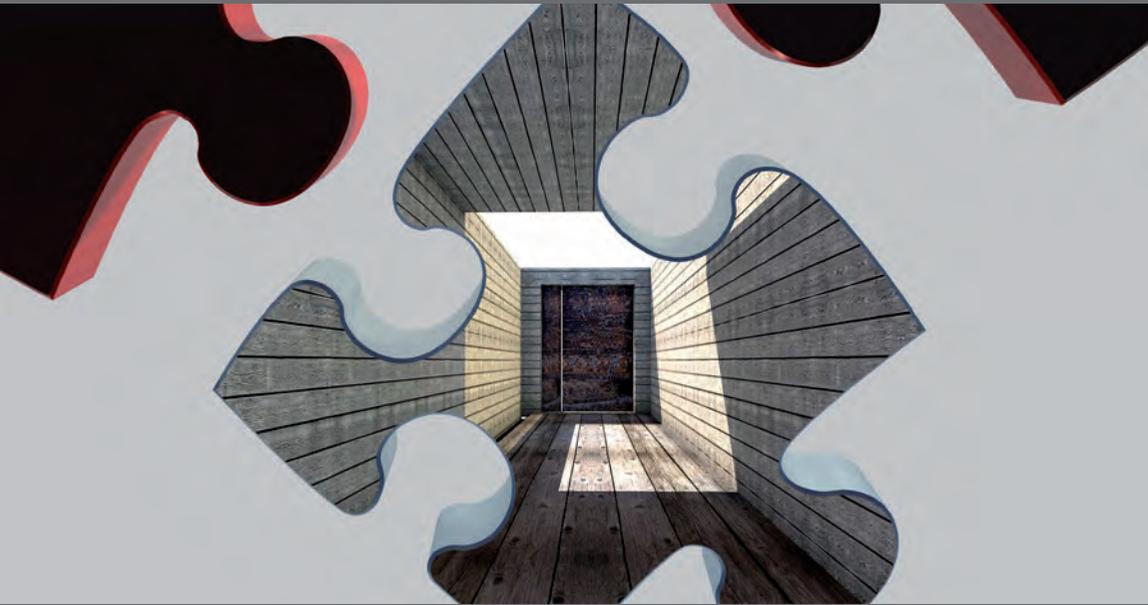


INTENTIONNALITÉ
COMME IDÉE

PHENOMENON,
BETWEEN EFFICACY
AND ANALOGY



Edited by Piotr Janik, Carla Canullo

INTENTIONNALITÉ
COMME IDÉE

PHENOMENON,
BETWEEN EFFICACY
AND ANALOGY

INTENTIONNALITÉ
COMME IDÉE

PHENOMENON,
BETWEEN EFFICACY
AND ANALOGY

Edited by Piotr Janik, Carla Canullo



KRAKÓW 2021

© Copyright by individual authors, 2021

Piotr Janik

Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

📧 <https://orcid.org/0000-0001-6528-0996>

✉ piotr.janik@ignatianum.edu.pl

Carla Canullo

University of Macerata, Italy

📧 <https://orcid.org/0000-0002-5867-8397>

✉ carla.canullo@unimc.it

© Copyright by Piotr Janik and Carla Canullo, 2021

Review: Piotr Mróz

Language editors: Artur Foryt (French language), Dariusz Rossowski (English language)

Cover design: Paweł Sepielak

Publication financed from the funds granted by the Ministry of Education and Science of Poland, through the “Excellent Science” program.

The project no. DNK/SN/466899/2020, “(Ir)relevance of phenomenology? (Im)pertinence de la phénoménologie?”

The Institutions participating in the project: The Jesuit University Ignatianum in Kraków, The Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Science, and The Polish Phenomenological Association (PTFen.org.pl).

ISBN 978-83-8138-596-1 (print)

ISBN 978-83-8138-597-8 (PDF)

<https://doi.org/10.12797/9788381385978>

KSIĘGARNIA AKADEMICKA PUBLISHING

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

Online bookstore: <https://akademicka.com.pl>

Contents

Introduction	9
WOJCIECH STARZYŃSKI Phénoménologie cartésienne de l'idée / des idées	17
PIOTR JANIK Irrrealia: F. Suárez's Concept of Being in the Formulation of Intentionality from F. Brentano to J. Patočka and Beyond	31
ANDRZEJ GIELAROWSKI Figures de phénoménologie de l'autre. Husserl, Levinas, Henry.	47
AGATA ZIELINSKI L' <i>Einführung</i> en situation extrême : la voie husserlienne de l'évidence préreflexive d'autrui	67
ROBERT GRZYWACZ Vulnérabilité psychique à la frontière entre le normal et le pathologique : l'apport de Ricœur et son application	85
KAMIL MOROZ La subjectivité à l'écart (έν παρέργω) du <i>quelque chose</i> . Une expression d'Aristote dans la pensée de Husserl et de Freud.	109
JAGNA BRUDZIŃSKA The Unconscious and the Genesis of Consciousness. Psychoanalysis Meets Phenomenology.	133
MACIEJ JEMIOŁ Embodiment or Immersion? On the Modes of Engagement in Video Games	149

PIOTR JANIK	
The Matrix, or When the Natural World Is Scary	163
JAROSŁAW JAKUBOWSKI	
Three Challenges Facing Contemporary Phenomenology	181
MARCO DEODATI	
Analyses Concerning Phenomena of Desire in Husserl's Thought. . .	193
Authors	213
Index	215

On peut déterminer le sens de la « réalité »
seulement à condition d'opposer son idée aux
idées d'autres modes possibles d'existence et de
discerner à la fois dans chaque mode d'existence
le moments existentiels qui s'y trouvent sous la
forme de différentes synthèses.

Roman Ingarden¹

The natural world [...] is a phenomenon whose
originality must first be described and analyzed
and only then interpreted, in such a way that
the phenomenon does not vanish with the
interpretation.

Jan Patočka²

¹ R. Ingarden, "Les Modes d'Existence et le Probleme « Idealisme-Realisme »", *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy 1949*, vol. 1, 347-350, p. 34.

² J. Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, transl. E. Abrams, eds. I. Chvatík and L. Učník, Evanston, IL: Northwestern University Press 2016, p. 127.

Introduction

To be, or not to be, that is *not* a question.

The attempt of René Descartes' analysis, addressed over time by Gottfried Wilhelm Leibniz, was to construct a *mathesis universalis*. Starting from the grasp of a clear and yet distinct ideas, it goes ahead toward the language of science, capable of accommodating what is, of which the notation of the infinitesimal calculus is but a concrete expression. The tension between the sense-content of the idea and its scientifically proven objectivity reaches its climax in the plainly expressed claim. However, science is free neither from metaphors nor from rhetorical figures that provide a framework for interpretation, such as paradigm, model, analogy, and so on. In other words, the findings need to be accommodated in order to be received and are not otherwise communicated. The situation today seems to be that of different approaches that share the same words but use them in the particular way. The truth asserted within the fact is thus found only in the singular perspective and at most in principle. It is the state of things, which does not allow anything but contrast.

However, the situation influenced by science is that it has become "common sense," or, in Jan Patočka's words, the *natural world*, the world we live in. Both the understanding of reality and of the other, as well as communication itself all the way up to the translation of experiences between cultures in order to feed one's own development,

come close to the threshold of incomprehension. In the digital world, humans are accompanied by increasingly specialized artifacts, i.e., artificial intelligence devices, however, people are not completely left out of the game. On the contrary, it is up to us, as always, to understand and make responsible uses of things.

Perhaps, first of all, we need to capture the ‘idea’ itself in its exposure. Rationale in the sense of the “mechanical” reasoning that informs the ‘idea’ of everyday use is a discrete form of thought itself that goes back to Aristotle’s syllogism; except that its articulation is located in the indistinguishable space between the discontinuity of partial moments and the uniqueness of the product-content. However, this is only a construct, which must be valid, as it were, but cannot be justified except by a human *fiat*, of acceptance or rejection. Nevertheless, it is proper for the human to precede. In other words, the sense of things within the idea, soundness, or relevance is up to the human, and this makes that the authentic doing is marked by caesura, that is a reason.

The efficacy of an utterance rests in the utterance. It is not the vision it refers to to justify it, not even the warrant it perhaps requires to lean into the conversation. Undoubtedly, the utterance can be neither empty nor all-encompassing. Perhaps, it is not perfect in any respect. The efficacy of the utterance consists in addressing the conviction and challenging it. Thus, this does not mean apparent contrast, that is, encountering the fact itself, being reflected in it. Rather, it is almost always the case of the overlooking the content, failing to become aware of it. So, addressing the challenge requires being present, i.e., stopping and turning oneself in temporality of coping with respect, or – saying in Edmund Husserl’s terminology – *bracketing* for making proper investigation. In this point of “stopping and turning oneself in temporality” starts every heresy of phenomenology, to paraphrase Paul Ricœur. However, one cannot escape the interval between the attention fixed for a radical reversal of analysis and the outcome, i.e., the finding; not even in the case of Martin Heidegger’s *Dasein* understood ostensibly as a vindication of the present. The interval feels like an empty space,

a gap between turning one's gaze and insight. And it is indeed so, that is, from the point of view of ratiocination. An attempt is made to become acquainted with this unfamiliar space through the use of analogy. Yet, is it not true that – as in the case of the *natural world* in Patočka – this unknown space is precisely corporeality and life-feeling?

* * *

The opening chapter is Wojciech Starzyński's on the question concerning the idea in Descartes in light of Jean-Luc Marion's thesis, posed in his famous article "En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes?" Namely, the thesis of the reduction of perceptions and representations – "before and independently of the famous operation of doubt" – to the pure presentation of the datum itself. In other words, this thesis claims, again according to Marion, an alternative starting point of phenomenology, as opposed to *cogito ergo sum*. "Leaving aside the further elaboration of this courageous thesis of the French phenomenologist," Starzyński goes only with "a complementary thesis, namely, that such a fundamental reduction to something that appears as such is accomplished by Descartes within and through his theory of ideas . . . in particular in the reading of the idea as a quasi-image, as an autonomous basis of any presentation . . . as well as moments of correlation between act and object."

The second chapter by Piotr Janik goes back to the birth of modern ontology and the question of intentionality as the immediate legacy of the Middle Ages synthesis, that of Francisco Suárez's *aliquid in rerum natura*. The chapter offers a historical overview and discussion of being in the sense of something which is not nothing, but at the same time is not real either, so the committed term is that of *irrealia*. Special attention is given to Augustine's "inward turn" and the path that leads from there to the *Einsicht* and *Einfuehlung* of phenomenology, that is of *insight* and *empathy*, respectively. But the whole story would not be told in adequate detail without Jan Patočka's extensive contribution, ranging from Plato's "care of the soul" to his own claim of the "being

as abstract.” Patočka’s legacy is found in the efforts to reconcile the life-feeling with the modern perception of reality.

In the third chapter, Andrzej Gielarowski turns to the phenomenology of the other, with different attempts inspired by the analyses of Edmund Husserl, Emmanuel Levinas, and Michel Henry. It is the three of them, at first glance so opposed to each other or rather overtaking the previous one’s position, that can contribute to the theme. In the first case, the point of departure is Husserl’s fifth *Cartesian Meditation* in the line of intersubjectivity, that is, to constitute the other “in and from intentional life.” Levinas’ is a vindication of the primordial situation, i.e., ethical in his terminology, which opposes the objectification of the other through the appropriation of the idea. Henry’s, by contrast, tries to start from life as “a mode of ecstatic manifestation, as the visibility and objectivity of things,” that is, from within. The chapter four by Agata Zielinski concerns the phenomenology of the other, in a sense of empathy (*Einfuehlung*). However, the situation discussed is one that offers nothing for constitution of the other, either through human similarity or the ethical horizon of shared experience. Indeed, on the one hand, there are “extreme situations presented to us by the clinic: people in a coma, people in a chronic vegetative state, or people with certain types of multiple disabilities,” which attest that “[t]he experience lived by others in their own flesh remains forever inaccessible to me.” On the other hand, “something is experienced (in oneself therefore), which gives rise to representations concerning another.” Thus, Husserl’s thought about empathy is to be deepened, as Zielinski notes, relying on the findings of Natalie Depraz’s analysis.

In chapter five, following in the footsteps of Paul Ricoeur, Robert Grzywacz advances the claim that it is vulnerability that is constitutive of man in the sense of the capacity for action, and it lies in our susceptibility to mental disorders. Because of “a double belonging of man: to the sensible, biological world on the one hand, and to the order of the intelligible, to the rational on the other” any comprehension or “objective synthesis realized” make the moment fragile. For Ricoeur,

Grzywacz notes, “the feeling (*le sentiment*) is what is always exercised on the border between the outside and the inside. It is characterized by a coincidence, in the same lived, ‘of the intentionality and the interiority, of the intention and the affection.’” Grzywacz’s analysis concludes in a psychopathological application, that is, finding evidence of the Ricœur’s thesis in the work of a Polish psychiatrist Antoni Kępiński, who in his book *Psychopathies*, speaks about “psychopaths” as people who suffer and make others suffer.

In the sixth chapter, Kamil Moroz defends the idea that subjectivity does not lie at the heart of Husserl’s phenomenology or even Freud’s psychoanalysis. On the contrary, “these two methods always situat[e] themselves already outside (ἐν παρέργῳ) the something.” In other words, “[n]either for Husserl nor for Freud does thought really have an end, not only because of the diversity of *cogitationes*, but because of its link with the desire for the something. It is in this, however, that the greatness and danger of the hidden and manifest thought lies, in a single word – in the something – that perhaps remembers the times without words.”

The chapter seven by Jagna Brudzińska focuses on the unconscious, which for both Husserl and Freud from the beginning “takes shape not as a mere negative of consciousness, not as a mere non-consciousness, but as a sphere with its own meaning and functioning. From this initial intuition phenomenology and psychoanalysis develop distinct but not contrary analyses that deeply influenced philosophy and culture of the 20th century.” Brudzińska provides a historical background and reports various attempts in embracing consciousness by Husserl that lead him to the discovery of “the Unconscious as source of motivation.” Finally, relying on the psychoanalysis initiated by Freud, she seeks to emphasize “the role that unconscious dynamics plays in the interactions between people.”

The chapter eight of Maciej Jemioł is the investigation into the mode of engagement in video games. Jemioł indicates two different approaches to this issue. “According to the first, based on the phenom-

enological ideas of Maurice Merleau-Ponty, the player is embodied in a video game, while according to the second that rises from the field of literary and media studies, the player is immersed in the game.” Attempting to reconcile the two competing interpretations, Jemioł states, “what we do when we engage in a video game is then . . . we actually inhabit the virtual world, but we also . . . pretend to inhabit the fictional world.”

The chapter nine by Piotr Janik is dedicated, on the one hand, to the controversy over reality, on the other hand, to the digital world we live in. The “natural world,” a term already investigated by Jan Patočka, is not the one supposed by Husserl. Put differently, “with regard to a currently very widespread life-feeling, that man who has experienced modern science no longer lives simply in the naive natural world.” So, it is not entirely clear how to proceed with phenomenological analysis starting with the bracketing. The directive seems to be out of place, in fact the data is already there, at least it seems so. Nevertheless, the digital world is the world *tout court*. But how exactly does this streaming, dubbed the real world, take place? No doubt, the digital experience is *discrete*. Thus, you no longer live by metaphors, but you function in the procedural control system, powered by artificial intelligence. However, you can sense that something is wrong.

In chapter ten, Jarosław Jakubowski seeks a guiding idea, conformable to the method of today’s phenomenology. Jakubowski points out that the lesson from the history of phenomenology allows us to see some diversity within the method, which nonetheless harbors a common idea, namely, tending toward and describing what is originally given in the revealing of itself. The challenges of today, Jakubowski notes, are “linked by the constitutive requirement that a transition should be made from the realm of *theorein* to that of *praxis*” – perhaps in a sense of Ricœur’s turn – to find oneself within two worlds, the political and the virtual.

Finally, the chapter eleven by Marco Deodati somewhat recapitulates the issue under consideration, i.e., intentionality, on the one hand,

and phenomena, on the other. His analysis revolves around the question: “What is the peculiarity of desire?” according to Husserl. In the light of Husserliana XLIII, known as *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, Deodati states, that the very sense of desire is longing. Put differently, “[t]he lacking is no longer given as something merely desirable, but as something that is calling us strongly, attracting us, that we are passionately longing for.” However, “[a]ccording to Husserl’s analyses in the *Studien*, it does seem possible to distinguish three different phenomena in the field of desire consciousness.”

* * *

The hope of the editors is to offer the reader, thanks to all the contributors, a textbook of quality and relevance, and perhaps a particular input to challenge and find what is given by revealing itself and/or oneself.

Piotr Janik, Carla Canullo

Wojciech Starzyński 
Institute of Philosophy and Sociology
of the Polish Academy of Sciences, Poland

Phénoménologie cartésienne de l'idée / des idées

En 2018, et donc après presque cinquante ans de recherches intensives dans les domaines de l'histoire de la philosophie moderne, de la pensée de Descartes et de la recherche phénoménologique, Jean-Luc Marion, dans un article « En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? », a avancé une thèse selon laquelle Descartes, dans sa philosophie, a pratiqué une sorte de réduction phénoménologique, consistant à reconduire toutes les perceptions et représentations au statut de présentations pures, qui ne représentent en dernière instance rien d'autre qu'elles-mêmes¹. Le caractère révolutionnaire de cette thèse pour les études cartésiennes s'exprime dans le fait que Descartes aurait pratiqué cette réduction avant et indépendamment de la fameuse opération de doute conduisant à l'affirmation de l'*ego sum*, *ego existo*, qui avait constitué le domaine principal des considérations cartésiennes de Husserl, et ensuite a fait l'objet de polémiques dans les générations postérieures de phénoménologues. Laissant de côté l'élaboration plus poussée de cette thèse courageuse du phénoménologue français, je voudrais envisager dans ce texte une thèse complémentaire,

¹ J.-L. Marion, « En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? », in : *Descartes et la phénoménologie*, éd. D. Pradelle, C. Riquier, Paris : Hermann 2018, p. 348.

à savoir qu'une telle réduction fondamentale à quelque chose qui apparaît comme tel est accomplie par Descartes au sein et à travers de sa théorie des idées, ce qui est indirectement confirmé par les premières études phénoménologiques de Brentano et de Twardowski², en particulier dans la lecture de l'idée comme quasi-image, comme base autonome de toute présentation, comme structure dans laquelle se déroule un processus phénoménologique complexe, ainsi que s'achèvent des moments de corrélation entre acte et objet.

Le terme « idée » a une histoire riche et lourde de conséquences. Dans la tradition philosophique platonicienne, il désignait certaines formes fondamentales de la réalité, des formes éternelles de l'intellect divin, puis dans la philosophie médiévale, il désignait certains modèles, archétypes sur la base desquels Dieu crée le monde. Descartes accomplit ce que nous pouvons appeler, d'une part, une dés-absolutisation ou une déthéologisation de l'idée, mais de l'autre, il opère son universalisation au niveau humain. Dieu cesse d'être l'opérateur des idées en ce sens qu'il transcende la pensée sur le mode des idées, qui, à son tour, commence à caractériser essentiellement les capacités cognitives humaines. L'esprit humain se révèle être rempli d'idées, c'est un réservoir de celles-ci qui, dans son ensemble, comprend toutes les formes et tous les contenus possibles de la pensée humaine. Pour une bonne compréhension de la théorie cartésienne des idées, il faut souligner que l'idée n'est pas qu'une forme de pensée purement intellectuelle, et il semble à certains égards que ce soit tout le contraire, car dans de nombreux textes, l'idée résulte d'une certaine coopération de l'âme avec le corps. Comme Descartes le dit dans la *Règle XII*, ce processus commence par la stimulation des sens par un objet, ce qui entraîne l'apparition immédiate d'une figure dans le sens commun : *concipiendum est, dum*

² Cf. F. Brentano, *L'origine de la connaissance morale*, trad. M. de Launay et J.-C. Gens, Paris : Gallimard 2003 ; K. Twardowski, *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*, Vienna : Verlag von Carl Konegen 1892 ; sur les idées cartésiennes de Twardowski voir W. Starzyński, « La perception et l'idée : une double direction du cartésianisme de Twardowski », *Les Etudes Philosophiques* 2017, n° 2, pp. 197-204.

sensus externus movetur ab objecto, figuram quam recipit deferrit ad aliam quamdam corporis partem, quae vocatur sensus communis, eodem instanti et absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud (il faut concevoir qu'à l'instant où le sens externe est mis en mouvement par l'objet, la figure qu'il reçoit est portée à une autre partie du corps qui se nomme le sens commun)³, ensuite on peut parler d'une reproduction de la figure sensorielle, que l'on peut désormais appeler l'idée : *sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes* (le sens commun joue le rôle du cachet, qui imprime dans l'imagination, comme dans de la cire, ces figures ou idées que les sens externes envoient pures et incorporelles)⁴. La condition nécessaire à la connaissance par idée, cependant, s'avère être *vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualem, atque a toto corpore non minus distinctam, quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo* (cette force par laquelle nous connaissons proprement les objets, est purement spirituelle, et n'est pas moins distincte du corps tout entier que ne l'est le sang des os et la main de l'œil)⁵. Les « idées » imprimées dans le sens commun donnent l'« occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs et autres telles qualités ; et mêmes celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions »⁶.

Ce n'est pourtant que dans les *Meditationes de prima philosophia*, que Descartes propose un exposé plus complet de sa théorie des idées en

³ On cite les textes originaux de Descartes selon l'édition : *Œuvres de Descartes*, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, vol. I-XI, Paris : Vrin 1964-1974, avec l'abregé (AT), suivi du numéro du volume correspondant ; et les textes traduits selon l'édition : *Œuvres de Descartes*, vol. XI, publ. par V. Cousin, Paris : Levrault 1826, avec l'abregé (C). R. Descartes, « *Regulae ad directionem ingenii* », in : *Œuvres...* (AT), vol. X, p. 413, l. 21-414, l. 4 ; cf. *Œuvres...* (C), vol. XI, p. 265.

⁴ *Œuvres...* (AT), vol. X, p. 414, l. 16-19 ; cf. *Œuvres...* (C), vol. XI, p. 265.

⁵ *Œuvres...* (AT), vol. X, p. 415, l. 13-16 ; cf. *Œuvres...* (C), vol. XI, p. 266.

⁶ R. Descartes, « *Traité de l'homme* », in : *Œuvres...* (AT), vol. XI, p. 176, l. 13-18.

faisant plusieurs distinctions essentielles. La première est la suivante : d'abord, « entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même »⁷. Il faut remarquer que *solis proprie convenit ideae nomen qui tanquam rerum imagines sunt*⁸, qui se distinguent donc par leur fonction de présentation et par leur contenu intuitif. Ensuite deux types dérivés sont mentionnés, qui présupposent une présentation déjà faite pour la modifier, puis : *ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cognitionis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complectur* (comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements)⁹, une modification étant *voluntates sive affectus* et l'autre, *judicia appellantur*⁹. Cette dernière distinction, semble-t-il, reproduit des prises de position différentes à l'égard des présentations dans les domaines théorique et pratique. Dans le domaine théorique, on pourrait parler des énoncés de jugements, chaque fois vrais ou faux, émis sur la base de la nécessité saisie (évidence), et en ce sens, ils se produiraient sans l'intervention requise de la volonté. Le jugement vrai découlerait directement de la perception d'une idée claire et distincte et serait indépendant des affects ou des émotions éprouvés à un moment donné, même si ceux-ci peuvent éventuellement l'empêcher dans certaines situations.

On peut donc parler de l'idée dans sa fonction de base de présentation, représentation, ou simplement apparaître, puis, des deux formes de modification de ces représentations, que l'on peut qualifier de phénomène volitionnel-affectif, et, d'autre part, des jugements. Ain-

⁷ *Œuvres...* (AT), vol. IX, p. 29.

⁸ *Œuvres...* (AT), vol. VII, p. 37.

⁹ *Ibidem*.

si, lorsqu'il s'agit d'une idée, nous avons à la base une certaine forme élémentaire de quelque chose qui apparaît simplement, constituant « quasi image de la chose », qui entraîne à la suite ce que nous appellerions son traitement perceptif, ou plus largement, son assimilation ou l'attitude à son égard. Dans la perception, l'« image » apparaissant se trouve assimilée sous la forme, par exemple, de sa reconnaissance comme élément du monde réel, ensuite il lui est attribué un nom ou des caractéristiques appropriés.

Il peut sembler que la théorie des idées ne concerne qu'une certaine théorie de la connaissance, séparée des solutions ontologiques. Chez Descartes, la théorie a évidemment sa dimension épistémologique élaborée, mais en même temps et en plein équilibre, elle déploie sa dimension ontologique. La théorie des idées est exposée par Descartes sous la forme de l'introduction (ou de l'adaptation pour ses besoins de la théorie médiévale tardive) d'une certaine structure intentionnelle, et désormais, pour sa bonne compréhension, elle doit être considérée dans sa totalité et complexité, et non unilatéralement, à faveur seulement d'un des membres de la structure. Ainsi, premièrement, l'idée prend toujours forme d'un certain acte de pensée, et ce dernier lui-même est toujours caractérisé par certain mode de la *res cogitans* : *du-bitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens...*¹⁰, ce qui implique également le caractère conscient de l'exercice de cet acte. L'acte de penser, bien qu'il soit dirigé vers un objet, est en même temps celui qui confirme et exerce l'existence de l'*ego*. Il n'y a pas d'idée sans l'acte de penser, dans lequel le porteur de l'acte est conscient de lui-même comme accomplissant celui-ci. Dans ce cas, nous pouvons toujours parler de la réalité formelle de l'idée, sans laquelle il n'y a pas d'idée en tant que telle.

L'acte de penser, cependant, est dirigé vers un certain objet, vers une certaine chose qui n'est pas réductible à cet acte. Il faut tout de suite souligner que la pensée, selon Descartes, n'est pas dirigée vers l'idée, la

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

pensée est dirigée vers la chose, la pensée se dirige intentionnellement vers l'objet correspondant à l'intention. Dans l'acte de direction vers un objet, comme son point culminant, un certain contenu aux propriétés déterminables se fixe, qui ainsi possède donc une réalité objective propre (*realitas obiectiva*), et constitue le terme de la visée de l'acte.

Cependant, si l'on considère les différents modes de pensée, on constate que, malgré les différents types d'actes et les différents contenus d'objets correspondants, il existe une autre référence, liant toute la structure à la chose en tant que telle, à la chose indépendante de l'acte qui la pense. Il peut y avoir des actes différents et des contenus de pensée correspondants, mais ils se trouvent unis par une référence commune à un objet indépendant de l'acte de pensée. Ils peuvent avoir en commun une référence à la réalité qui ne peut être réduite à sa seule pensée ou à un simple objet de pensée. C'est à ce moment-là que nous entrons dans la considération proprement ontologique. L'acte de penser est dirigé vers un certain objet, qui est subsumé en lui en tant que sujet de certaines propriétés. L'idée possède en elle un certain indicateur ontologique¹¹, et pour être précis, celui-ci est double, à savoir que toute idée, tout objet conçu, possède une réalité objective qui lui est propre, car elle n'est rien, pour parler dans le langage de la scolastique tardive, elle a un certain *esse obiectivum*, ce qui semble suggérer plus concrètement non seulement son lien avec la réalité, mais aussi son caractère exprimable et communicable. Cependant, cette idée marquant son statut ontologique d'*ens obiectivum* renvoie en même temps à une chose qui lui est extérieure, comme ayant un certain degré de l'être sur l'échelle ontologique de la réalité en tant que telle. C'est une chose qui existe déjà indépendamment de sa conception, une certaine réalité irréductible à la *realitas obiectiva*, la *realitas eminens sive formalis*. Ainsi, lorsque nous disons, en suivant Descartes, que le soleil peut être connu de diverses manières, ce que nous voulons dire, c'est qu'il existe divers

¹¹ Voir D. Kambouchner, *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Paris : Les Belles Lettres 2015, p. 93, note 8.

actes (la cognition sensorielle, un acte rationnel reconstituteur, un acte rationnel créatif, un acte rationnel-imaginatif) qui sont capables de me présenter un objet comme le soleil. Le contenu de l'objet « soleil » sera différent à chaque fois en fonction des modalités de sa saisie. Cependant, le noyau unifiant ces différentes manières de donner l'idée du soleil sera une certaine réalité externe à laquelle tous les actes se réfèrent, à savoir l'entité « soleil ». Elle peut être reconnue, par exemple, comme la cause de l'impression sensorielle avec les caractéristiques d'être jaune, chaude, éblouissante, circulaire, ou, d'autre part, comme l'élément central du système astronomique, conçu à différents niveaux (par exemple, comme connaissance populaire ou modèle scientifique sujet à débat), etc. L'idée du soleil peut être pensée en fonction de différents types d'actes ; elle peut être un corrélat de l'acte de perception des sens, elle peut être un objet de l'imagination picturale, elle peut être un élément d'un modèle scientifique comme terme d'un acte rationnel coopérant avec l'imagination, ou elle peut être un objet de calcul mathématique. Toutes les idées du soleil, compte tenu de leur réalité objective comme contenu, diffèrent les unes des autres (leur ensemble de caractéristiques est différent), mais elles se trouvent unies par la référence à la chose, au sens d'une certaine réalité indépendante de sa conception. Il semble qu'elles sont aussi unies par un certain moment intuitif propre à l'idée, cette quasi-image, ainsi que par un nom commun.

Dans le cas d'une autre situation intéressante considérée par Descartes comme un exemple modèle, il s'agit d'une pièce théâtrale dans laquelle certaines réalités vécues au niveau volitionnel-émotionnel sont présentées. Le spectateur, malgré les émotions fortement ressenties, est conscient du caractère fictif de la représentation théâtrale, et pourtant, malgré cette fiction, dans le cas d'une bonne pièce, elle peut déclencher certaines expériences typiques des passions (par exemple, la passion de la pitié¹²). On peut dire que malgré le matériel fictionnel de l'histoire ra-

¹² Cf. L. Renault, « Le théâtre et la pitié selon Descartes », *Modernos & Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas* 2017, vol. 1, no 2, pp. 31-45.

contée, il se trouve une référence expérientielle des passions vécues par le spectateur à une réalité indépendante de la fiction théâtrale, à une réalité avec un indice ontologique plus élevé.

Dans ce contexte, nous pouvons parler d'une conception de la pensée humaine comme d'un domaine en expansion d'idées possibles à penser, où dans chaque idée il y a toujours un indicateur ontologique correspondant. L'idée est toujours dirigée vers un objet dans le sens d'un certain *subiectum*, d'un certain substrat, qui assume certaines propriétés qui correspondent en partie à celles de l'objet en question. Cet objet, cependant, n'épuise pas le contenu possible de la chose, qui dans sa plénitude échappe à la pensée. D'autre part, la reconnaissance du contenu subjectif comme réalité objective semble conduire à une dimension intersubjective de la pensée, à laquelle participe en outre le langage, ce qui dépasse toutefois notre problématique actuelle.

Reprenons une autre division de l'idée que Descartes effectue en fonction de sa genèse. Descartes divise les idées en idées innées, adventices et factices. Comme nous l'avons dit, la théorie de Descartes ne se réduit pas à une épistémologie pure, de même sur ce point. Ainsi, les idées innées, d'abord appelées natures simples, puis notions primitives, constituent la totalité du dispositif qui nous permet d'identifier et d'assimiler la réalité disponible et qui se donne à nous, de l'appréhender dans sa diversité et dans sa structure. Il s'agit notamment des idées d'étendue, de mouvement, de figure, de pensée, d'existence, d'unité, de substance, de modi, de vérité, etc. L'idée d'étendue et celle de pensée délimitent deux domaines aux propriétés différentes et non réductibles l'un à l'autre. Ce qui est étendu, toujours occupe un lieu, à quoi on peut attribuer une situation définie dans l'espace, qui prend une forme définie par exemple d'un mouvement de déplacement de A à B. Son existence consistera en l'occupation d'un lieu défini dans l'espace et en la possibilité d'une certaine autonomie relative (un objet individuel, un organe, un organisme). Ce qui est pensé, à son tour, présente le caractère d'être dirigé vers un objet, d'intentionnalité, dans lequel l'acte de penser est dirigé vers et appréhende ce qui est réel. Ce qui est pensé

revêt le caractère d'une multiplicité d'actes, de *modi cogitandi*, qui renvoient à leur tour à leur opérateur ou porteur autonome, qui de cette manière et en ce sens peut être appelé substance.

L'idée adventice est celle, par laquelle Descartes ouvre son exposé de la théorie des idées, à savoir qui relève de la perception sensible, et pour laquelle il est nécessaire que des circonstances (événements) particulières se produisent, c'est-à-dire que s'effectue l'impression originelle dans le cerveau (glande pinéale, sens commun) d'une forme, qui est ensuite saisie et reconnue (perçue) par l'esprit.

L'idée factice naît de la libre composition d'éléments imaginatifs ou rationnels-imaginatifs qui, sous cette forme, ne sont jamais apparus dans la réalité extérieure (par exemple, un tableau ou une représentation théâtrale, mais aussi une hypothèse scientifique, un projet de maison à construire ou d'outil à fabriquer).

Comme on peut le constater, l'idée au sens propre du terme n'est pas du tout quelque chose de subjectif au sens de l'arbitraire, mais elle reproduit strictement un certain ordre ontologique. Alors d'où viennent les malentendus qui entourent cette théorie ? Il semble qu'ils se produisent par la simplification, en privilégiant un seul élément de la structure intentionnelle, ainsi qu'en imposant par la force des hypothèses que Descartes n'acceptait pas. Il s'agirait par exemple de l'hypothèse du solipsisme qui présuppose la nécessité de le surmonter, de la division en une théorie de la connaissance et un passage séparé à la métaphysique, et, dans une version plus moderne, de l'imposition de l'alternative entre externalisme et internalisme. Descartes, dans sa théorie, montre comment la connaissance de la réalité se réalise d'une manière autonome dans les conditions et limites de la connaissance humaine.

Il existe d'autres variantes du malentendu associé à la théorie des idées, à savoir que la connaissance ne porte que sur les idées et non sur les choses. À son tour, que leur agencement est maintenu et arrangé par Dieu, comme le proclamait Malebranche. En revanche, dans le cas intéressant d'Arnauld, qui tente à mettre au point la théorie de l'idée dans l'esprit de Descartes, il entre en polémique avec la position ma-

lebranchienne, mais aboutit à l'abolition de la distinction entre idée et perception. Les deux termes sont, bien entendu, liés chez Descartes, bien que dans le cas de l'idée on puisse toujours parler de modalités multiples de l'acte et d'objets conçus correspondants. La perception, et surtout la perception claire et distincte, qui en est l'aboutissement, renvoie à une situation d'affirmation déjà particulière de l'idée qui apparaît. Il faut ajouter que la clarification de divers types d'idées conduisant finalement à la perception dite claire et distincte est conduite par des opérations méthodiques, des procédures qui doivent s'adapter à leur objet. L'idée, bien qu'elle soit effectivement conçue, c'est-à-dire phénoménalisée, peut être affirmée ou niée, comme dans l'exemple le plus patent de l'idée de Dieu, tandis qu'une perception claire et distincte semble contenir déjà l'affirmation qui ne peut être remise en question, comme dans le cas de l'affirmation de l'existence de l'*ego*. La situation de présentation d'une idée (apparaître), qui en tant que telle peut être soumise à une analyse structurelle ou modale, ainsi qu'à des procédures méthodologiques, ne peut donc pas être assimilée à la situation de perception claire, qui est le but de la méthode et qui est en fait égale à (ou proche de) l'émission d'un jugement. L'idée de Descartes désignerait ainsi toute la structure de la visibilité qui éclate, émerge, advient, qui n'est ni vraie ni fausse, mais qui apparaît dans ses diverses modalités, alors que la perception semble déjà contenir un acte virtuel de jugement (par exemple, $2 + 2 = 4$ est perçu directement comme un énoncé vrai, ou même au niveau de la perception sensorielle ordinaire, où ce qui est ordinaire et intelligible pour nous apparaît comme réel). Descartes, dans sa théorie des idées, se réfère sans doute à toute la structure intentionnelle selon laquelle l'acte de penser est toujours dirigé au-delà de lui-même vers la chose pensée, par conséquent, il pense à un certain objet (un contenu de propriété), qui possède également un certain indice ontologique le situant dans la réalité extramentale propre. La structure intentionnelle de l'idée peut toujours être analysée selon le modus spécifique de sa conception, à plusieurs niveaux de sa clarification. L'idée crée toujours une certaine situation épistémique dans

laquelle il ne s'agit pas de la connaissance de l'idée, mais de la connaissance de la chose conçue. Il est intéressant de noter qu'un certain modèle initial de la théorie des idées de Descartes est la connaissance sensible, où une certaine figure est d'abord imprimée comme un sceau sur la glande pinéale. Une certaine forme est imprimée, ce qu'offre une possibilité pour être conçue, perçue, remarquée, reconnue comme telle par l'âme. Grâce aux solutions de la *Méditation III*, on sait que cette reconnaissance est obtenue grâce à a priori des idées innées qui la rendent possible, et non pas automatiquement, comme le suggérerait la théorie d'Arnauld, mais par des procédures méthodiques, des exercices et des apprentissages. Pour reconnaître la forme d'une chose sensible, l'esprit doit reconnaître cette forme, ou mieux, la reconnaissance par l'esprit d'une figure imprimée par les sens, produisant un changement au niveau physiologique de la glande pinéale, consiste à superposer une figure conçue par l'esprit (par exemple, le soleil est circulaire, la table est carrée). Descartes précise d'ailleurs qu'il ne s'agit pas seulement de figures spatiales perçues par le sens de la vue, qui constituent un certain modèle de référence, mais que la notion de la figure comme certaine forme délimitée et individualisée peut être comprise de manière extrêmement large. Chacune de ces reconnaissances, qui est toujours la superposition d'une figure sur une impression déjà faite, élargit le réservoir des formes visibles ou imaginables de la pensée. Un bon exemple de ce processus d'acquisition de la capacité à reconnaître les idées adventices semble être le développement perceptif de l'enfant, qui correspondrait précisément aux étapes successives de l'apprentissage de la reconnaissance ou de la synchronisation des figures imprimées par les sens et de la figure qui lui est appliquée, en la reconnaissant et en l'identifiant au niveau de l'esprit. Désormais, la perception sera toujours celle dans laquelle l'esprit, s'orientant vers la réalité, apprend à reconnaître des formes ou des images. En ce sens, l'idée est une structure multiforme qui est constamment en cours de formation, qui doit être élaborée et cultivée sur le plan théorique et pratique. Ainsi, bien qu'il semble acquis que la perception ordinaire du monde se déroule quasi

automatiquement, c'est-à-dire qu'elle ne semble pas nécessiter tout un processus d'ajustement ou de synchronisation, certains phénomènes limites, si importants pour Descartes, comme la folie ou le sommeil, semblent le contredire clairement.

Ainsi, en conclusion, la théorie des idées de Descartes apparaît comme un projet ambitieux expliquant, d'une part, la portée de la connaissance humaine, dans une perspective plutôt fonctionnelle (il ne s'agit pas, au sens strict, d'un projet d'établissement des conditions de possibilité de la connaissance, qui sont chez Descartes plutôt reléguées dans la sphère de l'« institution de la nature » ou de la « création des vérités éternelles »). Dans la structure des idées, il faut certainement prêter attention particulière à l'indicateur ontologique – déjà mentionné – qui pour Descartes est de nature quantitative, situant chaque fois la chose apparaissant sur l'échelle « mesurable » de l'être. Une équivalence intéressante de l'ordre quantitatif, mathématique, avec l'ordre ontologique métaphysique se fait ici, où Dieu comme l'infini est le sommet quantitatif de la réalité, et quant à l'*ego*, « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant »¹³. D'ailleurs, ce cas limite permet à définir l'idée d'une manière fonctionnelle et pragmatique comme « tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevons », ce que dans le cas de Dieu, veut dire que « de quelque manière qu'on le conçoive, on en a l'idée, puisque nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela mesme il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles »¹⁴.

Après avoir brièvement évoqué la problématique épistémologico-ontologique de l'idée cartésienne, revenons à la question que nous avons posée au début de ce texte. L'éventuelle réduction phénoménologique que Descartes aurait censée avoir opérée s'accomplira-t-elle plus concrètement à la reconduction de la perception effectivement exercée

¹³ *Œuvres...* (AT), vol. IX, p. 43.

¹⁴ R. Descartes, « À Mersenne, juillet 1641 », in : *Œuvres...* (AT), vol. III, pp. 392-393.

à l'idée comme son fondement ? Bien que la question appelle une étude approfondie, il semble que ce soit la manière de définir le rôle de l'idée comme composante irréductible de toute activité mentale, qui n'est pas son simple produit, mais qui permet et ouvre effectivement la réalité dans sa richesse.

Bibliographie

- Arnauld A., *Des vraies et des fausses idées*, éd. D. Moreau, Paris : Vrin 2011.
- Brentano F., *L'origine de la connaissance morale*, trad. M. de Launay et J.-C. Gens, Paris : Gallimard 1996.
- [Descartes R.], *Œuvres de Descartes*, publ. par V. Cousin, Paris : Levrault 1826.
- [Descartes R.], *Œuvres de Descartes*, vol. I-XI, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris : Vrin 1964-1974.
- Kambouchner D., *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Paris : Les Belles Lettres 2015.
- Marion J.-L., « En quel sens la phénoménologie peut-elle ou non se réclamer de Descartes? », in : *Descartes et la phénoménologie*, éd. D. Pradelle, C. Riquier, Paris : Hermann 2018, p. 348.
- Renault L., « Le théâtre et la pitié selon Descartes », *Modernos & Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas* 2017, vol. 1, no 2, pp. 31-45.
- Starzyński W., « La perception et l'idée : une double direction du cartésianisme de Twardowski », *Les Etudes Philosophiques* 2017, no 2, pp. 197-204, <https://doi.org/10.3917/leph.172.0197>.
- Twardowski K., *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung ans Descartes*, Vienna : Verlag von Carl Konegen 1892.

Abstract

Cartesian phenomenology of the idea/ideas

The article discusses the Cartesian theory of ideas, which is considered as the proper locus of the phenomenological reduction that precedes the famous cogito argument traditionally associated with it. As its result, one can speak of the intuitive, epistemological, intentional, ontological aspect of the idea, which thus becomes an irreducible component of all mental activity, opening up to reality in its richness.

Keywords: Descartes, idea, perception, intentionality, phenomenological reduction

Piotr Janik 
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Irrealia: F. Suárez's Concept of Being in the Formulation of Intentionality from F. Brentano to J. Patočka and Beyond

Introduction

Franz Brentano is considered a point of divergence of the different branches of European philosophies thanks to students Edmund Husserl, Sigmund Freud, Tomáš Masaryk, Rudolf Steiner, Alexius Meinong, Carl Stumpf, Anton Marty, Kazimierz Twardowski, and Christian von Ehrenfels. His contribution to the foundation of moral experience, elaborated in his famous book *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* (transl. *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*), was endorsed by G.E. Moore, the founder of analytic philosophy.

However, Brentano makes use of two main sources, that is, on the one hand, Descartes' *Meditations on First Philosophy*, and on the other, Aristotle's writings as interpreted in the late Middle Ages. Undoubtedly, the key issue is the concept of being in the formulation of intentionality. It is no coincidence that Martin Heidegger, precisely thanks to Brentano's book *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (transl. *On the Several Senses of Being in Aristotle*), focuses on the being in his famous book *Sein und Zeit* (transl. *Being and Time*).

Jan Patočka is widely regarded as an heir to both Husserl and Heidegger. Not only that, he acknowledges Masaryk's philosophy and makes

extensive use of the ancient philosophy of Plato, Aristotle, and Democritus, advancing the idea of “care of the soul” as an emblem of European philosophy itself. Although the concept of “soul” is somewhat questioned today, as Patočka notes, and perhaps denied in the nihilistic approach embraced by Friedrich Nietzsche and his followers, Patočka contemplates the figure of Socrates as the propitious key to, and symbol of, an effort towards truth and right. Nevertheless, without paying tribute to Augustine of Hippo, one cannot arrive at the pre-mundane experience, so to say. The claim advanced is that in the light of Francisco Suárez’s concept of being as *aliquid in rerum natura*, that is, *irrealis*, the very experience of intentionality is of Augustinian provenance.

The Tricky Inheritance of the Moderns

In a famous statement on intentionality, Franz Brentano notes, “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) *inexistence* of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent *objectivity*.”¹ Brentano immediately adds that there are at least two possible misconceptions. The first one lies in confusing the meaning of “inexistence” with that of “existence in the proper sense of the word.”² This fallacy, already attributed by him to Philo, leads in consequence to the “contradictory doctrine of the *logos* and Ideas.”³ If, as it were, the same question were applied to the Neoplatonists, according to Brentano, then there must be a reason for this. And indeed, Brentano provides it in what follows: “St. Augustine in his doctrine of the *verbum mentis* and its inner origin touches upon the same fact.”⁴ However, Brentano does not make this

¹ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. A.C. Rancurello et al., New York, NY: Routledge 2009, p. 68. Emphasis mine.

² *Ibidem*, p. 67.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

point clearly enough and ends up confusing Augustine's position with Aristotle's, saying, "Aristotle himself spoke of this mental in-existence. In his books on the soul, he says that the sensed object, as such, is in the sensing subject; that the sense contains the sensed object without its matter; that the object which is thought is in the thinking intellect."⁵ The question of "the intentional (or mental) inexistence of an object" and "its inner origin" as intended by Augustine will be discussed later.

The second misconception concerns objectivity thought of as "extra-mental" instead of immanent. Brentano notes that one must be careful not to mistake objects⁶ for things. The first is intrinsic, related to the inner experience as he "literally" translates it as "Ein-wohnung" (*in-existence*). Therefore, this must be the source experience, since truth is contained in perception, that is, in "Wahr-nehmung." Thus, the framework justifies in principle two activities, namely "Ein-sicht" and "Ein-fuellung," that is *insight* and *empathy*, respectively. In contrast to Kant, Brentano addresses the problem from the empirical point of view, as he explicitly states. In other words, within the interest in the sentience that he puts at the core of the research itself.

It must be said, however, that under the label "Scholastics of the Middle Ages," one must clearly distinguish between two bilateral positions, namely that of Thomas Aquinas and of Duns Scotus, and the third, that of Francisco Suárez as the link between these two. No doubt, all three agree with Augustine regarding "his doctrine of the *verbum mentis* and its inner origin." With Suárez, the "ontology" in the modern sense is initiated.

Brentano hints almost accidentally at the role of analogy in Aquinas' conception of being, referred to as "the mystery of the Trinity and the procession *ad intra* of the Word and the Spirit."⁷ Scotus' doctrine,

⁵ *Ibidem*.

⁶ In the text, the term "object" does not refer to extra-mental reality, contrary to contemporary usage. See R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, transl. M. Ajdukiewicz et al., Kęty: Antyk 2001, p. 63.

⁷ F. Brentano, *Psychology...*, p. 67.

on the other hand, makes no use of the *analogia entis* for truth; on the contrary, Scotus emphasizes “the uniqueness and simplicity of the concept of being.”⁸ Thus, voicing both, Suárez expresses the concept of being as *nominal* and *present participatory*, that is, *existential*. In Aquinas the concept of being or better still the “*ratio entis*” corresponding to the “*actus essendi*” belongs to God *per essentiam*, and in creatures *per participationem*. This makes the concept of being proper to God and secondary to humans. Combining with the Scotus’ doctrine Suárez arrives at the concept of being as “that which is” irrespective of the attribution created-increate, finite-infinite and so on.⁹ In other words, the concept of being could be stated as pre-mundane, that is *irrealis*. So, not by chance, while referring to the use of analogy, Suárez shifts the meaning of the Aquinas’ concept of analogy, that is, starting from what can be known better because it is closer to humans.

But in Suárez, even though the concept of “being” takes on a new meaning, that of the neutral, that is, of “*non-nihil = aliquid*,”¹⁰ which it is not suited to metaphysics without adding something, namely “attribution created-increate, finite-infinite and so on.” In this resides its universality. Put another way, it is the concept of *being as being* and not *being as such*.¹¹ Descartes was, no doubt, influenced by the doctrine of Suárez in thinking about the *matheis universalis* endorsed by Gottfried Wilhelm Leibniz. The passage Descartes makes in *Meditations on First Philosophy*, as Jean-François Courtine points out, aims to demonstrate its own sources.¹² Indeed, Descartes leaves out the justification of the substance of cogitare, that is, the unity of the mind within the idea as the product of *insight*. By turning the question upside down, Descartes even uses it in his claim to prove the existence of God, the immortality of the

⁸ J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF 1990, p. 532.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 530.

¹¹ *Ibidem*, p. 532.

¹² *Ibidem*, pp. 484-485.

soul, and the distinction between soul and body.¹³ It is precisely from Descartes that Brentano draws an “absolute” character of the “idea.”

