « *toi* », il n'y a pas non plus de connaissance du *Dasein*, tout comme là où je ne découvre que « quelque chose ».

Après tout cela, il sera fortement nécessaire d'insister sur le fait qu'il y a plusieurs degrés de connaissance du *Dasein*. Depuis son plus haut niveau il y a d'innombrables positions intermédiaires avant d'atteindre cette limite où « *tu* » es en danger d'être complètement perdu de vu, où je ne vois plus que l'essence du « *toi* » en général, et où cette essence ne coïncide plus avec son incarnation dans un « *toi* » particulier. Mais on ne doit pas oublier que

1. Elizabeth Barret Browning, *Sonnets portugais*, XXXIV.

je suis incapable d'aimer tout le monde et toutes les choses. Si, finalement, je vais jusqu'à ne pas tenir compte de l'essence du « toi », je cesse de penser psychologiquement et je rechute dans le domaine des simples objets. En bref, la connaissance psychologique s'arrête là où le « Toi » en général est remplacé par un « ça » en général.