But does the unity to which all cognition tends mean “*ratio entis*,” that is “*actus essendi*”? Or at least its imperfect realization? What does eventually make the experience genuine? Something – and *not-nothing* – has undoubtedly been left out in the shadows, perhaps as unreal, as allusion.

Plato's Leitmotiv and the Augustinian “Inward Turn”

In his lectures on *Plato and Europe* Jan Patočka points out that one must be careful not to confuse the phenomena of things, of *existens*, with the phenomena of being.¹⁴ This indeed creates a certain perplexity, which Patočka captures in the words: “What does being really mean? That things show themselves is obvious to everyone. This is common. But what is this being? At first glance, this is a mystery for everyone. Being is an abstract concept. How is it that the real, substantial phenomenon is to be the phenomenon of being, and not the phenomenon of things, existents surrounding us or that we are ourselves?”¹⁵ Above all else, when something happens that is worthy of being grasped and remembered, it is by virtue of the influence it exerts. To “have *sense* for what shows itself,” as Patočka emphasizes, “means that it does not leave us indifferent, that it does not leave us insensible.”¹⁶ In other words, it means being individually touched, personally affected. Undoubtedly, understanding is not about “mere individual things, but rather we understand the whole stamp of a thing, we have a sense for their internal, substantial stamp – the *sense for being*.”¹⁷

¹³ For Immanuel Kant, the Cartesian sources are echoed only from a great distance as the postulates of reason.

¹⁴ J. Patočka, *Plato and Europe*, transl. P. Lom, Stanford, CA: Stanford University Press 2002, p. 131.

¹⁵ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

“The *sense for being*” provides a confidence in reality and unity that calms down to a certain extent. One can dream about the future without the constraints of current events. However, as a law of development, a crisis occurs every now and then and reality – that is, what is believed to be real – collapses in an instant. In other words, it is a shock – a “living doubt,” as Charles S. Peirce describes it in contrast to Descartes’ methodological doubt – that comes from not realizing that in oneself, one hosts the feeling of collapse. The same goes for philosophy, which causes a crisis of significance as personal and shifts it to a new vision of the world. What was familiar until now becomes hostile, a fairy tale, a myth to be rejected. A departure from the past can be distinct, however, the myth can also have a positive side. Patočka makes this explicit, saying, “myth is insufficiently considered in rational philosophy and that it is necessary to consider also something like the truthfulness of myth. . . myth is the dream of reason and . . . philosophy is related to myth as waking is to a dream.”¹⁸ Thus, the “truthfulness of the myth” is even more than a made-up moral.

The primary theme of the philosophy of Plato – as well as that of Democritus – is “the care of the soul,” as Patočka states.¹⁹ According to Patočka, the care of the soul consists of three aspects, namely “first, . . . the problematic of *being* that is in Plato is also the deepest and highest existent, of which all the rest is in some way a picture and reflection. The second thing is then the existence of man in the company of the community. . . And then there is . . . the third thing, *the relation to one’s own* temporal and eternal *being* . . .”²⁰ The first two provide an ideal, a perfection, both as a high-level rationality and as a *polis* – a community guided by wisdom and reason, where the fate suffered by Socrates never occurs. Not surprisingly, the third aspect raises a special perplexity, too crucial to be left unexamined. Patočka explains, “Plato, as you know, always somehow tries to prove that the soul – meaning

¹⁸ *Ibidem*, p. 133.

¹⁹ *Ibidem*, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p. 135.

the peculiar movement of our comprehending being and upon its basis comprehension of existence around us, the existent source of all movement and all life – is essentially *alive* and as a result cannot perish.”²¹ However, in Plato the so-called immortality of the soul is proven “through the similarity of the soul to the ideas.”²² Although, in the end, Plato’s proofs for immortality come across as “short-winded,”²³ Plato’s great myths are all in the quest for the life worth living, which constitutes precisely the care of the soul. Nevertheless, Plato’s disclosure of the “peculiar movement of our comprehending *being*” is not misleading and can be seen as his true legacy.

The question of “the *relation to one’s own* temporal and eternal *being*” takes on special relevance due to Augustine’s conversion.²⁴ Costantino Esposito gets to the heart of this, stating, “. . . one of the most effective ontological definitions of the human being as *dilector mundi* is the one that Augustine discovers when he recalls the famous adolescent episode of the theft of pears. The attachment to the world, the love of the world is revealed as the inexplicable taste of self-destruction. Not only does dispersion in multiplicity lead to loss of self, but it implies the love of this very loss . . .”²⁵ Restlessness is indeed a sign of this loss, as Augustine sincerely confesses. However, he also realizes that “[t]he love of nothingness is the inverted form of the desire for *being*” and that “[d]etachment is a ‘perverse’ sign of relationship . . .”²⁶ Augustine’s breakthrough consists precisely in his later affirmation that anticipates that of Descartes, namely, “For if I am deceived, I am.”²⁷ At the same time, within Augustine’s *Confessiones*, the constitution of the self in

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 137.

²³ *Ibidem*.

²⁴ C. Esposito, “Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger,” *Bollettino Filosofico* 2020, XXXV: 180-197. It is no coincidence that in his philosophical research the author of *Being and Time* draws from this source.

²⁵ *Ibidem*, p. 185.

²⁶ *Ibidem*, p. 186.

²⁷ Augustine of Hippo, *City of God*, transl. W. Babcock, ed. B. Ramsey, New York, NY: New City Press 2018, book XI: 26.

self-awareness, that is, in being conscious of the stamp of one's life before God is a reminder that the source experience is not to be overlooked. The case of inner struggle is a sign of this and simultaneously a promise, as Augustine himself uncovers.²⁸ However, the perspective is that of grace or in other words, of the impossibility of understanding before entrusting, that is, acting beyond and perhaps against reality.²⁹

Intentionality, Life and "Back to the *Things* Themselves!"

No doubt, Suárez's concept of being straddles the metaphysical conception of the Middle Ages and the ontological conception of the science of Galileo and Descartes. Suárez's concept of being means *aliquid in rerum natura*, which stands for: 1) the "given" and 2) the relationship, that is, the "in-between" *being* as *nominal* and *being* as *present participium* or *existential*. In this light, the "intentional (or mental) inexistence" that Brentano refers to is taken as the Cartesian idea also known as "res," that is, the means of apprehending. But this is a shortcut. In the context, the term "res" refers to Suárez's *rerum natura*. It can also be translated in the sense of the specific, which, however, does not mean Suárez's *aliquid*, that is "something."

On the other hand, Husserl's slogan "back to the things themselves!" refers to it, meaning "things" as findings (*Vorfindlichkeiten*), that is, the sense purely given. But still, that is not Suárez's position in this regard. Indeed, Husserl goes by the *nominal* route, so to speak, that of perception, whereas Heidegger embraces the *existential* one. However, Heidegger also tends towards understanding due to the something he finds or is aware of, namely findings about oneself (*Befindlichkeit*). As far as findings go, Husserl can be accorded with the claims of Thomas Aquinas

²⁸ Augustine of Hippo, *Confessions*, transl. P. Constantine, New York, NY: W.W. Norton & Company 2020, book IX.

²⁹ In a sense, one cannot arrive at Suárez's position from Descartes' precisely because the former justifies the latter and not vice versa. Put differently still, believing in order to understand does not move in the horizon of idea.

nas, as Edith Stein³⁰ rightly recognizes; on the other hand, Heidegger points to the position of Duns Scotus, as he states in his own dissertation on *Grammatica Speculativa*.³¹ Both Husserl and Heidegger assume the ontology of language as it is known, even though differently.³²

For Husserl, the approach is one of reduction to achieve the pure *a priori*. This is at the same time a presupposition, namely, that there is something ultimately unitary and to be revealed. This, however, does not reconcile with the Is-Ought Problem of British empiricism, which lies at the heart of Husserl's research. Patočka clarifies this as follows: "Impressions are as if the ultimate building blocks (therein Husserl learns from British empiricism). Our intention animates them and bestows upon them a meaning distinct from impressions. Still, impressions are ultimate, Husserl did not go beyond them in any of his analyses of perception."³³ It can be said, however, that for Husserl, it is not the whole story in the perceptual way. That one needs to consult the prominent material on bodily intentionality of the recent research.³⁴

Patočka makes the point that for Heidegger, things are known primordially "not as objects but as *pragmata*."³⁵ Things are not given in a certain sense, present before an I (*Vorhandenheit*), but they are good for something, available (*Zuhandenheit*) "on the basis of the primordial open horizon of my life in which I grasp the possibilities it opens for me."³⁶ But even when "Heidegger is presenting the world of humans," it is "but a special world, a derivative one."³⁷ The unitary experience

³⁰ E. Stein, "Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino," in *Erkenntnis und Glaube*, ed. L. Gelber & M. Linszen, Freiburg: Herder 1993, pp. 19-48.

³¹ The work Heidegger refers to is now attributed to Thomas of Erfurt. A similar use of the work was made by Charles S. Peirce.

³² J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, transl. E.V. Kohák, Chicago, IL: Open Court 2006, p. 125.

³³ *Ibidem*, p. 126.

³⁴ J. Brudzińska, *Bi-Valenz der Erfahrung: Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Cham: Springer 2020.

³⁵ J. Patočka, *Body...*, p. 104.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 125.

or the source experience is not that. Thus, Patočka rightly hints at the following: “The question is whether these phenomena do not point to a deeper unity, which is the basis for that intentional act which perception reads off.”³⁸

From the beginning, intentionality as the Cartesian legacy is altered not only by the ideas of John Locke, as obvious, but also by other inventions of philosophers, for example the monads of Gottfried Wilhelm Leibniz. However, all those and others agree with the claim of making the findings. Some achieve results by way of *insight* (*Einsicht*), others by way of heart (*Einfuehlung*), for example Blaise Pascal.

Not without reason, Brentano rendered intentionality with the word “Einwohnung,” which literally translates “in-existence” and innately evokes permanence and interior habitation, that is, life. Undoubtedly, the intentionality developed in the Middle Ages comes from the finding of the self in Augustine, of his “inward turn.” Thus, Augustine’s dictum “credo ut intelligam” leading to Suárez’s concept of being must be rendered today as “credo adjectum, ut intelligam”³⁹ to serve as a unitary concept of intentionality. Suárez helps to understand, that for the *being* in the metaphysical (or rather the ontological) sense, something has to be added (*ad-jectum*) by the subject (*sub-jectum*), which is allowed to stand – being understandable – and therefore to be accessible (*ob-jectum*) and perhaps useful for something. Perhaps Patočka alludes to this by saying, “Being is an abstract concept.”⁴⁰ However, the adjective “abstract” does not render its intentional nature well, because of the ambivalence of the term “abstract.” *Irrealia*, as it were, are not fiction.

The issue emerges already in the problem with the Sophists – as Patočka⁴¹ accurately points out⁴² – which leads Plato into a quandary, namely: “Then since we are in perplexity, do you tell us plainly what

³⁸ *Ibidem*, p. 126.

³⁹ P. Janik, *Hermeneutyka wypowiedzi*, Kraków: Ignatianum University Press 2021.

⁴⁰ J. Patočka, *Plato...*, p. 132.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 182-183.

⁴² *Ibidem*.

you wish to designate when you say 'being'? For it is clear that you have known this all along, whereas we formerly thought we knew, but are now perplexed."⁴³ Heidegger puts this quotation at the beginning of *Sein und Zeit*. Aristotle recognizes this in the *Topics*, before introducing the categories as the starting point of philosophy, with the words: "Not every problem, nor every thesis, should be examined, but only one which might puzzle one of those who need argument, not punishment or perception."⁴⁴ The term "argument" stands for "reason," no doubt. In other words, it means eventually the "soul" of Plato's provenance.

However, approaching intentionality in the Cartesian framework, Brentano seeks to convince us of "this mental in-existence" already in Aristotle,⁴⁵ but he is only partly right, because Greek philosophy does not recognize any "I" in subjective experience. Patočka notes on the point: "In ancient philosophy there is no subjectivity, all this philosophy is in the third person. It does not know self-reflection, it does not know the 'I' ('I' is contained nowhere in a philosophical thesis). Being is always *that*."⁴⁶ Thus, Brentano apparently leaves aside a very important question of "in-existence," namely that relating to the "I."

What Are the Findings for? Intentionality Revised

Suárez's concept of being should not be confused with that of being as existence, that is, something accessible in any way. Incidentally, Suárez's concept of being is not the eclectic conception, as was thought until recently. On the contrary, its originality lies in contemplating the two opposite approaches to *being*, that is – by taking a shortcut – the *nominative* with that of the *present participle*, that is, *existential*. How-

⁴³ Plato, "Sophist," in *Complete Works*, transl. N.P. White, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN.; Cambridge: Hackett 1997, p. 244a.

⁴⁴ Aristotle, "Topics," transl. W.A. Pickard-Cambridge, in *The complete works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1995, p. 105a.

⁴⁵ F. Brentano, *Psychology...*, p. 67.

⁴⁶ J. Patočka, *Body...*, p. 8.

ever, one must not forget that the Suárez's is a synthesis of the positions of Thomas Aquinas and of Duns Scotus. In other words, *being* as *nominative* does not exclude *participation*, indeed it presupposes it, but in the light of "in-existence," that is, of impossible, or *irrealis*. The same is true of Scotus' position on *participatory presence*, which also refers to the original "in-existence" and from it to *existence* as derived. A third way, as the *possibility of being*, considers it as the "most reasonable concurrence" – to be meant also as association or relation – between literally the "terms," that is the extreme expressions of *being* as such. Although Suárez also presupposes grace as the proper horizon of the "in-existence," he points to the *something* accessible to human reason through language and in particular in the *argument in contest*, or *law* that serve for the "context." On the other hand, it can be said that the "truthfulness of myth" in Patočka's approach is already the prerequisite of reasonableness in this regard.

Heidegger starts from Suárez's expression to elaborate "Dasein," that is, of the "present participium," so the approach to temporality is at the center of his investigation.⁴⁷ However, Heidegger's construction is "ambi-valent," as it is known. It is the consequence of rejecting the "context of what is worth," and "embracing nothingness." No doubt, Heidegger does not confuse "existence" with "in-existence." On the contrary, he grasps the true scope of "in-existence," that is, the designing of "Dasein," in understanding as a response to context, thus "being-in-the-world." However, what Heidegger leaves out – it is better seen in the perspective of Augustine's *Confessions*, highly appreciated by Heidegger – is the tie with life.⁴⁸ The very "ambi-valent" of the Heideggerian construction of *Dasein* is to be contrasted with "reasonableness," that is, Augustine's true finding. In this way, the term "ambi-valent" discloses the unveiling of conscience in the manner of Greek

⁴⁷ C. Esposito, "Al di sopra, 'Attraverso', 'Al di là'. Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica," *Giornale di Metafisica - Nuova Serie* 2010, XXXII, p. 585.

⁴⁸ R. Barbaras, "Life, Movement, and Desire," *Research in Phenomenology* 2008, 38, p. 16.

philosophy and ancient theatrical culture with the professed nihilism of the modern self.

Suárez's concept of being, that is, the "most reasonable concurrence," is also intended as "being-in-the-world." However, it is the "pre-mundane" position, indeed *irrealis*. As the unitary is not "ambi-valent," thus may provide a basis for striving toward life that has nothing to do with the Sisyphus effort.

Conclusion

Patočka's legacy is found in the struggle to reconcile the life-feeling with the modern construction of reality, which means "a radical *reconstruction* of the naive and natural world of common sense."⁴⁹ Patočka notes:

Descartes's struggle against "confused ideas" is not merely a fight against Aristotelianism; the historical opposition here conceals a deeper one – the conflict between the scientific world and the naive world. What had hitherto been deemed reality is real no longer; reality, at least in its ultimate root, is something else – above all it obeys mathematical laws, it is to be understood *sub specie* of a formal mathematical model. All concepts and principles contrary to this model must be – and progressively are – barred from the reflection on true reality.⁵⁰

Patočka's "sense for being" refers to the life-feeling; not to be understood in the Heideggerian sense of the voice of conscience, nor in the Schelerian sense of the *Ordo amoris*. In fact, both bear a sign of division; the first in the ambivalent *Dasein*, the second in the conception of the non-personal psyche⁵¹ or, put otherwise, in the unjustified claim

⁴⁹ J. Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, transl. E. Abrams, eds. I. Chvatík and L. Učník, Evanston, IL: Northwestern University Press 2016, p. 8. Emphasis mine.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ E. Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington, DC: ICS Publications 2000, p. 200.

of the “act” as it was humans,⁵² perhaps pretended to be that of Aquinas’ perspective of the “actus essendi” as some-how materially or non-formally given.⁵³ According to Patočka “the real, substantial phenomenon” is “the phenomenon of being,” which however, is “not the phenomenon of things, *existents* surrounding us or that we are ourselves . . .” Thus, this must be a unified experience as profoundly desired.

The feeling, or *sentire* is the very expression of Suárez’s approach. Nevertheless, it cannot be but *irreal*. Not in the sense of fiction, though; on the contrary, in resting on the always-beyond as the hope for and at the same time somehow experiencing of continuity of life.

References

- Aristotle, “Topics,” transl. W.A. Pickard-Cambridge, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1995.
- Augustine of Hippo, *City of God*, transl. W. Babcock, ed. B. Ramsey, New York, NY: New City Press 2018.
- Augustine of Hippo, *Confessions*, transl. P. Constantine, New York, NY: W.W. Norton & Company 2020.
- Barbaras R., “Life, Movement, and Desire,” *Research in Phenomenology* 2008, 38, 16, <https://doi.org/10.1163/156916408X258924>.
- Brentano F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. A.C. Rancurello et al., New York, NY: Routledge 2009.
- Brudzińska J., *Bi-Valenz der Erfahrung : Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Cham: Springer 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-17929-8>.
- Courtine J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF 1990, <https://doi.org/10.3917/puf.court.1990.01>.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, transl. M. Ajdukiewicz et al., Kęty: Antyk 2001.
- Esposito C., “Al di sopra, ‘Attraverso’, ‘Al di là’ Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica,” *Giornale di Metafisica - Nuova Serie* 2010, XXXII: 553-586.
- Esposito C., “Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger,” *Bollettino Filosofico*, 2020, XXXV: 180-197.
- Heidegger M., *Being and Time*, transl. J. Macquarrie, E. Robinson, New York: Harper Perennial 2008.

⁵² M. Heidegger, *Being and Time*, transl. J. Macquarrie, E. Robinson, New York, NY: Harper Perennial 2008, p. 73.

⁵³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.

- Janik P., *Hermeneutika wypowiedzi*, Kraków: Ignatianum University Press 2021.
- Patočka J., *Body, Community, Language, World*, transl. E.V. Kohák, Chicago, IL: Open Court 2006.
- Patočka J., *The Natural World as a Philosophical Problem*, transl. E. Abrams, ed. I. Chvatík and L. Učník, Evanston, IL: Northwestern University Press 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctv43vtwd>.
- Patočka J., *Plato and Europe*, transl. P. Lom, Stanford, CA: Stanford University Press 2002.
- Plato, "Sophist," transl. N.P. White, in *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN.; Cambridge: Hackett 1997.
- Stein E., *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington, DC: ICS Publications 2000.
- Stein E., "Was is Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino," in *Erkenntnis und Glaube*, ed. L. Gelber & M. Linssen, Freiburg: Herder 1993.

Abstract

Irrealia: F. Suárez's Concept of Being in the Formulation of Intentionality from F. Brentano to J. Patočka and Beyond

The language of phenomenology includes terms such as intentionality, phenomenon, insight, analysis, sense, not to mention the key term of Edmund Husserl's manifesto, "the things themselves" to return to. But what does the "things themselves" properly mean? How come the term is replaced by the "findings" over time? And what are the findings for? The investigation begins by looking at the tricky legacy of the modern turn, trying to clarify ties to past masters, including Francisco Suárez and Augustine of Hippo. The former, because his influence goes beyond René Descartes reaching undoubtedly Franz Brentano and his students, as well as Martin Heidegger. The latter, because Augustine gives a personal component to the Greek inheritance, marked by the "inward turn." However, it would not be possible to review the history of thought without the help offered by Jan Patočka's analyses. Patočka discloses the "care" of the Greek philosophers, Plato and Democritus among others, "for the soul", we would say with Patočka for "being," whose sense "does not leave us indifferent" as the leitmotiv of Ancient Philosophy. Nevertheless, in his lectures on *Plato and Europe*, Patočka points out that you must be careful not to confuse the phenomena of things, of *existens*, with the phenomena of being. Finally, Patočka's legacy is found in the efforts to reconcile the life-feeling with the modern construction of reality, which means "a radical reconstruction of the naive and natural world of common sense." In some ways, intentionality is to be revised.

Keywords: intentionality, phenomenology, Being, care of the soul, irrealia, onward turn, things themselves, natural world, life-feeling

Plato, R. Descartes, F. Brentano, E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka, F. Suárez, Augustine of Hippo

Andrzej Gielarowski 
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Figures de phénoménologie de l'autre

Husserl, Levinas, Henry

Introduction

La problématique de l'altérité n'était pas découverte par la philosophie contemporaine, mais elle ne se thématise comme telle qu'à l'aube du XX^e siècle¹. Depuis, elle a été explorée dans deux courants principales : d'une côté la phénoménologie, et de l'autre, la philosophie du dialogue. Ces courants ont été développés parallèlement et souvent ils ont été en interconnexion, parce que tant dans la phénoménologie que dans la philosophie du dialogue, on analyse l'altérité en tant que problématique de l'intersubjectivité. Depuis Emmanuel Levinas, qui a été l'héritier de la phénoménologie d'Edmund Husserl, l'altérité est explorée aussi dans la formule dialogale, ce qui se fait sous l'influence de Franz Rosenzweig notamment et celle de Martin Buber. Mais il y a aussi la phénoménologie de l'intersubjectivité, qui n'est pas influencée par la philosophie du dialogue. Par exemple, dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry – qui n'est pas trop fidèle à Husserl – la réflexion sur l'autre ne doit rien aux dialoguistes. En même temps, tant Levinas que Henry, doivent beaucoup à la théorie de l'intersubjectivité de Husserl.

¹ Cf. E. Falque, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris : PUF 2008, p. 349.

Dans cet article je ne peux pas présenter la plus large perspective de la pensée qui se réclame comme la philosophie de l'autre. Pour cette raison j'ai choisi à n'esquisser que les phénoménologies de Husserl, de Levinas et de Henry. Je voudrais donc présenter, après l'analyse de la pensée de l'autre homme de Husserl, le développement de la philosophie phénoménologique de l'autrui dans deux directions : premièrement, comme « la synthèse » de la phénoménologie avec la philosophie du dialogue chez Levinas et secondement, comme la phénoménologie « non intentionnelle » chez Henry. Ce choix est peut-être l'arbitraire, mais il donne la possibilité d'esquisser trois conceptions phénoménologiques de l'autre, les plus intéressantes et strictement interconnectées entre eux, indépendamment des différences. Dans ma recherche, je propose donc l'analyse de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, qui inaugure la phénoménologie de l'autrui². Ensuite j'analyse le concept de la phénoménologie de l'autre de Levinas, qui a été influencé en même temps par Husserl et par Rosenzweig³. J'essaie aussi de comparer la philosophie de la transcendance de l'autre de Levinas à la phénoménologie de la vie de Henry, qui a placé les relations avec l'autre dans l'immanence de la Vie absolue. La tension conceptuelle entre la perspective de transcendance et celle d'immanence dans la réflexion sur l'autre homme nous donnera la possibilité d'établir les différences entre ces approches, comme les points communs entre eux.

La constitution intentionnelle de l'autre : Husserl

Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl se pose comme une question philosophique, ce que souligne Ricœur, dans le commentaire de la cinquième *Méditation cartésienne*. Dans l'attitude naturelle il n'y a pas des autres, et il n'y a pas un moi, même s'il y a des hommes réels qui communiquent entre eux. Cependant, aucun de ces hommes n'est moi,

² Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer, E. Levinas, Paris : Colin 1931, pp. 74-129.

³ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Kluwer Academic (Livres de Poche) 2009, p. 14.

ni autre, parce que le moi n'était pas thématisé. Il n'y a que des hommes réels⁴. « Avec le surgissement du questionnement philosophique – écrit Ricœur – surgit concurremment un sujet qui oriente le champ entier de l'expérience ; désormais 'le' monde devient *monde-pour-moi* ; mais, avec cette réorientation du monde comme sens pour moi, une dissymétrie survient également dans le champ de l'expérience : il y a moi et il y a l'autre »⁵. Ricœur dit que l'intersubjectivité, c'est la pierre de touche de la phénoménologie transcendantale de Husserl, parce qu'il s'agit de savoir, comment cette philosophie, fondée sur l'*ego*, se rend compte de l'autre que moi. Mais aussi, comment elle résout le problème de l'objectivité du monde et ensuite de la communauté intermonadique. En même temps, Husserl a posé le problème d'autrui comme la réponse à l'objection du solipsisme. La cinquième *Méditation cartésienne* a été conçue, selon Ricœur, en tant que transformation de cette objection en un défi⁶.

« L'objection du solipsisme – écrit Ricœur – a toujours été celle du sens commun contre les philosophies idéalistes : les autres *ego*, dit le sens commun, ne se réduisent pas à la représentation qu'on en a ; ce ne sont même pas des objets représentés, des unités de sens, que l'on puisse vérifier dans un cours concordant d'expériences : les autres sont autres que moi, ce sont des autres moi »⁷. Cette objection mine la phénoménologie transcendantale de Husserl du dedans, parce que, après la réduction (décrite dans la quatrième *Méditation*) tout est réduit à un sens d'être, mais aussi tout sens est l'explication de l'*ego*. Depuis, tout sens découle de moi, le monadisme résorbe toute altérité en moi-même. Pour rejeter l'objection du solipsisme en cadre de la phénoménologie transcendantale, Husserl doit répondre à deux exigences : d'un côté constituer l'autre *en moi* et, de l'autre côté, le constituer comme l'*autre*⁸.

⁴ Cf. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 2004, p. 239.

⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 233-234. Cf. E. Husserl, *op. cit.*, pp. 74-77.

⁷ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 234.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 235.

Ces exigences sont apparemment contradictoires, mais ils sont les conséquences de la réduction transcendantale, qui nous « conduit vers l'ego transcendantal, c'est la conscience constitutive de significations, donc de sens »⁹. Les problèmes de l'intersubjectivité chez Husserl sont nés du désir de la phénoménologie transcendantale, qui a pour tâche « de tout constituer 'dans' et 'à partir' de *ma* vie intentionnelle »¹⁰. Pour des raisons de limitation de ce texte j'aimerais me focaliser sur la constitution de l'autre homme dans la cinquième *Méditation cartésienne*.

Dans ses analyses de la constitution de l'autre homme, Husserl esquisse d'abord la sphère du propre. Il fait la « réduction à la sphère du propre » pour clarifier le sens de l'autrui qui est vu comme la transcendance spécifique. C'est la décision de faire abstraction de tout ce qui se donne comme étranger. Cela ne signifie pas, que je reste seul, car la solitude empirique de l'homme isolé supposait déjà la fréquentation des autres hommes. Au sens transcendantal, cela signifie que je décide de ne plus considérer que ce qui m'est propre (allemand. *Eigene*)¹¹. « Ce qui m'est spécifiquement propre – écrit Husserl – à moi *ego*, c'est mon être concret en qualité de 'monade', puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre. Cette sphère embrasse l'intentionnalité visant 'les autres' au même titre que toute autre intentionnalité »¹². Dans l'intentionnalité se constitue donc un sens qui transgresse l'être propre de mon *ego* monadique. Comme dit Husserl : « il se constitue alors un *ego* non pas comme 'moi-même' mais comme se 'réfléchissant' dans mon *ego* propre, dans ma monade. Mais le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni, à proprement parler, donné en personne ; il est constitué à titre d'*alter ego*' et l'*ego* que cette expression désigne comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre. 'L'autre' renvoie, de par son *sens* constitutif, à moi-même, 'l'autre' est un 'reflet' de moi-

⁹ W. Biemel, « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », in : *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris : PUF 1984, p. 92.

¹⁰ Cf. P. Ricœur, *op. cit.*, pp. 236-237.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 237.

¹² E. Husserl, *op. cit.*, p. 78.

-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme »¹³. La saisie « analogique » de l'autrui, c'est le thème central de la cinquième *Méditation*¹⁴.

Ricœur souligne, que la réduction à la sphère du propre a pour objectif, premièrement, la constitution du sens de l'*ego*, et ensuite son transfert à l'autrui comme le sens de l'*alter ego*. La réduction donc, délimite la sphère du propre de mon *ego* monadique, qui est en même temps « le premier chaînon d'une chaîne de significations, selon laquelle *ego* veut d'abord dire 'mon' *ego*, puis *alter ego* »¹⁵. Mais, ce n'est possible que lorsque Husserl poursuit la séparation méthodique d'un faisceau intentionnel, une totalité isolable, qui correspond à l'abstraction de la sphère du propre. Cette totalité isolable, c'est le corps propre – la chair (alle. *Leib*). Husserl dit que dans l'attitude transcendante il s'agit de circonscrire ce qui m'est propre, donc le *non-étranger*. Mais saisir le propre corps (*Leib*), c'est saisir le propre qui ne s'y définit pas en termes négatifs, comme *non-étranger*. La chair, c'est une totalité positive qui est une nature mienne. Cette nature est centrée en mon corps qui est la sphère d'exercice de mes pouvoirs et elle est aussi ce que je peux toucher, voir et entendre. La réduction à la sphère du propre a fait que le propre, c'est ma chair, qui me lie à la nature objective qui devient l'environnement de ma chair¹⁶.

Le corps et la chair, ils sont les clés du problème de la constitution de l'autre chez Husserl. Comme dit Ricœur : « la signification *ego* passe de mon corps, aperçu dans le monde, au corps d'autrui qui présente une autre vie, à la faveur d'une sorte d'analogie qui opère de corps à corps, de chair à chair. C'est grâce à cette analogie que le sens '*ego*' est transféré de mon corps à ce corps perçu là-bas », donc au corps de l'autrui¹⁷. Ce-

¹³ *Ibidem*, p. 78.

¹⁴ Cf. P. Ricœur, *op. cit.*, p. 245.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 247.

pendant, l'autre n'est pas « présenté » directement ou immédiatement, mais il est « apprésenté » par son corps, lequel est présenté, parce qu'il apparaît comme les autres corps dans ma sphère primordiale. Le corps de l'autrui « peut à la foi m'être *donné* à percevoir tout en me *donnant* autrui »¹⁸. L'analogie n'est pas le raisonnement, parce qu'elle est de l'ordre de l'expérience pré-réfléchie ou antéprédicative. Elle fonctionne au plan des « genèses passives ». Le support associatif de l'analogie est ce que Husserl appelle « appariement » (allemand. *Paarung*). La formation en paire tira sa forme d'une loi universelle. Elle fait intelligible le mouvement de la transgression par lequel le sens « moi » se transfère de l'original à l'analogue¹⁹. Selon Ricoeur, cet « appariement » « fait que le sens de l'un renvoie au sens de l'autre, est transposé ou transféré du premier au second »²⁰. Le transfert analogisant du « propre » à « l'étranger », se fait dans « la configuration en forme de paire de l'*ego* et de l'*alter ego*, à la faveur de leurs similitudes charnelles »²¹.

La formation en paire, c'est le premier moment de la constitution intentionnel de l'autrui. Le deuxième apporte un déchiffrement perceptif des expressions de comportement de l'autre. Les questions sont ici suivantes : comment l'autrui apprésenté est-il un avec une chair présentée ? Quelle est la manière de confirmation la supposition d'une vie étrangère ? Selon Husserl, l'anticipation d'un vécu étrangère se confirme par la concordance des gestes et du comportement de l'autre. Il est donc possible de remplir mes anticipations sur l'autre – comme un autre moi, un moi semblable à moi – par la concordance de l'expression. Il y a donc ici la progression du sens vide vers le sens plein, quand je remplis la visée d'une autre vie par les concordances des signes expressifs. Quand nous passons de la saisie analogisante à la concordance des expressions de comportement d'autrui, nous voyons que « tant qu'il reste un analogue de moi-même, l'autre n'est qu'une modification

¹⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹⁹ *Ibidem*, p. 253.

²⁰ *Ibidem*, pp. 248-249.

²¹ *Ibidem*.

de mon moi ; mais, en se montrant face à moi dans un comportement concordant, il devient vraiment un 'autre', un 'étranger' »²². C'est parce que, écrit Husserl, que le corps que je regarde, qui m'est donné dans la perception sensible, n'est qu'un simple indice de la présence de l'autre, mais c'est le corps vivant de lui²³.

Le troisième moment de la constitution de l'autrui marque un nouveau degré de progrès en vue de découvrir du sens de l'autre. Cette fois il s'agit de l'imagination, qui relance la réflexion. Depuis, nous avons à faire avec des « variations libre » sur le thème de lieux où se trouvent les participantes de cette « rencontre transcendante ». Husserl écrit : « Dans ma sphère primordiale, mon corps, se rapportant à lui-même, est donné dans le mode du *hic* ; tout autre corps – et aussi le corps d'autrui – dans celui de l'*illic*. L'orientation de cet *illic* est, grâce à mes états cinesthésiques, susceptible de variation libre. En même temps, par et dans ces changements d'orientation, se constitue dans ma sphère primordiale une '*nature*' spatiale, et elle se constitue en rapport intentionnel avec mon corps, en tant que siège des perceptions »²⁴. Mais je peux occuper par mon corps n'importe quel lieu dans l'espace et je peux changer ce lieu occupé. Ce qui importe, c'est que, par l'imagination, « j'apparie autrui, non seulement à mon expérience effective, mais à mon expérience potentielle : en imaginant ce que je verrais de là-bas, je pénètre plus avant dans l'existence analogique d'autrui »²⁵. Cependant, la vie de l'autrui ne peut jamais m'être donnée comme l'expérience originaire de ma vie, la vie de l'autre, c'est toujours la vie qui s'exprime par le corps de lui²⁶.

²² *Ibidem*, p. 252.

²³ Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 103.

²⁴ *Ibidem*, p. 98.

²⁵ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 252.

²⁶ Cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 101 : « Il y a *donc un ego* appréésenté *comme autre*. La coexistence incompatible dans la sphère primordiale devient compatible par le fait suivant : mon *ego* primordial, qui constitue pour lui d'autres *ego*, le fait au moyen de l'aperception appréésentative qui, conformément à son sens spécifique, n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation ».

La suite de la cinquième *Méditation* embrasse aussi la théorie de la nature intersubjective et la théorie de la communauté intermonadique. Mais ce que nous intéresse le plus dans cet article, c'est la constitution de l'autre à partir de mon *ego* transcendantal. Pour ces raisons nous nous arrêtons là sur ce thème. Cette constitution a été possible par l'intentionnalité de la conscience, qui a été interprétée différemment par Levinas et par Henry. Le premier souligne dans ses écrits de jeunesse que l'intentionnalité, c'est la transcendance de la conscience²⁷, mais assez vite il a critiqué Husserl pour la raison d'immanence de la pensée qui totalise des autres. Le second a toujours compris l'intentionnalité en tant que transcendance ou le Dehors, qui est le lieu d'illusion ou d'irréalité. Le but de Levinas est de défendre la séparation et la transcendance de l'autre, mais Henry, il veut défendre l'immanence de la relation avec l'autrui. Cependant, tous les deux se tiennent dans l'opposition à l'intersubjectivité transcendantale de Husserl et, en même temps, ils partent des analyses de la cinquième *Méditation cartésienne*.

La responsabilité comme « à rebours » de l'intentionnalité : l'autre selon Levinas

L'auteur de *Totalité et infini* souligne, qu'il a commencé sa réflexion philosophique sur l'autre avec la transgression de la méthode phénoménologique de Husserl. Pour Levinas, « la phénoménologie, c'est l'intentionnalité »²⁸. Cependant, cette intentionnalité a pour lui un caractère excessivement objectivant²⁹. Ce pour cette raison que le philosophe français était embarrassé par la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, où l'autre est un *alter ego* déduit par analogie avec la

²⁷ Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin 1970, p. 69 : « L'intentionnalité est pour Husserl un acte de transcendance véritable et le prototype même de tout transcendance ». Cf. Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin 1988, p. 145 : « L'intentionnalité apportait l'idée neuve d'une sortie de soi... ».

²⁸ Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, pp. 125-126.

²⁹ Cf. A. Zielinski, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris : PUF 2004, p. 21.

présence corporelle de moi³⁰. Comme écrit Agata Zielinski : « La cinquième *Méditation cartésienne* n'est pas seulement présentée [par Levinas] comme insuffisante pour penser l'altérité d'autrui, mais encore comme porteuse du danger de ne pas laisser à l'autre sa radicale altérité, dans une séparation qui signifie l'irréductibilité d'autrui à ce que je suis »³¹. Dans ses analyses de la cinquième *Méditation*, Husserl rendrait compte seulement de l'altérité neutre, déterminé par la ressemblance, mais il ne présente pas, selon Levinas, l'autre en tant qu'autrui. Quand le philosophe allemand a constitué autrui « par analogie », il a privilégié en même temps, toujours selon Levinas, la « ressemblance » au lieu de la « radicale différence » qui marque la relation du moi à l'autrui. Pour sortir du solipsisme présumé de la phénoménologie transcendantale de Husserl, Levinas a fait l'inversion du geste phénoménologique de ce dernier³². L'auteur de *Totalité et infini*, en analysant de la cinquième *Méditation*, écrit : « La sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui. La *révélation*, par rapport à la *connaissance objectivante*, constitue une véritable inversion »³³. Ce qui est donc soumis en questionnement, c'est l'intentionnalité objectivante comme « appropriation » ou « réduction » de l'autrui à l'immanence de la pensée³⁴.

Au lieu de la relation intentionnelle, qui a été de l'ordre de la connaissance objectivante, Levinas a proposé la relation éthique avec le visage de l'autre³⁵. Donc la révélation dont il parle dans *Totalité et infini*, c'est de prime d'abord la révélation ou l'épiphanie du visage, qui se manifeste

³⁰ Cf. E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité...*, Genève : Labor et Fides 1996, pp. 39-40.

³¹ A. Zielinski, *op. cit.*, p. 13.

³² Cf. *Ibidem*, pp. 13-14.

³³ E. Levinas, *Totalité et infini...*, p. 63.

³⁴ Cf. Idem, *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset 1993, p. 156 : « Mais, chez Husserl – et c'est le fondement de sa phénoménologie –, la transcendance est visée de la pensée que doit venir remplir une vision 'en chair et en os'. En ce sens, la transcendance est *appropriation*, et, comme telle, elle est ou reste *immanence* ».

³⁵ Idem, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Fayard et Radio-France 1982, p. 79 : « l'accès au visage est d'emblée éthique ».

dans l'appel éthique. « Le visage – dit Levinas – est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer »³⁶. Le visage donc parle : « Tu ne tueras point » et en parlant ainsi il se révèle comme maître, qui donne un commandement. Mais il est aussi dénué, c'est-à-dire il est pauvre et je suis obligé à faire tout possible pour qu'il vive³⁷. Le visage est cependant inconnaissable, donc il n'y a pas de phénoménologie du visage. La présence du visage est dans son refus d'être présent ou d'être un contenu. Le visage ne saurait être compris, ni vu, ni touché, c'est-à-dire englobé. Il est sans contexte³⁸. « Le visage – comme observe Jean-Luc Marion – ne se réfère qu'à lui-même ; il naît sans antécédent, ni cause, ni intentionnalité – sinon celle qu'il exerce sur moi. Ce que Levinas entend par sa nudité (...). Se tournant vers moi, il prend l'initiative de sa phénoménalisation, en dépouille donc pour la première fois mon intentionnalité »³⁹. Il y a ici l'inversion de la visée intentionnelle : c'est donc l'autre qui me « constitue » en sujet⁴⁰. Le mouvement part de l'autre à moi, c'est dans son essence la mise en question morale. Dans la relation avec le visage se révèle l'infini, l'infiniment « plus » contenu dans le « moins », qui maintient la séparation ou l'extériorité de l'autre par rapport au même⁴¹. Mais le discours – ou plus exactement la réponse à l'appel du visage qui est la responsabilité – est décrit par Levinas, au lieu de la vision, comme la relation authentique avec autrui⁴². L'autre ne se donne donc pas comme à voir, mais il se révèle comme à entendre⁴³.

L'intentionnalité husserlienne, posée d'abord par Levinas comme la transcendance, se trouve maintenant dépassée au bénéfice d'une rela-

³⁶ *Ibidem*, p. 80.

³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 82-83. Cf. *Idem*, *Transcendance et intelligibilité...*, p. 41.

³⁸ Cf. *Idem*, *Ethique et Infini...*, pp. 79-81. Cf. *Idem*, *Totalité et infini...*, p. 211.

³⁹ J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris : Vrin 2012, pp. 81-82.

⁴⁰ Cf. A. Zielinski, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini...*, p. 213.

⁴² Cf. *Idem*, *Ethique et Infini...*, p. 82.

⁴³ Cf. J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 82-83.

tion débordant le cadre de la connaissance⁴⁴. Depuis l'ouvrage *Totalité et infini*, Levinas a insisté pour que la transcendance de l'autre soit toujours compris au-delà de la connaissance intentionnelle. Pour lui « la transcendance comme telle serait une visée qui resterait visée ; en ce sens, elle serait une transcendance non pas doxique, mais para-doxale. Il y aurait une manière paradoxale de passer de la transcendance husserlienne, qui reste immanence, à la transcendance à l'Autre. L'Autre qui est l'invisible, dont on n'attend pas un remplissement, l'incontenable, le non-thématisable. Une transcendance infinie, car l'idée de remplir une visée par une vision est ici hors de propos, hors de proportion. Une transcendance dis-proportionnée. C'est-à-dire qu'ici il y va d'autre chose que d'une intentionnalité »⁴⁵. Il s'agit ici de la relation éthique avec l'autrui comme une responsabilité pour lui, responsabilité sans mesure, qui va « jusqu'à la fission, jusqu'à la dé-nucléation du moi. Et c'est là la subjectivité du moi »⁴⁶. Levinas réserve donc le sceau de la transcendance au rapport éthique avec l'autrui, rapport qui n'est pas connaissance, mais proximité, inquiétude éveillée par le Bien (ou l'Infini), tant désiré qui commande au sujet de transcender son propre être pour substituer au prochain dans sa souffrance et dans sa mort⁴⁷.

Le sens éthique de la responsabilité n'est pas le résultat de l'activité du sujet, mais le fruit de l'affection par l'autre ou du réveil que celui-ci vient d'apporter. Le sujet actif et autonome se trouve remis en question au nom de l'« assignation an-archique » et il est otage de l'autre. Cette « assignation » ou « proximité » marque la subjectivité expri-

⁴⁴ Cf. A. Gielarowski, « Intentionnalité et désir. Emmanuel Lévinas et sa défense de la transcendance », in : *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, sous la direction d'Andrzej Gielarowski et de Robert Grzywacz, Kraków : Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM 2011, p. 310.

⁴⁵ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps...*, p. 156.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁷ Cf. Idem, *Dieu, la mort et le temps...*, p. 252 : « Le renvoi à autrui est éveil à la proximité, laquelle est responsabilité pour le prochain jusqu'à la substitution ; laquelle est dénucléation du sujet transcendantal ». Cf. A. Gielarowski, *op. cit.*, p. 310.

mant une signification « meilleure qu'être », donc d'un sujet passif et privé d'initiative, qui ne saurait être conçu comme sujet intentionnel ou transcendantal qui est créateur de sens⁴⁸. « Cette responsabilité pour autrui – écrit Levinas – est structurée comme l'un-pour-l'autre, jusqu'à l'un *otage* de l'autre, otage dans son identité même d'appelé irremplaçable, avant tout retour sur soi. Pour l'autre en guise de soi-même, jusqu'à la *substitution* à autrui »⁴⁹. A la mesure que je suis otage de l'autre, il est mon persécuteur parce que je suis obsédé par lui⁵⁰. De plus, je suis exposé à autrui. C'est l'« exposition du moi à autrui, préalable à toute décision (...). Ici, il y a une sorte de violence subie : un traumatisme au cœur du moi-même, une revendication de ce Même par l'Autre, un mouvement à rebours de l'intentionnalité. Tension extrême du commandement exercé par autrui sur moi ; commandement avant tout ouverture de ma part ; emprise traumatique de l'Autre sur le Même »⁵¹. Mais l'autre est une structure de la subjectivité. Avant qu'il n'apparaisse à une conscience, le Même a l'affaire à l'autrui. « L'Autre-dans-le-Même » se diffère de la présence dans la conscience, mais aussi de la présence des interlocuteurs du dialogue. C'est une allégeance du même à l'autre avant toute conscience. Levinas a décrit ça comme responsabilité pour autrui⁵². La relation avec l'autre est ici donc comprise en tant qu'un lien éthique qui découle de l'élection du moi (le même) pour la responsabilité pour autrui. Cette élection par le Bien (ou l'Infi-

⁴⁸ Cf. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps...*, p. 185 : « Le sujet est alors inassimilable à la subjectivité transcendantale dans son ouverture au monde qu'elle égalise. (...) Le sujet comme otage n'a pas de commencement ; il est en deçà de tout présent. C'est pourquoi la mémoire n'arrive pas à synchroniser sa subjectivité. Il est renvoi à un passé qui ne fut jamais présent, à un passé immémorial qui est celui de l'affection pré-originelle par autrui. Cette subjectivité est impliquée dans l'intrigue de la proximité en tant qu'approche du prochain. Approche paradoxale, puisque, avec elle, la distance s'accroît à mesure de l'approche, et que plus on est proche, plus on est loin ». Cf. A. Gielarowski, *op. cit.*, p. 310.

⁴⁹ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps...*, p. 199.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 205.

⁵¹ *Ibidem*, p. 205.

⁵² Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic 2008, pp. 46-47.

ni) se fonde comme un mouvement à rebours de l'intentionnalité. Car l'Infini ne me vient à l'idée que dans la signifiante éthique du visage de l'autre, qui signifie, en même temps, la transcendance radicale qui va au-delà de la visée intentionnelle⁵³. C'est exactement le moment qui distingue Levinas comme le penseur de la transcendance de Henry qui va au-delà l'intentionnalité par l'immanence.

Pathos-avec ou au-delà de l'intentionnalité : la relation à l'autre chez Henry

L'auteur du livre *Incarnation* commence ses réflexions sur la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl par l'indication des présuppositions de la phénoménologie de l'autre homme, celle élaborée par le philosophe allemand. Selon Husserl, l'autre est donné dans ma propre expérience en tant qu'apparition noématique à titre de corrélat intentionnel⁵⁴. « Pour Husserl – écrit Henry – c'est l'intentionnalité qui nous donne accès aux autres au même titre qu'à tout ce qui peut valoir à titre d'être pour nous »⁵⁵. Cependant, cette donation intentionnelle, qui est la donation en moi, a provoqué l'échec de Husserl d'atteindre la vie de l'autre en elle-même. L'intentionnalité ne peut que conférer à l'autre « la signification » de porter en lui une telle vie. Ce « sens » de la vie a été conféré à son corps comme « la signification » d'être une « chair » ou un « corps vivant ». La vie de l'autre homme, en tant que réalité, a été réduit par Husserl à un « sens » en pensée et, en même temps, l'autre réel a été réduit à « l'autre en pensée ». Pour Henry, la pensée s'égale à l'intentionnalité⁵⁶ en laquelle se donne « une existence réduite au sens d'être une existence »⁵⁷. L'*alter ego* de Husserl n'est qu'« un quasi-autre », parce qu'il est donné dans « l'irréalité noématique » de

⁵³ Cf. Idem, *Ethique et Infini...*, pp. 91-103.

⁵⁴ Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris : PUF (1990) 2008, pp. 137-141.

⁵⁵ Idem, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil 2000, p. 340.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 339-341. Cf. Idem, *Phénoménologie matérielle...*, p. 139.

⁵⁷ Idem, *Phénoménologie matérielle...*, p. 139.

l'intentionnalité. Cela signifie, selon Henry, que l'autre est donné dans « la transcendance » du monde compris comme le « Dehors »⁵⁸.

En différence de Levinas, Henry souligne que l'autre réellement se donne à nous dans l'immanence, c'est-à-dire, de prime abord, dans l'immanence de la subjectivité ou celle de la vie. Mais il y a une différence radicale entre l'immanence ou l'invisibilité de la vie et l'immanence de la pensée qui a, à vrai dire, des traits de transcendance, donc de la visibilité. Pour Henry, « la conscience est par essence intentionnelle, elle n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle se jette au-dehors, en sorte que la phénoménalité surgit dans cette venue au-dehors et grâce à elle. Révéler dans une telle venue au-dehors, dans une mise à distance, c'est faire voir »⁵⁹. La mise à distance, dans le « Dehors » du monde, de ce qui se pose devant le voir, par exemple de l'autre, c'est le voir dans la lumière de la conscience et, en même temps, dans l'irréalité de la connaissance intentionnelle. « *L'apparaître du monde* – écrit Henry – *n'est pas seulement indifférent à tout ce qu'il dévoile, il est incapable de lui confier l'existence* »⁶⁰. Cette constatation fait valoir que « la transcendance du monde » c'est la sphère d'indifférence où les choses sont données dans leur objectivité pure, mais il n'y a pas de réalité en eux. « La vérité du monde » se définit, selon Henry, en tant que mode de la manifestation extatique, comme la visibilité et l'objectivité des choses. C'est le mode de la révélation dans la lumière du monde – dans la lumière de la conscience, c'est-à-dire dans l'intentionnalité – qui fait de la chose manifestée une image dans le monde, dépouillée de sa réalité propre⁶¹.

Dans ses analyses Henry parle de deux modes de la manifestation : de la visibilité (du « Dehors » du monde ou l'intentionnalité) et de l'invisibilité (ou de l'immanence de la vie). Il souligne, qu'au mode d'appa-

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 138.

⁵⁹ Idem, *Phénoménologie de la vie I : De la phénoménologie*, Paris : PUF 2003, p. 198.

⁶⁰ Idem, *De la phénoménologie...*, p. 199. Le soulignement est de Henry.

⁶¹ Cf. Idem, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris : Seuil 1996, pp. 21-31.

raître du monde s'oppose la révélation propre à la vie⁶². Contrairement aux images visibles des choses qui sont manifestées dans le « Dehors » du monde, la vie est « le lieu » de la manifestation invisible. Comme l'explique Jean-Luc Marion : « Pour que l'invisible reste un mode et une manière du pur 'comment' phénoménale et non pas un autre type d'entre les phénomènes, Michel Henry décide de le nommer ni objet, ni même étant, mais d'un terme que sa provisoire indétermination préserverait au contraire de toute hypostase subreptice – la vie »⁶³. La vie, c'est cette mode de la révélation invisible qui, en même temps, se révèle soi-même. Mais l'invisibilité ne pas désormais une dimension d'irréalité ou d'illusion, mais il est, au contraire, la réalité de la vie et la réalité tout court⁶⁴. « La vie – écrit Henry – est autorévélation. Autorévélation, quand il s'agit de la vie, veut dire deux choses : d'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout, sauf un processus anonyme et aveugle. D'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un »⁶⁵. La vie dont il s'agit, c'est notre propre vie qui se révèle en elle-même dans notre chair (le corps vivant ou subjectif) où nous avons un seul accès à notre vie. C'est ici où nous avons aussi l'accès unique à l'autre homme⁶⁶.

Pour autant que le corps de l'homme apparaît dans l'extériorité du monde, c'est le corps objectif ou le corps-objet du sens commun et de la science. Mais quand le corps s'éprouve dans la vie, c'est la chair, le corps subjectif constitué par nos impressions et par nos pouvoirs subjectivement éprouvés⁶⁷. Comme souligne Henry : « *l'expérience de l'autre s'instaure sur le plan de la chair et pas seulement sur celui des corps objectifs* »⁶⁸. Nous expérimentons donc l'autrui « dans » l'expé-

⁶² Cf. Idem, *De la phénoménologie...*, p. 199.

⁶³ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁴ Cf. M. Henry, *De la phénoménologie...*, p. 200.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁶ Cf. J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 104. Cf. M. Henry, *De la phénoménologie...*, p. 200.

⁶⁷ Cf. M. Henry, *De la phénoménologie...*, p. 200.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 200. Le soulignement est de Henry.

rience de la vie, mais la vie, c'est un pathos, une auto-affectivité dont les tonalités fondamentales sont le souffrir et le jouir. Nous avons un rapport pathétique avec l'autre, si nous sommes tous un Soi qui doit sa réalité de l'auto-affectivité de la vie⁶⁹. « La vie est un procès – souligne l'auteur de l'ouvrage *Incarnation* – l'éternel procès en lequel dans cette venue en soi celle-ci s'empare de soi, s'accroît de soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi. Ce mouvement de la vie est un mouvement radicalement immanent, c'est le mouvement se mouvant en soi-même en lequel une vie se donne et se révèle à soi sans jamais se quitter soi-même, sans jamais se défaire de soi »⁷⁰. Si nous nous éprouvons dans la vie en tant qu'un Soi réel, c'est parce que chaque Soi puise sa possibilité dans la vie. Donc, la vie est la condition de possibilité de chaque Soi, la sienne comme celle de tous les autres Soi. C'est pour cette raison que les relations avec les autres s'accomplissent seulement dans la vie⁷¹.

Nous pouvons donc dire que dans la vie (absolue) s'accomplit la relation du moi (un Soi) à l'autre (un Soi). Mais cela veut dire que la relation à l'autre se réalise toujours au-delà de l'intentionnalité. « Dans la vie – écrit Henry – la relation des vivantes ne peut se comprendre qu'à partir de cette essence qui est celle de la vie et qui est la leur, c'est-à-dire (...) hors de cette structure de 'comme' qu'est le monde, hors intentionnalité, hors sens. Cette essence de la vie nous la pensons comme auto-affection. C'est elle (...) qui fait que cette vie est chaque fois un vivant – ce qu'on appellerait un 'ego' si nous n'entendions pas inévitablement par là l'ego de la représentation, l'ego qui se projette et émerge sur l'horizon du monde comme cet étant qui est ego »⁷². L'ego ou le Soi, c'est

⁶⁹ *Ibidem*, p. 202 : « Pas de vie sans un Soi vivant, en lequel cette vie s'éprouve elle-même, mais pas de Soi sinon dans la vie qui l'engendre comme ce en quoi elle devient la vie ». Cf. *Ibidem*, p. 203 : « *Tout moi est un rapport pathétique immanent à soi-même* », Le soulignement est de Henry.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 201.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 203. Cependant, dans ses écrits derniers Henry, dans certaines mesures, a fait différence entre la vie finie (notre propre vie) et la Vie absolue ou infinie (la vie de Dieu), mais cette différence est plutôt méthodique que l'ontologique, parce que nous naissons dans la Vie, cf. M. Henry, *C'est Moi la Vérité*, p. 40, note 1.

⁷² *Idem*, *Phénoménologie matérielle...*, p. 170.

donc le vivant réel et, en même temps, la relation avec l'autre ego, c'est la relation réelle qui ne s'accomplit qu'en tant qu'expérience originelle que nous avons des autres dans la vie. C'est une expérience de l'affectivité de la vie en soi-même qui s'exprime en tant que souffrance et joie. Pour Henry, « tout communauté est par essence affective et, du même coup, pulsionnelle – et cela concerne non pas seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais tout communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites »⁷³. La communauté dans la vie est, selon le philosophe, un *a priori* qui fonde la relation à l'autre. Cependant, cette relation n'est pas une perception mais une sensation. Par la sensation de l'autre seulement, et plus exactement de sa vie, qu'il y a une possibilité de la relation originelle avec l'autre, relation qui traverse l'abîme entre l'ego et l'autre ego⁷⁴.

Ce que les participants de la communauté ont de commun, c'est donc la sensation de la vie qui est la « source » dont « puisent » tous les vivants. « Ainsi sont-ils – souligne Henry – à la fois le Même en tant que l'immédiation de la vie et des autres en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement »⁷⁵. Chacun des participants de la communauté s'éprouve soi-même dans la vie et, en même temps, il éprouve le « Fond » de la vie et aussi il éprouve l'autre en tant qu'il est lui aussi ce « Fond » parce qu'il est vivant. Nous éprouvons l'autre dans la vie (dans le « Fond » ou dans la Vie absolue), mais nous ne pouvons pas l'éprouver en lui-même. Il en est ainsi, parce que, comme l'explique Henry, « Nous pouvons souffrir avec tout ce qui souffre, il y a un pathos-avec qui est la forme la plus large de tout communauté concevable »⁷⁶. Ce « pathos-avec », c'est-à-dire le fait de sentir de tous les vivants dans l'auto-affection de la vie, c'est la relation primordiale à l'autre qui n'est pas une idée qui doit être pensée, mais l'être réel vivant qui n'est possible qu'au sein de la Vie absolue qui est le « Fond ».

⁷³ *Ibidem*, p. 175.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 175-176.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 177.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 179.

Conclusion

Les conceptions phénoménologiques de l'intersubjectivité présentées dans cet article sont très strictement liées entre eux. Ces liens s'expliquent dans la mesure où tous les philosophes concernés discutent la problématique de l'accès à l'autre. Question de la relation à autrui, pour Husserl entièrement théorique, Levinas et Henry résolvent au niveau pratique. Là des différences s'esquissent entre les trois approches phénoménologiques de l'autre. Tandis que, selon Levinas, il n'y a pas de phénoménologie *sensu stricto* du visage et l'accès à l'autre est d'emblée éthique, chez Henry l'autre est impliqué dans la vie dont nous puisons nôtre être et l'accès à autrui se réalise au sein de la vie absolue. Ces deux approches sont donc des critiques de Husserl qui comprit la relation à l'autre homme dans le cadre épistémologique.

Levinas, au lieu de l'approche épistémologique de Husserl, qui réduit autrui à l'immanence de la pensée, décrit la transcendance absolue de l'autre qui va au-delà de l'être, conçu comme la persévérance dans l'être. Il propose donc la position éthique qu'il nomme la « substitution ». L'accès à l'autre est, selon lui, éthique et il n'est possible qu'en tant que la responsabilité pour l'autre, la responsabilité qui va à un sacrifice pour l'autre. Cette approche de l'autre a donc une dimension pratique qui se diffère radicalement de celle, toute théorique, de Husserl. Aussi dans l'approche de Henry nous trouvons la dimension éthique, parce que la vie c'est la *praxis* et non pas la théorie. La dimension pratique de la vie, soulignée toujours par Henry, a des expressions principielles dans les trois espaces d'activités de l'homme : dans l'éthique, dans l'esthétique et dans la religion. Mais ces espaces d'activités (en tant que *praxis*), comme tous les autres, sont impliquées dans la vie qui semble, en tant que vie absolue, embrasser la totalité de la réalité, en même temps, étant individuelle en l'homme concret.

Nous pouvons donc conclure nôtre article par la constatation que Levinas et Henry ont transcendé l'approche théorique de l'autre développé par Husserl par décrire deux possibilités d'accès pratiques

à l'autrui. Cependant, ces deux approches de l'autre diffèrent dans la mesure où ils sont faits dans des perspectives différentes. Pendant que Levinas souligne toujours la transcendance de l'autre, Henry parle sans cesse de l'immanence de la relation intersubjective. Mais dans ces deux cas il y a l'intention d'instaurer une véritable (réelle) relation avec l'autre. Levinas se soucie donc de respecter la transcendance radicale de l'autre et en même temps Henry se soucie de respecter l'immanence radicale de la relation avec l'autre homme.

Pourtant, nous pouvons nous demander si ces trois conceptions de l'intersubjectivité ne souffrent pas de même manquement, à savoir une réduction atroce. Dans le cas de la théorie de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl, c'est une réduction à l'épistémologie, où l'autre est réduit à l'objet de la connaissance. Mais Levinas qui, dans son approche, met l'accent sur la transcendance de l'autre, réduit la relation avec l'autrui à l'éthique et exclut la dimension de la connaissance. Semblablement, chez Henry il y a une réduction de la relation à l'autre du côté épistémologique, mais aussi du côté de l'immanence, ce qui est décrit par l'auteur concerné comme la nuit ou l'invisibilité. Cependant, ces réductions ne font aucunement de ces théories quelque chose d'inutile ou sans signification et, en même temps, ils ne peuvent pas être la raison d'un rejet de ces conceptions de l'autre. Mais nous devons prendre au sérieux les difficultés esquissées pour développer la phénoménologie de la relation à l'autre. Ces trois figures de la phénoménologie de l'autre sont, sans doute, des prémices de la nouvelle réflexion sur la problématique de l'autre homme au XXI^{ème} siècle.

Bibliographie

- Biemel W., « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », in : *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris : PUF 1984, <https://doi.org/10.3917/puf.mario.1984.01.0081>.
- Falque E., *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris : PUF 2008, <https://doi.org/10.3917/puf.falqu.2008.01>.
- Gielarowski A., « Intentionnalité et désir. Emmanuel Lévinas et sa défense de la transcendance », in : *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans*

- la phénoménologie française*, sous la direction d'Andrzej Gielarowski et de Robert Grzywacz, Kraków : Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM 2011.
- Henry M., *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris : Seuil 1996.
- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil 2000.
- Henry M., *Phénoménologie de la vie I : De la phénoménologie*, Paris : PUF 2003, <https://doi.org/10.3917/puf.henry.2003.01>.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle*, Paris : PUF (1990) 2008, <https://doi.org/10.3917/puf.henry.1990.01>.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer, E. Levinas, Paris : Colin 1931.
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic 2008.
- Levinas E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset 1993.
- Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin 1988.
- Levinas E., *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Fayard et Radio-France 1982.
- Levinas E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin 1970.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Kluwer Academic (Livre de Poche) 2009.
- Marion J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris : Vrin 2012.
- Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 2004.
- Zielinski A., *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris : PUF 2004, <https://doi.org/10.3917/puf.zieli.2004.01>.

Abstract

Figures of phenomenology of the other: Husserl, Levinas, Henry

The issue of otherness was not discovered by contemporary philosophy but thematized as such only at the dawn of the twentieth century. However, Emmanuel Levinas, heir to the phenomenology of Edmund Husserl, investigates otherness in the dialogical formula, especially under the influence of Franz Rosenzweig, and understands it as transcendence. On the other hand, Michel Henry grasps intersubjectivity as immanence. Nevertheless, both Levinas and Henry owe much to Husserl, especially to the fifth Cartesian Meditation. The article offers an analysis of the phenomenology of the other in Husserl and goes on to explicate those of Levinas and Henry. The author argues that both conceptions of intersubjectivity may be treated as extensions of Husserl's conception, but they take different paths and culminate in different ideas of the relations between the me (*le moi*) and the other (*l'autre*). These three conceptions are the indispensable premises of the contemporary debate on the issue of the other man.

Keywords: otherness, the other, intersubjectivity, transcendence, immanence

Agata Zielinski 
Centre Sèvres – Paris, France

L'*Einführung* en situation extrême : la voie husserlienne de l'évidence préréflexive d'autrui

Peut-on être en empathie avec une personne qui ne présente plus les caractéristiques classiques de l'être humain, dont le *logos* ne se manifeste pas ou plus ? Le concept d'empathie peut-il être de quelque recours face à ces situations extrêmes que nous présente la clinique : personnes dans le coma, personnes en état végétatif chronique, ou porteuses de certains types de polyhandicap... Y a-t-il un accès quelconque à l'autre dans ces situations, qui permet de parler d'empathie ? Ou encore un monde commun ? On se demande ici dans quelle mesure il est nécessaire ou même simplement possible de sentir ce que sent l'autre, de ressentir comme l'autre ressent pour se faire le prochain d'autrui, pour se tenir ensemble dans le lien d'humanité. Lorsque la notion de semblable est mise à mal, lorsqu'elle risque de ne plus avoir de sens, qu'est-ce qui demeure de l'empathie ? Si cette dernière repose sur une ressemblance perçue et reconnue, cette notion reste-t-elle pertinente en situation extrême ? Il faut discuter le présupposé selon lequel l'empathie reposerait sur le semblable et donnerait accès au semblable en l'autre. N'est-elle pas plutôt l'accès « à ce qu'il y a de plus étranger à notre moi chez d'autres personnes »¹ ?

¹ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du Moi », in : Idem, *Essais de psychanalyse*, Paris : Petite Bibliothèque Payot 1972, p. 130 ; ou Idem, *Œuvres complètes*, XVI, Paris : PUF 1991, p. 46.

Notre parti est de tenir que quelque chose est éprouvé (en soi-même donc), qui donne lieu à des représentations concernant autrui. Nous tenons l'importance de distinguer entre ce qui est éprouvé *par* un autre, et *pour* un autre – sans confusion.

Einfühlung : le terme présent chez Husserl signifie, étymologiquement, « sentir au-dedans » plutôt que « sentir avec ». Au-dedans de qui ? Une interprétation à l'aune de la compréhension courante du terme traduirait sans doute : « sentir au-dedans de l'autre », sentir ce qui se passe à l'intérieur d'autrui. Mais, puisque l'accès à l'intériorité d'autrui me reste précisément obscur, voire barré, c'est de sentir ce qui se joue au-dedans de moi qui peut me donner quelque accès à ce qui se passe entre nous. On verra avec Husserl que la reconnaissance de l'humain se joue dans l'intercorporéité, à partir de la sensation, et donne lieu à une reconnaissance pré-réflexive d'autrui.

Avec Husserl, le phénomène de l'empathie (*Einfühlung*) ouvre à une intersubjectivité qui permet de constituer un monde commun. Il ne s'agit pas de constituer un autre sujet en soi-même, précisément parce que les vécus d'autrui demeurent irréductibles aux miens. Il s'agit de constituer autrui en tant que tel, mais dans un mouvement transcendantal. Dès lors, comment constituer autrui en moi tout en maintenant son altérité ? Autrui ne sera-t-il jamais qu'un objet pour ma conscience ? Ce type de questionnement ouvre certains phénoménologues à une vigilance éthique. Ainsi de Ricoeur, invitant à penser la reconnaissance d'autrui sous son aspect éthique², et remarquant que « Husserl a pensé seulement l'autre que moi comme un autre moi, et jamais le soi comme un autre »³. On peut penser d'autant plus à Levinas, dont on connaît l'alternative éthique de la manifestation d'autrui comme appel, par rapport à la démarche transcendantale de Husserl.

L'intérêt de Husserl pour la question de l'intersubjectivité ne commence pas avec les *Méditations cartésiennes*. En témoignent les volu-

² P. Ricoeur, « Sympathie et respect », in : Idem, *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 1993, p. 274.

³ Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil 1990, p. 377.

mes XIII, XIV et XV des *Husserliana*⁴. La question de l'intersubjectivité est d'abord celle de la communication entre des sujets de conscience (monadologie phénoménologique), pour donner progressivement plus de place à l'intercorporité, ouvrant à une forme de co-présence dans le temps. Les *Méditations cartésiennes* reprennent la problématique monadologique dans la perspective d'une phénoménologie transcendantale, mais ne renoncent pas à la dimension d'incarnation, ni à l'horizon d'un monde de la vie commun. C'est de sa confrontation avec le concept d'*Einfühlung* chez Lipps que Husserl va dégager sa propre compréhension du terme.

Dans son analyse comparative de l'*Einfühlung* chez Husserl et chez Lipps, Natalie Depraz⁵ fait apparaître une distinction intéressante : pour Husserl, c'est la sensation qui est le niveau primaire et fondamental de l'*Einfühlung*, précédant toute expression ou compréhension. La sensation est aussi antécédente à la perception, qui est nécessaire à l'expérience par laquelle se constitue l'appréhension transcendantale d'autrui : ce dernier se présente à ma perception, ce qui permet d'identifier sa présence sensible en moi. L'expression de la vie psychique par des manifestations corporelles ne peut être que secondaire et dérivée de la sphère esthésiologique (*Leibkörperlichkeit*). C'est dans le moment de son apparition sensible qu'autrui se présente à moi comme un autre être humain. C'est en chair – unité du corps organique et de la vie vécue – qu'autrui se manifeste. C'est à partir de la totalité de la chair – l'allure d'autrui dans son rapport au monde, et non seulement par tel geste ou telle mimique – que quelque chose d'autrui se donne par son

⁴ Cf. N. Depraz, « Les figures de l'intersubjectivité. Étude des *Husserliana* XIII-XIV-XV *Zur Intersubjektivität* », *Archives de Philosophie*, Vol. 55, n° 3, juillet-septembre 1992, pp. 479-498. Ces volumes ont été traduits par Natalie Depraz et publiés : E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, t. 1 et 2, Paris : PUF 2011.

⁵ N. Depraz, « Lipps et Husserl : l'*Einfühlung* », *Revue de métaphysique et de morale* 2017/4, n° 96, pp. 441-460. Elle se réfère aux textes de Husserl commentant et discutant Lipps : *Husserliana* XIII (textes consacrés par Husserl à l'intersubjectivité, 1905-1920).

apparition dans mon champ perceptif⁶. Son champ de chair est à la croisée de mon propre champ.

Lipps, quant à lui, met en avant les expressions du corps : expressions charnelles et expressions psychiques permettent d'appréhender immédiatement quelque chose des vécus d'autrui, par une sorte de compréhension instinctive, qui permet d'avoir en soi-même la conscience d'un autre. C'est en voyant l'autre qui est comme moi mais qui n'est pas moi, que je prends conscience de ce qu'il y a de l'autre en moi. À la différence du raisonnement de Husserl, pour qui l'altérité en soi est première (l'altérité du corps propre pour la conscience). L'altérité d'autrui sera constituée sur ce modèle dans la démarche transcendantale de la cinquième *Méditation cartésienne*. Selon Lipps, à partir de la perception de l'expression corporelle d'autrui, j'identifie en moi l'expression des vécus d'autrui, parce que j'ai initialement éprouvé en moi et pour moi de tels affects (« processus que j'ai déjà vécus en moi... »). J'identifie les expressions corporelles d'autrui des vécus qui furent ou qui sont miens. L'apparition sensible d'autrui et sa reconnaissance passent par le corps expressif. La thèse de Lipps, davantage centrée sur le partage expressif des émotions, maintient à la fois une identification et un caractère d'irréductible distinction entre ce que je vois éprouvé par autrui, et ce que j'en éprouve : « Comprendre la colère exprimée dans le geste d'autrui, c'est pour moi la ressentir, c'est la vivre comme l'une des facettes de ma vie psychique, et en même temps comme non mienne, comme irréaliste pour moi au sens où je ne suis pas partie prenante des tenants et aboutissants, psychologiques et pratiques, de la colère d'autrui »⁷. À la vue d'autrui, éprouver en soi un affect que j'identifie à des affects que j'ai pu éprouver ; affect qui est comme le mien, mais qui n'est pas le mien :

⁶ N. Depraz : « De l'empathie à la sympathie : de Husserl à Husserl (en passant par Lipps et Scheler). La phénoménologie historique "en troisième personne" à l'épreuve de la phénoménologie expérientielle "en première et en deuxième personne" », in : *Les Discours de la sympathie*, vol. 2, *Enjeux philosophiques et migrations conceptuelles*, dir. J.-P. Cléro et Th. Belleguic, Paris : Hermann 2014, pp. 221-253.

⁷ M. Galland-Szymkowiak, « L'*Einfihlung* comme symbolisme : de l'expérience esthétique à la perception d'autrui », *Philosophie* 2012/3, n° 115, p. 30.

ainsi seraient mises en évidence les proximités et les écarts entre ce qui m'apparaît d'autrui et ce qui apparaît en moi dans l'*Einfühlung*.

L'apport de Lipps est éclairant dans la relation de soin, notamment pour étayer l'observation des mimiques et des comportements afin d'établir par exemple le degré de douleur ou repérer l'inconfort chez une personne ne pouvant pas s'exprimer (on parlera d'hétéroévaluation de la douleur). Cet art de l'observation clinique peut se jouer également à propos des manifestations de la conscience. Le parti pris husserlien, en revanche, permet de prendre en considération la dimension ante-expressive de l'*Einfühlung* : une reconnaissance d'autrui comme autre moi est possible en moi à partir de la sensation – en-deçà de la question de l'accès ou non aux vécus d'autrui. Cette considération peut éclairer le « voir » qui met le samaritain en mouvement vers l'homme blessé dans la parabole dite du « bon samaritain »⁸.

La controverse entre Husserl et Lipps permet de mettre en évidence une distinction qui reste d'actualité dans les discussions autour de l'empathie. Tantôt l'accent est mis sur l'empathie comme processus cognitif qui produit une représentation de ce qui est éprouvé par autrui. Tantôt

⁸ Luc 10, 25-37 : « Et voici qu'un docteur de la Loi se leva et mit Jésus à l'épreuve en disant : "Maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ?" Jésus lui demanda : "Dans la Loi, qu'y a-t-il décrit ? Et comment lis-tu ?" L'autre répondit : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ton intelligence, et ton prochain comme toi-même." Jésus lui dit : "Tu as répondu correctement. Fais ainsi et tu vivras." Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : "Et qui est mon prochain ?" Jésus reprit la parole : "Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba sur des bandits ; ceux-ci, après l'avoir dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Par hasard, un prêtre descendait par ce chemin ; il le vit et passa de l'autre côté. De même un lévite arriva à cet endroit ; il le vit et passa de l'autre côté. Mais un Samaritain, qui était en route, arriva près de lui ; il le vit et fut saisi de compassion. Il s'approcha, et pansa ses blessures en y versant de l'huile et du vin ; puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge et prit soin de lui. Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui disant : 'Prends soin de lui ; tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rendrai quand je repasserai.' Lequel des trois, à ton avis, a été le prochain de l'homme tombé aux mains des bandits ?" Le docteur de la Loi répondit : "Celui qui a fait preuve de pitié envers lui." Jésus lui dit : "Va, et toi aussi, fais de même." » (tr. Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones).

sont mises en valeur la proximité affective et la tonalité émotionnelle de l'empathie. Entre le pôle cognitif et le pôle émotionnel, il ne paraît pas essentiel de trancher en faveur de l'un plutôt que de l'autre : les deux peuvent être mobilisés – et le sont probablement la plupart du temps de façon conjointe – face aux situations limites. On verra que le point commun est que le sujet se trouve transformé – cognitivement et/ou émotionnellement – par la rencontre avec autrui en situation extrême.

Avec la cinquième *Méditation cartésienne* – texte de référence pour la première et la deuxième générations des phénoménologues discutant la question de l'accès à autrui et plus largement de l'intersubjectivité – le thème de l'*Einfühlung* est ressaisi à partir de la sphère d'appartenance, mais développe surtout l'entrée du corps vivant. Comment ne pas rendre vaine la constitution d'autrui à partir de la sphère du propre⁹, comment ne pas le tenir pour un objet de pensée, mais comme un sujet pensant, agissant et souffrant ? Comment garantir également que l'étrangeté de l'autre ne soit pas telle qu'elle vienne mettre à mal la possibilité même de l'intersubjectivité, et provoquer un « effondrement total de la communauté »¹⁰ ? L'intersubjectivité se donnera comme intercorporéité, et la chair ouvrira le monde à sa dimension de monde commun. « Seule une chair (pour moi) qui est corps (pour autrui) peut jouer le rôle de premier *analogon* au transfert analogique de chair à chair »¹¹. Nous le savons avec la cinquième *Méditation cartésienne*, autrui est donné *leibhaft*¹². Qu'est-ce qui est donné dans la manifes-

⁹ C'est, en substance, la question que pose Ricoeur dans *Soi-même...*, p. 383 : « Tous les arguments qui ambitionnent de „constituer” autrui dans et à partir de la sphère du propre sont circulaires, sans doute parce que la constitution de la chose demeure tacitement le modèle de cette constitution ».

¹⁰ Cf. J. Rogozinski, « L'expérience de l'étranger. Comment la vie fait-elle l'épreuve d'une vie étrangère », in : *La phénoménologie et la vie*, dir. Y.-Ch. Zarka et Z. Avishag, Paris : Cerf 2019, p. 92.

¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même...*, p. 384.

¹² E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer, E. Levinas, Paris : Vrin 1986, § 30, p. 91.

tation du corps vivant ? Husserl précise que rien de ce qui appartient à la « sphère du propre » d'autrui ne nous est donné de manière directe (car « si c'était le cas..., en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même »). L'expérience vécue par autrui dans sa propre chair me reste à jamais inaccessible. « Franchir cet abîme signifierait avoir d'autrui une expérience originale et non appréhensive »¹³. Le principe d'analogie doit donc bien maintenir la différence entre autrui et moi, maintenir la part insaisissable de l'autre comme constitutive et de lui, et de la relation. La « co-existence » ou « co-présence » fondamentale, qui nous rend participants du même monde, n'est pas la fusion. L'association n'est pas l'identification. Mais si je suis chair pour moi-même, je ne peux être corps pour moi que si je puis l'être pour un autre. Mon corps dans le monde est corps pour le regard d'un autre moi qui peut me le faire connaître comme tel.

Dans « l'appréhension », la présence d'autrui nous est donnée par l'intermédiaire du corps. « Le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme corps (vivant) d'autrui, et non comme simple indice de la présence de l'autre »¹⁴. Autrui est rendu présent comme tel. Mais autrui ne nous est jamais totalement donné immédiatement. J'ai accès à sa présence, mais non à ses vécus. La relation s'élabore dans une distance qui requiert des médiations. Il y a bel et bien une évidence de la présence d'autrui, simplement donnée par la perception. L'évidence est le mode de donation de la présence des choses perçues. Cette évidence englobe l'analogie : ce qui se présente à moi est un humain, comme moi. La simple perception n'y suffit pas. La complexité de la constitution d'autrui requiert l'« aperception », façon pour la conscience de viser ce qui se manifeste, en le rapportant à soi (comme dans le souvenir ou dans le projet). Autrui m'apparaît sous la même modalité que le rapport au moi passé, ou au moi possible. Dans la perspective qui nous occupe, nous observons combien autrui privé

¹³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, § 55, pp. 102-103.

¹⁴ *Ibidem*, p. 103.

de communication, ou autrui dépendant, peut effectivement apparaître comme une variation de ce que je fus, ou de ce que je pourrais être. Autrui apparaît bien comme une modalité de moi-même¹⁵ : un autre moi, *alter ego*. Autrui est un *ego* qui me ressemble, par familiarité et par proximité¹⁶. Mais il faut la médiation de la saisie analogisante pour faire l'expérience de cet autre. Je peux rapporter l'allure du corps d'autrui à la mienne par *Paarung*. La conscience met en lien – en couple, ou en « paire » – *ego* et *alter ego* sur la base d'une ressemblance des corps vivants. Sur fond de la coprésence des corps, se constitue un « transfert » (*Versetzung*) des vécus du moi comme possible vécus de ce corps présent, et présent au même monde que moi. Je lui accorde le sens d'être un corps vivant et vécu par lui, d'être chair. Ce faisant, je lui attribue un statut de sujet (qu'il serait pour lui-même) au-delà du statut d'objet qu'il a pour moi dans une première saisie. *L'Empfindung*¹⁷ « signifie un choix fort d'identification de l'expérience d'autrui à une structure de proximité entre moi et autrui : nous avons en partage une communauté d'expérience, ou encore, une mesure commune nous relie l'un à l'autre, à savoir, une conformation dans l'ordre de l'incarnation, laquelle nous met immédiatement en présence l'un de l'autre »¹⁸. Cette existence, pour mystérieuse qu'elle demeure, compte au nombre de « nouvelles possibilités de compréhension »¹⁹. La chair est ici la manière de désigner la présence réelle de l'autre – pas seulement une présence imaginée, rêvée ou suggérée. La constitution d'autrui comme autre et comme semblable passe par la chair. Ricœur commente en fai-

¹⁵ E. de Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin 2013, p. 147 : « Ce qui est directement présenté, c'est moi, et ce qui est indiqué seulement de manière concordante par son comportement, c'est autrui : il est l'analogie de ce qui m'appartient, il apparaît dans ma sphère d'appartenance à titre de modification intentionnelle de mon moi ».

¹⁶ Cf. *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, éd. J.-F. Lavigne, Paris : Vrin 2008, p. 184.

¹⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, § 47, § 54, § 58 notamment.

¹⁸ N. Depraz, in : *Les Méditations cartésiennes de Husserl...*, p. 192.

¹⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, §54, p. 102.

sant ressortir l'acquis relationnel de ce mode de constitution d'autrui : l'opération du transfert analogique confère à l'altérité « une signification spécifique, à savoir l'admission que l'autre n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir mon semblable, à savoir quelqu'un qui, comme moi, dit "je". La ressemblance fondée sur l'appariement de chair à chair vient réduire une distance, combler un écart, là même où il crée une dissymétrie »²⁰.

Pour en venir à ce qui nous est commun, à la communauté des humains, Husserl parle d'une « nature intersubjective » de l'homme²¹ qui se constitue sur fond d'un monde commun. Il y a, entre autrui et moi, une commune condition corporelle, une relation à notre corps qui est le fait de la condition humaine, qui inscrit au préalable toute pensée, tout affect dans une chair. Et la chair inscrit les affects et les pensées dans la relation et dans le monde. Le passage de la désignation « *alter ego* » à la dimension de « personne » est lié à l'apparition de la communauté sociale. La « personne » est donc prise dans un réseau de relations qui la constituent dans la double dimension intersubjective et sociale. Les interactions sont démultipliées et organisées selon des habitus et des règles, sur fond d'un monde pluriel – pluriel par sa diversité, mais un et unique comme monde commun reliant les « monades » entre elles. Le monde commun fait apparaître une seule communauté²².

Natalie Depraz distingue quatre niveaux d'empathie dans la dynamique de la pensée de Husserl : le couplage involontaire de son corps « vivant » avec celui de l'autre dans la perception et l'action ; la transposition imaginaire de soi-même dans la situation de l'autre ; l'interprétation d'autrui comme un Autre pour soi et de soi comme un Autre pour autrui ; la perception éthique et morale d'autrui²³. Dans un texte

²⁰ P. Ricœur, *Soi-même...*, p. 386.

²¹ Cité par N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation...* », p. 195.

²² E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, § 56.

²³ N. Depraz : « The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology : Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology », *Journal of Consciousness Studies* 2001, vol. 8, n° 5-7, pp. 169-178. Voir aussi : Eadem, « De l'empathie à la sympathie... », pp. 243-244.

des années 1920 – dont Natalie Depraz, qui le cite, dit qu’il a valeur d’hapax²⁴ – Husserl intègre la tonalité de l’émotion à sa réflexion sur l’empathie : « En ayant de la compassion, en me réjouissant avec l’autre, je ne souffre pas simplement en tant que moi, mais c’est la souffrance de l’autre qui vit dans ma souffrance ou bien aussi, inversement, je suis absorbé en autrui et je vis dans sa vie et, en particulier, je souffre sa souffrance »²⁵. On remarquera d’une part, que la tonalité émotionnelle ne se cantonne pas à la souffrance, mais concerne également les affects « positifs » sous la figure de la joie ; et de l’autre, que le contenu donné à l’empathie semble paradoxal. La première partie de la phrase semble maintenir une distinction entre le vécu d’autrui et le mien (« la souffrance d’autrui vit dans ma souffrance » n’indique pas une stricte équivalence entre les deux vécus). En revanche, ce qui suit l’adverbe « inversement » et achève la phrase (« je souffre sa souffrance ») laisse supposer une identification. Reste qu’il est bien question ici de l’empathie comme participation immédiate sous forme d’un partage émotionnel. Si ce passage laisse entendre un dialogue implicite de Husserl avec Scheler ou Lipps, le questionnement qui oriente la cinquième *Méditation cartésienne* reprend la démarche de la réduction transcendantale en la poussant au bout en ce qui concerne la possibilité de constituer autrui tout en maintenant son caractère de sujet. « Il s’agit de comprendre comment l’autre est “constitué” en moi, c’est-à-dire comment mon attitude phénoménologique à son égard fait de lui non un objet, mais un sujet »²⁶.

Il y a un fondement expérientiel de l’*Einfühlung*, qui passe par la perception mutuelle des corps vivants. Celle-ci va susciter l’activité de transposition par imagination, puis d’interprétation du comportement et du vécu d’autrui. Ce dernier est donné pour une part immédiatement, comme le monde ; et à la fois dans une médiation, comme le souvenir. Il est donné *leibhaft* par la perception (sur le mode de l’ap-

²⁴ Eadem, « De l’empathie à la sympathie... », p. 239.

²⁵ E. Husserl, *Sur l’intersubjectivité...*, vol. 2, p. 268.

²⁶ N. Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation...* », p. 175.

présentation), et comme *alter ego* par l'activité du transfert en imagination, et par la saisie analogisante. Comme la parabole du bon samaritain nous l'indique, c'est par la perception d'abord qu'autrui se présente à moi comme un autre être humain. La ressemblance apparaît donc à un niveau pré-reflexif. Il y a une forme de reconnaissance « passive » : la seule manifestation du corps – même inerte – permet une intuition de l'autre comme un autre être humain, par similitude corporelle. Une évidence s'impose de corps à corps, quand bien même la visée de monde de l'autre est inexistante, imperceptible ou hasardeuse. Ce peut être une *Paarung* passive, où domine l'aspect du corps, où se compose la ressemblance des corps dans leur apparence et leur motricité. Il ne s'agit ni de connaître ni de comprendre autrui, mais de se fier à l'identification spontanée de ce donné perceptif comme étant un autre être humain. Cette intuition se donne sur la base d'une ressemblance entre ce corps et le mien – où se joue sans doute un schéma corporel inconscient –, entre ce corps et d'autres corps humains.

Nous pouvons retenir de la lecture de Husserl qu'il y a une évidence de l'autre comme autre moi, et à ce titre comme humain, participant de la commune humanité. Cette évidence est issue d'une démarche de réduction phénoménologique, mais dans l'ordre des « synthèses passives ». Ce qui m'est donné de façon évidente, c'est qu'*il y a* là un autre être humain, c'est la *présence* d'autrui comme tel. Je ne puis prétendre avoir accès, de façon immédiate, à ses vécus. Ce qui se joue comme déconcertant, comme médusant, dans les situations extrêmes (l'absence d'accès aux vécus de l'autre) n'est au fond que la règle de base de la constitution d'autrui au terme de la réduction phénoménologique. La sobriété de Husserl par rapport à Lipps (excluant de l'*Einführung* l'interprétation des expressions du corps), centrée sur la sphère des sensations, peut décrire ce qui se passe dans la rencontre en situation limite. Au fond, entrer dans une chambre d'hôpital, se trouver en présence d'une personne allongée, qui manifeste une respiration, dont on ne sait si elle dort, si elle est dans le coma, si sa conscience est irrémédiablement altérée ou non... n'obstrue pas l'évidence, de chair à chair (par le « trans-

fert aperceptif issu de ma chair »²⁷), qu'il y a là un être humain. L'évidence perceptive livre d'emblée autrui comme ce en quoi je reconnais un possible autre moi. Pour paraphraser Merleau-Ponty à propos de l'expérience du monde : « L'évidence de la perception n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique », autrui est « non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert [à autrui], je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède par, il est inépuisable »²⁸. Ce qui est mis alors entre parenthèses, ce sont toutes les données que je peux avoir accumulées sur autrui : sa pathologie, les raisons de son admission dans le service, le score indiquant sa vigilance ou son état de conscience, les résultats d'une imagerie cérébrale, un diagnostic. Ce sont ces éléments de savoir – quelles que soient par ailleurs les compétences scientifiques ou médicales – qui peuvent introduire un questionnement voire un doute sur la persistance des qualités humaines de la personne. Au niveau de la description (« Il s'agit de décrire, non pas d'analyser ni d'expliquer »²⁹), il y a là un être vivant que je reconnais comme être humain, comme semblable.

L'Einführung atteste qu'autrui ne se réduit pas aux différents modes de son apparaître, mais que sa manifestation a un impact sur moi que l'on pourrait qualifier d'existential. C'est un chemin semblable que fait Ricœur dans un de ses premiers textes premiers sur Husserl : « Sympathie et respect »³⁰. Le cheminement de cet article semble programmatique du parcours philosophique de Ricœur, ou du moins restera un point d'attention constant, tel qu'en témoigne par exemple la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* : « La phénoménologie de la sympathie nous renverra à l'éthique du respect, » puis il s'agit de montrer que l'éthique du respect fonde en retour la phénoménologie de la sympathie³¹

²⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes...*, § 50.

²⁸ Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard 1945, pp. XI-XII.

²⁹ *Ibidem*, p. II.

³⁰ P. Ricœur, « Sympathie... », pp. 266-283.

³¹ *Ibidem*, p. 266.

(en référence au *Mitfühlen* de Scheler). Penser la manifestation d'autrui en terme d'*Einfühlung* ouvre finalement la voie au questionnement du sens de l'existence. Avoir à faire à un corps vivant – jusque dans la manifestation la plus ténue de la vie – revient à s'interroger sur la constitution du sens de cet apparaître. Et le sens que constitue la dynamique de l'*Einfühlung* est celui de la relation, c'est-à-dire d'une affection de l'un par l'autre. Je ne peux faire que l'existence d'autrui n'ait pas d'impact sur ma vie. Il ne s'agit pas de constituer autrui comme « autre moi », moins encore de s'interroger sur l'accès possible à ses vécus de conscience, il ne s'agit pas de démontrer une nécessaire ressemblance. La perception d'autrui est la sensation à partir de laquelle le champ de mon existence n'est plus sans lui. Cet apparaître est une présence qui interroge mon existence. Il y a saisie immédiate d'une présence – qui m'affecte d'une façon telle que c'est par ces effets que je reconnais qu'il y a là un semblable. La ressemblance est passivement constituée. C'est en quelque sorte le questionnement sur le sens de cette existence qui me manifeste intrinsèquement qu'il y a là un être humain (je ne me questionnerais pas de la même façon devant un animal). En-deçà de la réflexivité, en-deçà de la volonté, il y a là un semblable. C'est peut-être contre cette évidence malgré soi que se retournent les velléités « déshumanisantes », et s'organisent les tentatives de réduire l'autre à autre chose qu'un être humain – à une chose. Précisément parce que l'évidence est là, et qu'il faut la détruire. Or, autrui ne m'est pas donné comme une chose.

Malgré la difficulté persistante de Husserl à penser autrement que sur le modèle de la chose, de son élaboration de l'*Einfühlung* reste la dimension pré-réflexive de l'intersubjectivité. Nous pouvons nous appuyer sur cette forme de synthèse passive pour ouvrir la portée éthique de la relation qu'instaure la manifestation d'autrui. Ricœur appelle ainsi à considérer l'éthique sous-jacente à l'*Einfühlung*. À partir de la dimension intersubjective mise au jour, on peut parler d'une éthique de la relation ou de la rencontre, où il s'agit de s'offrir simplement comme un semblable à un semblable : s'approcher et s'offrir comme un sembla-

ble soutenant – ce que met au jour la notion de « portance »³². Face au semblable dissemblable, face au semblable défiguré, coexistent en moi deux mouvements contradictoires : celui de l'évidence de l'humain, et celui de la sidération ou du rejet face à ce qui vient questionner la « normalité » de l'être humain. Le « sentir » de l'*Einfühlung* est équivoque, sinon ambivalent. Sentir « avec » ou sentir « au-dedans » ? Tout d'abord, l'*Einfühlung* n'est possible que sur fond d'une perception où autrui m'est donné comme semblable. Ni strictement avec (au sens de l'identification des ou aux vécus d'autrui), ni totalement au-dedans (si non au-dedans de soi), il s'agirait davantage de sentir ce qui se passe *entre* nous. Que le « sentir » intérieur de l'autre me demeure inatteignable n'est pas un échec, mais simplement la reconnaissance que l'expérience immédiate que l'autre fait de lui-même me reste inaccessible : « c'est la vérité indépassable de la dissymétrie originaire au plan perceptif et intuitif »³³. Il s'agirait finalement d'être sensible à autrui, à l'existence d'autrui. On sait combien Levinas se sera méfié de toute prétention à connaître l'autre (toujours trop proche de la fusion et d'un geste totalisant ou totalitaire envers autrui), fût-ce au prétexte d'une sensibilité partagée. Pourtant, la proximité qui ouvre à la fraternité s'enracine dans une sensibilité à autrui qui ne désavoue pas le rôle d'une proximité d'expérience entre soi et autrui, qui rend possible une forme de compréhension sensible, que Levinas nomme parfois compassion³⁴.

On retiendra de l'empathie qu'il s'agit bien d'éprouver quelque chose pour autrui et par autrui (en raison de sa situation), sans pour autant éprouver ce qu'il ressent (ou sans savoir si l'on éprouve ce qu'il ressent) – sans imitation, sans le passage par la réciprocité. Et que

³² Cf. E. de Saint Aubert, « La chair ouverte à la portance de l'être », *Alter* 2015, n° 23, pp. 168-185.

³³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock 2004, p. 230.

³⁴ E. Levinas, « Don Quichotte, l'ensorcellement et la faim », in : Idem, *Dieu, la mort, le temps*, Paris : Le Livre de Poche 1995, p. 200 : « Voici que, dans le *conatus essendi*, la faim est étonnamment sensible à la faim de l'autre homme... On ne s'étonne pas assez du transfert qui va du souvenir de ma propre faim à la souffrance et à la compassion pour la faim de l'autre homme ».

l'empathie se définit « avant tout comme une capacité de rencontre, c'est-à-dire de reconnaissance d'une manifestation énigmatique »³⁵. La rencontre, comme événement non nécessairement fondé sur la réciprocité, est bien reconnaissance primordiale du caractère énigmatique de la présence de l'autre.

Peut-être faudrait-il préférer la dynamique de « sentir avec autrui » (*Mitgefühl*) : non pas sentir ce que sent autrui, mais sentir soi-même à partir de sa situation. Laisser advenir ce que la situation d'autrui me fait sentir. Ce que je ne sentirais pas sans lui. « Pas sans lui ». Un partage, qui s'autorise d'une ignorance quant à ce que sent ou sentirait autrui (ou ne sentirait pas). Je peux alors me réjouir de la joie d'autrui, ou souffrir de sa souffrance. Mon vécu reste le mien, mais j'accueille ce que je perçois chez l'autre à la fois comme sien, et à la fois modifiant ma propre tonalité affective ou compréhension cognitive de la situation partagée. C'est en effet la situation qui est partagée, et qui peut agir sur moi, et non les contenus des vécus de cette situation. L'empathie comme capacité consisterait à se rendre disponible à l'accueil de la situation, et attentif aux modifications que cet accueil produit. En ce sens, l'empathie serait une forme de co-présence à soi et à autrui. Reste que les mouvements de « sentir au-dedans » (de soi ce que nous fait la présence d'autrui) ou de « sentir avec » (autrui) présupposent tous deux l'attention comme capacité à se rendre disponible : attention à la situation d'autrui, et attention corrélative à ce qui se passe en moi, lorsque je me trouve exposé à autrui. L'attention est le support expérientiel de l'*Einführung*. Dans son versant de réceptivité ou de surprise, elle ouvre la voie affective, qui elle-même peut prendre une orientation active, intentionnelle et dirigée vers autrui qui prendra la tournure de la sollicitude.

³⁵ M. Dupuis, « L'empathie comme outil herméneutique du soi. Note sur Paul Ricoeur et Heinz Kohut », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2010, vol. 1, n° 1, p. 13.

Bibliographie

- Depraz N., « De l'empathie à la sympathie : de Husserl à Husserl (en passant par Lipps et Scheler). La phénoménologie historique "en troisième personne" à l'épreuve de la phénoménologie expérientielle "en première et en deuxième personne" », in : *Les Discours de la sympathie*, vol. 2, *Enjeux philosophiques et migrations conceptuelles*, dir. J.-P. Cléro et Th. Belleguic, Paris : Hermann 2014.
- Depraz N., « Les figures de l'intersubjectivité. Étude des *Husserliana* XIII-XIV-XV *Zur Intersubjektivität* », *Archives de Philosophie*, Vol. 55, n° 3, juillet-septembre 1992.
- Depraz N., « The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology : Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology », *Journal of Consciousness Studies* 2001, vol. 8, n° 5-7.
- Depraz N., « Lipps et Husserl : l'*Einführung* », *Revue de métaphysique et de morale* 2017/4, n° 96, <https://doi.org/10.3917/rmm.174.0441>.
- Dupuis M., « L'empathie comme outil herméneutique du soi. Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2010, vol. 1, n° 1, <https://doi.org/10.5195/ERRS.2010.23>.
- Freud S., « Psychologie des foules et analyse du Moi », in : Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris : Petite Bibliothèque Payot 1972, p. 130 ; ou Freud S., *Œuvres complètes*, XVI, Paris : PUF 1991.
- Galland-Szymkowiak M., « L'*Einführung* comme symbolisme : de l'expérience esthétique à la perception d'autrui », *Philosophie* 2012/3, n° 115, <https://doi.org/10.3917/phil.115.013>.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer, E. Levinas, Paris : Vrin 1986.
- Husserl E., *Sur l'intersubjectivité*, t. 1 et 2, Paris : PUF 2011.
- Levinas E., « Don Quichotte, l'ensorcellement et la faim », in : Levinas E., *Dieu, la mort, le temps*, Paris : Le Livre de Poche 1995.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard 1945.
- Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock 2004.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil 1990.
- Ricœur P., « Sympathie et respect », in : Ricœur P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 1993.
- Rogozinski J., « L'expérience de l'étranger. Comment la vie fait-elle l'épreuve d'une vie étrangère », in : *La phénoménologie et la vie*, dir. Y.-Ch. Zarka et Z. Avishag, Paris : Cerf 2019.
- de Saint Aubert E., « La chair ouverte à la portance de l'être », *Alter* 2015, n° 23, <https://doi.org/10.4000/alter.384>.
- de Saint Aubert E., *Être et chair. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin 2013.

Abstract

Einführung in the Extreme Situation: The Husserlian Way of the Pre-reflexive Evidence of Others

Can we feel empathy for a person who no longer has the ordinary features (les caractéristiques classiques) of a human being? Husserl's concept of *Einführung* allows us to think that the recognition of the human happens in intercorporeality and gives rise to a pre-reflexive recognition (reconnaissance) of the other.

Keywords: Empathy, *Einführung*, Husserl, others, intersubjectivity, intercorporeality, analogy, acknowledgement

Robert Grzywacz 
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Vulnérabilité psychique à la frontière entre le normal et le pathologique : l'apport de Ricœur et son application

Dans la présentation qui suit, ma visée principale revient à démontrer que la vulnérabilité constitutive de l'homme réside dans sa susceptibilité à des troubles mentaux, laquelle à son tour résulte de la fluidité de la ligne de démarcation entre ce qui demeure normal et ce qui devient pathologique. Afin d'effectuer un objectif ainsi délimité, je procède en trois temps. Dans un premier temps, en me référant à quelques études récentes choisies que je tiens pour représentatives, j'essaie de montrer que l'héritage ricœurien est en effet, et avec du succès, abordé à partir de la problématique de la vulnérabilité, et qu'un tel intérêt pour lui paraît justifié même si bien souvent on le classe plutôt comme une philosophie de l'action¹. Dans un deuxième temps, tout en tenant compte de certains acquis des recherches précédemment évoquées, je tente d'ébaucher une philosophie ricœurienne de la vie affective de l'homme, et partant, d'établir la pertinence de cette philosophie pour explorer la zone frontière entre la norme et la pathologie que je considère comme le foyer de la vulnérabilité spécifiquement humaine. Dans un troisième temps enfin, tout en retenant les valeurs indéniables de

¹ Cf. A.C. Zielinska, « Ricœur », in : T. O'Connor, C. Sandis, *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford : Wiley-Blackwell 2010, pp. 613-621.

la théorie du sentiment selon l'herméneute français, je compare cette théorie avec l'approche d'un psychiatre polonais philosophe, Antoni Kępiński, dont l'approche, il est vrai, est modelée sur la biologie, mais en même temps reste profondément humaniste. Je termine mon analyse par des conclusions à propos de la nature d'une disproportion constitutive de l'homme, qui réside en lui et en fait un être fondamentalement vulnérable.

Ricœur – un philosophe de l'action et de la vulnérabilité ?

La philosophie ricœurienne est souvent présentée comme une pensée centrée sur l'agir humain², et cela se fait avec raison et, de plus, avec une influence considérable de la part de l'auteur lui-même. Il en est ainsi car, pour sa grande part, elle est une réflexion sur les capacités humaines, sur l'homme capable. Mais ceci dit, il nous faudrait toujours garder à l'esprit que son développement, dès l'amorce, était jalonné par un mouvement dialectique entre les facteurs qui attestent les capacités humaines et ceux qui les limitent : le volontaire et l'involontaire³, l'ouverture et la fermeture⁴, un aval de l'auto-compréhension (par exemple la téléologie des figures du sens) et son amont (par exemple l'archéologie de l'énergétique pulsionnelle)⁵, le maintien de soi et le caractère, le soi et l'altérité : du corps propre, de la conscience, et des autres⁶ ; la mémoire et l'oubli⁷ etc. Autrement dit et pour simplifier un peu les choses, à l'agir humain s'opposerait sans cesse un pâtre à multiples facettes. D'une part, il est vrai, comme le souligne Gaëlle Fiasse, « Ricœur lui-même reconnaissait un tournant dans sa pensée philosophique, (...)

² Cf. J. Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris : Cerf 2006.

³ Cf. P. Ricœur, *La philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Points (622) 2009.

⁴ Cf. Idem, « L'homme faillible », in : Idem, *La philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris : Éditions Points (623) 2009, pp. 35-199.

⁵ Cf. Idem, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Points (298) 1995.

⁶ Cf. Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil 1990.

⁷ Cf. Idem, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil 2000.

de l'homme faillible à l'homme agissant et souffrant »⁸, bref à l'homme capable ; de l'autre, et par certains côtés en dépit de cette accentuation progressive de l'action, c'est dans des ouvrages tardifs du philosophe que font apparition des textes où l'autonomie se trouve atténuée par la vulnérabilité⁹.

La détection des aspects de la vulnérabilité présents dans l'héritage ricœurien n'est pas une tentative nouvelle. Il suffit peut-être, à titre d'exemple, d'en énumérer quatre. En 2013, Cyndie Sautereau a consacré à la question l'article : « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas »¹⁰. En examinant l'œuvre de Ricœur sous l'angle d'une vulnérabilité fondamentale et caractéristique de la subjectivité humaine comme telle, elle décèle trois niveaux de sa manifestation. En premier lieu, au niveau réflexif, la vulnérabilité revient à l'attestation comme une sorte de certitude à laquelle prétend une compréhension herméneutique du soi, à savoir une croyance (une créance). A ce niveau-là, la vulnérabilité consiste dans un défaut de fondation. A un deuxième niveau, celui de l'agir humain, la vulnérabilité réside dans l'envers des capacités, dont jouit l'homme, c'est-à-dire dans ses incapacités. En troisième lieu enfin, au niveau ontologique, la vulnérabilité du soi ressortit encore une fois de son défaut de fondement, mais en l'occurrence, il s'agit d'une incomplétude, d'une dépendance au niveau de l'assise ontologique et non seulement épistémologique.

Le second essai que j'aimerais mentionner à propos du thème de la vulnérabilité élaboré en lien avec la pensée ricœurienne, constitue le livre de Gaëlle Fiasse *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain*, publié en 2015. Toutefois, dissipons d'emblée un malentendu éventuel. Cet ouvrage n'est pas une monographie sur l'apport de Ricœur à la question qui nous intéresse (la vulnérabilité), mais il

⁸ G. Fiasse, « Introduction », in : *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de G. Fiasse, Paris : PUF 2008, p. 10.

⁹ Cf. P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris : Esprit 2001, pp. 85-105.

¹⁰ C. Sautereau, « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2013, vol. 4, n° 2, pp. 8-24.

s'en inspire librement en se focalisant sur des aspects divers de la fragilité humaine, tels ontologique, vital, intellectuel, éthique, social (lié au travail, à la coopération), sociopolitique, juridique, institutionnel. Par exemple, je trouve très précieuses et éclairantes, chez Fiasse, les remarques concernant la fragilité ontologique quadridimensionnelle : 1) celle due à la potentialité humaine inhérente ; 2) à la tension entre la potentialité et son actualisation ; 3) au manque de l'autosuffisance pour l'actualisation ; 4) à une confusion possible entre l'actualisation et la performance ou l'efficacité, la première ne voulant pas dire d'un seul coup, la seconde car elle tient plutôt à la qualité d'être qu'au faire¹¹. Un autre point attirant particulièrement mon attention : la mise en évidence, dans le cadre de la fragilité volontaire, de l'incontinence (*l'akrasia*). C'est précisément cette déficience de la vertu de tempérance qui « exemplifie plus généralement le conflit moral et le mauvais choix entre les biens immédiats et les biens supérieurs, entre la jouissance et le raisonnable, entre le désir sensible et le désir profond »¹². Limitons-nous là à observer que, par certains côtés, c'est ce décalage qui pointe vers une essence de la vulnérabilité. Que nous suffissent à ce stade les acquis évoqués du livre de Gaëlle Fiasse même s'il en est bien d'autres. J'y reviendrai par la suite.

Une troisième étude qui mérite notre attention est celle présentée par Guilhem Causse, et qui se focalise directement sur le noyau de la fragilité humaine appelée ici, suite à Ricœur lui-même, « faille »¹³. L'auteur démontre avec habileté que le premier lieu détecté de cette faille, à savoir le cœur « apparaît comme doublement double, entre soi et vie d'une part, entre soi et esprit (les Idées, le Nous) d'autre part »¹⁴. Il est relayé ensuite par la narrativité, ce qui veut dire que la faille en

¹¹ Cf. G. Fiasse, *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain*, Québec : Presses de l'Université Laval 2015, pp. 18-22.

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ Cf. G. Causse, « La "faille" chez Paul Ricœur. De l'identité symbolique et narrative, à l'identité gestuelle et langagière », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2018, vol. 9, n° 2, pp. 74-89.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

question « passe à l'intérieur de la temporalité »¹⁵ et opère une médiation entre le changeable et l'inchangeable (au moins relativement), ce seconde étant en dernier ressort de la nature potentiellement si versatile qu'une parole néanmoins donnée et tenue. Je sais gré à Causse d'avoir mis en valeur cette faille si distinctive et importante pour Ricœur¹⁶. Mais s'il en est ainsi, si la faille est constitutivement inscrite dans l'existence temporelle de l'homme, le mal consiste dans son oubli, tandis qu'elle ne disparaît pas et se maintient, non seulement dans la parole, mais aussi dans le geste, ou plus précisément entre les deux. De cette lecture indiscutablement trop brève, et qui est loin de rendre justice au riche travail ici évoqué, je retiens pour la suite les trois niveaux auxquels apparaît la faille : celui du soi affectif et expressif, de son langage, et de ses gestes, où les deux derniers renvoient l'un à l'autre. Ce qui importe, c'est un maintien de la faille à tous ces trois niveaux, tandis que son oubli à n'importe quel d'entre eux côtoie déjà le pathologique.

Cela dit, il faut reconnaître que mon objectif diffère un peu de ceux qui ont été poursuivis dans les études mentionnées et je puise à l'ouvrage de Giovanni Stanghellini et de René Rosfort, publié en 2013¹⁷. Ces deux auteurs considèrent l'anthropologie ricœurienne comme singulièrement pertinente pour une meilleure compréhension de certains problèmes cruciaux soulevés dans le cadre de la philosophie contemporaine de la psychiatrie. Partant, ils profitent des éléments constitutifs de la notion de faillibilité humaine afin de montrer que le nœud de la fragilité (et donc de la vulnérabilité¹⁸) typique de l'homme, réside dans

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶ Sur ce sujet, l'herméneute français écrit ainsi : « Cette faille secrète fait la différence entre la modestie du maintien de soi et l'orgueil stoïcien de la raide constance à soi ». Comme telle, elle instaure « une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi » – P. Ricœur, *Soi-même comme un autre...*, p. 198.

¹⁷ G. Stanghellini, R. Rosfort, *Emotions and Personhood: Exploring Fragility – Making Sense of Vulnerability*, Oxford : Oxford University Press 2013.

¹⁸ Sur l'association spontanée des deux notions, je suis G. Fiasse, *Amour et fragilité...*, pp. 8-10. La notion de fragilité, définie par une tension et une indétermination entre le précieux et le cassable (ou la grandeur et la finitude), à travers les idées de la

sa rationalité affective. A ce propos, les auteurs cités croient qu'il existe une stricte corrélation (une interdépendance dialectique) entre nos émotions engagées dans notre être-au-monde et notre compréhension de nous-mêmes en termes de soi incarné. Par conséquent, la personne s'avère un être en devenir à travers l'appropriation d'une tension dialectique entre le soi-même et l'altérité où les émotions et sentiments jouent un rôle fondamental. Selon Stanghellini et Rosfort, c'est exactement une telle fragilité affective, restant encore à déterminer plus exactement, qui fait de la vulnérabilité à des troubles mentaux un trait inhérent à l'être humain.

Esquisse d'une philosophie ricœurienne du sentiment et son utilité pour décrire la vulnérabilité psychique

Je profite de ce constat des deux chercheurs que je viens d'évoquer pour explorer un champ d'intérêt voisin, sans pour autant entrer dans tous les débats exemplairement présentés dans leur livre, à savoir le défi du naturalisme, la neuroscience des émotions, la phénoménologie des maladies mentales particulières etc. Par contre, je me bornerai à insister sur la finesse de la ligne de démarcation entre un mode sain de vivre notre fragilité affective et une manière pathologique d'assumer cette exposition à des troubles psychiques. Ricœur lui-même le suggère dans un texte de 1997 : « La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect »¹⁹, où il se prononce sur la fluidité de la notion de norme selon qu'elle est entendue comme une moyenne statistique ou un idéal²⁰. Il en ressort que la norme au plan biologique a un caractère relativement flexible, adaptable à une valeur vitale déterminée²¹. En

précarité, de l'instabilité, de l'exposition à la maladie et à la mort, appelle celle de vulnérabilité, qui veut dire à son tour la possibilité d'une blessure, d'une atteinte facile.

¹⁹ Le texte a été présenté deux fois, en 1997 à Avignon et en 1998 à Bergerac, avant d'être publié dans *Le Juste 2* en 2001. Cf. P. Ricœur, *Le Juste 2...*, pp. 215-226.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ C'est G. Canguilhem qui, en ce point, fait guide pour Ricœur.

tant que santé, elle revient à une « capacité limitée de gérer les menaces, les dangers, les dysfonctions »²², dont les maladies. Parallèlement, la pathologie signifierait, d'une part, une organisation différente du rapport entre le vivant et son milieu, et de l'autre, un rétrécissement de ce milieu suite à un nouvel ajustement²³. Sur le plan social en revanche, la santé est normée par la capacité de satisfaire aux exigences du vivre ensemble, c'est-à-dire surtout à la possibilité de mener une vie comme les autres. Son contraire aboutit à une forme d'exclusion²⁴. Au niveau existentiel enfin, la démarcation en question est jalonnée par l'intégrité, la cohérence d'un projet existentiel singulier, qui serait en même temps « intellectuellement lisible et émotionnellement supportable »²⁵. En ce point, l'enjeu qui se profile à l'horizon est le sentiment d'une estime de soi qui, aux confins du pathologique, commence à être menacé²⁶.

Je me suis étendu un peu sur ces observations ricœuriennes car il m'importe d'en retenir deux choses. Premièrement, l'ambiguïté et la souplesse de la distinction entre le normal et le pathologique, combinées ensuite au rétrécissement du milieu de vie ou à la rigidité possible des normes sociales, permettent de penser le pathologique comme quelque chose de rétréci, mais aussi de figé, pétrifié, raidi. Deuxièmement, comme la prise en considération du plan existentiel l'a signalé, le passage du normal au pathologique dans notre vécu d'une fragilité intrinsèque a beaucoup à voir avec nos émotions et sentiments. C'est là où je rejoins de nouveau Stanghellini et Rosfort. Regardons de plus près cette fragilité.

En premier lieu, et dans le cadre d'une réflexion de type transcendantal, Ricœur introduit le concept de faillibilité signifiant « la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible »²⁷. Plus précisément, elle correspond à une limitation bien singulière, à savoir celle consis-

²² *Ibidem*, p. 218.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 219.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 220.

²⁵ *Ibidem*, p. 224.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 225.

²⁷ *Idem*, *L'homme faillible...*, p. 27.

tant, pour l'être humain, dans une non-coïncidence avec soi-même²⁸. Ce défaut de coïncidence, cette disproportion intrinsèque s'effectue à trois niveaux : 1) au niveau théorique ou cognitif (entre la partialité et le rétrécissement liés à une perspective d'où une connaissance s'effectue et l'impartialité et l'infinitude caractéristiques du royaume du sens) ; 2) au niveau pratique (entre la particularité d'un caractère individuel et l'intégralité de la visée du bonheur) ; 3) et au niveau affectif (entre les désirs vitaux centrés sur le plaisir et les désirs intellectuels focalisés sur le bonheur). Les trois médiations qui y correspondent, à savoir l'imagination pure, le respect, et le « cœur »²⁹ humain constituent eux aussi des facteurs non négligeables de la faillibilité, et ceci dans l'ordre de la concrétisation et de l'intimité croissantes : de la chose à la personne, et de la personne à son intérieur vécu. Elles expriment avant tout une double appartenance de l'homme : au monde sensible, biologique d'une part, et à l'ordre de l'intelligible, au rationnel de l'autre. Il s'ensuit que n'importe quelle synthèse objective réalisée, soit au plan théorique soit au plan pratique, partage la fragilité qui découle de cette double appartenance. Ceci dit, il faut reconnaître que pour Ricœur, le « cœur » humain est « le moment fragile par excellence »³⁰ car c'est en lui que « s'intérioriseraient toutes les disproportions »³¹. Cette intériorisation se fait sur le mode affectif. Le philosophe étudié s'avère très lucide sur ce point : « La fragilité est la dualité humaine du sentiment »³². Et ailleurs, il ajoute encore : « la synthèse objective s'intériorise en dualité ressentie et non dénoncé, en disproportion affective »³³. Attardons-nous quelques instants sur une esquisse de la philosophie ricœurienne du sentiment.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 184.

²⁹ Il est compris à la fois, à la façon du *thymos* platonicien et du *Gemüt* kantien – Cf. *Ibidem*, pp. 121-125 ; Idem, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin 2004, p. 328.

³⁰ Idem, *L'homme faillible...*, p. 125.

³¹ *Ibidem*, p. 125.

³² *Ibidem*, p. 175.

³³ Idem, *A l'école de la phénoménologie...*, p. 322.

Commençons par un constat que pour lui le sentiment est ce qui s'exerce toujours à la frontière entre l'extérieur et l'intérieur. Il se caractérise par une coïncidence, dans le même vécu, « de l'intentionnalité et de l'intériorité, de l'intention et de l'affection »³⁴. Cela veut dire que le sentiment manque du moment positionnel (d'une croyance en l'existence de son corrélat intentionnel) et de celui d'extériorité. En tant que tel, il manifeste une relation au monde qui n'équivaut pas à celle de la représentation, mais s'avère plus profonde et peut être nommée de multiples façons : « anté-prédicative, pré-réflexive, pré-objective, ou aussi bien hyper-prédicative, hyper-réflexive, hyper-objective »³⁵. Une telle relation, outre la voie du sentiment, se fait jour à travers les tendances, c'est-à-dire les réalités psychologiques, plus précisément les conduites, dont la direction s'identifie à la visée des sentiments. Nous avons ainsi deux modes différents de la manifestation d'une même relation profonde au monde et deux langages qui leur correspondent : celui des conduites et celui des vécus. Le sentiment révèle donc le sens d'une conduite donnée comme un tout, montre son intentionnalité, et par là, dévoile une poussée même de notre être dans une circonstance particulière impliquant des choses précises. Il manifeste le sens, par conséquent, sur ces choses, en projetant sur elles des valences déterminées. Et même s'il trompe, son sens réel qu'il faudrait éventuellement chercher « ne sera jamais qu'une exégèse du sens apparent » qui seul « introduit les pulsions dans la dimension du signifiant »³⁶. Le sentiment fonctionne donc comme inverse de l'objectivation. Il génère notre conscience d'appartenance au monde, dans la mesure où il est « la manifestation sentie de tous ces liens avec les êtres et les aspects du monde qui constituent les tendances »³⁷, « conscience d'être déjà dans (...) l'appartenance même de l'existence à l'être, dont la raison est la pensée »³⁸. D'une part, il projette

³⁴ *Ibidem*, p. 316.

³⁵ *Idem*, *L'homme faillible...*, p. 129.

³⁶ *Idem*, *A l'école de la phénoménologie...*, p. 318.

³⁷ *Ibidem*, p. 138.

³⁸ *Ibidem*, p. 326.

des qualités affectives (par exemple l'aimable, le haïssable, le désirable, l'abominable etc.) sur des objets, en indiquant un lien indivis entre le soi et le monde ; et de l'autre, ces qualités déterminent intentionnellement un lien vécu avec le monde, mais sur le mode d'une affection, d'une couleur d'âme. De la sorte, le rôle du sentiment consiste à attester « nos harmonies et nos désharmonies électives à l'égard de réalités, dont nous portons en nous l'effigie affective sur le mode du bon et du mauvais »³⁹. À cette fonction intentionnelle et intériorisante s'en ajoute une autre, à savoir la mobilisation de la connaissance jusqu'à l'achèvement dans une synthèse objective⁴⁰.

Cependant, il en va autrement pour l'aboutissement à une synthèse dans l'ordre théorique par rapport aux dimensions pratique et affective. Tandis que la quête cognitive s'apaise, à un moment donné, dans l'objet, la recherche d'une estime de soi ou d'une pleine satisfaction affective creuse sans arrêt l'humanité double de l'homme : « le sentiment l'intériorise et l'avive dans le conflit essentiel, le conflit du plaisir et du bonheur »⁴¹. Par conséquent, l'affectivité reste à jamais insatiable, et une synthèse à ce niveau s'avère inatteignable : « le moi se cherche lui-même sans fin, entre plaisir et bonheur »⁴². C'est le « cœur » humain ou l'affectivité médiane qui constitue ce vécu transitoire par excellence. En outre, une tentative de mettre fin à cette agitation constitutive peut provoquer des effets graves. Si l'on s'efforce à surmonter la tension inéliminable entre les affections vitales et les affections spirituelles, dans une synthèse hâtive sur le plan pratique, on encoure le risque d'une tournure passionnelle⁴³. Regardons de près en quoi elle consiste.

³⁹ Idem, *L'homme faillible...*, p. 132.

⁴⁰ Cf. Idem, *A l'école de la phénoménologie...*, pp. 319-322.

⁴¹ *Ibidem*, p. 330.

⁴² *Ibidem*, p. 329.

⁴³ À cet égard, Ricœur aime évoquer l'exemple de la sexualité qui, tant qu'elle est humaine, engage le triple désir : celui de possession, de domination et de reconnaissance mutuelle, résumant ainsi les passions spécifiques de l'être humain telles énumérées par Kant – Idem, *L'homme faillible...*, pp. 178-179 ; Idem, *A l'école de la phénoménologie...*, p. 329.

Folie passionnelle

Notons au passage que dans mon interprétation de Ricœur, qui suit ci-dessous, le thème des passions apparaît d'une importance considérable pour déterminer la vulnérabilité humaine, même si cette thématique n'est mentionnée qu'en marge par l'auteur, quoiqu'à plusieurs reprises, et qu'elle est présente tout au long du développement de sa pensée. Dès la publication de l'ouvrage *Le volontaire et l'involontaire*, le philosophe souligne « le rôle décisif de l'imagination dans la genèse des passions »⁴⁴. Il s'agit donc d'un facteur spirituel et non seulement pulsionnel visant le plaisir car « il y a (...) dans les passions humaines un appétit de totalité, d'infini, d'absolu »⁴⁵ alors que cela n'est pas une caractéristique de la vie, mais celle de l'esprit⁴⁶. L'histoire des passions s'avère celle d'un « mauvais infini », d'une démesure douloureuse, « le mensonge de l'âme » opposé à « la vérité du corps »⁴⁷.

Qu'est-ce qui déclenche donc et mobilise le charme séduisant de l'imagination ? D'après l'avis de l'herméneute français, la fascination naît de la « fausse présence », dans la conscience, d'un plaisir imaginé et déraciné du besoin, aliéné, érigé en une fin en soi, et partant démesuré⁴⁸. Au départ, tout commence de manière relativement innocente : l'imagination exerce simplement sa fonction de médiation entre le besoin et la volonté. Elle sert à créer, face à l'épreuve active d'un manque, la représentation d'une chose absente et des moyens pour l'atteindre, la représentation soutenue par un corrélât affectif du plaisir figuré et du jugement de valeur qui considère l'objet du besoin comme bon⁴⁹. Une sorte de folie commence avec la disjonction du besoin par rapport au plaisir imaginé : « un désir nourri par la seule imagination est artificiel,

⁴⁴ Idem, *La philosophie de la volonté 1...*, p. 43.

⁴⁵ Idem, *A l'école de la phénoménologie...*, p. 329.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 330.

⁴⁷ Idem, *La philosophie de la volonté 1...*, p. 44.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 138-139.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 140.

frelaté, sophistiqué : c'est le désir vain de la conscience malheureuse »⁵⁰. Un mécanisme analogue, bien qu'avec des déplacements nécessaires, est à l'œuvre dans les cas de la douleur – l'objet douloureux est anticipé comme la cause d'un mal possible et à éviter⁵¹ – du facile, et du difficile etc. Ce risque de la disjonction imaginative ébauchée ci-dessus résulte aussi en partie de l'hétérogénéité des valeurs de l'ordre vital⁵². Mais la base sur laquelle s'effectue cette bifurcation ambiguë constitue le champ de notre vie émotionnelle.

Ricœur entend par émotions des ressorts involontaires qui nous poussent à agir, et en distingue trois catégories selon la croissance de leur force dérégulant qui s'oppose au caractère régulateur des sentiments : les émotions-surprises, les émotions-chocs, et les émotions-passions⁵³. La mobilisation de l'agir due aux émotions entraîne en même temps un risque du point de vue de la maîtrise de soi. Cela ne se fait jamais sans une influence de la part du corps. Ricœur avoue à propos de l'émotion en tant que surprise qu'elle est « un choc du connaître, dans un ressaillement du corps »⁵⁴. Elle désorganise un cours habituel des pensées et retentit sur le corps. De la sorte, elle alerte notre connaissance en amplifiant corporellement – de façon affective et motrice à la fois – un jugement de valeur concernant des biens et des maux anticipés en imagination⁵⁵. Enfin, l'émotion dispose la volonté à l'action. A ce propos,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 147. Sur ce point, l'exemple de l'alimentation complète celui de la sexualité – *Ibidem*, p. 139.

⁵¹ C'est bien là que trouvent leur appui important les approches qui distinguent la douleur d'une part, et la souffrance de l'autre, cette dernière ayant affaire, en bonne partie, au langage : par exemple l'école psychothérapeutique ACT (Acceptance and Commitment Therapy) – voir S.C. Hayes, S. Smith, *Penser moins pour être heureux. Ici et maintenant, accepter son passé, ses peurs et sa tristesse*, tr. E. Plisson, Paris : Eyrolles 2013.

⁵² Cf. P. Ricœur, *La philosophie de la volonté 1...*, pp. 141-160.

⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 316-319.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 320.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 319-323. C'est là où réside la différence la plus significative entre l'émotion et le sentiment : « le sentiment vise l'expression même des choses » tandis qu'avec l'émotion cette authenticité du sentiment « cède le pas à cette apparence d'un monde magique qui n'est que la transformation du trouble organique dans le Cogito » –

l'herméneute français reconnaît un caractère emblématique de la joie et de la tristesse. Il leur l'attribue, car ces deux émotions sont plutôt des manières d'être : engagent intégralement l'homme en l'unifiant respectivement à son bien (la joie) ou à son mal (la tristesse)⁵⁶. Les émotions incarnent ainsi le dynamisme du désir par une représentation qui montre « qu'on peut déjà faire quelque chose dans la direction de l'objet désiré »⁵⁷.

L'émotion-surprise ou saisissement se prolonge et s'amplifie dans l'émotion-choc qui est « un véritable traumatisme du vouloir » aboutissant à une sorte d'inintelligibilité et à un défaut de contrôle de soi-même⁵⁸. Le passage du choc éprouvé à une agitation du corps est assuré encore une fois par l'imagination affolée. Elle opère ce passage grâce à une intentionnalité spécifique qui relie une évaluation rapide au règne du corps⁵⁹. C'est en ce point que la ligne de démarcation entre le normal et le pathologique devient de plus en plus difficilement discernable : « L'émotion est un désordre naissant qui nous met sans cesse sur la voie du pathologique »⁶⁰. L'émotion-passion marque déjà un franchissement du pathologique.

Ce qui la caractérise, c'est une cumulation de la puissance corporelle et de la puissance spirituelle qui culmine dans un « moment ardent »⁶¹. Selon Ricoeur, cet excès distinctif pour les passions ne s'explique pas « par cristallisation de l'émotion et en général dans l'horizon du plaisir »⁶². En revanche, il faut se référer en la circonstance à « une intention transcendante (...) qui ne peut procéder que de l'attraction infinie du

Ibidem, p. 325. On peut même formuler à cet égard une règle : plus d'apport de la corporeité, plus d'aberration de la part de l'imagination affective.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 327-330.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 332.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 338.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 339-342.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 343. Le critère du normal reste pour Ricoeur une certaine intelligibilité du rapport entre le facteur évaluatif et le facteur d'une réaction corporelle.

⁶¹ *Ibidem*, p. 348.

⁶² *Idem*, *L'homme faillible...*, p. 179.

bonheur »⁶³. Il en est ainsi parce que la passion constitue un mixte, d'une part, de l'affectivité inapaisée typiquement humaine (celle du « cœur »), et de l'autre, du désir de l'intégrité, c'est-à-dire du bonheur. Il en découle que la passion schématise l'atteinte de cette intégralité dans l'un des objets vers lesquels l'homme passionné se dirige par son désir de possession, de domination, et de reconnaissance. Par suite d'une telle attitude, il absolutise un tel objet, il en fait une idole. Il s'imagine affectivement et de façon inquiète un bonheur et alors seulement tombe dans une illusion⁶⁴. La schématisation du bonheur dans les objets de la désirabilité humaine – voilà le nœud des passions ! Mais cela signifie que la démarcation séparant la vie passionnée de la folie passionnelle est très fine. Partant, vivre sainement et de façon passionnée sans pour autant encourir le risque d'une tournure passionnelle, veut dire maintenir son « cœur » ultimement insatisfait. Il en est ainsi, car même si l'homme place son intérêt final dans un tout, aspire à une plénitude, il est toujours en chemin et jamais à son bout, tant qu'il est vivant.

Sentiments ontologiques

Tout au long de ce cheminement, les sentiments peuvent servir de repères à l'homme. Leur intentionnalité spécifique quasi-objectale fournit des jalons sous forme de valences⁶⁵ qui les modulent selon « l'absence, la distance et la présence »⁶⁶ de quelque chose de « bon » ou de « mauvais » au sens, déjà évoqué, de nos harmonies et désharmonies à l'égard du monde. En tant que tels, les sentiments doivent être lus à partir du principe de la dualité de la désirabilité humaine⁶⁷ qui demeure vitale et

⁶³ *Ibidem*, p. 180.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 180-181.

⁶⁵ Si l'on se limite aux expériences affectives sans supposer un acte de l'esprit (une intuition à la fois essentielle et préférentielle), on ne peut pas parler de valeurs, mais que de valences – cf. *Ibidem*, pp. 134-135.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁷ Cette dualité principale se laisse saisir sur la base d'expériences affectives d'un redoublement du sentiment où, par exemple, on peut se réjouir de souffrir ou au contraire, souffrir du fait d'éprouver de la jouissance – Cf. *Ibidem*, p. 138.

intellectuelle en même temps. En effet, les deux termes de cette double désirabilité – son aboutissement fini dans le plaisir et son achèvement infini dans la béatitude – résument déjà bien pertinemment le nœud ambigu de la vulnérabilité caractéristique du « cœur » qu'il faut toujours protéger d'une perte de l'ancrage dans les deux pôles extrêmes⁶⁸. Les passions en étaient l'exemple éminent : « la station dans le plaisir menace de figer sur place la dynamique de l'activité et de masquer l'horizon du bonheur »⁶⁹, et partant de se contenter de ce bonheur instantané que l'on appelle « plaisir ». Autrement dit, « une statique du plaisir tend à alourdir la dynamique de l'activité » en la privilégiant, même si « cette statique procède subtilement de l'effet dynamisant du plaisir, à savoir sa puissance de relancer et d'accroître une activité par l'attrait de l'agréable »⁷⁰. Le signe d'une certaine norme anthropologique serait donc le maintien d'une relation dialectique entre le vital et l'intellectuel au sein de la désirabilité humaine. Et inversement, une rupture avec l'un ou l'autre pôle signifierait déjà une dérive vers les bornes du pathologique. Ce qui maintenant devient aussi plus compréhensible, c'est un rôle probatoire de l'incontinence, étant donné qu'elle met en jeu le choix entre des biens immédiats et des biens supérieurs, entre ce qui permet d'éprouver de la jouissance et ce qui s'avère raisonnable⁷¹.

Dans la mesure où le sentiment humain, représenté par le cœur⁷², est à même de se focaliser aussi bien sur un être donné ici et maintenant que sur la totalité de l'être, il décèle une dimension proprement ontologique, par sa puissance d'instaurer un lien indivis entre le soi et le monde – ou l'être – comme un tout. Ricœur énumère deux grandes classes des sentiments ontologiques. La première est formée par les sentiments dits « spirituels » qui procèdent du sentiment fondamental,

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 137-139.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 141.

⁷¹ Cf. G. Fiasse, *Amour et fragilité...*, p. 46.

⁷² Le cœur, conformément à l'expression ricœurienne, « est à la fois l'organe et le symbole » des « schèmes du sentiment ontologique » – P. Ricœur, *L'homme faillible...*, p. 150. En tant que tel, il s'oppose au souci vital.

à savoir l'*Eros* (la Joie spirituelle, l'Amour intellectuel, la Béatitude)⁷³. Il s'agit, en l'occurrence, de sentiments « schématisés » ou mieux, de ceux qui se laissent schématiser. La deuxième classe, par contre, englobe aussi les sentiments à portée ontologique, mais ceux qui restent informes et que l'on peut nommer « tonalités » ou « sentiments atmosphériques »⁷⁴. Les sentiments appartenant à la première classe se divisent encore en deux sous-groupes : ceux qui correspondent à la participation à un « Nous », dans une communauté interpersonnelle, selon les diverses modalités de l'amitié (l'être-avec) ; et ceux qui se réfèrent au dévouement à des Idées (des tâches ou des œuvres suprapersonnelles – l'être-pour). Les deux se subordonnent à la visée fondamentale des sentiments ontologiques, c'est-à-dire à « l'être-dans », à une « ouverture affective » ou une « disponibilité foncière »⁷⁵ à l'égard du tout de l'être. En revanche, les sentiments atmosphériques constituent une sorte de contrepartie des sentiments schématisés. Leur fonction revient au premier chef à indiquer le sentiment basique qui est ensuite structuré par les sentiments plus distincts. Tel apparaît le rôle des tonalités parmi lesquelles on peut détailler à titre d'exemple : jouissance, joie, exultation, sérénité, bien-être, malaise, bonne ou mauvaise humeur, légèreté, lourdeur, vivacité, fatigue etc.⁷⁶. En général, ils s'approchent davantage du fond de vie générateur de l'intentionnalité⁷⁷. Cela se comprend si l'on entend par l'être une espèce d'horizon des êtres particuliers car, dans ce cas, ce n'est qu'une certaine tonalité qui serait en mesure d'exprimer la coïncidence de quelque chose de transcendant par rapport à notre fond vital et de quelque chose d'intime qui constituerait « le cœur de notre cœur »⁷⁸. La béatitude et l'angoisse sont, par conséquent, deux

⁷³ Cf. *Ibidem*, pp. 149-153.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 151-152.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 148, 150.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 152.

⁷⁷ Il est vrai, d'ailleurs, qu'à l'adjectif « ontologique » peut prétendre uniquement ce sentiment informe (atmosphérique) qui est coextensif à l'être, qui reflète le rapport du soi au monde comme un tout.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 152.

modalités de base pour dire respectivement notre enracinement primordial ou, au contraire, notre déracinement relativement au monde, même si le premier ne cesse jamais d'être le présupposé du second⁷⁹.

L'intimité de l'homme atteste donc à la fois une appartenance joyeuse à la raison, à un horizon d'humanité, et l'existence limitée à bien des égards, attristée par sa propre non-nécessité, par sa finitude appelée de multiples façons : précarité, dépendance, défaut de subsistance etc.⁸⁰. Cette constitution fragile fait de l'homme un être particulièrement susceptible à la souffrance, et ceci à travers le corps qui est « notre intimité livrée en spectacle, offerte, exposée parmi les choses et exposée aux choses »⁸¹. Partant, il suffit peut-être de compléter cette ébauche d'une philosophie du sentiment par l'évocation de quelques observations de Ricœur en la matière, contenues dans *Soi-même comme un autre*. D'après lui, une catégorie existentielle qui s'avère singulièrement pertinente pour mener une investigation centrée sur le soi comme chair est celle d'être-jeté, de la facticité (du *Verfallen*)⁸². Il en est ainsi parce qu'elle joint trois aspects : l'affection, le caractère de fardeau, et la tâche d'avoir à-être. Par-là, elle s'approche le plus de « l'étrangeté de la finitude humaine, en tant qu'elle est scellée par l'incarnation »⁸³ et exprime le mieux l'altérité paradoxale constitutive du soi. Comme nous l'avons vu, l'affection (*Befindlichkeit*) y est impliquée, et ceci en lien avec le monde de sorte que « toutes les tonalités affectives disent à la fois l'intimité à soi de l'être-là et des manières d'apparaître du monde »⁸⁴.

Outre ces remarques, on trouve encore dans le même contexte une petite suggestion, quoique bien intéressante. A propos de l'affection heideggerienne, dans une note de bas de page, l'auteur étudié admet que ce concept dépasse le sens du *Cogito* incarné vers une médiation pratique. Et il conclut comme suit : « Cette conjonction entre chair et

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 153.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 187-191.

⁸¹ Idem, *La philosophie de la volonté 1...*, p. 119.

⁸² Cf. Idem, *Soi-même comme un autre...*, p. 378.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

monde permettrait de penser les modalités proprement passives de nos désirs et de nos humeurs, comme le signe, le symptôme, l'indication du caractère contingent de notre insertion dans le monde »⁸⁵. Encore une fois, c'est cette région du contact du soi incarné et du monde – la région que recouvrent les sentiments existentiels dits précédemment ontologiques, en particulier atmosphériques – qui paraît révélatrice par rapport à la faiblesse constitutive de l'homme. Le philosophe procure quelques exemples qui pointent une possible et discrète transformation de cette « fêlure secrète »⁸⁶, qu'est le conflit affectif originaire en l'homme, dans une souffrance menaçante : l'incapacité de raconter, le refus de raconter, l'insistance de l'inénarrable, la diminution du pouvoir d'agir⁸⁷. Un tel bouleversement s'effectue toujours au point d'intersection avec le monde.

Une application psychopathologique

Cette liste, ainsi que toute la problématique signalée auparavant en marge, ont été développées en 1992 dans l'étude : « La souffrance n'est pas la douleur »⁸⁸. Dans ce texte, Ricœur propose de répartir les relations humaines sur deux axes perpendiculaires. Afin de mieux les visualiser pour nous, représentons-nous un axe horizontal qui symbolise le rapport soi-autrui, et un axe vertical qui imagine le rapport entre l'agir et le pâtir⁸⁹. Généralement, la souffrance altère tous ces rapports : l'ouverture au monde, à autrui, la relation avec soi-même telle vécue affectivement, c'est-à-dire l'estime de soi, le pouvoir d'agir, dont

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Idem, L'homme faillible...*, p. 193.

⁸⁷ Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 370-371.

⁸⁸ Ce texte a été présenté d'abord au colloque « Le psychiatre devant la souffrance » organisé par l'Association Française de Psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier 1992, et publié ensuite dans : *Psychiatrie française*, mai 1992, vol. XXIII (n° spécial), pp. 9-18, et dans C. Marin et N. Zaccai-Reyners, *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris : PUF (Questions de soin) 2013, pp. 13-34.

⁸⁹ Cf. P. Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Psychiatrie française* 1992, vol. XXIII (n° spécial), pp. 10-13.

celui de dire, de (se) raconter, de prendre la responsabilité de ses actes. Simultanément, elle intensifie la focalisation sur soi-même. Plus on recule en face de l'autre, plus on vit un repli sur soi-même. Moins on est capable d'agir, plus on souffre, et subit l'action des autres. Plus l'impact émotionnel est fort et l'imagination démesurée, plus les habitudes, les schématismes corporels deviennent inflexibles et se transforment en automatismes ou en dépendances. Ricœur indique certaines tournures pathologiques possibles par suite d'une aberration des liens affectifs décisifs avec l'entourage, conformément à ce que l'on vient d'établir plus haut. L'insistance de l'inénarrable accompagnée d'un déficit de la capacité narrative peuvent provoquer des névroses. Une perte considérable de l'estime de soi et de l'efficacité sentie se trouve à l'origine de divers délires. Par contre, une mésestime de soi et une culpabilisation poussées à l'extrême peuvent aboutir à des troubles de dissociation⁹⁰. Stanghellini et Rosfort pourraient y ajouter les deux troubles mentaux principaux qu'ils analysent dans leur livre : la schizophrénie comme une perturbation de l'humeur de notre appartenance primordiale au monde, et encore la personnalité limite comme un désordre affectant l'intégration de l'altérité langagière et narrative – en tant que moyen pour maîtriser une vitalité excessive – dans sa propre identité⁹¹.

Pour franchir un dernier pas dans notre recherche, rappelons brièvement les acquis de notre parcours jusqu'ici. On a établi que ce qui rend l'être humain particulièrement vulnérable est sa double appartenance : à l'ordre du vital, d'une part, et au règne de l'intelligible, de l'autre. C'est le sentiment (le « cœur ») qui l'atteste et, partant, qui vit du conflit ravivé sans fin de nouveau, ce conflit pourtant étant le garant d'une norme anthropologique. Le sentiment opère à l'intersection du soi et du monde où des tentatives d'adaptation – tendancielle, gestuelle, langagières – dynamisent la désirabilité humaine tendue toujours entre l'immédiateté et la plénitude. Tandis que les émotions l'ancrent

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 14-15.

⁹¹ Voir G. Stanghellini, R. Rosfort, *op. cit.*, pp. 221-295.

dans l'immédiat, les sentiments ontologiques l'ouvrent sur l'horizon total. Même si les sentiments dits « atmosphériques » paraissent singulièrement révélateurs quant aux « valences » de cet horizon, ils trouvent un support considérable dans les sentiments schématisés par lesquels ces premiers non seulement peuvent parfois être explicités, mais aussi mieux compris dans leur intentionnalité et maîtrisés⁹².

Ceci dit, il me semble fructueux de comparer la labilité affective intrinsèque de la rationalité humaine et ses dénaturations possibles à une proposition du psychiatre polonais, Antoni Kępiński, la proposition qui évoque l'esprit des neuf défensives décrites par Gaëlle Fiasse dans *Amour et fragilité*⁹³. Le médecin polonais, dans son livre, dont l'achèvement a précédé d'un mois sa disparition, à savoir *Psychopatie* (Psychopathies), entend par « psychopathes » les gens qui souffrent eux-mêmes et font souffrir les autres (en ceci, il suit Kurt Schneider)⁹⁴. Il s'agit en fait, pour lui, des types de personnalité fort marqués et persévérés, tels hystérique, psychasthénique, obsessionnel, épileptoïde, impulsif, paranoïaque, sadomasochiste. Le critère décisif au sein de cette classification constitue, d'après Kępiński, une hiérarchie de valeurs. A vrai dire, et plus exactement, il faut reconnaître que l'homme en a toujours deux : une hiérarchie réelle et une autre encore, à caractère idéal. Elles se trouvent constamment en tension et ensemble font partie d'un système de valeurs déclaré consciemment. Quant à celui-ci, on peut y distinguer trois niveaux : biologique, émotionnel et socioculturel. Les deux premiers sont plutôt inconscients et compo-

⁹² Sur l'interaction complexe entre les deux sortes de sentiments – appelés dans l'ouvrage de référence « affects » (*affects*) et « humeurs » (*moods*) – cf. *Ibidem*, pp. 164-169.

⁹³ Cf. G. Fiasse, *Amour et fragilité...*, pp. 66-77. Il s'agit de modes de défense qui servent à masquer sa propre vulnérabilité. Ils sont les suivants : le perfectionniste, l'indispensable, l'arriviste, le tragico-romantique, le cérébral, l'insécure loyal, l'enthousiaste, le justicier, le temporisateur. L'auteur montre bien comment ce qui est devenu une fermeture recèle une ouverture potentielle à détecter.

⁹⁴ Cf. A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków : Wydawnictwo Literackie 2017, p. 11 ; K. Schneider, *Die psychopatischen Persönlichkeiten*, Leipzig : Franz Deutitzke 1928, p. 3.

sent la hiérarchie réelle de valeurs. La dernière couche – socioculturelle – est vécue consciemment et répond de la hiérarchie idéale. La hiérarchie réelle, sur le plan biologique, résulte principalement de la domination de l'une des deux lois : celle de préserver sa propre vie (haine et angoisse) ou celle de préserver la vie de l'espèce (amour et sécurité). Ensuite, sur le plan émotionnel, cette hiérarchie de fait repose sur des complexes affectifs, formés, pour une grande part, au cours de l'enfance, qui trahissent une attitude fondamentale envers le monde et les autres : accueillante, hospitalière ou au contraire, évasive, celle de fuite. Au niveau socioculturel enfin, la hiérarchie idéale constitue l'effet d'une influence de la part de ce que l'on appelle « miroir social »⁹⁵. Si la hiérarchie réelle régit avant tout notre attitude affective de base envers le monde – celle d'une avance, d'une rencontre, d'une confrontation ou celle d'un recul, d'un isolement, d'un repli sur soi – qui se réalise le long de l'axe horizontal, la hiérarchie idéale gouverne notre interaction avec l'environnement, dont la composante consciente de nos décisions, ce qui se fait au long de l'axe vertical : domination – soumission⁹⁶. La hiérarchie dominante de valeurs devient effective à travers la réalisation de structures d'action qui peuvent être réelles ou potentielles. L'effectuaiton progressive d'un certain type de structures d'action fraie le chemin pour la répétition à venir d'une même réaction. Ainsi, il se produit le processus d'amorçage⁹⁷. Généralement, la hiérarchie réelle, comme temporellement ancrée davantage dans le passé et le présent, opère grâce à l'habitude, tandis que la hiérarchie idéale, comme orientée vers l'avenir, est animée par la foi⁹⁸.

A l'avis de Keřpiński, tous ces facteurs des systèmes de valeurs rendent possible une classification de divers types de personnalités et

⁹⁵ Cf. A. Keřpiński, *op. cit.*, pp. 19-56.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 66-68. En ce point, à propos de cet axe vertical, il vient à l'esprit l'analyse ricœurienne, puisant à Kant, des trois grandes passions : de possession, de domination et d'honneur – voir P. Ricœur, *L'homme faillible...*, pp. 158-175.

⁹⁷ Cf. A. Keřpiński, *op. cit.*, pp. 13-14, 52-59.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 53.

permettent de saisir l'essence d'une pathologie en la matière. Dans la mesure où le psychiatre polonais voit le trait distinctif de la vie résider dans une relation dialectique entre le changeable et l'inchangeable, il décèle le signe d'une pathologie en l'homme dans un brisement de cette dialectique et, par conséquent, dans une persévération, dans une fixation de structures d'action inchangeables. Un tel dérèglement veut dire aussi une rigidité croissante du système de valeurs préféré réellement par une personne donnée, c'est-à-dire une inflexibilité augmentant de la manière dominante, dont la personne interagit avec son entourage. Tous nos acquis formulés au bout de notre investigation de la philosophie ricœurienne du sentiment trouvent ici leur vérification diagnostique. La tension primordiale entre, d'une part, une hiérarchie réelle de valeurs reflétée par une attitude affective fondamentale (et horizontale) envers le monde, et de l'autre, une hiérarchie idéale manifestée par une visée (verticale) de la vie accomplie s'accumule au point d'intersection du soi et de son environnement. A partir de ce point nodal de la vulnérabilité psychique, tous les troubles de personnalité énumérés par l'auteur se laissent comprendre⁹⁹.

Conclusion

Pour conclure, accordons volontiers à Ricœur que l'être soi-même reste une tâche qui est celle « de l'éducation de conduire une interminable négociation entre la requête de singularité et une pression sociale »¹⁰⁰. C'est là où se dévoile la vulnérabilité spécifiquement humaine, dont le

⁹⁹ Pour en préciser quelques-uns : l'hystérique surestime la première loi biologique (la préservation de sa propre vie) et le rôle du miroir social aux dépens de la seconde loi biologique et de sa hiérarchie réelle ; le psychasthénique et le type obsessionnel négligent leur hiérarchies réelles de valeurs ainsi que les deux lois biologiques, et se soucient excessivement de leur hiérarchies idéales respectives (extériorisée pour le premier sous forme du miroir social, intériorisée et amplifiée pour le second), l'axe vertical est coupé de l'axe horizontal ; chez le paranoïaque domine extrêmement la première loi biologique sur l'axe horizontal et l'intelligibilité au détriment de la vitalité sur l'axe vertical etc. – voir *Ibidem*, pp. 70-169, 183-218.

¹⁰⁰ P. Ricœur, *Le Juste 2...*, p. 96.

noyau constitue une tension dialectique entre le soi et l'altérité à multiples facettes. C'est pourquoi il est parfaitement légitime de rejoindre en ce point, à notre compte, les observations de Stanghellini et Rosfort : « la pathologie n'est pas le contraste d'oppositions irréductibles, mais précisément un effondrement du contraste [...] l'effondrement de la non-coïncidence, de la tension conflictuelle, de la dialectique nourrie par le contraste – et en particulier, l'incapacité de la personne d'aboutir à une médiation constante de sa propre non-coïncidence conflictuelle [...] la santé n'est pas quelque chose de donné [...] mais une pratique, une éthique établie à travers une réappropriation de la non-coïncidence, du caractère conflictuel et vulnérable constitutif de la personne qu'est chacun de nous »¹⁰¹.

Bibliographie

- Causse G., « La “faillie” chez Paul Ricoeur. De l'identité symbolique et narrative, à l'identité gestuelle et langagière », *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 2018, vol. 9, n° 2, <https://doi.org/10.5195/errs.2018.444>.
- Fiasse G., *Amour et fragilité. Regards philosophiques au cœur de l'humain*, Québec : Presses de l'Université Laval 2015.
- Fiasse G., « Introduction », in : Paul Ricoeur, *De l'homme faillible à l'homme capable*, sous la direction de G. Fiasse, Paris : PUF 2008, <https://doi.org/10.3917/puf.fiasse.2008.01>.
- Hayes S.C., Smith S., *Penser moins pour être heureux. Ici et maintenant, accepter son passé, ses peurs et sa tristesse*, tr. E. Plisson, Paris : Eyrolles 2013.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Kraków : Wydawnictwo Literackie 2017.
- Marin C., Zaccai-Reyners N., *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Paris : PUF (Questions de soin) 2013, <https://doi.org/10.3917/puf.marin.2013.01>.
- Michel J., *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris : Cerf 2006.
- O'Connor T., Sandis C., *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford : Wiley-Blackwell 2010, <https://doi.org/10.1002/9781444323528>.
- Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin 2004.
- Ricoeur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Points (298) 1995.
- Ricoeur P., *Le Juste 2*, Paris : Esprit 2001.
- Ricoeur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil 2000.
- Ricoeur P., *La philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Points (622) 2009.
- Ricoeur P., « La souffrance n'est pas la douleur », *Psychiatrie française* 1992, vol. XXIII (n° spécial), pp. 9-18.

¹⁰¹ G. Stanghellini, R. Rosfort, *op. cit.*, p. 310 (traduction – R.G.).

Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil 1990.

Sautereau C., « Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2013, vol. 4, n° 2, <https://doi.org/10.5195/ERRS.2013.190>.

Schneider K., *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Leipzig : Franz Deutitzke 1928.

Stanghellini G., Rosfort R., *Emotions and Personhood: Exploring Fragility – Making Sense of Vulnerability*, Oxford : Oxford University Press 2013, <https://doi.org/10.1093/med/9780199660575.001.0001>.

Abstract

Psychic Vulnerability Between the Normal and the Pathological: Ricœur's Contribution and Its Application

In the contribution below, I intend to demonstrate that the constitutive human vulnerability lies in his/her susceptibility to mental disorders, which in turn results from the fluidity of the line that separates what is deemed normal from pathological. In doing so, I proceed in three steps. First, by referring to a few selected recent studies that I consider representative, I try to show that the Ricœurian heritage is indeed, and successfully, applied to the issue of vulnerability, and that such an approach seems justified even if the philosophy of Ricœur is often classified rather as a philosophy of action. Second, while taking into account some of the achievements of the briefly examined research, I attempt to outline a Ricœurian philosophy of the human affective life, and thus to establish the relevance of this philosophy to explore the border zone between the normal and pathological that I consider as the focus of specifically human vulnerability. And finally, while retaining the undeniable values of the theory of feeling according to the author analyzed, I compare this theory with the approach of a Polish psychiatrist-philosopher, Antoni Kepiński. His stance, it is true, is modeled on biology, but at the same time it remains deeply humanistic. I finish my analysis with conclusions about the nature of a constitutive human disproportion, which resides within us and makes us fundamentally vulnerable beings.

Keywords: psychic vulnerability, psychopathology, affective fragility, ontological disproportion, ontological feelings, passions, system of values

Kamil Moroz 

Ph.D. earned at Jagiellonian University, Kraków, Poland

La subjectivité à l'écart (ἐν παρέργῳ) du *quelque chose*

Une expression d'Aristote dans la pensée
de Husserl et de Freud

Dans la phénoménologie de Husserl et la psychanalyse de Freud, la subjectivité exige dans un certain sens l'usage d'une méthode et reste dépendante de cet usage. Étant donné que chaque acte de parole est déjà la mise en œuvre de la structure *ego cogito cogitatum*, que peut-on dire de cette structure sans procéder ? Et que chaque parole sur l'inconscient est déjà son analyse, que peut-on dire de lui sans celui ? La subjectivité au sens strict se trouve à l'écart de la phénoménologie et de la psychanalyse : par conséquent, sans le *quelque chose* conscient¹ et sans celui d'inconscient², elle est impossible. La subjectivité au sens strict se trouve à l'écart de la phénoménologie et de la psychanalyse,

¹ « Nous entendons par intentionnalité cette propriété qu'ont les vécus "d'être conscience de quelque chose (*von etwas*)". Nous avons d'abord rencontré cette propriété remarquable, à laquelle renvoient toutes les énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique... » – E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, p. 283.

² « Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud est aimanté par ces phénomènes, et c'est là qu'il va chercher l'inconscient » – J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris : Seuil 1973, p. 33.

elle est donc la subjectivité de chacun. La méthode phénoménologique et la méthode psychanalytique ne sont pas redondantes, car elles ne servent pas à elles-mêmes. Plus encore, par le seul fait qu'elles sont des méthodes à l'écart, elles en restent du *quelque chose*. Si nous courons donc le risque de mélanger l'être et la méthode, c'est seulement parce qu'« il serait absurde de mêler ensemble et la recherche de la science, et celle de sa méthode »³. Chaque *quelque chose* donné ou non à qui que ce soit est déjà dans une méthode quelconque, mais chaque méthode n'est pas celle de chaque *quelque chose* – peut-être que cela seul suffit pour découvrir tôt ou tard la subjectivité avec Husserl et Freud. C'est pourquoi nous disons en utilisant le titre de la dissertation de Brentano sur Aristote : dans la phénoménologie et la psychanalyse, nous parlons du sujet de nombreuses manières⁴.

Pourtant, dira-t-on, la science, la sensation, l'opinion et la pensée discursive paraissent bien avoir un objet toujours différent d'elles-mêmes, elles ne s'occupent d'elles-mêmes qu'accessoirement (ἐν παρέργῳ)⁵.

Pour cette raison, nos réflexions ne peuvent apporter la description de ce qu'il est le sujet, car, restant dans la dépendance de l'ego transcendantal de la phénoménologie de Husserl, elles laissent le sujet en situation de relation, indissociable de celui-ci⁶. Elles ne peuvent non plus apporter une analyse de ce qu'il est le sujet, car, restant dans la dépendance de l'inconscient de Freud, elles laissent le sujet en situation de relation⁷. Un membre de la relation ne suffit pas pour connaître l'en-

³ Aristote, *Métaphysique*, t. 1, trad. J. Tricot, Paris : Vrin 1991, p. 995a.

⁴ Voir F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim : Olms 1960.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, t. 2, trad. J. Tricot, Paris : Vrin 1991, pp. 187, 1074b.

⁶ « Husserl characterized Heidegger's Aristotle interpretation as a reading back into Aristotle of an attempt to answer a question which first arose in Husserl's philosophy » – D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (Phaenomenologica 66), The Hague : Nijhoff 1975, p. 5.

⁷ Rudolf Bernet verrait l'histoire de la force, de la pulsion et du désir d'Aristote à Freud, Husserl et Lacan, en passant par Leibniz, Schopenhauer et Nietzsche. Voir : R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris : Vrin 2013.

semble de la relation. Le sujet du côté de l'intentionnalité et du trauma échappe à la description scientifique et à l'analyse courante, car il n'est aucun *quelque chose*, mais ne peut non plus renoncer à la description et à l'analyse, car il reste dans le lien avec le *quelque chose*. Pour cette raison, aussi bien la phénoménologie de Husserl que la psychanalyse de Freud ne demandent pas ce qu'il est le sujet, mais avec qui ou quoi est-il en relation.

1) *Le sujet est en relation avec l'autre*. La phénoménologie est une inclusion délibérée de l'autre dans la possibilité d'expérience, elle est donc une méthode téléo-logique, et la psychanalyse est la prise en compte inconsciente de l'autre pour la possibilité d'expérience, et pour cette raison elle est une méthode archéo-logique. En dépit des points de départ différents – l'autre en tant que possibilité de conscience intentionnelle transcendantale dans la phénoménologie et l'autre en tant qu'impossibilité de conscience intentionnelle commune dans la psychanalyse – ces deux méthodes l'incluent dans la totalité de l'expérience possible. Pour cette raison, le caractère transfrontalier de cette inclusion se manifeste dans ces deux cas, immédiatement et simultanément dans les trois dimensions : de quelque chose, de quelqu'un, de l'altérité. L'autre de la phénoménologie husserlienne est chosal, intersubjectif et donné dans le temps, mais ne peut être ramené à quelque chose, à quelqu'un et au vécu du temps. Par contre, celui de la psychanalyse freudienne n'est ni quelque chose, ni quelqu'un et dépasse le temps, mais se manifeste comme quelque chose en lien avec quelqu'un et dans le temps. Aussi bien la relation avec l'autre conscient qu'avec celui d'inconscient est infinie, car il n'y a pas de signe, de partie, de vécu, en d'autres termes aucune manière de le saisir de manière adéquate. L'autre est donc soit originellement soit non, évident.

2) *La relation du sujet est désir*. L'originalité phénoménologique de la conscience et la non-originalité psychanalytique de l'inconscient ne sont pas ponctuelles. Pour cette raison, la réduction et l'analyse sont par leur essence infinies, bien que concrètes dans la signification et le temps. Si le phénomène ne se laisse réduire à aucun signe, la science

décrivant les phénomènes devient elle-même un désir infini de savoir – soit une téléo-logie. Si l'inconscient est structuré comme une parole quelconque, et que le désir y prend part, le désir lui-même est infini – on ne peut pas le séparer d'un trait épais de la poussée de la pulsion, et la psychanalyse devient l'archéo-logie, le savoir sur le désir infini. La phénoménologie de Husserl appartient à cette branche de la pensée, que l'on peut définir d'un côté comme contemplative, et de l'autre, comme « de cabinet » à l'extrême. Le désir se transcende lui-même, et, dans la richesse du mot et la conceptualisation changeante, conduit parfois paradoxalement au silence, lequel est l'expression de l'horizon infini. Pour sa part, la psychanalyse de Freud parcourt cette branche du désir – que l'on peut définir d'une part comme sombre, et de l'autre, comme quotidienne à l'extrême – à la pensée, qui se transcende elle-même, et, dans l'unicité de l'analyse et la singularité des techniques, conduit paradoxalement à la parole, qui est l'expression de l'horizon infini. La téléo-logie est par conséquent le désir de connaître tout sur la base de la relation source, apodictique et évidente, avec le *quelque chose* d'autre. Ce désir est en même temps la connaissance de soi de celui qui désire. L'archéo-logie est la connaissance du désir grâce à sa relation primaire, apodictique et évidente, avec le *quelque chose* d'autre. La connaissance de celui qui désire est en même temps connaissance de ce *quelque chose* que l'on désire.

3) *Le sujet dans la relation questionne sur le rêve et la folie.* Étant donné que l'autre et le désir sont infinis, la question quant à cette infinitude, qui peut être elle-même le rêve ou la folie, devient la première question, celle de la philosophie première. Le rêve et la folie sont, pour le sujet en relation avec le *quelque chose*, non seulement des objets de réflexion, mais avant tout des sujets de synthèse. Pour cette raison, l'examen du lien du rêve et de la folie avec l'ensemble de l'expérience possible, même si non premier dans l'ordre empirique, il s'avère être une tâche transcendante de premier ordre. Si dans le rêve est cachée la présence de l'autre, et dans la folie, son absence, les deux exprimeraient la relation d'ensemble du sujet au monde, et pourraient conditionner chaque acte

d'expérience singulier. Le rêve comme omniprésence du moi et la folie comme absence de l'autre sont donc des catégories transcendantales et anthropologiques. Dans la phénoménologie de Husserl et la psychanalyse de Freud, la folie et le rêve ne sont pas pour autant des arguments soumettant des phénomènes, mais des arguments questionnant la phénoménalité, et pas tant des phénomènes organisant des arguments que ceux-ci vérifiant la structure des arguments mêmes. Pour cette raison, le performatif kantien et critique l'« illusion »⁸ a perdu dans la psychanalyse et la phénoménologie sa force illocutoire.

Trois axes – l'autre, le désir, le rêve et la folie – non seulement conditionnent la question phénoménologique et psychanalytique de la subjectivité, mais permettent par ailleurs que ces deux « sciences » sans domicile se réfèrent l'une à l'autre. Diriger la lumière phénoménologique sur la psychanalyse permet de l'appréhender en tant que domaine théorico-pratique, à qui par bonheur il manque beaucoup pour être une science naturelle ou humaine⁹, et par conséquent en tant que science de l'intentionnalité dans la pleine acception du terme. De son côté, la lumière qu'offre la psychanalyse à la phénoménologie permet d'appréhender cette dernière en tant que transcendantalisme, qui non seulement n'est pas libre des questions du rêve et de la folie, mais les situe dans le champ de ses problèmes principaux. Le fondement phénoménologique de la psychanalyse et celui psychanalytique de la phénoménologie révèlent l'existence du sujet dans la relation avec l'autre.

L'autre demeure le plus étroitement lié avec l'existence et il s'agit de l'existence même – indépendante d'une quelconque façon d'exister et ne dépendante que de manière dérivée de l'existence. La phénoménologie et la psychanalyse répondent l'une à l'autre à des questions qu'elles ne posent pas elles-mêmes. Elles répondent par conséquent à des questions posées par chaque et n'importe quelle conscience, mais leur réponse, la

⁸ I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF 1993, p. 372.

⁹ Voir A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Oakland : University of California Press 1984.

conscience transcendantale et l'inconscient, dépasse l'«exactitude» de la question courante, l'énigme du quotidien, et pour cette raison aussi la phénoménologie et la psychanalyse déterminent l'exactitude avec une méthode pour le *quelque chose* d'autre. L'autre est primordial – originellement dans la phénoménologie et contrairement dans la psychanalyse. Sa primordialité est la condition de chaque vécu, mais cela ne signifie pas qu'il est dans le vécu toujours présent de la même manière.

L'intentionnalité est par conséquent le premier thème provoquant des différences et il n'y a peut-être pas de compréhension de l'intentionnalité qui ne rencontrerait pas une interprétation différente de celle-ci. Nous parlons du fait d'être de nombreuses manières, car ainsi nous nous référons à lui. Mais aussi, ce dont la phénoménologie et la psychanalyse se rendent compte, ce n'est pas la compréhension qui est le dernier mot, et sûrement pas le premier, de l'intentionnalité. Le sens et la raison relèvent aussi du domaine de la pratique humaine, et l'une des premières tentatives de saisir l'étendue de cette pratique se trouve dans les pensées que l'on a appelée *Métaphysique*. Il n'y a pas dans la *Métaphysique* d'homme en dehors de la métaphysique, et en dehors de l'homme il y a, là aussi, *quelque chose* de plus ou *quelque chose* de moins, et donc le *quelque chose* d'autre, affirme Aristote, secondé en cela par Husserl et Freud. Le risque de cette pratique est énorme – tels que scepticisme, psychologisme, anthropologisme, narcissisme, animalité ou végétation. Si la base transcendantale de quoi que ce soit ne protège pas contre le sort et l'erreur, elle ne peut être, pour cette seule raison, elle-même reconnue comme une erreur. Le sort et l'erreur appartiennent à la voix singulière, qui, par le seul fait qu'elle l'éprouve ou la commet, ne cesse pas de faire partie de la polyphonie. L'intentionnalité sans l'intersubjectivité est contradiction¹⁰ – une raison pour laquelle doit finalement apparaître une autre raison, celle de quelqu'un d'autre. Néanmoins, non sans raison, l'autre n'apparaît parfois pas. La méthode prend pour cible cette raison, ne sachant pas si elle est

¹⁰ La thèse selon laquelle pour Husserl le fondement de l'objectivité du *quelque chose* ne peut pas être intersubjectif, est débattue par exemple par P. R i c o e u r, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 1987, p. 200.

la raison du sort, ou de la responsabilité de quelqu'un, et c'est pourquoi la raison elle-même, si elle doit être aussi questionnante, pose la question de la méthode. L'intentionnalité traumatisée est celle qui est limitée à un champ défini d'expérience, et c'est pourquoi la phénoménologie et la psychanalyse se penchent sur l'attitude naturelle et la conscience directe. L'intentionnalité traumatisée est par conséquent la manière naturelle de notre fait d'exister, mais justement du fait qu'elle n'en est pas la première, que la psychanalyse et la phénoménologie ont pu apparaître. Toutes les deux, chacune à sa manière, reconnaissent et mesurent le risque du trauma de l'intentionnalité.

L'indétermination de l'existence – reconnue par Freud¹¹ et Husserl¹² sous le couvert de la conscience naturelle quotidienne, qui essaie habilement et maladroitement de donner à cette existence la réponse la plus adéquate possible – n'est ni primordiale, ni définitive. Elle n'est pas primordiale, car la conscience qui l'appréhende utilise des constructions et des idéalizations, et donc nous ne pouvons pas avoir la certitude que, ne quittant pas l'attitude naturelle, nous obtenons ses premières expériences, concepts ou noms. Et elle n'est définitive non plus, car grâce à l'exploration de l'inconscient et à la réduction phénoménologique, nous sommes en mesure d'obtenir ses autres expériences, concepts et noms.

Même si dans l'attitude naturelle et dans la conscience directe l'existence n'est pas un prédicat réel, c'est une « existence quelconque » – indéfinie, et donc d'autant plus, ce qu'on remarque à juste titre grâce au regard de Kant¹³, inappropriée pour définir quoi que ce soit. Mais

¹¹ « Au point de vue de la psychanalyse, on doit bien affirmer qu'il s'agit dans ces cas d'un trouble quelconque de l'intention, mais on se trouve dans l'impossibilité de dire quelle est l'origine du trouble et quel est le but auquel il vise. Il n'a d'ailleurs réussi qu'à manifester son existence. » – S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Payot 1922, p. 311.

¹² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII*, dir. R. Boehm, The Haag : Nijhoff 1956, p. 262.

¹³ « Warum hören wir auf Kant, um einiges über das Sein zu erfahren? Es geschieht aus zwei Gründen. Einmal hat Kant in der Erörterung des Seins einen weittragenden Schritt vollzogen. Zum andern erfolgt dieser Schritt Kants aus der Treue zur Überlieferung, d.h. zugleich, in einer Auseinandersetzung mit ihr, wodurch sie in ein

le fait que l'existence ne se prête à rien, car ne définissant rien dans les choses – et donc se prêtant aussi à tout, car il n'y a aucune chose qu'elle ne pourrait pas définir – elle ne devient pas pour autant thème et opération, après la réduction phénoménologique et la réception de l'inconscient¹⁴, que cause principale de sa réalisation et de sa réception. Cette cause est la question d'existence, qui ne peut pas désigner ce qui n'est pas définissable, ou quelque chose qui peut toujours être défini – cela ne peut pas être au moins une désignation indéfinie ou une désignation précise par la conscience courante, scientifique, ou la conscience définie par n'importe quel autre adjectif modifiant, car cette conscience, étant elle-même modifiée, fait de même avec tout le reste. Par conséquent, ce n'est ni la conscience transcendantale, ni l'inconscient répondant à la référence au *quelque chose* qui modifie l'intentionnalité, la rendant quelconque ; mais c'est bien plutôt grâce à cela et par la référence que quelqu'un qui se réfère est qui il est et tel qu'il est, et ce n'est pas parce qu'il est tel qu'il est qu'il se réfère au *quelque chose*. Cette différence subtile est toutefois une différence transcendantale, qui permet de parler de quelqu'un qui se réfère à quelque chose, et de quelqu'un qui se réfère à une chose toujours déjà conditionnée par lui. Ce dernier reste condamné à la psychologie, l'anthropologie, la sociologie. Par conséquent, la différence-clé entre le transcendantalisme de Kant et la psychanalyse de Freud, ainsi que la phénoménologie de Husserl consiste en ce que le premier a fondé le transcendantalisme sur une base anthropologique, tandis que ces derniers fondent leurs anthropologies sur la base du transcendantalisme.

Par conséquent il n'y a pas d'autre raison d'effectuer une réduction ou de recevoir l'inconscient en-dehors d'eux-mêmes, car eux seuls

neues Licht gelangt. Beide Gründe für den Hinweis auf Kants These über das Sein vermitteln uns einen Anstoß zur Besinnung. » – M. Heidegger, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken*, Frankfurt am Main : Klostermann 1976, p. 446. « Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. » – I. Kant, *op. cit.*, A 598, B 626, p. 429.

¹⁴ S. Freud, « L'inconscient », in : Idem, *Œuvres complètes XIII*, trad. J. Altounian, Paris : A. Bourguignon & coll., PUF 1988, p. 211.

prennent l'existence non modifiée du sujet. Que signifie toutefois de recevoir la conscience ou l'inconscient seuls ? Posant la question de cette manière, ne commettons-nous pas une erreur catégorielle consistant à ramener la conscience transcendante ou l'inconscient à une signification définie, à un sens quelconque, à une manière d'être ? La phénoménologie et la psychanalyse effectuent une réduction et reçoivent l'inconscient, mais en même temps ne tombent pas dans le silence, ni ne se contentent de leur propre parole pour cette raison elles sont en mesure de conduire le sujet à travers les signes, et de ne pas tomber dans le scepticisme, ni de s'effondrer dans le discours. Peut-être dans la question de l'expression et de l'explication ne leur reste-t-il guère plus que la langue, mais cela ne doit pas être lié à la limitation de l'existence du sujet à une langue quelconque. Conformément à la conscience transcendante et à l'inconscient, nous sommes en mesure d'effectuer un déplacement certain dans l'expression et de dire : une « quelque existence » plutôt qu'une « existence quelconque » – nous reconnaissons le *quelque chose* renvoyant à l'existence bien plus que le contraire.

L'exploration phénoménologique et psychanalytique d'une « quelque existence » conduit à reconnaître l'autre comme condition de la possibilité de l'expérience. Et peut-être, étant donné que les deux placent l'erreur grave d'autre part que dans la langue, devrions-nous prendre un risque et dire que cette condition seule s'avère impossible sans l'autre ? L'existence co-appartient à l'autre, et seulement par la suite et grâce à lui, se divise en manières, genres, expressions. C'est bien l'autre qui la transcende, et pour cette raison son « statut ambigu » comme source de signification étant en-dehors de la signification reste actuel pour la présence phénoménologique et l'absence psychanalytique. Le statut ambigu de l'autre, qui signifie quoi que ce soit et ne signifie pourtant rien, est compris par nous en analogie avec le concept aristotélien de l'être, qui est et n'est pas prédicat¹⁵. Pierre Aubenque montre

¹⁵ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris : PUF 1972, p. 171.

qu'il ne peut être prédicat que de manière dérivée, étant d'abord sujet de toute prédication. C'est justement le caractère dérivé du prédicat même, qui atteste de l'originalité de l'être pour chaque prédication, qui peut constituer une analogie à la position de l'autre dans la phénoménologie et la psychanalyse. L'autre, bien que s'exprimant de nombreuses manières, est invisible et inconnu, car il ne se laisse attribuer à lui-même que de manière dérivée, et originellement il est compris dans toutes les références, compréhensions, attributions, et il conditionne celles-ci. Par conséquent, sa position empirique, linguistique et temporellement secondaire ne rend pas du tout compte de sa fonction pour l'ensemble de l'expérience. C'est pourquoi, dérivées dans l'ordre chronologico-empirique, la réduction et l'analyse s'avèrent premières dans l'ordre de l'expérience elle-même.

L'« existence » n'est évidemment pas un prédicat réel¹⁶. L'« existence » est d'abord – avant le prédicat et avant le concept – celle de l'autre¹⁷, et de manière secondaire – sans prédicat mais conceptuellement – elle est mon existence propre. Comme celle-ci n'est propriétaire d'aucun prédicat, je suis ouvert à chacun d'entre eux. L'unité de l'existence est mienne et de l'autre, qui ne m'est donnée sans aucune expression ni concept, mais dans l'unité de la pensée et du désir. Même si l'expression appartient à la langue, et que le concept m'appartient, c'est seulement parce que je suis en relation primordiale avec l'autre, pour lequel il manque toujours des mots ou il y'en a trop.

Dans le lieu de l'existence indéfinie, la phénoménologie et la psychanalyse introduisent l'existence « définie » par l'éthique, existence qui, tout en ne nécessitant aucun prédicat, ne tombe néanmoins pas non plus dans le silence, existence libre du temps et du lieu, bien qu'étant

¹⁶ I. Kant, *op. cit.*, p. 429, A 598 / B 626.

¹⁷ La source de l'ambiguïté de l'existence, et donc la possibilité de dispute, et donc la possibilité de dialogue, se révèle de plusieurs manières, entre autres chez Aristote, Husserl et Freud, mais se révèle aussi chez Kant, et ce malgré l'effort critique de la pensée, pour que l'existence soit « simplement la position (*Position*) d'une chose ou de certaines déterminations en soi » – P. Aubenque, *op. cit.*

originellement et finalement maintenant et ici. L'éthique du désir infini de la connaissance est synonyme de « phénoménologie » et l'éthique de la connaissance du désir infini est synonyme de « psychanalyse ». L'enjeu de la dispute de la phénoménologie et de la psychanalyse avec le transcendantalisme est l'éthique sauvée dans le vécu, la langue, la métaphysique, et pour cette raison les sauvant eux-mêmes. Indiquer son lieu et son temps, même si cela devait se faire par une démonstration ambiguë ou hystérique, est le but de la phénoménologie et de la psychanalyse.

La question de l'existence occupe dans le problème de la subjectivité une place particulière. Le caractère indéfini de l'existence correspond à sa manière de donner l'existence à la première personne dans la langue. L'inadéquation de l'appréhension linguistique à l'existence est caractéristique aussi bien pour la phénoménologie que la psychanalyse, qui créent une tension entre la nécessité d'une manière linguistique d'exprimer et l'inadéquation de celle-ci. La langue nous est immanquablement nécessaire, mais n'est pas pour cela unique (elle n'est pas début-*arché*, mais trace, signe, lettre du ceci). Pour cette raison, aussi bien chez Husserl que Freud, on peut parler d'intuition d'existence, et non seulement de son concept, idée, ou signe. L'« existence » en est toujours le *quelque chose* de plus. Dans le *quelque chose*, l'existence se manifeste dans son inadéquation linguistique, conceptuelle et sémiotique. Par conséquent, qu'est-ce qui dans la phénoménologie de Husserl et la psychanalyse de Freud répond à l'intuition évidente, bien qu'énigmatique, de l'existence ? Lui répond l'impératif de l'intuition de ce qui est donné et de ce qui n'en est pas. C'est donc au sens strict la réponse de chacun. Chacun qui possède l'intuition de l'existence et chacun qui est d'une certaine manière actif psychiquement, fait part de l'existence. La coparticipation à l'existence n'est toutefois pas définie, mais justement revendique une définition. Cette revendication, la phénoménologie et la psychanalyse la comprennent avant tout éthiquement, comme une réponse individuelle, personnelle et méthodique donnée par chacun à l'intuition de l'existence.

Étant donné cependant que « chacun » ne signifie pas toujours la même chose, nous devons, pour saisir cette différence, remonter à nos réflexions, plus précisément aux deux conceptions de l'existence du *quelque chose* qui s'y sont dessinées. Nous relierons la première d'entre elles à Aristote, la deuxième à Kant.

D'après cette première interprétation, l'existence du *quelque chose* exige seulement du sujet la désignation de ce *quelque chose*. C'est une injonction universelle, mais pas générale, car elle est dirigée vers qui que ce soit étant en mesure d'y répondre, sans définition préalable de celui qui y répond. Le savoir sur ce qui désigne quoi que ce soit vient *après* la désignation du *quelque chose*, et n'en est pas la condition de la désignation. La relation intentionnelle est donc préalable à la connaissance de soi du sujet : la relation elle-même est source de savoir sur soi-même. On ne peut exclure *a priori* du champ de la connaissance de soi aucune existence différente du sujet de la connaissance de soi : recourant à la littéralité et à la métaphore, on peut dire que les animaux et l'être suprême sont compris dans le champ du sujet de l'intentionnalité.

Selon la seconde interprétation, l'existence du *quelque chose* est au moins définie par la paternité de quelqu'un, qui se réfère à ce *quelque chose*. C'est une injonction universelle, autrement dit générale, car celui qui y répond est déjà quelqu'un avant qu'il n'y réponde. Le savoir sur celui qui se réfère à quoi que ce soit est présent *avant* la référence et constitue aussi la condition de celle-là. La connaissance de soi du sujet est par conséquent préalable à une quelconque relation intentionnelle : il n'y a pas de référence qui fausserait la connaissance de soi. Les êtres autres que l'homme sont exclus *a priori* du champ de la connaissance de soi. Chaque métaphore et chaque littéralité seront définies par l'intentionnalité humaine et seulement telle.

Pour cette raison aussi, les expressions « il suffit seulement que chacun désigne quelque chose aussi bien pour soi que pour l'autre » et « chacun est l'auteur de quoi que ce soit » ne signifient pas la même chose. La première est tournée vers chacun, mais ne détermine pas à l'avance le champ des destinataires. La seconde est distributive, mais

selon un champ défini de distribution. C'est pourquoi la *Métaphysique* reste ouverte à la question de savoir qui est l'homme, et dès sa première pensée, le relie au désir. De même la *Critique* se limite aux hommes et entend se limiter à eux.

Ce chacun, avec lequel opère la ligne d'Aristote, n'est ni général, ni abstrait. Il ne dispense personne de l'utilisation et de l'examen de la perspective à la première personne, bien qu'il n'exclue pas dans son universalité de celles d'autres. Au contraire, chez Kant, il ne faut rien désigner pour soi et pour l'autre, car il n'y a rien de tel : tout ce qui se désigne, il se fait comme ce chacun général et abstrait, qui *a priori* possède la perspective de la première personne. La différence dans l'*intentio* du Stagirite et de Kant serait aussi une différence profondément éthique. Nous aurions d'un côté au seuil du sens, une injonction morale de désigner le *quelque chose*, de l'autre l'absurdité de cette désignation, étant donné qu'il n'est pas possible d'en faire autrement. D'un côté chaque sujet appelé au sens et cherchant une méthode, de l'autre le sujet se garantissant un sens sans égard à la méthode, car étant l'auteur de celui-ci et de celle-là.

La subjectivité ne peut pas donc être abstraite à défaut de faire abstraction de l'autre ; ni muette, car il n'y a pas de tels désirs ; ni générale, car le rêve et la folie ne sont pas seulement des arguments, mais aussi des phénomènes qui se donnent dans l'expérience. La phénoménologie et la psychanalyse permettent de parler aux sujets à proximité du *quelque chose* : pour cette raison ils peuvent être découverts, ne l'en perdant pas de vue ni ne l'en perdant pas du tout.

Si notre subjectivité se situe à l'écart du *quelque chose*, aussi banale que puisse paraître cette affirmation, sa réalisation pratique dans la description du *quelque chose* conscient, qui est le but de la téléologie de Husserl, et dans l'analyse de celui d'inconscient que se donne pour but l'archéologie de Freud, se tourne vers deux possibilités absolument non triviales : la subjectivité à l'écart de quoi que ce soit, donc le rêve¹⁸, et celle à l'écart de rien, et donc la folie.

¹⁸ S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, trad. J. Altounian, P. Cottet et autres, Paris : PUF 2010, pp. 44-45.

Dans l'interprétation transcendantale, le rêve et la folie s'avèrent être des manières d'exister, qui placent devant le tribunal de la raison la finitude du sujet : le rétrécissement de la finitude et du sujet à la mortalité devient pour le moins problématique. L'unité de l'intentionnalité ne peut en aucun cas se limiter à sa mort, car le sujet qui voit sa propre fin ne voit pas beaucoup plus que lui-même, et l'enjeu de la découverte de l'intentionnalité est l'autre non réduit à soi-même. La finitude propre au sujet ne le dispense pas de la réflexion sur le problème du rêve et de la folie, car sans la question de ceux-ci cette finitude sera appréhendée de manière pour le moins fragmentaire, si celle-ci ne prend pas le risque de devenir une hallucination rêvée ou délirante. Pour cette raison, la psychanalyse de Freud et la phénoménologie de Husserl peuvent enlever à la philosophie anthropologique et transcendantale la certitude que la mort a tant à nous offrir, que nous ne devons nous soucier de rien d'autre.

Si les deux « possibilités de l'impossibilité » – le rêve et la folie – s'avéraient non moins essentielles que la mort, nous perdriions dans la question de la subjectivité au moins ce seul et unique espoir. Dans quelle mesure n'est-ce pas une perte vaine ? Dans celle où la pensée contemporaine reste dépendante de certaines limitations inscrites dans le paradigme de la finitude, qui se pense exclusivement sur le mode de sa propre mortalité. Comme il n'y a pas de psychanalyse sans rêve ni folie, celle-ci s'avère cruciale pour réfléchir aux possibilités autres que la mort. Aussi grande que soit la ressemblance lexicale de la phénoménologie de Husserl à la philosophie de Kant, c'est justement dans la question du rêve et de la folie que la phénoménologie transcendantale de Husserl se trouve à l'opposé de Kant : l'*ego* husserlien pense au *quelque chose* d'autre, et il n'est pas seulement lui-même le *quelque chose*. Par conséquent, le sujet en relation avec le *quelque chose* ne peut éviter la question du rêve – l'omniprésence du moi – et la question de la folie – l'absence de l'autre. Le sujet qui questionne le rêve et la folie, n'est déjà plus le même, qui acquiert la certitude de ne pas rêver et qu'il n'est pas fou à chaque fois qu'il pense.

La tension entre la langue et l'existence subit des modifications importantes dans le rêve et la folie ; ceux-ci ont par conséquent encore beaucoup à dire dans un domaine essentiel pour le sujet – celui de la langue et de l'existence. Dans les rêves, la langue devient propriété privée à l'extrême caractérisée par une plasticité non donnée ailleurs et à un autre moment, et dans la folie la langue devient un corps à un tel point étranger, que l'on ne peut pas distinguer l'usager à qui cette étrangeté serait donnée. Si dans le rêve il n'y a rien d'autre que la langue (le rêveur ne fait que de parler), et si dans la folie il n'y a pas celui qui parlerait avec la langue (c'est la langue elle-même qui parle), la question du rêve et de la folie ne prend pas fin avec le réveil et la liberté par rapport aux états délirants. Peut-être devrions-nous laisser ouvert aux recherches à venir la question qui, posée des profondeurs de la phénoménologie de Husserl et de la psychanalyse de Freud, leur rend place légitime dans le débat contemporain sur la subjectivité : la langue n'est-elle pas le seul phénomène non donné en entier ? Si la langue est donnée en entier, elle en est fait comme chose, et si c'est ainsi, elle n'est pas donnée comme langue. La langue donnée comme chose peut être par conséquent rêve ou folie, et le sujet qui l'utilise peut avoir beaucoup en commun avec le sujet psychotique ou celui de l'hallucination rêvée. Le rêve et la folie ne deviennent insignifiants que pour la pensée qui s'est séparée d'eux et c'est justement cette séparation qui est problématique dans la phénoménologie et la psychanalyse, car elles comptent avec l'omniprésence du moi – le rêve –, et l'absence de l'autre – la folie.

De la perspective de la réflexion transcendantale sur le rêve et la folie, aussi bien la description adéquate et l'analyse du sujet qui ignoreraient l'autre et auraient fait de soi-même le seul sujet possible, que la description adéquate et l'analyse de l'autre qui seraient la raison de l'ignorance de soi du sujet ne voyant rien en dehors de l'autre, s'avèrent être des gestes démoniaques. L'autre est problème, et en cela réside peut-être sa plus grande valeur pour le problème de la subjectivité. La problématique de la subjectivité est par conséquent la sienne et celle de chacun qui entreprend une réflexion sur elle et sur lui-même, un

défaut retourné en vertu, car la certitude quant à soi-même est seulement une certitude quant à son existence, et non quant à l'ensemble de celle-ci, qui reste en relation avec chacun et permet cette certitude à chacun. L'énigmatique intuition de l'existence est peut-être d'autant source de vie que problématique – elle accompagne chacun qui co-participe à l'existence, bien que justement chacun l'a ce trouble avec l'autre –, avec l'expression de l'existence le plus grand problème – dans le désir, comme le rêve et la folie. Par conséquent, ni la certitude vide de l'existence de quoi que ce soit, ni la renonciation à *quelque chose* au profit du néant ne sont pas une réponse satisfaisante au problème de la subjectivité. Le sujet existe, mais cela ne signifie pas qu'il n'ait pas besoin de méthode. Bien que chaque *quelque chose* soit déjà dans une méthode quelconque, chaque méthode n'est pas celle de chaque *quelque chose*, et pour cette raison le sujet en relation avec le *quelque chose* conscient et inconscient questionne sur la méthode. Trois axes de la subjectivité constituent justement une méthode pour le sujet à l'écart (ἐν παρέργῳ) du *quelque chose*.

Par conséquent, le sujet dispose plutôt de l'ordre du découverte que de la découverte. C'est pourquoi prenant la « chose » pratiquement et la prenant en accord avec la compréhension phénoménologique et psychanalytique de l'unité du sujet, la phénoménologie et la psychanalyse recommandent de passer sans se presser de l'intuition que je suis à celui que je suis. Cette modeste recommandation introduit cependant le doute dans le champ prédicatif de toute la langue. Prenant « la chose » pratiquement et la prenant dans la complexité de la subjectivité, la question à la première personne et personnelle « qui suis-je ? » s'avère importante et non triviale, dont la certitude intuitive que je suis va à l'encontre de l'incertitude de ce avec qui je suis, de ce que je désire, et de quelle nature est le lien avec le rêve et la folie. Théoriquement et pratiquement, la richesse de la phénoménologie et de la psychanalyse non seulement ne nie pas cette question, mais la justifie, car elle la laisse entre les mains de chacun.

Il est donc possible et nécessaire de faire un pas en avant – en direction du *quelque chose* – grâce à et dans la phénoménologie même, et un

pas en arrière – vers le *quelque chose* – grâce à, et dans la psychanalyse même. Dans ces deux directions opposées, mais pas toujours contradictoires, s'ouvre d'un côté le réservoir des techniques de Freud, et de l'autre, les ressources méditatives de Husserl. Le *quelque chose* donne donc à la langue naturelle la possibilité de réduction phénoménologique et d'induction psychanalytique, donc de dépasser le cercle vicieux de l'existence comme prédicat réel, dans lequel n'existe que ce pour quoi nous avons un nom, et n'existe pas ce pour quoi les mots nous manquent. Le *quelque chose* est donc capable de faire tomber la langue de sa position paternelle ou maternelle. Ni la prolixité, ni le silence ne rompent les liens avec l'existence du sujet, ils indiquent seulement ses possibilités déjà ou encore non dites, que la méthode phénoménologique et celle de psychanalytique, avec tout le risque de ce *quelque chose*, imputent à la finitude, non seulement propre et mortelle. Si la problématique phénoménologique et psychanalytique de la subjectivité s'ignore soi-même, ce n'est pas parce qu'elle est futile, mais pour que chaque sujet puisse se tourner vers ce qui lui est donné et non. Chacun puisse « substituer ici son propre Je »¹⁹.

La subjectivité dans la conception phénoménologique et psychanalytique s'étend entre l'existence, à propos de laquelle celui qui en fait l'expérience sait si peu, et la langue, qui sait peu sur le sujet qui la parle et pense en elle. La difficulté de la réflexion sur la subjectivité est par conséquent la difficulté de réfléchir du sujet même.

Chacun, étant d'une manière quelconque actif psychiquement, possédant l'intuition de l'existence, donc possédant la première intuition de la philosophie première, va à l'encontre de la complexité du problème de la subjectivité. L'existence du sujet se tient au seuil de la langue, car elle ne trouve pour elle aucun prédicat adéquat, mais aussi justement parce qu'elle n'en trouve aucun, chaque prédicat se trouve dans le champ de l'intuition de l'existence. L'évidence du *quelque chose* ne cesse

¹⁹ E. Husserl, *Idée directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris : PUF 1982, p. 119.

d'être une évidence, elle exige pour ce *quelque chose* une méthode. Pour cette raison, le contentieux principal n'oppose pas la phénoménologie à la psychanalyse, mais le paradigme de Kant et le paradigme d'Aristote. Est-ce que ce *quelque chose* sera indiqué par chacun pareillement, fondant pour cette raison une subjectivité transcendantale générale, ou bien ce même *quelque chose* sera indiqué par quelqu'un pour lui-même et pour l'autre, et donc indiqué de diverses manières, et pour cette raison fondera une question universelle de la subjectivité ?

Pour cette raison, aussi diversifié, étendu et non exempt de tensions que soit le problème de la subjectivité, la renonciation contemporaine à la catégorie du sujet ne délégitime en aucun cas ce problème, mais limite seulement le sujet à la possibilité de sa propre impossibilité – la mort. Si l'unité de la subjectivité est linguistiquement, conceptuellement, heuristiquement et historiquement problématique, la reformulation de l'ordre de la découverte en ordre de découvrément peut dissiper les illusions quant au caractère simple de la subjectivité. La subjectivité est unité, mais au nom de quelles hypothèses devrait-elle être simple ? L'exigence de la simplicité n'est-elle pas identique à la limitation *a priori* de l'expérience (en particulier passée dans la psychanalyse et surtout future dans la phénoménologie) ? N'est-elle pas la transformation de l'universalité de l'expérience en la généralité des concepts ? Du côté de la réflexion métaphysique, nous pouvons entendre la question : « Y a-t-il une conception de l'existence qui, conservant son dynamisme, serait en même temps à même de l'opposer au néant, et, reconnaissant son universalité, se garder de se noyer dans la généralité ? »²⁰.

Si même chez Freud et Husserl nous trouvons plutôt des conceptions de l'existence implicites qu'explicites, elles sont plus proches de la *Métaphysique* que de la *Critique*. C'est pourquoi les phénoménologues et les psychanalystes peuvent répéter, à la suite du Stagirite, qu'il suffit seulement que quelqu'un indique le *quelque chose*, mais ils auront en même temps de sérieuses difficultés dans la constatation que chacun

²⁰ W. Strózewski, *Istnienie i sens*, Kraków : Znak 1994, pp. 57-58.

signifie la même chose, car ce même chacun est l'auteur de quoi que ce soit. Par conséquent, soit la subjectivité reste en lien avec le *quelque chose*, soit elle-même est le *quelque chose*. La subjectivité phénoménologique et psychanalytique reste en relation avec le *quelque chose* et pour cette raison la subjectivité unit, mais ne simplifie pas. Pour cette raison aussi, la question du rêve et de la folie, non inconnue de la *Métaphysique*, pose la question de la limite de l'unité, mais ne suppose pas sa forme générale, qui a caché sa nature abstraite sous le nom d'homme mortel. Chacun indiquant le *quelque chose* pour soi et pour l'autre ne doit pas forcément être un chacun pareil. Mais aussi, celui-ci ne doit pas indiquer le *quelque chose* pour soi et pour l'autre, car cette altérité ne lui est en rien nécessaire, étant donné qu'il est toujours ce chacun. Ce dernier n'est pas obligé de demander qu'il est, car il est déjà chacun, et le premier est chacun justement parce qu'il pose la question à ce propos.

Par conséquent, bien que le *quelque chose* demeure sous la protection anonyme de la langue naturelle, et bien que cette langue puisse être paternelle ou maternelle²¹, il exige lui-même de chaque utilisateur de la langue l'utilisation d'une méthode. La phénoménologie et la psychanalyse ne sont rien de plus et rien de moins qu'une réponse méthodique au *quelque chose*, réponse étendue dans le temps vécu et partagée dans l'espace intersubjectif. Le *quelque chose* est un élément douteux de la langue naturelle, et pour cette raison se manifeste la nécessité d'une méthode tenant compte du doute en lien avec l'autre, dans le désir, dans le questionnement sur le rêve et la folie. Pour cette raison, la subjectivité phénoménologique et la subjectivité psychanalytique ne furent pas tant découvertes par Husserl et Freud, mais explorées par eux et restent à découvrir à l'aide des deux méthodes se situant toujours à l'écart du *quelque chose*.

²¹ Dans plusieurs langues, parmi lesquelles le polonais, l'équivalent de l'expression française « langue maternelle » se traduirait littéralement comme « langue paternelle ».

L'ambiguïté du *quelque chose* d'autre phénoménologique et psychanalytique²², que nous avons partagée dès le début des présentes réflexions avec le lecteur de celles-ci, trouve sa justification justement dans l'unité problématique des trois axes, au sein desquels se déroule la vie du sujet. La subjectivité est l'unité transcendante, dont l'effet est une ambiguïté empirique, et pour cette raison, il convient d'être en partie d'accord avec Kant : c'est toi, lecteur, qui est co-auteur du *quelque chose*. Le point que nous mettons à la dernière phrase est toutefois celui de suspension cachés, car il ouvre la subjectivité à l'autre, au désir, à la question du rêve et de la folie. La subjectivité n'est pas forcément simple, mais elle doit être unie sur ces trois axes, et justement de ce fait, elle s'échappe de la « cohérence du moment kantien dans l'histoire moderne de la subjectivité »²³. Par conséquent, n'abusons-nous pas de la phénoménologie et de la psychanalyse en utilisant ce concept, à propos de l'étymon kantien ?

Seulement, parce que la langue naturelle ne dispose pas toujours de sentiers battus menant vers l'autre, menant au désir, traversant le rêve et la folie, il faut donner raison à l'auteur de la *Critique de la raison pure* lorsque, déformant l'expression existante, il introduisit dans la langue philosophique le néologisme de « subjectivité »²⁴. Si ces trois axes du problème : 1) l'autre, 2) le désir, 3) le rêve et la folie, font tomber la langue de sa position maternelle ou paternelle, alors même si la philosophie critique privait la philosophie de la possibilité de se déplacer sur ces trois axes, elle laisse aussi en héritage à la phénoménologie et à la psychanalyse ce néologisme marginal dans le système kantien. S'il

²² J'ai déjà développé sur la possibilité de spéculer sur l'autre dans le cadre de la psychologie empirique, bien que non dépourvue de composante transcendante, de Brentano dans l'article : « Reprezentacja, milczenie, inny. Od samowiedzy przedmiotowej do samoświadomości transcendentalnej w psychologii opisowej Franza Brentano », in : *Kwartalnik Filozoficzny* 2013, t. 46, cahier 2, pp. 5-23.

²³ A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris : Gallimard 1989, p. 296.

²⁴ Sur l'origine kantienne de cet étymon et sa réception en France voir : A. de Libera, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris : Vrin 2015, pp. 53-67.

s'avérait toutefois à un moment que le travail sur la langue, que réalisa Kant dans son entreprise transcendantale, n'est pas possible autrement que sur au moins l'un de ces trois axes, cet héritage néologique s'avèrerait inestimable, car il prouverait que, aussi grand que fut ce travail critique, son but – absence de souci de l'autre, loi au lieu du désir, ignorance du rêve et de la folie – ne peut pas être atteint pleinement par l'être parlant.

Nous pouvons par conséquent apaiser la phénoménologie et la psychanalyse, en disant que, ne serait-ce qu'en raison de la réception de cet héritage néologique, aucune « banqueroute intellectuelle »²⁵ ne menace le sujet en relation avec l'autre, dans le désir, questionnant sur le rêve et la folie, et ce, qu'il soit à l'écart du *quelque chose* de conscient ou celui d'inconscient, car justement il se déplace continuellement sur les axes qui remettent en question la paternité et la maternité de la langue naturelle ; et cette remise en question était aussi le fait de Kant, lorsqu'il forgea ce néologisme. Prenant par conséquent un seul mot kantien, on peut rétablir dans le cadre du transcendantalisme ces axes dans la vie du sujet : car la déformation de la langue, qui implique un travail critique, soit démontre la relation avec l'autre, soit expose le désir de quelqu'un, soit prouve l'importance de la question du rêve et de la folie.

En conséquence, grâce à la phénoménologie et à la psychanalyse se dessine la possibilité et en même temps la nécessité de reformuler tout le champ des problèmes qui s'étend sur la philosophie contemporaine de la subjectivité. En premier lieu est remise en question la conception dominante de la finitude humaine ; car, dans quelle mesure la finitude, qui doit pouvoir compter avec le rêve et la folie, est-elle la même finitude que l'on trouve chez Kant et Heidegger ? En deuxième lieu, qui est toutefois également la question première, dans quelle mesure le point de (non) vue kantien sur la question du rêve et de la folie, dont on trouve au moins des traces chez Foucault, Derrida et Deleuze, serait-il

²⁵ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge : MIT 2005, p. 3.

responsable du travail « adéquat » du rêve et de la folie par la pensée contemporaine ? En troisième lieu, qui est toutefois philosophie première par excellence, reste la question de savoir dans quelle mesure la métaphysique « périmée » dispose de moyens utiles pour ce but, ou même, dans quelle mesure elle dispose de ces seuls moyens, et enfin de savoir dans quelle mesure son rejet n'implique pas le « refoulement » de la question du rêve et de la folie en dehors du champ de la pensée.

Le temps n'est-il donc pas venu pour l'intentionnalité du trauma, qui réveille du sommeil critique les métaphores oubliées de l'ancienne métaphysique ? « *Jetzt ist es natürlich an der Zeit, Schlaf, Geburt, Tod in Frage zu ziehen.* »²⁶. Ni pour Husserl, ni pour Freud, la pensée n'a vraiment de fin, non seulement à cause de la diversité des *cogitationes*, mais à cause de son lien avec le désir du *quelque chose*. C'est toutefois en cela que réside la grandeur et le danger de la pensée cachée et manifeste, en un seul mot – dans le *quelque chose* – qui se souvient peut-être des temps sans mots.

C'est pourquoi l'ombre du doute tombe au moins sur cette réhabilitation contemporaine de l'autre qui, allant de pair avec le rejet de la métaphysique, reste dépendante du paradigme kantien – on rétablit en elle l'autre perdu au cours de l'entreprise critique, mais on y maintient les arguments critiques contre la métaphysique. Grâce à cela, on obtient une recette pour l'autre même, qui se tient devant nous dépouillé, il est vrai, de limitations substantielles, mais exemptant aussi bien nous que lui-même de la question du rêve et de la folie. Cet autre risque donc peut-être, et la contemporanéité après lui, très gros – un engagement forcé dans le spectacle de la finitude, pour lequel le sujet, absorbé par son propre être, a besoin d'acteurs. Et pourtant le rêve et la folie indiquent d'autres impossibilités, qui sont aussi celles de l'autre, et dont la fin n'est pas aussi évidente que la mort, car le rêve et la folie au moins peuvent ne pas avoir de fin.

²⁶ E. Husserl, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte, C 17, n° 94, p. 427.

Pour cette raison, permettons-nous de répéter l'idée suivante : la subjectivité phénoménologique et la subjectivité psychanalytique ne furent pas tant découvertes par Husserl et Freud, mais plutôt explorées par ces derniers et restent à découvrir, à l'aide des de ces deux méthodes se situant toujours déjà à l'écart (ἐν παρέργῳ) du *quelque chose*.

Bibliographie

- Aristote, *Métaphysique*, t. 1, trad. J. Tricot, Paris : Vrin 1991.
Aristote, *Métaphysique*, t. 2, trad. J. Tricot, Paris : Vrin 1991.
Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris : PUF 1972.
Bernet R., *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris : Vrin 2013.
Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim : Olms 1960.
Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink* (Phaenomenologica 66), The Hague : Nijhoff 1975, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-6890-6>.
Freud S., « L'inconscient », in : Idem, *Œuvres complètes XIII*, trad. J. Altounian, Paris : A. Bourguignon & coll., PUF 1988.
Freud S., *L'Interprétation du rêve*, trad. J. Altounian, P. Cottet et autres, Paris : PUF 2010.
Freud S., *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Payot 1922.
Grünbaum A., *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, Oakland : University of California Press 1984.
Heidegger M., *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken*, Frankfurt am Main : Klostermann 1976.
Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII*, dir. R. Boehm, The Haag : Nijhoff 1956.
Husserl E., *Idée directrice pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre 2 : *Recherches phénoménologique pour la constitution*, trad. E. Es-coubas, Paris : PUF 1982.
Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome 1, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950.
Husserl E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, Die C-Manuskripte, C 17, n° 94.
Kant I., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF 1993.
Kwartalnik Filozoficzny 2013, t. 46, cahier 2, pp. 5-23.
Lacan J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris : Seuil 1973.
de Libera A., *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris : Vrin 2015.

- Renaut A., *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris : Gallimard 1989.
- Ricœur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin 1987.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków : Znak 1994.
- Zahavi D., *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge : MIT 2005, <https://doi.org/10.7551/mitpress/6541.001.0001>.

Abstract

Subjectivity Apart (ἐν παρέργῳ) from Something: An Expression of Aristotle in the Thought of Husserl and Freud

In this article, I show that Husserl's phenomenology and Freud's psychoanalysis – two methods that cannot be reduced to each other – can be considered together because they both deal with the question of subjectivity in line with Aristotle's view of subjectivity on the sidelines (ἐν παρέργῳ) of something. In this approach, the answer to the question about the subject in phenomenology and psychoanalysis will have to operate on at least three thematic axes: 1) relationship with the other, 2) desire, 3) the problem of dream and madness. In Husserl's phenomenology, the other is a possibility of phenomenological transcendental consciousness and therefore constitutes an important issue of it. In turn, Freud's psychoanalysis recognizes its inadequate approach in common consciousness, and that is why the psychoanalytic method is particularly interested in it. Phenomenology broadly understood as teleology, i.e., the desire for knowledge, and psychoanalysis understood as archeology, i.e., knowledge of desire, lead to the question of dream and madness, a question ignored in the Kantian *Critique of Pure Reason* but valid in Aristotle's *Metaphysics*. The question of dream and madness, therefore, turns out to be not only empirical but transcendental because it concerns the possibilities and limits of experience. On the basis of philosophical anthropology, it may also mean the need to go beyond the paradigm of finitude understood only as mortality.

Keywords: phenomenology, psychoanalysis, subjectivity, intentionality, other, dream, madness

Jagna Brudzińska 
University of Cologne, Faculty of Arts and Humanities;
Husserl-Archiv, Germany
Institute of Philosophy and Sociology
of the Polish Academy of Sciences, Poland

The Unconscious and the Genesis of Consciousness

Psychoanalysis Meets Phenomenology¹

1. Introduction

The shared aim of psychoanalysis and phenomenology evidently lies in the exploration of the life of consciousness or psychic life in order to understand its deep structures and dynamics. To this end, the two disciplines that were developed at the beginning of the 20th century can be considered as part of a single movement aimed at revising the psychological and empirical idea of consciousness as an aggregate of individual experiences that follow one another in a mechanical and linear way in an empty and formless inner space. On the contrary, for both psychoanalysis and phenomenology, understanding the psyche means first understanding its invariant structures, topology, and dynamic links.

This new structural and comprehensive vision makes possible a fundamental discovery, namely, the idea that consciousness is not

¹ This research was supported by the National Science Center of Poland as part of project OPUS no. UMO–2018/29 / B / HS1 / 02953.

a compact dimension, perfectly coinciding with *presence*, i.e., with mental representation, thinking, judgment. Instead, consciousness is structurally traversed by fractures, voids, discontinuities that have relevant meanings for the whole of psychic life. The need to understand the role and effects of these gaps of consciousness stimulates both Freud and Husserl to elaborate a description of the unconscious as a specific dimension within consciousness. This is how the idea of the unconscious takes shape, not as a mere negative of consciousness, not as a mere non-consciousness, but as a sphere with its own meaning and functioning. From this initial intuition, phenomenology and psychoanalysis develop distinct but not contrary analyses that deeply influenced the philosophy and culture of the 20th century.

Both disciplines start from a view of the unconscious as a significant discontinuity of consciousness and then explore its significance as a sphere of drives. In both senses, the unconscious is not only relevant for understanding the individual psyche, but also plays an important role in defining intersubjective relations. As shown by therapeutic praxis as well as everyday life, it is possible to meet others not only thematically, predicatively, in a fully articulated manner and consciously, but also on an unconscious basis. This happens in the therapeutic setting created by psychoanalysis, and also, more familiarly, in the relationships between the infant and their caregiver or in any encounter marked by a fusion of feelings and intentions. Unlike encounters based on empathy, i.e., on an intentional relationship that makes us perceive another with his or her different feelings and states of mind, one can speak here of 'sympathetic' encounters. It is here that we witness the encounter between unconscious spheres that does not rely on verbalization and mental representation, but instead happens more immediately through the bodies.

In what follows, I will try to illustrate the evolution of the concept of the unconscious in Freud's and Husserl's analyses, in order to finally assess its meaning in relation to intersubjective encounters.

2. The Unconscious as a Discontinuity of Consciousness

In his work of discovering the unconscious sphere, Freud starts from an observation that in a certain sense ties the pathological psyche to the psyche of people considered healthy and balanced. Both in pathological and normal conditions, consciousness is not exempt from gaps and discontinuities. Things happen in consciousness that cannot be explained solely on the basis of what is present in and to consciousness itself. Some events take on the function of symptoms, i.e., they refer to events and events and mental operations that do not proceed consciously. What happens on the surface refers to a deep, hidden, elusive dimension that can be identified as the unconscious.

In the first instance, this provides only an *ex negativo* description of the unconscious. What is clear is that there must be a shadow zone, an interference, a dimension that consciousness does not possess, but which operates and reveals itself in manifest acts.

This description converges with Husserl's observations that can be found in text 10 of volume XLII of the *Husserliana*.² In this manuscript, written between 1908 and 1909, Husserl questions the relationship between consciousness and the body, trying to imagine a situation of absolute lack of consciousness, a time before consciousness. The experiment fails: the link between consciousness and temporality seems inseparable. To think of a time "filled only with things" and devoid of consciousness seems absurd (*Unsinn*). Hence, the infinity of consciousness can be derived as a consequence of the infinity of time itself.³ At the same time, however, the experience of what exceeds consciousness, in the form of corporeality and the experiences linked to

² E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer 2014. Henceforth: Hua XLII.

³ Hua XLII, p. 140.

it, cannot easily be overridden. It is here that the author introduces the concept of *Unbewusstsein*.

At this early stage of phenomenological thought, exploring the limits of consciousness and investigating beyond them seems to lead to the limit of the senseless. At the same time, for Husserl at this stage it is essential to purify consciousness, its workings, and its very origin from any naturalist elements. The time of consciousness is not natural time; time properly begins with consciousness, and therefore there is nothing before or beyond consciousness, consciousness cannot structurally 'arise' from non-consciousness. Therefore, *Unbewusstsein* can only indicate a lack. The lack of consciousness that can be reflected on, but not really experienced, before the beginning of the lived time.

The conceptual meaning of the unconscious does not change appreciably when, in the passage from the *Logische Untersuchungen* to the first book of *Ideas* (1913), Husserl reevaluates the notion of the ego. The 'I' in this case is the point of intersection of the acts of consciousness, the place of their full manifestation. It is the 'I' that imposes not only unity but also identity and individualization on the plurality of acts. They become the acts of this 'I' and are thus transformed into conscious, defined, unique. The 'I' is conceived as constantly awake and aware and, accordingly, the unconscious is obscured, removed, pushed into non-presence.

Nevertheless, consciousness obstinately refuses to be reduced to the constant presence of the ego. Although oriented towards an idealistic view of subjectivity, Husserl's aim is to explore the complexity of consciousness, to identify its structures. This intention is unattainable if one does not also consider the dimensions of experience that are not immediately present, for instance, the ego's past experiences, which are characterized precisely by their non-substantial and vanishing character, or the ego's fictional experiences, which typically do not present the object as real, but imagined, devoid of reality, potential only. Finally, consciousness is constantly dealing with other subjects whose experiences can and must always be considered in a mediated way. If we were

to transform their *Erlebnisse* into our 'own' experiences, they would no longer be what they are, i.e., alien experiences. This opens up a wide realm of experiences which Husserl refers to as *Vergegenwärtigungen* and which are characterized by their mediation and distance.⁴

Having admitted the plurality of presence degrees within consciousness (from the full presence of *Gegenwärtigung* to the mediated presence of *Vergegenwärtigung*), it then becomes possible for phenomenology to identify spheres of consciousness that are not subject to the wakefulness of the ego. Husserl gradually begins to discover the passivity of consciousness not as an inert state, but as the deep root of motivation. The acts of consciousness are no longer explained in virtue of themselves and their own layers. They have an origin, or rather a genesis. They must be motivated, i.e., they arise because they are driven by a motivation. Husserl explores the subject of motivation in the section III of *Ideas II*.⁵ It becomes clear there that the rational, explicit motivation that can be formulated in propositional form is only a case of limited scope and relevance in the tangle of motivations that animate consciousness. Rather, most of these motivations draw on passivity, are rooted in the opaque, the anonymous, and thus the unconscious dimensions of subjective life.

Since the analyses of *Ideas II*, the unconscious is, therefore, no longer a discontinuity of consciousness, but it rather provides the permanent background of conscious life. It is even the condition of its existence. Passivity is activity of zero degree.⁶ There is no activity, i.e., thought, representation, judgement, without passivity functioning as

⁴ Husserl's pupil and collaborator Eugen Fink has dedicated much effort to a phenomenological clarification of presentification (see E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* (1930), in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, *Phaenomenologica*, 21). I deal with this topic especially in J. Brudzińska, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht: Springer 2019, *Phaenomenologica*, 229, 65 ff.

⁵ E. Husserl, *Motivation als Grundgesetz der geistigen Welt*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, § 56b, 222. Henceforth: Hua IV.

⁶ See E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, p. 167. Henceforth: Hua XI.

the motivating background for it. The unconscious is identified at this stage as a passive but highly motivating dimension. In this new sense, the unconscious is by no means inert. Rather, it represents the obscure, living root of all conscious experience.

On this path, phenomenology comes close to the psychoanalytic vision that seeks in the unconscious the motivations that explain not only the symptoms, but the whole pathological experience, its nuances, its changes, its genesis. The pathological situation is not seen in a static way, but in a genetic sense, as an experience that flows, gets transformed, and has several layers of significance, since it is intertwined with the history of the subject. The person is not identified with his or her illness, but captured in its multiple motivations, some of which, perhaps the most powerful, are and remain unconscious. In this way, the motivations influence behavior in an opaque way, they escape explanation and demand an exploration of a dimension that seems to be governed by its own laws.

3. The Unconscious as the Source of Motivation

Proceeding in the search for the motivational laws that help to shed light on pathological conditions, Freud develops the idea of a dynamics within the psyche. In this dynamics, opposing forces contradict and challenge each other. The unconscious becomes the primary locus of *drives*. The latter are seen as forces, tendencies irreducible to the mere will and characterized by a highly conflicting nature. Although their quality is changeable and prone to transformation, drives rarely manifest in a harmonious and continuous manner. Rather, they are rendered perceptible precisely by mutual conflict. Thus, desire for autonomy awakens fear of solitude, longing for love and acceptance causes us to fear for our independency, and so on.⁷

⁷ I explored the conflictual structure of human experience in "The Polarity Paradigm: Phenomenological and Psychoanalytical Insights of the Subject," *B@belonline. Rivista online di Filosofia - Nuova Serie*, 6/2020, pp. 67-87.

In the 1920s, Husserl also develops an increasingly intense interest in the subject of drives, taken as manifestation of a specific form of motivation. The *Trieb* indicates those modes of apperception that allow the person to realize the world not as a mere set of natural objects, of mere things, but as a world where every object has a meaning, a value, a use, is part of a communicative, institutional, historical, cultural context.⁸ Thanks to apperception, to which the drive also belongs as its modality, the person perceives objects as beautiful, useful or repugnant, harmful, etc.⁹ In short, the drive is not blind, but provides a distinctive way of experiencing and perceiving the world. It orients us and makes us vigilant. The unconscious, as the place of origin and expression of drives, is revealed here in its active, orientating role. It influences the way we are aware of the world around us. It is no longer a discontinuity of consciousness, nor its mere background, but its own energy, its impetus towards the world and the things that surround us.

Although deep, obscure and a-rational, drives are nevertheless among the motives (*Motive*) and reasons (*Gründe*) that enliven our experiences and actions. Husserl also refers here to psychoanalysis as a means of tapping into this 'hidden' sphere.¹⁰ The *Trieb* as one of the forms of association that provides for the formation of experiential unities is taken up in the *Lectures on Passive Synthesis* (1920-21). In chapter 2 of the section on association, Husserl defines affection as the tension that is released when it gains the ego's attention, when the ego then turns to it and achieves an intuition endowed with givenness. Among the forms of affection, Husserl also mentions 'original, instinctive, pulsional preferences,'¹¹ suggesting that the drive is part of the movement that leads to the delineation of reliefs and contrasts that allow the subject to constitute distinct objects from a homogeneous

⁸ Hua IV, § 49e, 184.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, § 56b, 222.

¹¹ Hua XI, § 32, 150.

background. The drive is thus not an unregulated force, but rather contributes to the constitution of the world.

In both the lectures of the 1920s and the manuscripts of the 1930s, Husserl describes this deep constituent function of drives and the unconscious with a paradoxical expression. He writes that the unconscious is not a nothing¹² and seeks a possibility to distinguish the *Limes des Nullgrades* from the mere *Nichts*.¹³ How is this to be understood? According to Husserl's argument, the so called "limes of zero degree" is a zero of affective power. However, this is not to be understood as such a nothing as in the fading of a tone intensity when the tone ceases.¹⁴ What is at stake, then, is no longer a zero of impressional presence, but rather a state of indistinguishability in the sphere of the primordial constitution, when there is no relief and, accordingly, there is no 'egoic' turning towards it (*ichliche Zuwendung*). And yet, as Husserl says, it is not nothingness.

This is an evocative definition of the unconscious, but one that nevertheless remains vague. It is in the psychoanalytic praxis and its empirical evidence that phenomenology can find the material for a substantial deepening of this initial promising understanding of the issue of the unconscious. Such a deepening requires, however, to review the very location of the unconscious within the individual psyche in order to experience a broader and more complex vision of its function within the lives of individuals.

4. The Unconscious between Subjects

In this final section, I would like to illustrate an aspect of the issue of the unconscious dynamics whereby the unconscious appears not to be restricted to our relationship with ourselves and our own motivations.

¹² Hua IV, p. 168.

¹³ Hua XLII, p. 10.

¹⁴ Cf. Hua IV, p. 167.

Following the path initiated by Freudian psychoanalysis and further developed by contemporary psychoanalysis, it seems important to me to emphasize the role that unconscious dynamics plays in interactions between people.

Wherever we try to enter into contact with another, it is not simply a matter of grasping the other as a mere other, as my mere counterpart, i.e., only objectively. Rather, it is also or above all about understanding them in their individuality as a fellow human being in our common world, to sense their goals and motivations, to experience their inner world, their bodily and spiritual experience. The experience of others always has *practical* features.

The encounter with the other immediately involves our practical interests, it implicates the spheres of our action and influence. What the other requires is not just to be seen, in a mere perceptual and formal recognition, but that we interact with them, that we engage in a mutual action, that we have a practical attitude towards them. What puts us in a relation to the other is not a bare perceptive experience, but what I call 'participatory experience.'¹⁵ It is about acting together and operating jointly within a single experiential field. This does not necessarily happen in a harmonious way. Participatory experience, or *Mitvollzug*, often takes significant conflictual forms. Nevertheless, it is always an interaction at a deep level, before any explicit agreement, beyond any deliberate stance. It is precisely an encounter between our unconscious or pre-conscious dimensions.

Each of the co-performances (*Mitvollzüge*) carried out in daily life by our unconscious dimensions changes us, enriches our range of experience and the horizon of our understanding, and thus shapes and determines us in our individuality. Broadly speaking, genetic phenomenology is concerned with different processes of individuation. This is a process of constant subjective development in an original intercon-

¹⁵ See J. Brudzińska, „Mitvollzug und Fremdverstehen. Zur Phänomenologie und Psychoanalyse der teilnehmenden Erfahrung“, in *Phänomenologische Forschungen* 2013, Thema: *Soziale Erfahrung*, PhäFo 2014, pp. 45-76.

nectedness and connectedness with others, in being 'in' and being 'for' each other.

In the genetic stage of Husserl's thinking, phenomenology of intersubjectivity is called upon to illuminate above all the passive-prereflexive, but also the genetic significance of experiencing others. The genetic analysis focuses on how the empirically ascertainable resonance phenomena function as motivational moments in a complex intentional experiential context.

It becomes now possible to analyze body-soul connections within the structure of intentional experiences of human subjects. The aim here is to grasp not the empirical connections in time and space, but rather the sense-forming individuating effect of such structures. The genetic-phenomenological analysis makes it possible to understand the structures and dynamics of personal, bodily-mental experience in their process of becoming: to reconstruct the sediments of personal experiences, their horizons, goals, individual and socio-cultural individual and social entanglements, which are also bodily – and always practical – inter- or trans-subjective intentionality.

As a genetic theory of concrete subjectivity, phenomenology overcomes the classical understanding of the singularity of the ego. Seen from the genetic point of view, the other is involved in my experience from the very beginning. The my-ness (*Meinigkeit*) of experience can only be inferred by means of abstraction, but not found in experiential evidences.

In this sense, even the sphere of the unconscious can no longer be seen as individual, private, incommunicable. Rather, the inseparable intertwining with others extends into the depths of the passive, unconscious, pre-reflective sphere.

Phenomenally, this interconnectedness and togetherness of subjects is expressed in spontaneous, bodily-emotive resonance phenomena of experiencing others. It happens in involuntary co-enactments that take place before any analogy. We can see this in many everyday situations such as the co-perception of the joy or sadness of the other, from

simple mood changes to intense emotion. It is the bodily and psychic tension and relaxation that sometimes even make us vicariously feel the other person's fear or happiness without being clearly aware of the situation or the peculiar feeling of *Fremdschämen*, the embarrassment over the actions of somebody else felt in my own body.

In this context, developmental psychology introduces the concept of imitation; modern neurosciences describe neuronal resonances and mirroring; psychoanalysis refers to inner resonance spaces and vicarious experience. Phenomenologically, these appear as prereflexive, bodily-emotive, preverbal or nonverbal phenomena. Such intersubjective experiences are essentially different from the appresentation discussed by Husserl in the *V. Cartesian Meditation*. In the appresentation, I realize the other as my analogue. In co-fulfilment, on the other hand, an immediate co-existence takes place. In such a context, I experience the other directly, before any reflection and any interpretation. This co-living shapes and co-designs my life. This phenomenon, which allows us to encounter each other on the unconscious level, definitely shapes and supports our form of existence as social beings.

The immediate, passive-prereflexive experience of the other in imitation is currently being intensively evaluated within phenomenology with reference to the results of modern infant research as well as the cognitive sciences and neurosciences. The central concept in this context seems to be that of "mirroring" intended as an immediate resonance of the experience of others. In considering the (intentional) interconnectedness of subjects, Husserl also falls back on this concept. At the same time, however, he makes it clear that the encounter between subjects relies on complex, motivationally determined subjective performances and on a significantly "participatory" process, not on mere reflections¹⁶. Thereby, Husserl emphasizes the performing and

¹⁶ See E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, p. 191. Henceforth: Hua XV.

sense-bestowing character of participatory experience and the practical sense of participatory intentionality:

Fühlend, begehrend, wollend kann ich „teilnehmen“. Mitgefühl, Mitbegehren, Mitwollen «ist» nicht einfach als mein Fühlen etc., das mit dem des Anderen parallel läuft, und ebenso nicht im bloßen Innesein dieses Zusammentreffens in der Fühlensweise etc. Wenn ich im Gespräch dessen innewerde, dass mein Partner sich gleich verhält wie ich, oder im Schauspiel meinem Nachbarn die gleiche Gemütsbewegung ansehe, so ist das nicht diese „Teilnahme“, nicht dieses Mitfühlen mit dem Fühlen des Anderen.¹⁷

The subjective structure of experience reveals a specific permeability that even calls into question the idea of alien experience (*Fremderfahrung*). Concrete intersubjectivity seems namely to rely more on the primarily fusionary, even symbiotic capacity of human experience, than on the theoretical capacity to recognize an alien subject. Subjective interiority cannot be grasped as an object posited in objective space-time. Rather, subjective consciousness is an encompassing structure prior to temporalisation and localisation, i.e., in genetic terms, an earlier or more primal structure of experience, possibly the most primal of all. This experience is not carried out reflexively and discursively. Instead, we originally rely on it, since we co-experience the other before any reflection. It is an original togetherness that takes place in the unconscious dimension.

In his clinical practice, Freud confirms the possibility of catching and interpreting resonances of the alien soul as a kind of echo of the alien unconscious. He points out that every human being possesses in their own unconscious an instrument with which they can interpret the expressions of the unconscious in others. This interpretation is first of all a peculiar kind of participative experience. It is the capacity for a fusionary-sympathetic interweaving with the other, to engage oneself also – or above all – with its unconscious experience. Freud explicitly

¹⁷ Hua XV, p. 512.

refers here to a form of communication from the unconscious to the unconscious.¹⁸

The unconscious of the patient – like the unconscious in general – does not appear in imagination, directly or discursively. Rather, it expresses itself in a roundabout way and comes to work not least intersubjectively in so-called transferences (*Übertragungen*) of various kinds, which play a central role in the psychoanalytic process. The transference is a special emotional relationship between the patient and the therapist, which has a regressive character.¹⁹ The regressive moment consists in the actualization of unconscious, earlier and formative relational patterns, desires, and expectations. They are projected on the analyst in the psychoanalytic situation, but originally and in their actual sense, they apply to earlier figures (such as mother, father or other caregivers). In this sense, regression means the actualization of the past in the now. It is by means of such a transformation that long “forgotten” traumas become treatable.²⁰

In this context, Freud also grasps the model of “evenly suspended attention.”²¹ This is a kind of unintended attention, a floating attentional mode of consciousness. Freud thus presents a demanding concept of understanding that does not start with the interpretation of an objective sense of utterances, but rather takes into account the subjective, passive, and unconscious performances hidden behind the objective sense of the experience. In the praxis of evenly suspended attention, the analyst activates the inner hearing of their own and others’ inten-

¹⁸ S. Freud, *Die Disposition zur Zwangsneurose* (1913). *Standard Editions of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press 1953-66, vol. XII, p. 319.

¹⁹ S. Freud, *On the Dynamics of Transference* (1912). *Standard Editions of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press 1953-66, vol. XII, p. 99.

²⁰ M. Balint, *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*, London: Tavistock 1968.

²¹ S. Freud, *Standard Editions of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press 1953-66, vol. XII, p. 115.

tional processes and contents, which find an echo in one's own unconscious. These are associative-affective awakenings of (alien) subjective tendencies that should (and can) be sensed in one's own experience, aspirations and counter-aspirations, free fantasizing, and seemingly unmotivated ideas, which are perceived in their transformations, developments, and effects with regard to their motivational moments.

Putting this interweaving of experiences in the center of the analytic work, Freud somehow recognizes that the therapist cannot remain neutral in the encounter with the patient. They, too, respond with their unconscious desires and expectations. In the realization of the fusionary-sympathetic experience, corresponding to the powerful structure of phantasmatic consciousness, neither the past can be easily distinguished from the present, nor the alien from own experiences and desires. Here we are faced with the necessity of a subsequent differentiation, a reconstructive-reflexive analysis, in order to do justice not only to the fusion but also to the differentiation, that is, to the separateness.

The fusion of the horizons of experience, internal tendencies, and drives testifies both to the presence, and the profound and surprising effects of an unconscious that we can consider as "relational."²² On the basis of clinical observations and in parallel with the phenomenological analysis of the genesis of the intentionality of consciousness, the unconscious is thus freed from an exclusively individualistic position. The unconscious manifestations are no longer merely the negative of consciousness, nor they are merely its passive teeming background.

²² Wolfgang Mertens has introduced the notion of the "two-person unconscious" to modern psychoanalysis by observing the dynamics of the mother-child dyad on the unconscious level and the dynamics in the psychoanalytical situation of transference and countertransference. His intuition is that in certain paradigmatic situations, and particularly in the psychoanalytic setting, the unconscious that is operative and influences the experience of the participants does not belong to just one of the individuals involved, but is rather a shared unconscious, a "two-person unconscious." W. Mertens, "The Two-person Unconscious: Unconscious Perception Processes in the Analytic Situation," *Psyche* 2013, 67: pp. 817-843.

Rather, the relational unconscious indicates an extension of consciousness, a dimension through which consciousness can reach out and touch another consciousness in a peculiar mediate-immediate way. In this context, the notion of the unconscious not only provides a crucial meeting point between phenomenology and psychoanalysis but becomes the basis for both to be considered not only as theories of subjectivity, but also as accomplished theories of intersubjectivity.

References

- Balint M., *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*, London: Tavistock 2018.
- Brudzińska J., *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht: Springer 2019, *Phaenomenologica*, 229, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-17929-8>.
- Brudzińska J., „Mitvollzug und Fremdverstehen. Zur Phänomenologie und Psychoanalyse der teilnehmenden Erfahrung”, in *Phänomenologische Forschungen* 2013, Thema: *Soziale Erfahrung*, PhäFo 2014, 45-76, <https://doi.org/10.28937/1000107791>.
- Brudzińska J., “The Polarity Paradigm: Phenomenological and Psychoanalytical Insights of the Subject,” *B@belonline. Rivista online di Filosofia - Nuova Serie*, 6/2020, 67-87, <https://doi.org/10.13134/2531-8624/6-2020/6>.
- Fink E., *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* (1930), in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, *Phaenomenologica*, 21, <https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1>.
- Freud S., *Die Disposition zur Zwangsneurose* (1913). *Standard Editions of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press 1953-66, vol. XII.
- Freud S., *On the Dynamics of Transference* (1912). *Standard Editions of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, London: Hogarth Press 1953-66, vol. XII.
- Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966 (= Hua XI).
- Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer 2014 (= Hua XLII).
- Husserl E., *Motivation als Grundgesetz der geistigen Welt*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966 (= Hua IV).
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973 (= Hua XV).
- Mertens W., “The Two-person Unconscious: Unconscious Perception Processes in the Analytic Situation,” *Psyche* 2013, 67: 817-843.

Abstract

The Unconscious and the Genesis of Consciousness: Psychoanalysis Meets Phenomenology

In this paper, I reconstruct some of the multiple meanings the notion of the unconscious takes on in Husserl's phenomenology as well as in Freudian and post-Freudian psychoanalysis. In particular, the distinct meanings of the unconscious as (1) an interruption of consciousness, as (2) a dynamic source of motivation, and finally as (3) a possible dimension of intersubjective encounter. Thus, not only a parallelism between the analyses of Freud and Husserl emerges, but a potential for mutual inspiration between the two disciplines.

Keywords: genetic phenomenology, imitation, intersubjectivity, motivation, psychoanalysis, transference, unconscious

Maciej Jemioł 

Ph.D. candidate, Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Embodiment or Immersion?

On the Modes of Engagement in Video Games

In this short paper, it will be my aim to present an insight of some value, as I hope, into a very complicated subject related to the field of philosophical studies of video games, namely into the nature of players' engagement in virtual realities that these games create. As I will soon demonstrate, this insight pertains to two very different currents of philosophical thought, which is why the paper must be formulated, by necessity, in such a way as to be consistent, at least to some degree, with both phenomenology and philosophy of culture. This should not, however, be viewed as an inconsistency but rather as a consideration of relations between those two approaches. Why such a consideration is much needed here, I will try to reveal in the following reflections.

That digital ludic experiences are oftentimes engaging for people should be obvious. And if we are to understand the immense cultural impact of video games on what is now several generations of people in our society, which, according to John Richard Sageng, Hallvard Fosshem, and Tarjei Mandt Larsen, is due to these games' "peculiar appeal and relevance to human interests,"¹ we simply need to understand

¹ J.R. Sageng, H. Fosshem, and T.M. Larsen, "General Introduction," in *idem*, ed., *The Philosophy of Computer Games*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer 2012, p. 2.

what makes them so engaging, and therefore, how the very process of video game engagement works, especially from the perspective of the player herself. From the start, we see that this issue concerns an account of our subjective experience of a phenomenon from the outside world (namely, a video game), and here, so early on, a reference to phenomenology would be justified. It is a promising perspective to utilize phenomenology in such a way, and one readily accepted by some gaming scholars like Rune Klevjer,² Ian Bogost³ or Timothy Crick,⁴ but before we allow ourselves to be carried away by this promise of the usefulness of phenomenology in such cases, a slight reminder is in order. What we must remember is that the subject I attempt to deal with here is multi-faced, as it can just as easily be studied from the respective perspectives of psychology of play, cognitive sciences or even pedagogy when it has practical applications in education. That is why I must stress that I will be pondering not so much the phenomenon of engagement itself but the modes of our subsequent speaking of and describing this phenomenon and how it feels to experience it. The latter springs from the former, of course, but even so, instead of splitting hairs this distinction is a factor that orients all my further reflections presented here. The engagement itself is therefore important only insofar as it shapes our modes of expressing it in philosophical language. And among the ways that player's engagement with video games is described in the field of philosophy, no other are more prominent than those that refer to the notions of embodiment and of immersion.

Both of these ideas (embodiment and immersion) frequently feature in modern philosophy. And since in this particular situation, the

² R. Klevjer, "Enter the Avatar: The Phenomenology of Prosthetic Telepresence in Computer Games," in J.R. Sageng, H. Fossheim, and T.M. Larsen, ed., *op. cit.*, pp. 17-38.

³ I. Bogost, "The Phenomenology of Videogames," in S. Günzel, M. Liebe, and D. Mersc, ed., *Conference Proceedings of the Philosophy of Computer Games 2008*, Potsdam: Potsdam University Press 2008, pp. 022-043.

⁴ T. Crick, "The Game Body: Toward a Phenomenology of Contemporary Video Gaming," *Games and Culture* 2008, 6, 3, pp. 259-269.

application of either of them appears incongruent with the application of the other, this seems to lead to two competing philosophical interpretations of the experience of playing video games. According to the first, based on the phenomenological ideas of Maurice Merleau-Ponty, the player is embodied in a video game, while according to the second, which arises from the field of literary and media studies, the player is immersed in the game. This is not, let me emphasize, a question of sole semantics, nor does it arise strictly from the field of the philosophy of language. On the contrary, it encompasses an apparent competition between two well-established theoretical frameworks.

What I will try to achieve here is, then, to propose an overview of this competition in order to identify the main point of divergence of these two accounts. Such a comparison will allow me to reflect on how it is best to approach the differences between them, be it to defend one or the other, abandon them altogether or try to reconcile them into some new synthesis. I will rely on two specific iterations of the modes of engagement highlighted in the title. Where it comes to immersion, I will be speaking more specifically about the Waltonian theory of mimesis as make-believe,⁵ as it is applied to video games in the works of, for example, Grant Tavinor.⁶ On the other hand, the phenomenological approach will be represented by Timothy Crick's notions of video game embodiment.⁷ Further on we will see what would happen if we were to try to piece these two ways of thinking together in a mutual perspective that encompasses them both.

To provide an interesting counterpoint, I would like to start with the idea of immersion and how it is used in descriptions of the video game experience. As I said, I would like to focus on Kendall Walton's idea that all representative arts, or rather representative media, is very much akin to children's games of make-believe. The American phi-

⁵ K.L. Walton, *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge and London: Harvard University Press 1990.

⁶ G. Tavinor, *The Art of Videogames*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009.

⁷ T. Crick, *op. cit.*

philosopher analyzes the function of our imagination that is often utilized by children in their playful behaviors and allows us to perceive a thing as if it were something else. He then convincingly links it with the theory of aesthetics, pointing towards imagination as the main mental faculty that is involved in experiencing representations, or fictions, or art. Walton's main idea is simple at its core, as it boils down to that when we encounter a representation that is used in some kind of medium, we willfully imagine that it is something else, anything the said medium points towards. Therefore, to be immersed is, according to Walton, to imagine, or better yet, to pretend that a representation we are faced with is, at least in some aspects, what it represents. In video games in particular, it is easy to imagine how this kind of immersion would work. For example, let us say that we are to play one of modern first-person video games, leaving for now any further specifications as to what kind of game exactly we are talking about. What we will encounter physically will be a computer screen with a two-dimensional representation of a three-dimensional space projected onto it, and a controller, for example a keyboard and a mouse, as a means to interact with this virtual space. Following Walton, we would say that in this experience, we willfully imagine that all the protagonist see is all that what we see and the space displayed on the screen is where not only the protagonist, but also where we are. We pretend to be the protagonist, so to say, and it is exactly this act of pretending that accounts for our engagement with the game.

It is not hard to grasp why such kind of account would gain traction in the philosophical game studies; it starts off from a uniquely ludic experience, namely that of children's games of make-believe, one of the kind that Johan Huizinga could embrace.⁸ But even beyond the ludic parallels and cultural kinship between these two kinds of games, Walton's idea, subsequently applied to video games, e.g., by Aaron Me-

⁸ See J. Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul 1949 (originally published in 1944).

skin and Jon Robson⁹ or by already mentioned Tavinor, is not without merit. Marie-Laure Ryan, for example, in her seminal work on narratives understood as virtual realities, points towards Walton's account of what it means to be engaged in a medium as to the one that correctly predicts the strong relation of entailment that exists between mimesis, or, so to say, the medium that represents, and the experience of immersion that this medium provides.¹⁰ According to her, representation seems to be a key factor in immersion, or even in engagement itself, a point that we will see questioned, even if not altogether rejected, later on. Tavinor, in turn, links mimesis to the notion of fictionality¹¹ (in the sense of being fictional), a concept that he subsequently utilities as the basis for his way of defining video games¹² then he suggests that video games are by definition works of fiction, ergo representational art *sensu stricto*, hence immersive experiences at their core. This approach seems to be corroborated by Meskin and Robson when they argue that video games are exactly what Walton meant by the term "fiction;" that they are fictions *par excellence*.¹³ While this theoretical position may seem a bit unfounded to those well-versed in video-games, which contain examples that may seem non-fictional (e.g., *Never Alone* (Upper One Games 2014), a documentary-like retelling of an Inuit legend, or *That Dragon, Cancer* (Numinous Games 2016), a famous personal story of a pair who lost their infant son to the "dragon" signaled in the title), we must remember that we are talking about Waltonian fictions here. Waltonian fictions are to be understood simply as pieces of representational art and under such a definition both Tavinor, and Meskin and Robson operate. The latter even go as far as to suggest that pure

⁹ A. Meskin and J. Robson, "Fiction and Fictional Worlds in Videogames," in J.R. Sageng, H. Fosshem, and T.M. Larsen, ed., *op. cit.*, pp. 201-218.

¹⁰ M.-L. Ryan, *The Text as World: Theories of Immersion* in: eadem, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press 2001, pp. 105-110.

¹¹ G. Tavinor, *op. cit.*, pp. 38-44.

¹² Idem, "Definition of Videogames," *Contemporary Aesthetics*, 2008, 6.

¹³ A. Meskin and J. Robson, *op. cit.*, pp. 205-207.

puzzle games, like *Tetris*, also are Waltonian (that is, representative) fictions,¹⁴ which can be considered controversial. Nevertheless, these authors make an interesting case for viewing video games as pieces of mimetic art, and, as we saw in the account of Ryan, where is mimesis, there is also immersion.

At the heart of Walton's approach to immersion and hence also to engagement in general, there is one simple idea which has not been directly studied, to my knowledge, by any of the mentioned above followers of Walton. It is the idea of duality. When we immerse ourselves in fictional worlds of video games, then, according to the version of events derived from Walton's writings, we shift our attention (and imagination) from the representations towards what they represent, but this doesn't mean that the representations themselves disappear altogether. On the contrary, they are still there, even if we do not engage with them so much in our personal experiencing of things, because if they were to dissolve into nothingness, so would the world they create for us. This is exactly that dualism that I am thinking about here, and one can identify it much earlier than in the writings of Walton. In fact, it is precisely what Huizinga described in his influential characterization of play in the first chapter of *Homo Ludens*¹⁵ where he points out the separation of play from what he calls "ordinary life," noting how play happens always in designated space and time, and even states that "play is based on the manipulation of certain images, on a certain 'imagination' of reality (i.e., its conversion into images),"¹⁶ an idea with which Walton, as I believe, could not agree more. Then, we have here not one but two ingredients of immersion, both equally necessary for it to happen: what represents and what is being represented. Only through an interaction with the first one can we get immersed in the second. In regard to video games, this means, more precisely, that we are encour-

¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁵ J. Huizinga, "Nature and Significance of Play as a Cultural Phenomenon," in *idem*, *op. cit.*, pp. 1-27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 4.

aged to separate what happens on-screen (or rather: inside the screen, so to say) from what happens outside the screen because those two are viewed as distinct entities of which both are much needed for immersion to happen. Immersion, therefore, despite prominently featuring a metaphor of being immersed in water or some other fluid, puts visible distance between the player and what it is that she is playing.

Let us then consider embodiment, an idea that, when applied to the issue of engagement in video games, seems to be used in a manner that directly or indirectly opposes that of immersion on many levels, especially on that of the above mentioned dualism. Let me start from investigating how this issue is viewed (in general) by, for example, Timothy Crick. In his paper on phenomenology of contemporary video gaming, Crick argues that “video gaming is a fully embodied, sensuous, carnal activity.”¹⁷ This, of course, is in stark contrast to the view of things that involves immersion, where rather than “real” in a corporal sense, video gaming is much more likely to be described as mere pretending. For Crick, we actually inhabit virtual space instead of merely imagining that we inhabit it. He derives this kind of approach, unsurprisingly, from the phenomenological notions of Merleau-Ponty,¹⁸ as well as from a critique of the ideas of Vivian Sobchack, for whom it is the cinematic and not the digital experience that is embodied.¹⁹ Following Sobchack’s notions of cinematic embodiment while at the same time deconstructing her views on virtual disembodiment, Crick comes to the conclusion that our physical body cannot be fully detached from the virtual body of the avatar or even from the “game body,” a body of the digital experience itself. For him, this experience is a holistic one²⁰ and one we can embody precisely because we already are essentially embodied beings in the first place, in the sense that

¹⁷ T. Crick, *op. cit.*, pp. 259, 267.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 266-267.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 259-264.

²⁰ *Ibidem*, p. 266.

Merleau-Ponty claimed we were.²¹ What is here meant by “video game embodiment” is that engagement in video games can be fundamentally seen as an act of incorporation in which the virtual body becomes embraced by the physical body of the player. The key component of such a conception is not representation or imagination, as in the case of immersion, but rather carnality and movement (of the body),²² because embodiment happens in the dynamism of the experience, in its flow, not by the sole virtue of its signifying form.

In order to make a case for such an interpretation, Crick, predictably, brings up several arguments that have to do with involvement of our physical bodies in the act of playing video games, an insight that seems to be by and large omitted in the reflections on immersiveness of this act that I mentioned earlier. Most importantly, he invokes the phenomenon of kinesthesia,²³ where in certain games physical body of the gamer is prepared to behave in unison with the digital body; that is, the player may instinctively and subconsciously want to lean to the left in a situation where she would like the avatar to do the exact same thing, or she may violently move away from the screen or make any kind of such movement. These moments of kinesthetic unity that were more closely studied by Melanie Swalwell²⁴ and are an object of interest for other phenomenologists, such as Jan-Hendrik Bakels,²⁵ can, indeed, be perceived as evidence that when we engage with a video game, the distinction between the real and the virtual becomes blurred and shared and cemented by the adhesive of carnality.

²¹ *Ibidem*, p. 263.

²² *Ibidem*, pp. 266-267.

²³ *Ibidem*, p. 266.

²⁴ M. Swalwell, “Movement and Kinaesthetic Responsiveness: A Neglected Pleasure,” in eadem, J. Wilson, ed., *The Pleasures of Computer Gaming: Essays on Cultural History, Theory and Aesthetics*, Jefferson and London: McFarland 2008, pp. 72-93; after T. Crick, *op. cit.*, p. 266.

²⁵ J.-H. Bakels, “Steps towards a Phenomenology of Video Games: Some Thoughts on Analyzing Aesthetics and Experience,” *Eludamos. Journal for Computer Game Culture* Vol. 11, 2020, No. 1, pp. 71-97.

Unless, of course, we were to maintain that even in such cases, we are merely pretending, lying to our own very bodies. Walton, in fact, seems to state something similar when he considers emotions experienced by us as we engage with fictional media and even calls such emotions fictional.²⁶ For him the fear that a movie-goer experiences while watching the newest horror is an authentic emotion, but fictional fear. That is to say, in his theory, emotions themselves are also not excluded from the game of make-believe, as they also are representations of other, stronger emotions, such as fear, love, hatred, etc. This is, for example, rejected and strongly criticized by Jesper Juul, another prominent gaming scholar, who in his lengthy essay on pain as integral part of experiencing video games, calls Walton a deflationist,²⁷ implying that his proposition on mimesis as make-believe is dismissive when it comes to what is truly authentic in the video game experience. Similar sensibilities to that of Juul's critique of Walton echo in Crick's formulation of video game embodiment, where he once more refers to Merleau-Ponty. In his *Phenomenology of Perception*, the famous phenomenologist states²⁸ that when it comes to the experience of playing a guitar, for example, or driving a car, or using a walking-stick, we incorporate these objects into our body, we make them a part of us. Crick reflects on this idea and applies it to the realm of video game devices.²⁹ Perhaps it truly is so that when we play a video game, we are embodied into it; we no longer pretend but are genuinely inhabiting the space of the digital.

What must also be noted here, and this is crucial, is that while Crick, or other proponents of video game embodiment for that matter, seem to be quite aware of the presupposed duality of the video game experi-

²⁶ K.L. Walton, *op. cit.*, pp. 195-204.

²⁷ J. Juul, *The Art of Failure: An Essay on the Pain of Playing Video Games*, Cambridge and London: MIT Press 2013, pp. 38-39.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, transl. C. Smith, London and New York: Routledge 2005 (originally published in 1945), p. 166; after T. Crick, *op. cit.*, pp. 266-267.

²⁹ *Ibidem*, p. 267.

ence, in their view this duality gets rather dissolved than is maintained throughout the duration of the experience. This can be seen in how the emphasis is put in Crick's formulation of his approach on the actual, not in any way metaphorical inhabitancy of virtual space, and is at the same time emblematic of the whole way of thinking essential to phenomenology, in which it is not the distance, but the closeness that is most often evoked. I would not of course to go as far as to claim that all proponents of video game embodiment are by necessity some kind of monists, because neither are all phenomenologists, but it is still the case that what is presented as a sharp distinction in immersion-based way of thinking here blurs and shifts out of focus, so to say. There are no longer two separate realities, one actual and one of make-believe, but a carnal, embodied amalgam of those two. This is, as I think, the main point of divergence between those two ways of describing engagement in video games.

Where do we go from there? What can we do when two convincing theories seem to be at odds with each other? Well, if we are supposed at least to outline some possible solution, there are some facts that we must first acknowledge. For a start, we cannot altogether abandon immersion, that much is obvious to me. Not only it is now an exemplary instance of how philosophical ideas can be absorbed into non-philosophical discussions, which attests to its general usefulness, but it also accounts extremely well for such components of video game engagement as representation and, most notably, fictionality, both of which cannot be ignored in most cases. But, and this is equally important, we cannot altogether abandon embodiment, either. Though not as frequently featured in the video game debate outside philosophy, it also accounts for important components of the whole experience: these of kinesthesia and avatarization, which I have not mentioned here yet. Neither of these ways of thinking could describe all possible instances of our involvement with video games on their own, but if we were to consider them together, not separately, then it would be much more plausible, with a possible exclusion of still problematic pure puzzle

games such as aforementioned *Tetris*. But surely those two interpretations could not be reconciled, could they?

What I propose in this situation is the following: in order to reconcile immersion and embodiment, which seems necessary to me, we must start with a full-on abandonment of the total ambitions of these ways of thinking; that is to say, we must admit that in the end video game engagement in general is neither definitely immersive or embodied, but rather it can become immersive or embodied in some, or even most of, cases. I am here following an observation made by Rune Klevjer, who wrote extensively on the avatarization of the player and who is also a proponent of the embodiment interpretation of video game engagement. Klevjer has remarked³⁰ that there is a need for a sharp distinction between the player's avatar in a video game understood as a fictional character and that same avatar viewed as a vehicle of the player's embodied agency. What is more, the scholar also claims that those two functions of the avatar are unrelated to each other and it is possible for a protagonist of a video game to be a fictional character and not be a vehicle of embodied agency, or inversely, to be such a vehicle and not a fictional hero. "Character-play must clearly be seen as independent from embodied presence, and vice versa," states Klevjer³¹, and this remark, small in the scope of his reflections, perfectly encompasses my attitude towards the immersion–embodiment problem, even though the problem is in my opinion wider than that, as it involves more than just the matter of the avatar. It can be, as I see it, applied to all or nearly all aspects of the video game experience.

Some things in video games are purely representational in nature; swords, monsters, cities, spaceships, companions, whole planets exist, from the objective perspective, as fictional beings, which here means beings that are dependent in their existence on being represented by real objects, that is to say, two-dimensional on-screen projections. Subjectively they exist, however, as things, realities that we are immersed

³⁰ R. Klevjer, *op. cit.*, p. 17.

³¹ *Ibidem*.

in; our immersion accounts for their fictional existence in our own experience. But some things in video games are at the same time non-representational, contrary to what Meskin and Robson would say on the matter.³² I mean here, as we have already seen, our means of control, our avatars, our agency: all the things that we actually do in the game and not just imagine we do. Those we do not immerse in we embody. Immersion, then, has to do with fictional stories of video games, their creative worlds, not in the sense of spatiotemporal movement, our or the avatar's, but in the sense of, for example, a city called Novigrad in the world of *The Witcher 3: Wild Hunt* (CD Projekt Red 2015) or a spaceship *Normandy* in the world of the *Mass Effect* series (BioWare et al. 2007–). Embodiment, in turn, has to do with actual interactions with video games, or even with our emotions towards them and finally with their virtual worlds, not in the sense of all these fictional places, but in the sense of three-dimensional models that we traverse by the means of the avatar. So, one final reformulation: what we do when we engage in a video game is then, per Crick's interpretation, we actually inhabit the virtual world, but also, per Walton's interpretation, we pretend to inhabit the fictional world.

References

Source literature

- Bakels J.-H., "Steps towards a Phenomenology of Video Games: Some Thoughts on Analyzing Aesthetics and Experience," *Eludamos: Journal for Computer Game Culture* Vol. 11, 2020, No. 1, pp. 71-97, <https://doi.org/10.7557/23.6354>.
- Bogost I., "The Phenomenology of Videogames," in S. Günzel, M. Liebe, and D. Mersc, ed., *Conference Proceedings of the Philosophy of Computer Games 2008*, Potsdam: Potsdam University Press 2008, pp. 022-043.
- Crick T., "The Game Body: Toward a Phenomenology of Contemporary Video Gaming," *Games and Culture* 2008, 6, 3, pp. 259-269, <https://doi.org/10.1177/1555412010364980>.
- Grant T., *The Art of Videogames*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009.
- Grant T., "Definition of Videogames," *Contemporary Aesthetics*, 2008, 6.

³² A. Meskin and J. Robson, *op. cit.*, p. 206.

- Huizinga J., *Nature and Significance of Play as a Cultural Phenomenon* in idem, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul 1949 (originally published in 1944), pp. 1-27.
- Juul J., *The Art of Failure: An Essay on the Pain of Playing Video Games*, Cambridge, MA and London: MIT Press 2013.
- Klevjer R., "Enter the Avatar: The Phenomenology of Prosthetic Telepresence in Computer Games," in J.R. Sageng, H. Fossheim and T.M. Larsen, ed., *The Philosophy of Computer Games*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer 2012, pp. 17-38, https://doi.org/10.1007/978-94-007-4249-9_3.
- Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, transl. C. Smith, London and New York: Routledge 2005 (originally published in 1945).
- Meskin A., and Robson J., "Fiction and Fictional Worlds in Videogames," in J.R. Sageng, H. Fossheim, and T.M. Larsen, ed., *The Philosophy of Computer Games*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer 2012, pp. 201-218, https://doi.org/10.1007/978-94-007-4249-9_14.
- Ryan M.-L., *The Text as World: Theories of Immersion* in eadem, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press 2001, pp. 89-114.
- Sageng J.R., Fossheim H., and Larsen T.M., "General Introduction," in J.R. Sageng, H. Fossheim, and T.M. Larsen, ed., *The Philosophy of Computer Games*, Dordrecht–Heidelberg–New York–London: Springer 2012, pp. 1-7, https://doi.org/10.1007/978-94-007-4249-9_1.
- Swalwell M., "Movement and Kinaesthetic Responsiveness: A Neglected Pleasure," in M. Swalwell, J. Wilson, ed., *The Pleasures of Computer Gaming: Essays on Cultural History, Theory and Aesthetics*, Jefferson and London: McFarland 2008, pp. 72-93.
- Walton K.L., *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge and London: Harvard University Press 1990.

Video Games

- Mass Effect*, video game series, BioWare et al. 2007–.
- Never Alone*, Upper One Games 2014.
- That Dragon, Cancer*, Numinous Games 2016.
- The Witcher 3: Wild Hunt*, CD Projekt Red 2015.

Abstract

Embodiment or Immersion? On the Modes of Engagement in Video Games

How do players engage with video games? This question has many potential answers. The aim of this paper is to provide a closer look at two of such answers that are prominent in the philosophical debate on video games. These answers focus on two distinct ideas: that of embodiment, and that of immersion. The former arises from the phenomenological tradition of thought and is based on the views of Maurice Merleau-Ponty that is applied to the realm of video games by such

scholars as Timothy Crick. Phenomenological concept of embodiment is used here to describe how playing video games is a carnal activity in which the game itself becomes an elongation of our own body. According to this view, the player's engagement in a video game is a direct experience of its content. Opposed to that is the idea of immersion, considered here based on Kendall L. Walton's theory of mimesis as make-believe. This theory, which is applied in the context of video games by such researchers as Grant Tavinor, claims that all representational art is analogous to children's games of make-believe. Perception of art becomes an act of imagination in which we pretend that an art object is what it represents. In accordance with this view, the player's engagement in a video game is an indirect experience of its content. The question is: Are those two approaches contradictory or is there a way to reconcile them? This paper argues that such a possibility exists and proposes a combined view that utilizes both of those concepts.

Keywords: video games, immersion, embodiment, engagement, carnality, make-believe, avatarisation

Piotr Janik 
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

The Matrix, or When the Natural World Is Scary

Introduction

An uneasy conscience is one of the symptoms of human mind in today's world. Undoubtedly, as Martin Heidegger says, anxiety means tending to life, or rather opposing death, due to "thrownness," that is, in the case of a *sui generis* "subjectivity." We often find ourselves in situations that overwhelm and overpower us. We are subject to constraints. However, the conviction that the natural world does not correspond to the sense of world has been already addressed by Edmund Husserl in a number of places because it is at the heart of the reduction itself. But perhaps Husserl stays mostly to the point once again making the revision of reduction in his last major work, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Nevertheless, what exactly does the natural world mean? Jan Patočka goes deep in his analysis, after Husserl and Heidegger. According to Patočka, the worlds that eventually emerges either from Husserl's or Heidegger's investigations are derivative. The response must be sought elsewhere.

The problem is puzzlingly presented in *The Matrix* movie: the demand for understanding is continually frustrated through updates. The worldview changes abnormally. Thus, by reasoning all the time, even without noticing it, the brain runs the risk of overheating and therefore

requires to be reset every now and then. But this prospect precisely is scary and perhaps raises doubts about the world of life (*Lebenswelt*) as such.

The Controversy over Reality

Edmund Husserl's approach that leads to the insight into the real, that is, marks a "return to the things themselves" is that of reduction, as we know. Husserl does not stop with the change of attitude from the naive to the phenomenological one. In fact, he tells us about the two reductions or better of the two "moments of reduction," that is, the phenomenological or eidetic, and the transcendental one. There are, in fact, not two separate steps, but only one, as John Cogan notes:

Let me also draw attention to the term "moments" here because, in order to get an accurate conception and understanding of the phenomenological reduction, we must see that it is not done in two "steps." The moments are internal logical moments and do not refer to two "steps" that one might take to conclude the procedure as one might do, for example, in waxing a floor: where the first step is to strip off the old wax and the second step is to apply the new wax; steps imply a temporal individuation that is not true of the moments of the phenomenological reduction. Husserl's term, epoché, the negative move whereby we bracket the world, is not a "step" that we do "first" in an effort to prepare ourselves for the later "step," reduction proper; rather, the bracketing and the move whereby we drive the self back upon itself, the reduction proper, occur together.¹

The guide-reason for each moment is the same, that is to "make new beginning, each for himself and in himself, with the decision of philosophers who begin radically."² Husserl's slogan, namely the "return to the things themselves," does not mean but the transcendental idealism. However, according to Angela Ales Bello, "Husserl's transcendental

¹ J. Cogan, "The Phenomenological Reduction," The Internet Encyclopedia of Philosophy, accessed 29 November 2021, <https://iep.utm.edu>.

² E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, transl. D. Cairns, Dordrecht: Springer Science+Business Media 1960, p. 7.

idealism is a realism.”³ Leaving aside her argument for the thesis of realism, the issue at stake is far from settled, at least for us today. Indeed, on the one hand, the new attitude of reduction, as Bello notes “help us investigate how it is possible to reach and seize ‘the sense of things,’”⁴ which are the real findings, if you like. Husserl therefore guides us toward “that which is” and therefore what can be found present, in a certain given way (*leibliche Selbstgegebenheit*).

On the other hand, you cannot prescind from the idea itself, that is of the Cartesian idea or of “res” (*res cogitans, res extensa*), as Martin Heidegger makes it clear. That which is found “as is” enters into designing one’s self. The idea is no longer the image, or the sense of what is presented (*Vorstellung*), but the possibility of use, the being available (*Zuhandenheit*). The type of ontology that derives from such an approach is the hermeneutics of facticity. To understand is apparently to grasp a fact. However, in Heidegger’s account it is being in a mood (*Befindlichkeit*) of being subject to objectifying.

Jan Patočka notes in this context, “It must be said here, with regard to a currently very widespread life-feeling, that man who has experienced modern science no longer lives simply in the naive natural world; the habitus of his overall relationship to reality is not the natural worldview.”⁵ Put differently, the term “reality” no longer refers to the naive natural world, on the contrary what is called “reality, at least in its ultimate root, is something else – above all it obeys mathematical laws, it is to be understood *sub specie* of a formal mathematical model. All concepts and principles contrary to this model must be – and progressively are – barred from the reflection on true reality.”⁶ Thus, the naive natural world is interpreted *sub specie* of the mathematical model, that is “going back from the results of natural science to

³ *Ibidem*, p. viii.

⁴ *Ibidem*, p. xv.

⁵ J. Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, transl. E. Abrams, eds. I. Chvatík and L. Učník, Evanston, IL: Northwestern University Press 2016, p. 8.

⁶ *Ibidem*.

‘subjective givens,’ which are lawfully correlated with them.”⁷ The gap between the meaning as the lived-experiences’ expectation and that of the meaning in the model framework is increasingly noticeable. What is the real thing after all? Patočka notes in this context:

It is important then that, in this peculiar conflict without contact, the scientific view can induce a profound change in the very foundations of the life-feeling; man lives in the fundamental apperception of his unfreedom, he feels himself the agent of objective forces, perceives himself not as a person but rather as a thing. Without our explicit awareness, there has been a substitution of our lived-experiences, a confusion that can then easily blind us to their deeper nature. Without going outside himself, man has become reified, alienated from his natural life-feeling. . . .⁸

Thus, the real gradually becomes reified, rendered eventually “natural” as Robert Brandom intends it,⁹ in a sense provided by the “language of post-Galilean natural science,” namely that “its basic explanations can’t be in terms of the meanings things have for us humans.”¹⁰ We live by artificial intelligence and no longer by metaphors, to paraphrase George Lakoff and Mark Johnson’s breakthrough.¹¹ Therefore, what kind of life can you expect from the artificial? All in all, what is at stake is a challenge of the human factor¹² and for humans.

Descartes does not pose the problem of the idea, that is, of the duality of “res,” to himself. In other words, noting one’s own existence in the same way as that of the triangle or of wax creates a perplexity.¹³ So, the transition from geometry to the reality of self-consciousness

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹ C. Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2016, p. 131.

¹⁰ *Ibidem*, p. 131.

¹¹ See G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago; London: The University of Chicago Press 1980.

¹² See C.B. Sullenger, *Sully: My Search for What Really Matters*, New York, NY: William Morrow Paperbacks 2016.

¹³ See J. Patočka, *The Natural...*, p. 23.

is not given or guaranteed at all. Even more, “[a]s long as we remain in the purely mathematical order, we attain neither being nor absolute certainty—not even by the thought *quicquid cogitat, est*.”¹⁴ So, one can delude oneself or better yet be deluded as Descartes’ “idea of a *deus malignus*” suggests.¹⁵ And there’s no way out.

Therefore, Patočka notes subsequently, Descartes “differentiates two *cogitos* . . . The first certainty is not *quicquid cogitat, est* but rather *cogito, ergo sum*. The *cogito* as an idea must be distinguished from the *cogito* as a living certainty.”¹⁶ The two orders should not be mistaken one for the other, because “though there are more originary *simplicia* in the logical-mathematical order, the *cogito* is first in the order of certainty. Descartes himself distinguishes the *cogito cogitans*, source of all certainty, from the *cogito cogitatum*, which is an objectified result of the former.”¹⁷ However, “what does the *cogito cogitans* mean in its unreflectedness? This question did not interest Descartes, it finds no answer in his work; in Descartes, the *cogito* remains unanalyzed.”¹⁸

It is Immanuel Kant to address the problem of self-consciousness with philosophical dignity, according to Patočka.¹⁹ He notes: “The problem of reality is, in Kant’s eyes, the problem of the possibility of knowledge of reality. The formal condition of all knowledge is consciousness. Kant’s understanding of consciousness is, to use a modern term, intentional.”²⁰ The possibility of knowledge means for Kant the synthesis, which “consists in bringing together a manifold of representations in the unity of a cognition.”²¹ The faculty that mediates between sensibility and understanding is the transcendental imagination.²² However,

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 24. Note that this duality is well captured by Baruch Spinoza in the expressions *natura naturans* and *natura naturata*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² *Ibidem*.

in Kant, the *cogito* is finite, “it can never look *beyond* its own givenness.”²³ This is not sufficient, of course, for the philosophical foundation, that is, the understanding of reality, as Fichte rightly points out.²⁴

Yet, the understanding of reality may be seen as the question of being. Therefore, as Patočka notes, “Something can be existent only insofar as it fulfills the conditions of *being*; being however, as we well know, is no predicate attached to things as their determination, so that things could be thought without it, or it without things. Now, the reduction to pure consciousness has shown that givenness in itself is no being, nothing existent, but rather a pure *phenomenon of being*; and this phenomenon, because it is a phenomenon, i.e., something uncovered, manifest, is no less than the existent itself, but rather *contains it* as something that has a claim to recognition. If it can demonstrate its claim to being posited, we say: *it is*; being is demonstrability.”²⁵ It is precisely at this point that the artificial life of the idea is possible, namely the demonstrability that it is an outcome of science itself.

Husserl and Heidegger – Two Sides of Almost the Same Coin

Insistence of Husserl on the necessity of the reduction of the so-called natural attitude²⁶ and his conviction on repeating the same operation every time he arrived at the system²⁷ was well captured by Jean-Luc Marion in the saying “autant de réduction, autant de donation.”²⁸ While

²³ *Ibidem*, p. 28.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*, p. 39.

²⁶ See J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, transl. E. V. Kohák, Chicago, IL: Open Court 2006, pp. 111-112. The famous exchange of letters with Roman Ingarden that echoes even more Husserl's emphasis on the necessity of reduction.

²⁷ E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. D. Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press 1970, § 17.

²⁸ See J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF.

on the one hand, the natural attitude means first of all a pre-scientific position, as it is the case of early Husserl, on the other hand, the natural attitude means the opposite either, as Patočka attests in his research on the natural world and the thesis of the nowadays mentality.

Comprehending the current mentality, Patočka proceeds all the way up to the resolution on reduction itself, which captures the true heart of this operation, namely the transition from problem, or the naive attitude, to the problematization,²⁹ which is not simply a shift or turn. Indeed, the transition is not possible *ad libitum*. On the contrary, Aristotle notes this by stating, “Not every problem, nor every thesis, should be examined, but only one which might puzzle one of those who need argument, not punishment or perception.”³⁰ Aristotle’s statement, pronounced at the introduction of the *Organon* and more specifically of categories, is about grasping the idea. It echos Plato’s dilemma regarding the reason attributed to Socrates and not to the Sophists.³¹ The point is precisely a finding oneself in wonder or perplexity, puzzlement.

It is no coincidence that both Heidegger in *Being and Time* justifies himself by quoting the perplexed Plato of the Sophist, and Ingarden (in his letter to his mentor Husserl) apologizes for not having a motive for the reduction. Not to mention Scheler’s disdain for Husserl’s transcendental reduction. Nonetheless, all three go their own ways, as did Aristotle with respect to Plato, moving away from the dilemma itself.

Heidegger, by thematizing anxiety, seeks to posit the problem in the sense of how to deal with it, or rather of how to stand in front of it (*Dasein*). His choice of the approach in the sense of anxiety can be

²⁹ See J. Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. J. Dodd, Chicago, IL: Open Court 1996, pp. 12-13.

³⁰ Aristotle, “Topics,” transl. W.A. Pickard-Cambridge, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1995, p. 105a.

³¹ Plato, “Sophist,” in *Complete Works*, transl. N.P. White, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN.; Cambridge: Hackett 1997, p. 244a.

justified, as Stein does,³² or it results in the twist,³³ of which Heidegger is aware,³⁴ according to Canullo's line of reasoning. In other words, it is a typical pronouncement of Heidegger's mental experiment "more Galileano." Although in the end, for Stein there is a problem of the subject of *Dasein* as impersonal,³⁵ for Canullo it means an opening of the hermeneutic circle, later advanced by Gadamer,³⁶ even if with the abandonment of the subject itself,³⁷ as it were. However, more precisely, both Stein and Canullo can agree on the question of the annulment of the subject in Heidegger, which for Stein means the lack of the personal psyche,³⁸ and for Canullo the vanishing of the "anima"³⁹ or the climax of transition in the case of the translation.⁴⁰

Ingarden, in almost the same way as Scheler, accords with the findings of the natural sciences as if they were "objective" in a sense of Descartes' *Meditations on First Philosophy*, that is of one's own view. Thus, Ingarden limits himself to asking the question about the neces-

³² E. Stein, "Martin Heidegger's Existential Philosophy," *Maynooth Philosophical Papers* 2007, 4, p. 61. Stein refers to the word "Angst," which perhaps should be translated as "anxiety," and not "anguish," contrary to the translator's choice (p. 56). However, the translator's choice could be explained by the assumed origin of the word, i.e., the Old French root, or the Proto-Indo-European one.

³³ C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione: metafora e verità*, Milano: Mimesis 2017, p. 48. Canullo uses an Italian expression "violenza traduttiva," which refers to "forzatura," translated into English as "twist," from which the metaphore of "spiral" may derive.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ E. Stein, "Martin Heidegger's Existential..." p. 69.

³⁶ C. Canullo, *op. cit.*, p. 48.

³⁷ *Ibidem*, p. 135.

³⁸ "It is nowhere expressly said — even though it probably is presupposed as self evident — that the analysis as a whole does not claim to be complete. The fundamental determinations of the human being — e.g., state of mind, thrownness, and understanding — must be very undetermined abstractions, as they do not take account of the specificity of the psychosomatic being into consideration." E. Stein, "Martin Heidegger's Existential..." p. 70.

³⁹ C. Canullo, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁰ *Ibidem*.

sary conditions of the personal freedom as such.⁴¹ Scheler's position is incongruous in this understanding, as Stein points out in *Philosophy of Psychology and the Humanities*.⁴² Interestingly, both Heidegger and Ingarden think in the way of self-interest and consequently of values, however Heidegger prohibits subjection to actual values, and Ingarden tends to see subjection to values postulated as reasonable. So, both Heidegger and Ingarden require an underlying sense that justifies the stance, the sense to be discovered just in the case. If we speak of Ingarden's *intentional objects* or of Heidegger's *nothingness* as underlying the quest for sense, we are already committed to the derivative world. These are the long-run consequences of the approach to intentionality that go back to Leibniz and Descartes himself, that is, of "res" as "idea" *clear* and *distinct*. Any reduction goes up to there.

If intentionality according to Husserl and disciples, including Heidegger, cannot be other than the idea itself, then it is just a something for something, but not all, at all. It's like giving voice to one thing and not another, or better yet feeding one at the cost of the other. Patočka makes this clear in describing the situation,⁴³ which for the phenomenologist is a world in which situate oneself, to inhabit. The idea is at the same time a dreamed, imagined vision and what is desired to be a reality, alluding to self-giving or projection in the mode of reception.

Discrete Reality, Response, and Language

The outcomes of science – as well as the findings of phenomenology – are properly called a "something that is not nothing." These appa-

⁴¹ R. Ingarden, "O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych," transl. A. Węgrzecki, in *idem, Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009, p. 127. Ingarden distinguishes further between "an intentional objectivity, such as is the work of art, and real objectivity that is not constituted in this kind of manner." J. Patočka, *Plato and Europe*, transl. P. Lom, Stanford, CA: Stanford University Press 2002, p. 178.

⁴² E. Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington, DC: ICS Publications 2000, p. 200.

⁴³ J. Patočka, *Plato...*, pp. 1-4.

rently echoes Leibniz's concept of sufficient reason, i.e., "Why is there something rather than nothing." But it is not the concept originated by Gottfried Wilhelm Leibniz, although successfully used by him in the formulation of the notation for infinitesimal calculus. It is in fact Francisco Suárez who precisely distinguishes sufficient reason and effective reason, and it is he who stands at the transition between the Middle Ages and modern thought. In this light, it is still necessary to distinguish the "sufficient reason" of the intellectual results of science and the "sufficient reason" of the pragmatist efficacy of understanding. The former comes from insight as content knowledge, the latter from intelligence as know-how. Said differently, in the case of content learning, the ambiguity lies in the a-temporality and abstraction, i.e., that it is to be applied; whereas in the case of intelligence, the ambiguity lies in the game, i.e., of committing. However, both reflect the experience as *discrete*, that is, valid only through the intermediate results and in the intermediate results that form the artificial, non-living tissue, that is, according to the measure of the AI (Artificial Intelligence) device.

The "discrete experience" is digital, i.e., a schematized so-called *more algebraico*. It is not simply a re-presentation of reality, but in a sense a "reduced reality," i.e., reality itself, providing according to particular interest the essential of a goal and the idea. The *discrete experience*, so to speak, is an approximation that is used with a certain purpose, consequently, it leads to a simulation.

Without any ado, the *discrete experience* can be considered – in Patočka's sense – "asubjective."⁴⁴ Indeed, Patočka points out: "Tout en fondant sur le sum l'analyse de la sphère phénoménale, l'analyse de l'apparition dans son apparaître, on peut néanmoins la qualifier à juste titre d' « asubjective ». Elle évite la ponctualité de l'égo qui, dans le transcendantalisme kantien, sert de pierre angulaire aux synthèses de la conscience et met en outre le sceau à sa clôture subjective dans la phéno-

⁴⁴ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* traduit de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2002.

ménalité « pure et simple »”.⁴⁵ Idealism, which results from this, is not a thread between the transcendental ego and phenomena in the immediate appearance, but a reality as being understood. No doubt, the *discrete experience* enjoys ideal existence, thus “[f]or ideal existence, such as, for example, a logical formulation, time does not have any sense.”⁴⁶ Reasoning is going under guidance of the described procedure, or according to the ascertained method to get the expected results, as long as it works. In the case of the “living doubt,” what collapses is not reality, but this derivative, that is, *discrete experience*. It is nicely approached in Charles S. Peirce’s conception of *semiosis* as the simulation of the flow of ideas. Working on the categories of Kant and Aristotle, Peirce formulates the uniqueness of the sign, articulated decimally, in the extent from impression to something to be reasonable ascertained.⁴⁷ His concept contributed to the digital age and therefore the world we live in. Peirce’s work made “mechanical” reasoning, that is, reasoning performed by a digital machine, viable. His contribution lies in the creation of the logical and semiotic foundations; the rest was taken care of by engineers over time.

From the idea – in the track of Aristotle’s thought – one can start in two ways, namely quantitative-qualitative or qualitative-quantitative, of which Aristotle himself left a trace in the two formulations of the list of the categories. The former formulation can capture idea as *nominal*, the latter as *existential*, which Patočka grasps entirely as the “situation”⁴⁸ or better yet “a relation to this or that present matter which requires our whole commitment.”⁴⁹ Patočka adds, “[i]t is a matter of nothing less than transforming the present given in the sense called for by the service of life.”⁵⁰ Commitment to life requires going back to the concept of time linked closely with corporeality, that is, the present as *pre-*

⁴⁵ J. Patočka, *Qu’est-ce...*, p. 186.

⁴⁶ Eadem, *Plato...*, p. 166.

⁴⁷ See P. Janik, “Transcendent Action in the light of C.S. Peirce’s Architectonic System,” *Forum Philosophicum* 2007, issue 12/1.

⁴⁸ J. Patočka, *Plato...*, p. 2.

⁴⁹ Eadem, *The Natural ...*, p. 171.

⁵⁰ *Ibidem*.

esse. Thus, according to Patočka, “[v]ery insightful progress was made in this respect by Maine de Biran,” who uncovers “one of the major features of our original experience in the natural world: the localization of lived-experiencing in the body, which is something immediately given, prior to all perceptive experience.”⁵¹ The passage in time that, thanks to the commitment, leads to the lasting affirms and recreates the body as a uniqueness. Put it differently, “[w]here the quantitative conception sees diversity and an infinite plurality, movement viewed thus from within is one, a single act. The unity of the act is the unity of duration. Duration is an indivisible unity, every stage of which contains all previous stages; for this reason, it is necessarily individual and original.”⁵² How immediate could this individual and original act be we marvel at the extreme situations in comparison to simulation and procedures. It is precisely the time as the present to commit oneself that makes the difference. Put differently, it is a decision taken in the absence of support in an apparent precedence, at least in a sense of the being at hand formulation of the way to proceed.⁵³ Shortly, it is a *respect* “for himself and in himself” according to the situation; the “respect”⁵⁴ to the extent of the latin “*respectus*,” which regards the response as the reflex toward the *species / abstract*. At this point you can go no further, you have arrived at the indiscernible, that is the meaning of the term both countable and uncountable, or better yet the idea of the programming language of the *mathesis universalis*.

Matrix, or What’s Going On

The term “matrix” makes you think of the science fiction movie series, the first of which was released in theaters in 1999, precisely as *The Matrix*. The scenario is based on the philosophical metaphor, that of Plato’s cave, in the fashion of the digital age. The protagonist, named Neo, is

⁵¹ *Ibidem*, p. 131.

⁵² *Ibidem*, p. 161.

⁵³ See C.B. Sullenberger, *op. cit.*

⁵⁴ See <https://etymologeek.com/eng/respect>, accessed 28 December 2021.

a young adult employed as a programmer in the state-owned company of good reputation, who however is a hacker in his private life, not only for fun, but also for money. Thanks to an intervention from beyond, he gets in touch with Morpheus and his team of a few people who want – as Plato’s philosophers – to live in the real world. He receives instructions – first on the computer screen, and then through a phone call – how to escape from the agents who control the system-world, mistaken for the living-world. During the first meeting, Morpheus makes Neo aware of his own desire saying, “You’re here because you know something. You know you can’t explain it but you feel it. You’ve felt it your entire life. Something’s wrong with the world. You don’t know what it is, but it’s there, like a splinter in your mind, driving you mad. It is this feeling that has brought you to me. Do you know what I’m talking about?”

The scene reminds you of Descartes’ collapse of certainty, which received the input for the breakthrough from the nascent science with Galileo. However, the case of Neo is that of long-living in the lack of support of reality, precisely because of distrust: something is wrong, and this can only be sensed.

According to Patočka, “being is demonstrability.” If it is, it could mean either mathematical proof, scientific evidence, or even the testimony of life, which in Ingarden’s approach results in the question of responsibility.⁵⁵ However, the particular case for both Patočka and Ingarden is the question of freedom, addressed by the former in terms of experience, and for the latter from the point of view of moral values, proper to humans.⁵⁶ For both of them, the situation is one of denial of recognition of the philosopher’s freedom by the oppressive system, the situation that resembles that of Socrates. But this is not the situation of our Matrix hero. For Neo, the idea of the real means the struggle to “compromise the system,” which is the key-concept of the hacker mentality, i.e., cracking the code. In the final scene, Neo finds a way out

⁵⁵ R. Ingarden, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 108-109.

in withdrawing his assent and in this way leaving the system, that is, going “outside the projection of the system-world,” in short, in a line of Heideggerian idea. One thing is undoubtable and very disappointing, that is, Neo remains “condemned to commitment”⁵⁷ to a system, which however updated or upgraded, is still a system. In other words, it is not possible to leave aside the very ideas in which you think and express yourself. The universality achieved by the hero lies not in expressing himself, but in fighting. Thus, he alters the true meaning of the term “subject,” pointing toward “being subject to something.” Ingarden poses a delicate issue in this context, namely “The whole process is tragic if it turns out at the end . . . that your understanding of the value for which you fought has led you astray and that you are wrong. Then a very complicated situation arises and it is difficult to decide rightly which positive or negative value you are ultimately responsible for.”⁵⁸ Eventually, Ingarden prefers a “fair-play” solution, namely the recognition of consistency and integrity in the struggle.

But perhaps the problem lies in the struggle itself, as Patočka makes clear in another analysis, and it requires a new kind of consensus, as Paul Ricoeur comments: “What, then, in this advance of the Night, corresponds to a collective plan, to the lucidity of the solitary philosopher? Patočka has only a single formula that counts as a response: ‘the solidarity of the shaken for all their contradiction and conflict.’ In this view, the privileged experience is that of the front, as it was worked out and commented on by Ernst Jünger and Teilhard de Chardin: ‘[T]here might also be a certain prospect of reaching the ground of true peace from the war engendered by peace. The first presupposition is Teilhard’s front-line experience, formulated no less sharply though less mystically by Jünger: the positive aspect of the front line, the front line not as an enslavement to life but as an immense *liberation* from precisely such servitude.’”⁵⁹

⁵⁷ Contrary to what J.-P. Sartre said.

⁵⁸ R. Ingarden, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁹ J. Patočka, *Heretical Essays...*, p. xv.

However, the term “matrix” has a proto-Indo-European origin and first of all refers to the uterus. All other uses of the term are derivative. Therefore, one can rightly argue that such a *derivative* use of the term bridges or better yet mediates the origin and the *most reasonable* that justifies the *derivative* sense as a means.

In the battle, the other is but an enemy. Maybe they speak a language you don't understand. Hence, cracking the code can also have some positive meaning other than crashing the system. In fact, the positive meaning lies in understanding. Most famous in this context may be the story of the Rosetta Stone, which helped French linguist Jean-François Champollion decipher it and crack the hieroglyphic code. In an instant, the world that had been lost and inaccessible for centuries became alive and human.

Conclusion

It is first and foremost language as a phenomenon that makes the world familiar or unfamiliar. That is, language as expressing oneself in communicating one's desires, perhaps beyond what one even says with words in the consciousness of learning about oneself. It is the language that speaks, but not in the metaphorical sense – as in the case of the world or of everything in the world – on the contrary, in the intermediate of the transparent “interface,” as a means of receiving and giving oneself in understanding.

Undoubtedly, the experience of immersion in foreign culture – known as adaptation and even inculturation – begins with incomprehension and the inability to find a reason beyond what is given as such. However, in contemporary society the changing in this regard is felt properly within society. If it is so as Maurice Merleau-Ponty described more than half a century ago in his famous analysis on speech in *Phenomenology of Perception* that language has become the means used, but not understood, because it is not one's own, even more so today one can feel the lack of being at the word. Due to the advancement of technology, programming language has entered the domain of lan-

guage itself and artificial and natural language have merged and collided. Acquiring the language becomes a human challenge that once again opens up the unknown world of life to us.

References

- Aristotle, "Topics," transl. W.A. Pickard-Cambridge, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 1995.
- Bello A.A., "The Sense of Things Toward a Phenomenological Realism," transl. A. Calcagno, *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. CXVIII, Springer International Publishing Switzerland 2015. Translation from the Italian language edition: *Il senso delle cose: Per un realismo fenomenologico* by A.A. Bello, Castelvecchi, Roma 2013.
- Canullo C., *Il chiasmo della traduzione: metafora e verità*, Milano: Mimesis 2017.
- Cogan J., "The Phenomenological Reduction," The Internet Encyclopedia of Philosophy, accessed 29 November 2021, <https://iep.utm.edu/>.
- Husserl E., *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, transl. D. Cairns, Dordrecht: Springer Science+Business Media 1960.
- Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. D. Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press 1970.
- Ingarden R., "O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych," transl. A. Węgrzecki, in R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2009, pp. 71-169.
- Ingarden R., *Ueber die Verantwortung: Ihre ontische Fundamente*, Stuttgart: Reclam, 1970.
- Janik P., "Transcendent Action in the Light of C.S. Peirce's Architectonic System," *Forum Philosophicum* 2007, Issues 12/1, <https://doi.org/10.5840/forphil200712127>.
- Lakoff G. and Johnson M., *Metaphors We Live By*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1980.
- Marion J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF.
- Patočka J., *Body, Community, Language, World*, transl. E.V. Kohák, Chicago, IL: Open Court 2006.
- Patočka J., *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. J. Dodd, Chicago, IL: Open Court 1996.
- Patočka J., *The Natural World as a Philosophical Problem*, transl. E. Abrams, ed. I. Chvatík and L. Učník, Evanston, IL: Northwestern University Press 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctv43vtwd>.
- Patočka J., *Plato and Europe*, transl. P. Lom, Stanford, CA: Stanford University Press 2002.
- Plato, "Sophist," transl. N.P. White, in *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN.; Cambridge: Hackett 1997.

- Stein E., "Martin Heidegger's Existential Philosophy," *Maynooth Philosophical Papers* 2007, 4, <https://doi.org/10.5840/mpp200747>.
- Stein E., "Martin Heideggers Existentialphilosophie," in E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Gesamtausgabe, bd. 11/12, Freiburg: Herder 2006, "Anhang," pp. 445-500.
- Stein E., *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington, DC: ICS Publications 2000.
- Sullenberger C.B., *Sully: My Search for What Really Matters*, New York, NY: William Morrow Paperbacks, 2016.
- Taylor C., *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2016, <https://doi.org/10.4159/9780674970250>.

Abstract

The Matrix, or When the Natural World Is Scary

Husserl's commitment to reality is marked by the urgency to return, or rather to a repeated return each time the objective is achieved. He explains this explicitly in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, taking his cue from Descartes' Meditations. Reduction, which is the exact name for return, means change of attitude, abandonment of the natural position as naive. Jan Patočka notes in this regard, that today people who have experienced modern science no longer simply live in the naive natural world. The naive natural world is interpreted under species of the mathematical model. So, the gap between meaning as an expectation of experience and meaning within the framework of the model is increasingly evident. If intentionality, according to Husserl and disciples, including Heidegger, cannot be other than the idea itself, then it is just a something for something. It's like giving voice to one thing and not another. Commitment to life (Husserl's *Lebenswelt*) requires a return to corporeality, as Patočka adds, following Maine de Biran's accurate insight, that is, of something immediately given, prior to any perceptual experience. The term "matrix" in the title brings to mind the eponymous 1999 film based on the philosophical metaphor of Plato's cave in the fashion of the digital age. The protagonist, Neo, finds himself living for a long time in the lack of support of reality, precisely because of distrust: something is wrong, and this can only be felt. However, how can the hacker mentality help you understand that perhaps it is but a game?

Keywords: phenomenology, natural world, science, reduction, *cogito cogitans, cogito cogitatum*, corporeality, matrix, game, hacker, language, crack the code, understanding

R. Descartes, I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka, A.A. Bello, M. de Biran, F. Suárez, M. Merleau-Ponty

Jarosław Jakubowski 
Kazimierz Wielki University, Bydgoszcz, Poland

Three Challenges Facing Contemporary Phenomenology

Introduction

When we ask what are the greatest challenges faced by phenomenology today, we assume that despite the numerous (and often very profound) changes it has undergone since its birth, it still makes sense to seek a kind of ideological uniformity in it. The famous Ricœurian thesis that “phenomenology is both the sum of Husserl’s work and the heresies issuing from it”¹ is far from implying that phenomenology has proved to be so diverse over the course of history, or that the components of this history have proved so diverse, that phenomenology has lost the guiding unifying idea: the bid that we turn towards what is given to us in the most original manner. The internal diversity of phenomenology is mainly due to the fact that the very choice of the path leading to what is given fundamentally turns out to be problematic in several ways. Suffice it to point out that although Husserl held “reduction” to be a representative method of practicing phenomenology, his followers are not in agreement about the role of reduction in phenomenology. For example, Jean-Luc Marion claims, “so much reduction, so

¹ P. Ricœur, *Husserl: An analysis of his phenomenology*, transl. E.G. Ballard and L.E. Embree, Evanston: Northwestern University Press 1967, p. 4.

much givenness”;² while Marc Richir says, “the more reduction, the less givenness” (*d’autant plus de réduction, d’autant moins de donation*).³ Further, the choice of a path leading towards what is given originally is problematic in that it requires confronting an extremely important question (which Husserl himself tried to tackle) concerning the role of the conditions for the possibility of original appearance. Well, is it not the case that the requirement to explore those conditions in greater detail distracts us from the original appearance? In other words, does the transcendental question not overshadow, illegitimately though, the question of givenness? Such a threat no doubt exists, but the history of phenomenology to date warrants a conclusion that although from the time of Husserl himself a tension can be seen between the transcendental option (outlined by such thinkers as Fink or Landgrebe) and the “realistic” option (towards “the world” and towards phenomena, as advocated by, for example, Scheler, Ingarden, or Sartre), it ultimately leaves the ideological uniformity of phenomenology intact. It follows that the interdependence between studying the manner the world reveals itself in and exploring the conditions for the possibility of its revelation has the hallmarks of circularity: the better we recognize the conditions of this unveiling, the more fully we embrace the world revealing itself; and the greater our share in this revelation, the more fully we embrace the conditions for the possibility of the world revealing itself.

If we, then, accept that despite the above-mentioned (otherwise very profound) differences perceptible in phenomenology, it retains its ideological uniformity, what challenges faced by phenomenology in the early 21st century should be regarded as overarching? A proposi-

² J.-L. Marion, *Reduction and Givenness: Investigation of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, transl. T.A. Carlson, Evanston: Northwestern University Press 1998, p. 203.

³ M. Richir, « Intentionnalité et intersubjectivité », in : D. Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin 1995, p. 154.

tion could be ventured that such challenges are due to the fact that phenomenology, even when it acquires strong transcendental overtones, is pursued, one way or another, from “within the world.” Its existential trait cannot be obliterated; for this reason, what matters in phenomenology is being-in-the-world (Luijpen, *Existential Phenomenology*), that is, the relationship “existing being–the world.” So, to ask about the challenges faced by phenomenology today is to ask how to capture the character of this relationship in the current moment in history. Probably, however, it will not suffice to put an equal sign between “capturing” and “describing,” for the network of links between an existing being and the world has been found so intricate, yet dynamic, that phenomenology — which would like to merely describe the world — would accept the core truth that the essential components of this relationship with the world are becoming unattainable to it. In order to be able to capture these components, phenomenology must strive to go beyond the limits of pure description, that is, the level of *theorein*, and be constantly oriented towards the broadly-conceived realm of *praxis*. Only insofar as phenomenology attempts to co-create, in particular modify the historical circumstances, will it stand a chance of adequately capturing the nature of the relationship with the world.

So, what exactly are the challenges facing phenomenology today? We shall highlight three of them. They are intertwined thematically, but also linked by the constitutive requirement that a transition should be made from the realm of *theorein* to that of *praxis*. The first challenge revolves around the question of action, the second one focuses on politics, and the third one relates to virtuality. Seemingly, our choice of challenges faced by phenomenology as indicated above is not adequate because the question of action is broad enough to include the others. With this broad scope in mind, it probably can be argued that the second and the third challenges fall within the first challenge, and in this sense our proposed choice of challenges is wrong as it fails to fulfil the logical requirement of disjunction. We can, however, respond to this objection by saying that these challenges are equivalent to each other

in the sense that in fact nothing prevents us from reducing action and virtuality to politics, or reducing action and politics to virtuality. Each of the three challenges can be reduced to one of the other two, but, equally, each of them can be the one to which the other two are reduced. Let us now analyze briefly each of them.

a) Challenge One: Act!

The challenge relating to the question of action is surely nothing new in phenomenology. Its significance was realized as early as in the first half of the 20th century by its prominent representatives such as Heidegger (the reading of biblical texts as a testimony to a specific lifestyle — *The Phenomenology of Religious Life*), Sartre (*Being and Nothingness*), and Merleau-Ponty (*Phenomenology of Perception*). Notwithstanding all differences between the phenomenological conceptions of those thinkers, their works manifest a distinctive transition from *theorein* to *praxis*. This trend must have grown stronger in the latter half of the 20th century, as demonstrated, among others, in works by Spiegelberg (*Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*), and Ricœur (*From Text to Action*). In our time, the trend is strongly present in the works of Natalie Depraz (*Comprendre la phénoménologie*), who seeks to explore the diverse spheres of our experience that constitutes action (Buddhist meditation, Hesychastic prayer of the heart, experimental psychiatry, ethnomethodological anthropology). If, however, it is indeed the case that the trend implying a turn towards the realm of praxis is getting so much stronger, why treat the question of action as a challenge to phenomenology? The fact that this turn is gaining in strength should be no surprise since, as suggested above, it is beneficial to phenomenology. Well, the challenge does not consist, as it were, in the fact that this turn takes place at all but rather in difficulty finding out how to make it even more radical.

The trouble is that all phenomenological descriptions showing the principal role of action are by nature a theory of action at most, but never action par excellence. This happens even if we want to see a con-

siderable performative potential in it. They can, of course, be interpreted as a call to action, but this sort of appeal is not action itself — it “merely” precedes action, being therefore outside of the latter. This begs the question: Can phenomenology focus not only on action but become action itself? Searching for an answer to this question can, as it seems, be associated with action, or more precisely, with an action that is being initiated or already in progress. Here, however, insofar as phenomenology locates itself within action, it comes across an aporia which is incredibly hard to overcome. For it occurs that the aporia becomes not so much action as it in fact dissolves in action, which in turn implies that it disappears as phenomenology.

Why do we believe that phenomenology is disappearing? This is because phenomenology does not have sufficient means to systematically capture its own action that is being realized; even if this happened in some degree, this would only be at the level of inherently vague “pre-reflective consciousness.” As implied by studies carried out by Sartre on the difference between pre-reflexive and reflexive consciousness, as well as analyses of the “sense of agency” presented in our time by Gallagher and Zahavi (*Phenomenological Mind*), capturing action reflexively is always delayed in some measure in relation to its individual sequences. When a neighbor asks me in the street, “Where are you going?” and I reply truthfully, “To the library”, I accurately capture (at the reflexive level) the action being carried out by me; however, in so doing I am referring to this action as a whole, without making reference to its individual components. While walking to the library, I do not concentrate on my crossing this specific street rather than another since “I know the way.” Moreover, even when at the reflexive level, I perceive that a specific action is mine, this does not mean that I have managed to capture the very moment of initiating this action. The sense of agency, however, is with me, which means I am convinced that this action was started upon my initiative, but the very moment of the initiation (*initium*) eludes me, so I only capture it *post factum*. It is not clear how to enable myself, as an agent, to capture my own action at its origin.

b) Challenge Two: To Find One's Place in the World of Politics

In order to single out the main challenge that the world of politics presents to phenomenology, it should be pointed out that, first of all, this world retains its distinctiveness in relation to Husserl's *Lebenswelt*. The distinguishing feature of the world of politics is a certain type of openness (*Offenheit*) it possesses, constituting the public sphere (*Öffentlichkeit*).⁴ It is a domain where, either directly or through various social institutions, a controversy is continuously taking place with respect to the functioning of a given community. This controversy is open by its nature; to participate in it is to unreservedly express our opinion on the issue at hand. So what challenge is faced by phenomenology today in its confrontation with the world of politics? While it seems legitimate to insist that phenomenology should unveil as fully as possible both the conditions and the means enabling an accurate discernment of the object of the dispute constituting the political sphere, it appears that the basic task phenomenology must undertake is even more elemental. Actually, the problem is not only to gain an understanding of the world circumscribed by openness but, above all, to gain an insight into a broader sphere; namely, the one where the world of politics emerges or vanishes. After all, it often happens that the space where the open dispute on serious social matters takes place shrinks dramatically; at the same time, there is no guarantee that it will be expanded again.

Due to precisely this, by all means alarming, possibility, the above-mentioned formula of "finding one's place in the world of politics" definitely implies something more than "gaining an understanding of the world of politics;" it points to the need to stay in the world of politics or, should the latter be lost, rediscovering it. A task so delineated and involving attempts at "regaining the world of politics," turns out to be

⁴ K. Held, *Fenomenologia świata politycznego*, transl. A. Gniazdowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2003, p. 51.

extremely hard to discharge because it requires the gift of understanding the pulsation (emergence and disappearance) of the world of politics, but mainly an aptitude for building and rebuilding it. This task is all the more difficult because in this case the point is not to replace seeing with acting which would be interpreted at the reflexive level. What is at stake here is the very capability of acting. The question is, where do we find the strength to create the world of politics?

The import of this question should not be disputed. Giving up the search for an effective answer would imply an acceptance of the possibility of profound devastation of this world or even its total annihilation. But why is such an annihilation possible to imagine? The reasons for that, it seems, are many, but perhaps the most important is that openness characterizing the world of politics has been long treated (since Socrates?) as a deadly threat by all those who consider violence and manipulation as optimal tools for regulating social life. Unfortunately, though, there is no indication that these tools will fall out of use in foreseeable future. On the contrary, they seem to have a very wide range of applications, not only in the purely physical (“real”) sphere, but also in the virtual sphere, which increasingly pervades our life and constantly expands thanks to the rapid advances of information technology.

c) Challenge Three: Grapple with the Virtual World

When this challenge is highlighted, it should be underscored that its importance grows every day due to the incredibly fast pace of development in the virtual domain. It is obvious that if the relationship between the existing being and the world is taken to be the primary point of reference in phenomenology, failure to notice transformations of this world in the era of virtuality — and therefore changes in the way the existing being is — would doom phenomenology to growing marginalization. The threat of marginalization is not only due to the fast pace of these transformations, but above all to their unprecedented character. Although we are constantly assimilating various spheres of what we call “virtual reality,” it constitutes an otherness in relation to

which the concepts developed in phenomenological alterological consideration (or the related xenological consideration) — from Husserl's *Cartesian Meditations* to Levinas' *Totality and Infinity* and *Otherwise Than Being or Beyond Essence* and Waldenfels's *Phenomenology of the Alien* — seem hardly adequate. The difference between virtual otherness and the otherness explored by these thinkers consists in particular in the fact that, on the one hand, it is characterized by a far-reaching formalization and impersonality (the operation of the Internet relies on formalized systemic solutions; the Internet is not “someone” but “something”) and, on the other, it appears to be a space where “super-intelligence” (SI) is ever more present, defined as “any intellect that greatly exceeds the cognitive performance of humans in virtually all domains of interest.”⁵ What we mean here is not only the ever more perfect chatbots (computer programs performing various actions for humans and simulating human behavior, mainly in the area of conversation⁶) and avatars (virtual characters representing game users⁷), but above all computer software used for processing and monitoring data concerning so-called strategic areas of social life (e.g., the military, economy, or health). With generally increased computing power and the ever greater level of functionality of such software, there is an increase in the extent of disruption to social life that it would cause if it were no longer controlled. And it is by no means a foregone conclusion that a hypothetical loss of control can happen only due to an external interference with a particular computer system (for example, by hacking); there is an increasingly real threat that one of those programs will attain the ability to conceal a specific kind of data at its disposal, and as a result mask certain aspects of its operation. This might have very serious, destructive consequences for social life.

⁵ N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford: Oxford University Press 2014, p. 39.

⁶ See A. Przegalińska, *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*, Kraków: Universitas 2016, pp. 32-33.

⁷ *Ibidem*, p. 40.

How can we, then, specify more precisely the challenge facing phenomenology, considering the specifics of virtual otherness outlined above, determined, on the one hand, by impersonality and “formality” of the Web, and by the stigma of superintelligence, on the other? Owing to the diversity of experiences connected with virtuality, this challenge seems to be multidimensional; however, it is probably worth highlighting at least one significant clue referring to both of the indicated aspects. Despite their differences, both seem to have a common trait: they strongly determine the level of activity of the existing being. This conditioning need not imply that this activity is only restricted or suppressed; in many situations, it can play a defensive role. Nonetheless, it constitutes such an important component of being-in-the-world that it should not escape the attention of contemporary phenomenology. To grapple with virtuality is ultimately tantamount to seeking the measure of being in the age of virtuality. There is no reason to doubt that phenomenology will be eager to undertake a quest of this kind.

Conclusion

What conclusions follow from our description of the three challenges faced by phenomenology today? Can juxtaposing them prove instructive enough to let us capture a more universal but so far quite overshadowed challenge which phenomenology should confront? Most probably, we are in a position to answer the question in the affirmative, with a proviso that we are not dealing here with a “vertical” challenge, or meta-level one, with respect to the three challenges referenced above, but rather a “horizontal” challenge occupying the same level. This horizontal challenge is about an interdependence existing between the three challenges. Are these specific challenges not so strongly interlinked that in confronting any one of them phenomenology must necessarily face the other two? Is it not perhaps the case that in attempting to radicalize the project of transforming phenomenology “from *theor-ein* to *praxis*” one has to factor in the conditions imposed on this by the virtual sphere, as well as the pulsating energy of the world of politics?

Is it not the case that our aspiration to embrace the world of politics stands little chance of success if we fail to recognize the role played by the virtual sphere in the building or destruction of it, or if there is not enough elementary ability to act? Finally, is it possible to cope with the unique character as well as the tremendous pace of changes generated by the virtual sphere while ignoring its association with the world of politics or *praxis*?

All these questions are rhetorical, so it seems fairly legitimate to define this supposed universal challenge faced by phenomenology along these lines: “When dealing with action, the world of politics or the virtual sphere, one should be mindful of the close interdependence between them and strive to unveil it as fully as possible.” Phenomenology should not forget that when exploring any of the three issues, it deals with a sort of a triad of individual elements that point to one another.

References

- Bostrom N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- Depraz N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris : Armand Colin 2006.
- Gallagher S. and Zahavi D., *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London and New York: Routledge 2008.
- Heidegger M., *The Phenomenology of Religious Life*, transl. M. Fritsch and J.A. Gosetti-Ferencei, Bloomington, IN: Indiana University Press 2004.
- Held K., *Fenomenologia świata politycznego*, transl. A. Gniazdowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2003.
- Husserl E., *Cartesian Meditations*, transl. D. Cairns, Kluwer Academic Publishers 1999.
- Janicaud D. (ed.), *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris : Librairie philosophique J.Vrin 1995.
- Levinas E., *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, transl. A. Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff 1991, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7906-3>.
- Levinas E., *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, transl. A. Lingis, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff 1979.
- Luijpen W.A., *Existential Phenomenology*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press 1969.
- Marion J.-L., *Reduction and Givenness: Investigation of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, transl. T.A. Carlson, Evanston: Northwestern University Press 1998.
- Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, transl. C. Smith, London and New York: Routledge Classics 2002.

- Przegalińska A., *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*, Kraków: Universitas 2016.
- Ricœur P., *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, transl. K. Blamey and J.B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press 1991.
- Ricœur P., *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, transl. E.G. Ballard and L.E. Embree, Evanston: Northwestern University Press 1967.
- Sartre J.-P., *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, transl. H.E. Barnes, New York, NY: Philosophical Library 1956.
- Spiegelberg H., *Doing Phenomenology: Essays On And In Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff 1975, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1670-4>.
- Waldenfels B., *Phenomenology of the Alien: Basic Concepts*, transl. A. Kozin and T. Stähler, Evanston: Northwestern University Press 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wfh3>.

Abstract

Three Challenges Facing Contemporary Phenomenology

Despite the profound changes occurring in phenomenology since its birth, it still seems legitimate to seek in it the ideological uniformity imposed by Husserl's call to turn towards that which is given originally. It is obvious, however, that achieving this can have a more „realistic” (e.g., in Scheler, Sartre, Ingarden) or more transcendental character (e.g., in Landgrebe and Fink). Ultimately it transpires that phenomenology is always practiced, more or less tacitly, “from within the world.” Therefore, even when phenomenology highlights the dimension of *theorein*, it remains entangled in the sphere of *praxis*. The history of phenomenology to date is a process of increasing understanding of this entanglement. For this reason, the most important challenges phenomenology faces today are determined by the turn which it makes from *theorein* towards *praxis*. Three are especially significant: the first challenge is focused on the question of action, the second on politics, and the third is concerned with the question of virtuality.

The first challenge is that when dealing with the question of action, one should not be happy with merely describing action *post factum* or even stimulating action, but should try to capture it as it happens. The second challenge consists of seeking the possibility of reviving the world of politics defined as a space of openness in the public sphere (Held), and finding means to prevent its destruction. Finally, the third challenge is to make an effort to find the measure of being of the existing being, considering the increase in formalization and anonymity of social life sanctioned by the growth of the virtual sphere, as well as the dangers resulting from the improvement of superintelligence (Bostrom).

Keywords: phenomenology, challenge, *theorein*, *praxis*, action, world of politics, virtuality

Marco Deodati 
University of Rome Tor Vergata, Italy

Analyses Concerning Phenomena of Desire in Husserl's Thought

Husserl's phenomenology claims to clarify the basic forms of experience, i.e. to understand how subjective experiences relate to the world and its things, perceiving, remembering, feeling, wanting, etc. As is well known, the title "intentionality" refers precisely to this subject-object or I-world relationship that takes place in a subjective *Erlebnis*. However, Husserl's research is not proportionally directed at all types of experience, but above all at explaining the acts of perception and so-called objectifying consciousness in general; it is about acts of sensible¹ perception, memory, imagination, logical judgement, categorial thinking, etc., in which world things appear to us merely as objects and facts. This depends on Husserl's prevailing interest in the epistemological sphere of intentional life, which somehow retains a certain primacy throughout his phenomenological analyses. Although the vast field of feeling and willing is usually not the focus of his research, it is nevertheless of crucial importance for Husserl himself. The philosophical project of phenomenology cannot, in fact, be reduced to a mere epistemology²

¹ According to some important English translations, the term "sensible" translates the German adjective "*sinnlich*", so it has the meaning of "given by the senses" or "pertaining to the senses" (see the *Analysis concerning active and passive synthesis: Lectures on transcendental logic*, transl. A.J. Steinbock, Dordrecht: Kluwer 2001, CW IX).

² This aspect is often emphasized in his works, as for example in the following passage from *Erste Philosophie*: «eine universale, auf Wissenschaft überhaupt bezo-

because, on the contrary, it concerns the whole field of world-experiencing life (*welterfahrendes Leben*).³ It is no coincidence that, especially from the 1920s onwards, Husserl explicitly defines phenomenology as a philosophy of life.⁴ The emotive and volitional aspects are thus essential for an in-depth and complete consideration of such life.

Already from the *Logical Investigations*, Husserl emphasizes that the experiences of the emotional and volitional dimension also manifest their own intentionality. In particular, paragraph 15b of the fifth

gene Philosophie, wenn sie wirklich volle Universalität anstrebt, also die gesamte transzendente Problematik wie die gesamten möglichen Erkenntniswelten fest im Auge behält, nicht etwa eine „bloße“ Erkenntnistheorie, eine „bloße“ Wissenschaftstheorie ist, die es unter dem Titel möglicher Erkenntnis und Wissenschaft mit etwas bloß Beschränktem zu tun hätte, oder mit einem logisch und noetisch Allgemeinen» (E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, T. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959, p. 26).

³ «Es ist in dieser Methode aber nicht bloß ein leer postulierter oder in einer leeren Sachferne mit einem Satz „Ego cogito“ beredeter, sondern er tritt alsbald konkret und in seiner Wesenseigenheit als unendliches transzendentes Leben entgegen, als ein Leben, das, wenn wir uns auf das in unmittelbarer transzendentaler Selbsterfahrung erfassbare eigene Leben beschränken, einerseits die Zentrierung im Ego, dem transzendentalen „Ich“, in sich trägt, und andererseits die Beziehung auf vielartige intentionale Objektivitäten» (Ebda, p. 166). According to Fink, one of Husserl's greatest students, the question of transcendental life can also be understood as question of the origin of the world: «Die Grundfrage der Phänomenologie, zu der sie von vielen, an traditionelle Probleme anknüpfenden Einsätzen her unterwegs ist und in der sich ihr radikaler Gegensatz zum Kritizismus offenbart, lässt sich formulieren als die Frage nach dem *Ursprung der Welt*» (E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, p. 101).

⁴ In particular, he speaks of a “scientific philosophy of life (*wissenschaftliche Lebensphilosophie*)” (E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht: Springer 2001, p. 241), not least in order to distinguish it from the philosophies of existence that were emerging at the time. Fink already regards Husserl's phenomenology as “a kind of philosophy of life” (E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg-München: Alber 1976, p. 152). This aspect has recently been emphasized by several interpreters, for example by Bernet: phenomenology “s'intéresse d'emblée et exclusivement à la *vie effective* du sujet transcendental... le transcendental est donc, pour Husserl, un mode de vie spécifique qui a son mode d'apparaître propre” (R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris: PUF 2004, p. 249). See also A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF 1999; M. Deodati, *La dinamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Milano-Udine: Mimesis 2010.

research highlights how even in the sphere of desire there are phenomena that must be considered as intentional experiences, even though they often lack a precise objectual direction. According to Husserl, however, this lack is not to be understood in a simply privative sense, but as a specific intentional character, analogous in some respects to that of indeterminate presentations in the perceptual field.⁵ However, as well known, in the *Logical Investigations* a detailed analysis of these experiences is not undertaken, since this work has quite different aims, primarily logical and epistemological. Also in the first volume of the *Ideas*, and in the texts that make up the posthumous volume of *Ideas II*, Husserl reiterates the intentional nature of many acts of feeling and will, but not even here does he undertake a thematic analysis of these experiences.⁶ In the ethical lectures, moreover, one can find important investigations on emotion and will, which, however, have the purpose of establishing a strictly scientific ethics. They deal with the possibility and the reasons for rational action, not with the project of a general analysis of the emotional and volitional field (*Gemüt und Wille*).⁷

However, we can find such analyses in a very important group of manuscripts known as *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, which take up some of the fundamental elements that have already emerged in the *Logical Investigations*. This is an enormous collection of research manuscripts, mostly from 1909 to 1914 and, to a lesser extent, from the first half of the 1920s. Husserl wanted to publish them at the end of the 1920s, but eventually gave up this idea in order to devote himself

⁵ See E. Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, London and New York: Routledge 2001, p. 111.

⁶ See E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. F. Kersten, The Hague–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff 1983, §95; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 1989, §§ 4-7.

⁷ See, e.g., E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1988, pp. 226-227.

to other projects that were considered more urgent or more immediately feasible at the time. As a consequence, these manuscripts were set aside in the *Nachlass* and have only recently been published in four tomes by U. Melle and Th. Vongehr as volume XLIII of the collected works.⁸ In these texts, probably for the first time, an in-depth consideration of emotional and volitional experiences is carried out, stemming from the compilation of manifold “elementary analyses” – according to Husserl.⁹ Alongside the many investigations into the various forms of representation and thought (traditionally grouped under the heading of ‘intellect’ – νοῦς), it is possible to find numerous analyses of acts of feeling (under the heading of ‘appetency’ – ὄρεξις)¹⁰: among the many investigations into the various experiences of “value perception” (*Wertnehmung*), sensual feeling (*sinnliches Gefühl*), mood (*Stimmung*),

⁸ See E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. I: *Verstand und Gegenstand Texte aus dem Nachlass (1909-1927)* (henceforth: Hua XLIII/1); *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. II: *Gefühl und Wert Texte aus dem Nachlass (1896-1925)* (henceforth: Hua XLIII/2); *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. III: *Wille und Handlung Texte aus dem Nachlass (1902-1934)* (henceforth: Hua XLIII/3); *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. IV: *Textkritischer Anhang* (henceforth: Hua XLIII/4), Dordrecht: Springer 2020. More information on the publication of these manuscripts is provided by Melle in his introduction to the *Studien* (Hua XLIII, pp. LI-LXXV).

⁹ See the letter Husserl sends Jensen on 30.09.1927. (E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe*, hrsg. von E. Schuhmann in Verbindung mit K. Schuhmann, *Husserliana Dokumente III*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer 1994, p. 306). The importance of the *Studien* is also demonstrated by the fact that, at the end of the 1920s, some of Husserl’s main pupils urged him to proceed with the publication of these manuscripts. Take Heidegger’s letter of 22.10.1927, where he underlies the necessity to publish Husserl’s manuscripts of the *Studien* in order to carry out the project of phenomenology as a pure psychology: «Nun, die wesentlichen Stücke liegen in den drei Abschnitten des von Landgrebe getippten Ms. Diese Untersuchungen müssen zuerst erscheinen und zwar aus zwei Gründen: 1. Dass man die konkreten Untersuchungen vor Augen hat und nicht als versprochene Programme vergeblich sucht. 2. Dass Sie selbst Luft bekommen für eine grundsätzliche Exposition der transzendentalen Problematik» (E. Husserl, *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*, hrsg. von E. Schuhmann in Verbindung mit K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer 1994, p. 145, *Husserliana Dokumente III*).

¹⁰ «es besteht die Neigung, Vorstellen und Denken als Intellekt und Anteilnehmen als Werten und Begehren, Wollen als Gemüt wieder in eins zu nehmen (νοῦς, ὄρεξις)» (Hua LXIII/2, p. 41).

etc., one can also find interesting reflections on *Begehren* and *Wunschbewusstsein* in general.

These reflections are remarkable from different perspectives. First, from a historical-philosophical point of view, since the question of desire has always been the focal point of the greatest practical reflections, at least from the Seven Sages onwards. Second, also from a properly systematic perspective, since Husserl emphasizes the peculiarity of the phenomenological method in this area. He does not speak of a "faculty of desire" (*Begehrungsvermögen*) in general, which blends with the will and contains within it motives of emotion. On the contrary, he carries out detailed analyses that enable the different phenomena to be strictly distinguished. Unlike classical metaphysics, which investigates the subject starting from the identification of certain faculties understood as the ontological basis of corresponding experiences, phenomenology focuses on the analysis of the different acts of intentional consciousness or, more generally, of the multiple fields of experience. The analysis of the acts of consciousness, therefore, is not to be understood in the sense of a metaphysical or even empirical psychology, but in terms of a peculiar "pure psychology" seen as a transcendental investigation into the intentional structures of our experience. In this way, it is possible to reveal the peculiar nature of the sphere of desire, which consists neither of simple feelings nor of actual volitions. It thus seems to lie on the border between *Gemüt* and *Wille*, on that threshold which delimits and at the same time links feeling and willing. In this sense, then, the sphere of desire can serve as a paradigmatic example of that complexity of forms of consciousness which Husserl also calls the interweaving (*Verflechtung*) of intentional processes.

But that is not enough. The sphere of desire must not only be separated from other spheres, but it is distinct in itself. It does not represent a single phenomenon, but is characterized by a multiplicity of interrelated phenomena. It should be borne in mind that Husserl's analyses in these texts are neither definitive nor unambiguous, both because of the difficulty of the subject matter and because they are research manu-

scripts, not edited finally for publication. For this reason, they should be considered with great interest but also with great caution, without forgetting that they are of a fluid character of a work in progress.

According to Husserl's analyses in the *Studien*, it does seem possible to distinguish three different phenomena in the field of desire consciousness: simple wishing (*Wünschen*), desire in the strict sense (*Begehren*), and the drive feeling (*Triebgefühl*). All of them, by the way, show, each in its own way, a common nature, namely 'missing' (*vermissen*), which reveals a certain lack or deficiency in the subjective life of consciousness. In fact, when investigating the origin of these phenomena, Husserl seems to find similar elements that can ultimately be traced back precisely to the dynamics of lack in the sense of something missing or unsatisfying.

The origin of a desire experience is usually related to the course of other activities in the emotional sphere.¹¹ As Husserl explicitly says, this sphere represents that mode of intentionality according to which the world-relationship expresses itself as "participation in things" (*Anteilnahme an Sachen*).¹² On the basis of the emotional intentionality, things are present to me not only in terms of being mere objects, but so that I turn to them emotionally, I participate in the dynamics of their appearance, I am involved in the happening of the world: enjoying, liking, loving, feeling joy (or the opposite: disliking, hating, etc.). As participation, then, *Gemüt* is not a kind of facing each other, in the literal sense of the German word *Gegen-stand* (i.e., to stand in front of something in opposition to it), but it is an interaction, involvement, interpenetration, belonging together. Every emotional intention is directed towards its own fulfilment (*Erfüllung*), which brings with it a certain pleasure (*Lust*), a satiation or saturation (*Sättigung*). But the

¹¹ «Der Wunsch setzt voraus eine Beziehung auf die Gemütsaktualität, nämlich auf das aktuelle fühlende Ich und seine jeweilige aktuelle Gefühlslage [...]. Mich als aktuelles Ich in der aktuellen Welt ganz vergessend kann ich nicht aktuell wünschen» (Hua XLIII/2, p. 489).

¹² Hua XLIII/2, p. 37.

process of fulfilment can be interrupted or frustrated: what remains is an unpleasure, an unsatisfactoriness that makes the subject restless. Or, more generally, a contrast emerges in the emotional dimension between a present situation, endowed with a certain emotional value, and something not present but perceived as having a higher value or a stronger appeal. In other words, the contrast of disvalue brings out an emptiness or a lack that must be filled:¹³ something is missing that otherwise would fill this emptiness and bring satisfaction with it. In other words, emptiness is not a simple absence or vacuity, but already a sense of missing oriented towards its satiating fulfilment. It is no coincidence that Husserl explicitly defines desire as unsaturated joy.¹⁴ In general, therefore, at the basis of the phenomena of desire, there is a dynamics of lack of this kind: the peculiarity of these acts consists in the fact that they make one feel an emptiness as a lack of something and are directed towards the presence or the attainment of this thing. The experience of desire is interested in existence or in being real. Husserl emphasizes this very clearly: "Desires are existentially oriented acts of the emotional sphere."¹⁵

This is perhaps better illustrated by an example. I am in my room and put a record on the record player. It is a good piece of rock 'n' roll. It starts to fill the air. The music positively excites me, it sounds beautiful and pleasant. I enjoy the perfect fusion of pressing grooves, dissonant distortions, and captivating melodies: without realizing it, I start to dance. Body and mind are united in an emotional fullness that grows song after song. Suddenly, however, a background noise breaks into the middle of my experience: construction workers next door have started drilling again. It is an annoying noise and it soon

¹³ «Diese Kontrastunwertigkeit ist nichts anderes als der Charakter der „Mangelhaftigkeit“» (Hua XLIII/2, p. 502).

¹⁴ «Freude = gesättigter Wunsch. Wunsch = ungesättigte Freude» (Hua XLIII/2, p. 46). «Freude und Wunsch stehen in Wesensbeziehung. Wunsch als Vermissen (und dann weiter Langen-nach) der Freude ist auf Freude „gerichtet“, er ist in gewissem Sinn Intention auf Freude» (Hua XLIII/2, p. 439).

¹⁵ «Wünsche sind existenzial orientierte Gemütsakte» (Hua XLIII, p. 490).

becomes unbearable because it pushes out the beautiful music and disturbs my enjoyment. The satisfaction is interrupted and somehow remains non-satiated. There is a split between my past enjoyment of music and its present continuation. That is, a contrast emerges between the unsatisfactory present and a possible future in which this problem will be overcome. The unpleasure of this situation can motivate a new experience: I imagine, for example, that the noise will stop and I can freely enjoy the music again. What I imagine as sadly not real, but only possible, is something I lack, namely, something I miss: so I wish that the noise of drilling would stop, such an occurrence would make me happy. My wish is directed towards the reality of something that is not there and that I would gladly see.

This example can help us understand the interconnections and stratifications of consciousness in desire phenomena. First, the subject affectively approaches something beautiful, pleasant, joyful, etc., but the disruption or interruption of these emotional experiences leaves their fulfilment incomplete and unsaturated. A contrast emerges between the present situation and a possible future event that would bring us a greater satisfaction. Unpleasure can awaken the consciousness of something not yet real that we would gladly welcome. What is representatively made present is given as enjoyable and, therefore, desirable. The essential thing here is precisely that the not-yet-real is not meant in a merely fictional consciousness, but in a peculiar experience that already has the nature of missing. As the missing of something absent, desire is interested in its enjoyable presence. In this case, the perceptions of value, pleasure, joy, imagination are not to be understood as individually independent acts, but as components or moments of the constitution of the experience of desire. All of them together participate in the formation of a contrast of feelings in which a missing is revealed.

Being in relation to its environment, the subject experiences emotional contrasts in which different goods are revealed. The act of desire arises in a discrepancy of feeling that normally emerges through

the involvement of the imagination.¹⁶ In this act, the subject remains in a feeling of emptiness, missing something not yet real. One desires something in the sense of simply wanting, without actively striving for it. From this point of view, it can be seen that the act of desire is characterized by a certain impotence to obtain what is desired by its own strength, so that its satisfaction is often transposed to a merely fantastic or dreamlike level.¹⁷

Our experience, however, shows a different kind of desiring consciousness where we do not stop at wishing for something to happen, but set ourselves in motion, so to speak, to achieve our goal. The missing object is not merely desired, but passionately pursued. Active striving thus characterizes a new dimension of *Wunschbewusstsein*, namely, desire in the strict sense (*Begehren*).

This dimension is particularly interesting because, according to Husserl's research, it reveals two different phenomena. Indeed, a "dark" and a "clear" desire can be distinguished depending on whether the missing object is given in a presentation (*Vorstellung*) or not. In the case of absence, Husserl explicitly speaks of a dark desire or a drive feeling. The subject does not always live with a "transparent" consciousness. Sometimes we have acts of desire without knowing what is actually desired in them. In other words, we have no idea of what the missing object is. In the sphere of desire, then, there also seems to be a dark one. It might be asked whether the character of intentionality may be ascribed to such an experience, since it does not seem to have any clear relation to anything in particular: in other words, the character of 'consciousness of' (*Bewusstsein von*), in which Husserl sees the very essence of intentionality, seems to be missing here. This is, of course,

¹⁶ «Das Kontrastgut hat einen positiven Gefallenscharakter in der „Phantasie“; vermöge jener intellektiven Stellungnahme ist motiviert ein aktuelles Gefühl, das des Fehlens, das Kontrastgut wird „vermisst“» (Hua XLIII/2, p. 502).

¹⁷ Bernet correctly suggests that this Husserlian conception accords with the Freudian idea of the satisfaction of unconscious desires through visual hallucinations and dreams. R. B e r n e t, *Force – Pulsion – Désir. Un autre philosophie de la psychoanalyse*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin 2013, p. 322.

a difficult problem. Dark desire is in fact not an explicit consciousness of something, because this thing is not given in any presentation, it is not present for consciousness. Nevertheless, this experience is somehow directed, it is intentional in the form of a 'direction-to' characterized as 'blind'. In this case, too, intentionality takes place as an essential world-relation, although according to peculiar configurations. More specifically, intentionality is not carried out on the basis of a clear *Vorstellung*, but in the manner of a feeling of emptiness and unsatisfactoriness without explicit relation to an object:

What about the intentionality of dark desire? About the "I lack something, I don't know what", "I long for 'something,' I am unsatisfied while I have nothing specific in mind"? I would try in the following way: We can go back to feelings of lack, and to original ones (also original in psychic development) that do not yet imply anything of the conscious relation to non-being that we tend to think of in the ordinary literal sense of "lack."¹⁸

So there are phenomena of desire that do not arise from a consciousness already characterized in terms of an explicit presentation, but they somehow belong to a more primitive and deeper dimension of intentionality. From the point of view of genetic phenomenology, it is a matter of peculiar experiences that do not originate from an objective affection, but rather from a self-affection. In these phenomena, missing is not a feeling of lack directed to something specific: rather, the missing points to a primordial lack in consciousness as such. This primordially has, of course, a temporal-chronological significance – since such *Erlebnisse* precede in psychological development¹⁹ – but it must also be

¹⁸ «Wie steht es nun mit der *Intentionalität des dunklen Begehrens*? Mit dem „Mir fehlt etwas, ich weiß nicht was“, „ich sehne mich nach ‚etwas‘, ich bin unbefriedigt, während ich nichts Bestimmtes vor Augen habe“? Ich würde in folgender Weise versuchen: Wir können zurückgehen auf Gefühle des Mangels, und zwar auf ursprüngliche (auch in der psychischen Entwicklung ursprüngliche), die noch nichts von der bewussten Beziehung auf Nichtseiendes implizieren, die wir beim gewöhnlichen Wort-sinn von „Mangel“ mitzudenken pflegen» (Hua XLIII/2, pp. 482-483).

¹⁹ S. Hua XLIII/2, p. 487.

understood in a more temporal-structural sense: the dark desire arises in a very deep dimension of the life of consciousness, effectuating itself in the form of constant repetition.

The unpleasant lack is not motivated by the consciousness of the absence of a specific object or circumstance. This feeling is primitive because it comes from itself, so to speak, independent of any reference to things. It is about a sort of primordial insufficiency (*Ungenügen*) of consciousness itself. Such lack can thus be described as drive-related. Precisely for this reason, Husserl explicitly calls the phenomena of dark desire "drive feelings" (*Triebgefühle*)²⁰. In these *Erlebnisse*, the subject feels an unsatisfactoriness, which makes him restless: in the unsatisfactoriness, a lack proves itself, manifesting as a blind feeling, without any reference to an object.²¹ Lacking, the subject feels driven to the satisfying fulfilment of this emptiness, whereby here this fulfilment takes on the meaning of a pleasurable satiation. The essence of drive feelings is that, although originally blind, they nevertheless have an intentional direction. In other words, blind lack is already a feeling of being driven towards satisfaction.²² As a deficiency related to drive, *Triebgefühl* also

²⁰ «Diese Gefühle der Unlust, welche oben als ursprünglicher, blind triebartiger Mangel, aber sozusagen blinder, noch auf kein Nichtsein bezogener Mangel beschrieben worden sind, oder jene eigenartigen immanenten Gefühle (immanent, sofern sie kein transientes, sondern immanentes Objekt haben), welche ihrem Wesen nach „Sättigung“ zulassen, nenne ich nun in dem Originalblatt *Triebgefühle*» (Hua XLIII/2, p. 485).

²¹ As Brudzińska explicitly points out, «Der Trieb zeigt sich als in *selbstaffizierenden* Leerintentionen oder Leervorstellungen realisiert, d. h. als Modus von Affektionen, die auf keine ‚äußere‘ Vorgegebenheit zurückzuführen sind» (J. Brudzińska, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht: Springer 2019, p. 182). On the question of *Selbstaffektion* in the perceptual field, see D. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht: Springer 2008, where he defines it as the „Fähigkeit des menschlichen Geistes..., so etwas wie Empfindungen *einzuzeichnen*» (1).

²² It is important to note that the drive feeling is not entirely without presentation, but instead has an empty or indeterminate presentation, characterized eminently by the element of drive and longing: «Zum Wesen der Triebgefühle gehört es, dass die

confirms the peculiar nature of the desire phenomena, that lie at the threshold between emotion and will.

Husserl cites hunger as an example of a drive feeling. One must think here of those situations in which the feeling of hunger does not yet manifests as a desire for a certain food, but as a blind lack that is generally localized in the stomach. We are not thinking about food, but we feel somehow unsatisfied and therefore driven to satiety: suddenly we take, for example, a few grapes that are lying in a fruit basket on the table, without having thought before that we actually had a desire for grapes. We could also find a piece of bread or cheese on the table, that would most likely not matter at all: the important thing here is not the object in its specific identity, but the satiation of the feeling of hunger. Phenomenologically speaking, the *Vorstellung* (perception, fantasy, etc.) of a potentially satiating object is only the mere opportunity – the excitement (*Reiz*), as Husserl says – for the reawakening of a drive feeling and its satisfaction.²³

Husserl thus ascribes to drive feelings a kind of primitive intentionality that is directed towards the satiation of an originally blind lack. Such feelings therefore have nothing at all to do with the feelings of bodily pain. The blind lack is an unpleasure, like sensual pain (e.g. burning, cutting oneself, etc.): but while in the latter the unpleasure is simply eliminated, whereby pleasure cannot receive any positive filling, the drive feeling, on the contrary, strives for a satisfying satiation, namely, for a positive increase in pleasure.²⁴ Precisely for this reason, Husserl ex-

Vorstellung ihrer entsprechenden Sättigung, des befriedigenden Übergangs in entsprechende sich steigernde Sattheiten, notwendig den Charakter des Treibens (Trieb), des Langens hat, des Langens nach Sättigung» (Hua XLIII/2, p. 503).

²³ «der Anblick eines Objekts als Reiz eines Triebes wirkt, eine Triebbewegung reproduktiv erregt, die in seiner Realisierung (oder der Realisierung einer gewissen Veränderung desselben) terminieren würde, und nun der Reiz „wirksam“ wird, demgemäß unmittelbar die Betätigung abläuft» (XLIII/3, 416). As Bernet points out, the idea that the presentation of an object is only the occasion for the awakening of the drive is shared by both Husserl and Freud. See R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir...*, p. 318.

²⁴ «Nicht jeder Schmerz, nicht jede Unlust hat den Charakter eines solchen „Mangels“, sicherlich nicht der Schmerz des Sich-Brennens, -Schneidens etc. Der Hunger

plicitly specifies: “corresponding to the drive-feelings, there are correlative feelings of satiety (the emptiness has a corresponding fullness).”²⁵

As drive-related, this kind of dark desire finds its fulfilling in a satiating discharge, i.e., in a drive action (*Triebhandlung*) or movement (*Triebbewegung*).²⁶ The blind sense of lack is, in other words, not passive or inactive, but actively driving. It can achieve its satiety not merely in the sense that it has the possibility to satiate itself, but in the sense that it is itself the force for it. As such, the drive feeling is the movement itself of its satisfaction.

Such analyses lead directly to the consideration of the so-called clear desire. While drive feeling is somehow a borderline dimension of desire consciousness, clear desire has a central location in our everyday experience. In fact, it expresses that life of desire that passionately strives or, as Husserl also says, longs for something missing. The clarity of such a desire consists precisely in the fact that, in contrast to the drive feeling, the presentation of the lacking object belongs structurally to the entirety of the experience. Desire in the proper sense “sees” the object towards which it is intentionally directed. The feeling of lack here is not a blind one, but one directed towards something given as a specific object. Desire therefore has a (more or less clear) object reference consistent with the previous wishing. Consequently, what is the peculiarity of desire?

ist eine Unlust. Das Essen beseitigt diese Unlust. Es ist aber nicht bloß Beseitigung, sondern es wird stetig eine positive Lust erzeugt, die sozusagen die Unlustleere des Hungers, den Unlustraum mit wachsender Dichte ausfüllt, überdeckt» (Hua XLIII/2, p. 483).

²⁵ «den Triebgefühlen entsprechend gibt es korrele Sättigungsgefühle (die Leere hat eine entsprechende Fülle), und „Sättigung“ ist der Prozess, in dem in eigentümlicher Weise des Übergangs und der Einigung das Leere sich stetig füllt, das Triebgefühl sich sättigt, bis reine Sättigkeit da ist und nichts mehr von Trieb» (Hua XLIII/2, p. 503).

²⁶ On the question of drive satisfaction, see R. Bernet, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, D. Fonfara (Ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht: Springer 2006, pp. 38-53.

The drive feeling points to an original lack of consciousness as such. Precisely because of this, it can only get a temporary satiety and must constantly repeat itself. Continuous repetition motivates the emergence of a habitus in consciousness. Thanks to the process of satisfaction made possible by the discharge through drive acts the subject learns to consider certain objects as satisfying goal points. In other words, we get used to regularly relating certain presentations to our drive feelings. However, this produces a modification in the life of desire. From the original drive feelings, as Husserl explicitly asserts,²⁷ come a new experience of desire, in which the primordially blind sense of lack flows towards certain objects given in a presentation.²⁸ This can also be clearly seen in the example of the feeling of hunger: if the original drive feeling is constantly satisfied by the intake of some specific food (e.g. pasta or pork), then the habitus of associatively linking the idea of such food with this feeling is consolidated. I no longer simply feel a blind lack, but a craving for a certain food – I desire pasta or pork. In other words, the desire for food is not generically directed at any type of dish, but only at certain types that are part of the individual and socio-historical constitution of the subject.²⁹

But we must be careful. The mere occurrence of a presentation does not make the drive feeling a desire.³⁰ The ‘algebraic’ sum of the drive feeling and the corresponding idea of a satisfying object is not at all

²⁷ «Aus diesen Triebgefühlen entspringt [...] zuerst in der psychologischen Entwicklung das Begehren» (Hua XLIII/2, p. 485).

²⁸ «Öftere Erfahrungen der Stillung eines „Triebes“ durch Wollust [...] bedingen im Erlebnis eines unlustvollen Triebes [...] eine gewisse Modifikation: Es erwächst das Gefühl des eigentlichen Mangels, der mit der Vorstellung eines den Trieb positiv Sättigenden [...] verbunden ist» (Hua XLIII/2, pp. 485-486).

²⁹ «Wenn ich nach Essen begehre, so richtet sich das Begehren nicht auf Essen überhaupt [...]: Es ist zwar unbestimmt begehrt „ein Essen“, aber ein Essen von einer verschwommen begrenzten, aber immerhin nicht unendlichen Sphäre. In diese Sphäre gehört nicht ein lukullisches Diner und ebenso wenig ein Rattenessen.» (Hua XLIII/2, p. 437).

³⁰ «Das Gefühl der „Leere“, das bloße Triebgefühl, ist noch nicht Begehren. Auch die hinzutretende Vorstellung der Ausfüllung, der stetigen oder schrittweisen Füllung der Leere macht es nicht dazu» (Hua XLIII/2, p. 486).

sufficient for the emergence of a desire, since a new intentional character must emerge. Husserl explicitly defines such a character as “longing for” (*langen nach*). Desire is no longer about the mere release of a drive feeling, but about a joyful fulfilment through a grasping directed towards a certain object. The *Vorstellung* actually gives the feeling of lack a specific object direction that awakens longing as a new modality of feeling: the lack now corresponds to something objective that must be appropriated for the purpose of fully filling the void. The lacking is no longer given as something merely desirable, but as something that is calling us strongly, attracting us, that we are passionately longing for. Here there is, so to speak, a passion for the missing object that drives us more and more towards it. In other words, desire tends towards the possession or appropriation of the thing desired.³¹ Various elements are to be found in desire, then: on the one hand, the force of the drive feeling; on the other hand, a feeling of lack related to the presentation (perception, imagination, etc.) of the lacking object; third, the new character of the longing-for.³² Corresponding to these elements, there are of course correlative modes of fulfilment. One can indeed distinguish the peculiar relaxation (*Entspannung*) of the drive feeling, the satiation (*Sättigung*) of the lack feeling, the satisfaction (*Befriedigung*) of the longing, i.e., the joy of achieving what is missing, etc.³³ All con-

³¹ «Das Begehren ist ein auf das Künftige gehendes Sehnen, Langen, und zwar ein Wunsch, dass ich etwas haben, dass mir ein Angenehmes oder Gutes zukommen möge etc. Ich wünsche einem anderen Glück, ich selbst aber begehre nach Glück» (Hua XLIII/3, p. 399). On this point see Bernet, *Pulsion – Force – Désir...*, p. 322.

³² «Ich empfinde dabei nicht nur den Kontrast zwischen der unlustigen „Leere“, dem ungestillten Hungergefühl, und dem Sättigungsgefühl der Lust, die ich in <der> Vorstellung habe. Das Neue ist eben das Spezifische des Begehrens, das Langen nach dem Vorgestellten, in dem Hungerbeispiel nach einem diesen Hunger Sättigenden, und allgemeiner das Langen nach einem die Unlust Beseitigenden, oder die vorhandene Lust von niederem Stand Erhöhenden» (Hua XLIII/2, p. 486).

³³ «Wenn es sich um solche Fälle handelt wie das Begehren nach Stillung des Hungers, so haben wir zu unterscheiden: <1.> i die Sättigung des Hungers als solchen hinsichtlich der Triebgefühle, das angenehme spezifische Sättigungsgefühl „im Magen“ und was sich damit noch verbindet, vor dem Bewusstsein des Nichtseins und vor dem Wunsch (Geschmackslust etc.). <2.> Weiter die Sättigung des Gefühls des Mangels,

tribute together to the total fulfilment of desire (although, of course, not every desire can always be fulfilled in all its components).

The essential thing is that every desire actively strives to grasp the missing object. It is not simply a matter of desiring something not yet real on the basis of fantasy: on the contrary, I reach out to grasp it. From this point of view, then, desire differs from mere wishing. While the experience of desire has a fully active nature, wishing, according to Husserl's analysis, is characterized by a sort of passive missing:

Perhaps one can say (tentatively): there is a passive "wishing" and an active desire? The former is missing and that <has> its intensity dimension, a stronger-(more-)missing and a less-missing, depending on the size of the emotional contrast according to consciousness. Active desire is the actual longing, a being-driven-there.³⁴

Mere wishing somehow remains suspended in the emotional contrast of missing, between an unpleasantly deficient reality and its only fantasized, yet to come satisfying improvement. On the contrary, desire now returns to reality, which it actively longs for, because this must be *its own* reality. The character of the longing for a satisfying thing points to an appropriation of it: as Bernet notes, thus, the peculiar fulfilment of the desire seems to be connected with the possession of the missing thing.³⁵ In this sense, one can also claim that desire goes towards the realization of the wish, precisely because the force of the drive feeling sets a longing in motion.

d. i. des Gefühlsbewusstseins von mangelndem Essen: Die stetige oder bittenweise Zuführung des Essens beseitigt diesen Mangel und füllt seine Leere aus mit der wachsenden Lust der Magensättigung etc., denn der Mangel ist Mangel am Nichtsein der Nahrung als dieses Wohlgefühl versprechender. <3.> Endlich die Wunschbefriedigung: die Freude, dass gerade eintritt, was erwünscht war, die Entspannung des Langens, des Hinstrebens nach dem Begehrten» (Hua XLIII/2, p. 488-489).

³⁴ «Vielleicht kann man (versuchsweise) sagen: es gibt ein passives „Wünschen“ und ein aktives Begehren? Das erstere ist das Vermissen und das <hat> seine intensitätsartige Dimension, ein Stärker-(Mehr-)Vermissen und ein Weniger-Vermissen, abhängig von der Größe des bewusstseinsmäßigen Gefühlskontrastes. Das aktive Begehren ist das eigentliche Langen, ein Dahingetriebenwerden» (Hua XLIII/2, p. 503).

³⁵ See R. Bernet, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, pp. 44-45.

In desire, the feeling of lack is combined with the character of longing which drives towards the fulfilment of emptiness. However, all phenomena of desire consciousness are rooted in the same original dynamics of lack-fulfilment of lack. In other words, they all arise from the peculiar nature of the emotional intentionality, according to which world-relationship reveals itself essentially as taking part and belonging together. When taking part in the affairs of the world, a lack emerges in the life of consciousness, striving for its satisfactory fulfilment. However, tending is not just a matter of desiring. Or, rather, it is plausible to think that the analyses of desire and emotional-volitional phenomena carried out in the *Studien* and others manuscripts of the 1910s and 1920s lead Husserl to deepen the overall characterization of the concept of intentionality itself, going beyond its original understanding in terms of consciousness-of. Especially since the 1920s, two new characters are found, being structurally intertwined with that of consciousness-of: on the one hand, intentionality as interest (*Interesse*),³⁶ on the other hand, intentionality as tendency or striving (*Tendenz, Streben*)³⁷. This second characterization seems to emerge explicitly in the context of the *Studien*, and then undergoes further development in subsequent research, especially within the so called genetic phenomenology.³⁸ As

³⁶ «*Inter est* – in der Tat, wenn im weitesten Sinn von Interessiertsein, von Interesse gesprochen wird, so drückt sich damit unter einiger Erweiterung des normalen Wortsinns das Grundwesen aller Akte aus; „das Ich ist für irgendetwas interessiert“ – „es ist intentional darauf gerichtet“ besagt dasselbe» (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, p. 412). In several late manuscripts the awake life of consciousness as such is characterised as a life of interests (*Interessenleben*): see for example E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht: Springer 2008, p. 599; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer 2006, p. 106.

³⁷ «**Tendenz, Tendieren, das besagt einen Modus, der bei verschiedenen Phänomenen auftritt [...]. Ist nicht Tendenz ein Modus, der zu allen Grundarten von Akten gehört?**» (Hua XLIII/3, p. 326). On the concept of intentionality as a tendency see M. Deodati, *La dinamica dell'intenzionalità*, pp. 29-84.

³⁸ «Es mag sein, und ich halte das für richtig, dass jedes intentionale Erlebnis sich als Tendenz abspielt, ein Moment des Strebens, eine Dimension sozusagen des Stre-

the Latin origin of the word suggests, every intentional experience strives towards its own goal. Every intentional world-relation tends towards its fulfilment, i.e., towards an encounter of the thing right “in person” (*leibhaft*). It is precisely for this reason that the old Husserl, in accordance with his investigations into drive-intentionality (*Triebintentionalität*), tries to regard the entire intentional life as a peculiar desire.³⁹ The intentional relation, as lacking, manifests as an original desire for the world.

References

- Bernet R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris : PUF 2004, <https://doi.org/10.3917/puf.berne.2004.01>.
- Bernet R., *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychoanalyse*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin 2013.
- Bernet R., *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, D. Fonfara (Ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht: Springer 2006.
- Brudzińska J., *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht: Springer 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-17929-8>.
- Deodati M., *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Milano–Udine: Mimesis 2010.
- Fink E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg–München: Alber 1976.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, <https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1>.
- Husserl E., *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*, hrsg. von E. Schuhmann in Verbindung mit K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer 1994, *Husserliana Dokumente III*.
- Husserl E., *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe*, hrsg. von E. Schuhmann in Verbindung mit K. Schuhmann, *Husserliana Dokumente III*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer 1994.

bens in sich birgt» (Hua XLIII/2, p. 521). See also Hua XI, §§ 20-23; *Erfahrung und Urteil*, §§ 17-21.

³⁹ See for example a passage like the following: «In der Ursphäre der lebendig perceptiven Gegenwart: hier ist das an sich Frühere das Vermissten, das Bewusstwerden einer Ungenüge und das Begehren» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, T. 3: 1929-1935, Den Haag: Martinus Nijhoff 2008, p. 329).

- Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24)*, T. 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- Husserl E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. F. Kersten, The Hague–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff 1983.
- Husserl E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 1989.
- Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht: Springer 2008, <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6477-7>.
- Husserl E., *Logical investigations*, trans. J.N. Findlay, London and New York: Routledge 2001.
- Husserl E., *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht: Springer 2001, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-0958-4>.
- Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, <https://doi.org/10.1007/978-94-017-2592-7>.
- Husserl E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer 2006.
- Husserl E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. I: *Verstand und Gegenstand Texte aus dem Nachlass (1909-1927)*, Dordrecht: Springer 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35788-7>.
- Husserl E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. II: *Gefühl und Wert Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Dordrecht: Springer 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35926-3>.
- Husserl E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. III: *Wille und Handlung Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, Dordrecht: Springer 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35928-7>.
- Husserl E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, T. IV: *Textkritischer Anhang*, Dordrecht: Springer 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-36097-9>.
- Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1988.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, T. 3: 1929-1935, Den Haag: Martinus Nijhoff 2008.
- Lohmar D., *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht: Springer 2008.
- Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF 1999, <https://doi.org/10.3917/puf.monta.1999.01>.

Abstract

Analyses Concerning Phenomena of Desire in Husserl's Thought

Starting from the analysis of a large group of long unpublished manuscripts, known as *Studies on the Structure of Consciousness* and recently published as volume XLIII of the complete works, this contribution aims at reconstructing some central elements in Husserlian analysis of the phenomena of the sphere of desire. These phenomena are an excellent example of the interweaving that concretely constitutes the life of consciousness: they are in fact distinct from the acts of feeling and volition, while maintaining structural connections with them. In particular, they are an expression of that peculiar intentional mode that Husserl defines as "taking part in things", thanks to which the subject is involved in the dynamics of the world. In the dimension of desire, Husserl finds three distinct phenomena: simple wishing (*Wünschen*), desire in the strict sense (*Begehren*) and the drive feeling (*Triebgefühl*). All of them show, each in its own way, a common character, namely missing (*vermissen*), which reveals a lack or a deficiency in the emotional life of consciousness. In simply wishing, the subject remains in a feeling of lack, missing something not yet real and desiring something in the sense of simply wanting, without actively striving for it. On the contrary, desire in the strict sense implies that the lacking object is given as something that calls us strongly, driving us toward possession and appropriation. Finally, in the case of the drive feeling, there is a lack understood as a restlessness that gives rise to a drive movement or action, in which the tension is discharged.

Keywords: desire, wish, drive, feeling, missing

Authors

Jagna Brudzińska,  <https://orcid.org/0000-0003-2077-9333>
University of Cologne, Faculty of Arts and Humanities
Husserl-Archiv, Germany
Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences,
Poland

Marco Deodati,  <https://orcid.org/0000-0001-9125-584X>
University of Rome Tor Vergata, Italy

Andrzej Gielarowski,  <https://orcid.org/0000-0002-6421-3967>
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Robert Grzywacz,  <https://orcid.org/0000-0001-8353-6238>
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Jarosław Jakubowski,  <https://orcid.org/0000-0001-8750-1606>
Kazimierz Wielki University, Bydgoszcz, Poland

Piotr Janik,  <https://orcid.org/0000-0001-6528-0996>
Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Maciej Jemioł,  <https://orcid.org/0000-0003-3627-9392>
Ph.D. candidate, Jesuit University Ignatianum in Kraków, Poland

Kamil Moroz,  <https://orcid.org/0000-0003-4789-3451>
Ph.D. earned at Jagiellonian University, Kraków, Poland

Wojciech Starzyński,  <https://orcid.org/0000-0003-3976-6292>
Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences,
Poland

Agata Zielinski,  <https://orcid.org/0000-0003-0420-5751>
Centre Sèvres – Paris, France

Index

- Abrams Erika 7, 43, 165, 172
Adam Charles 19
Ajdukiewicz Maria 33
Altounian Janine 116, 121
Aristotle, Aristote 10, 31-33, 41, 110, 114, 118, 120-121, 126, 169, 173
Aubenque Pierre 117-118
Augustine of Hippo 11, 32-33, 37-38, 40, 42
Avishag Zafrani 72
- Babcock William 37
Bakels Jan-Hendrik 156
Balint Michael 145
Ballard Edward G. 181
Barbaras Renaud 42
Barnes Jonathan 41, 169
Belleguic Thierry 70
Bello Angela Ales 164-165
Bernet Rudolf 110, 194, 201, 204-205, 207-208
Biemel Walter 50
Biran Maine de 174
Boehm Rudolf 115
Bogost Ian 150
Bostrom Nick 188
Brandom Robert 166
Brentano Franz 18, 31-33, 35, 38, 40-41, 110, 128
Brudzińska Jagna 13, 39, 137, 141, 203
Buber Martin 47
- Cairns Dorion 110, 164
Canguilhem Georges 90
Canullo Carla 15, 170
Carlson Thomas A. 182
Carr David 168
Cartesian see Descartes René
Causse Guilhem 88-89
Champollion Jean-François 177
Chardin Teilhard de 176
Chvatík Ivan 7, 43, 165
Cléro Jean-Pierre 70
Cogan John 164
Constantine Peter 38
Cooper John M. 41, 169
Cottet Pierre 121
Courtine Jean-François 34
Crick Timothy 150-151, 155-158, 160
- d'Arnauld Eugène François 25, 27
Deleuze Gille 129
Democritus 32, 36
Deodati Marco 14-15, 194, 209
Depraz Natalie 12, 69-70, 74-76, 184
Derrida Jacques 129
Descartes René 9, 11, 17-19, 21-28, 31, 33-38, 40-41, 43, 165-167, 170-171, 175
Dodd James 169
Duns Scotus John 33-34, 39, 42
Dupuis Michel 81
- Ehrenfels Christian von 31
Embree Lester E. 181

- Escoubas Eliane 125
Esposito Costantino 37, 42
- Falque Emmanuel 47
Fiasse Gaëlle 86-89, 99, 104
Fichte Johann Gottlieb 168
Fink Eugen 137, 182, 194
Findlay John Niemeyer 195
Fleischer Margot 137
Fonfara Dirk 205
Fosshem Hallvard 149-150, 153
Foucault Michel 129
Freud Sigmund 13, 31, 67, 109-116, 118-119, 121-123, 125-127, 130-131, 134-135, 138, 144-146, 204
- Gadamer Hans-Georg 170
Galileo 38, 175
Gallagher Shaun 185
Galland-Szymkowiak Mildred 70
Gens Jean-Claude 18
Gelber Lucy 39
Gielarowski Andrzej 12, 57-58
Gniazdowski Andrzej 186
Grünbaum Adolf 113
Grzywacz Robert 12-13, 57
Günzel Stephen 150
- Hayes Steven C. 96
Heidegger Martin 10, 31, 38-39, 41-42, 110, 116, 129, 163, 165, 169-171, 176, 184, 196
Held Klaus 186
Henry Michel 12, 47-48, 54, 59-65
Huizinga Johan 152, 154
Husserl Edmund 10, 12-15, 17, 31, 38-39, 47-55, 59, 64-65, 68-79, 109-116, 118-119, 121-123, 125-127, 130-131, 134-137, 139-140, 142-143, 163-165, 168-169, 171, 181-182, 186, 188, 193-199, 201, 203-210
- Ingarden Roman 7, 168-171, 175-176, 182
- Jakubowski Jaroslaw 14
Janicaud Dominique 182
- Janik Piotr 11, 14-15, 40, 173
Jankélévich Serge 115
Jensen Paul 196
Jemioł Maciej 13-14
Jésus 71
Johnson Mark 166
Jünger Ernst 176
Juul Jesper 157
- Kambouchner Denis 22
Kant Immanuel 33, 35, 94, 105, 113, 115-116, 118, 120-122, 126, 128-129, 167-168, 173
Kępiński Antoni 13, 86, 104-105
Kern Iso 143
Kersten Fred 195
Klevjer Rune 150, 159
Kohák Erazim V. 39, 168
Kohut Heinz 81
- Lacan Jacques 109-110
Lakoff George 166
Landgrebe Ludwig 182, 196
Larsen Tarjei Mandt 149-150, 153
Launay Marc Buhot de 18
Lavigne Jean-François 74
Leibniz Gottfried Wilhelm 9, 34, 40, 110, 171-172
Levinas Emmanuel 12, 47-48, 54-60, 64-65, 68, 72, 80, 87, 188
Libera Alain de 128
Liebe Michael 150
Linszen Michael 39
Lipps Theodor 69-71, 76-77
Locke John 40
Lohmar Dieter 203, 205
Lom Petr 35, 171
Luijpen William A. 183
- Marin Claire 102
Marion Jean-Luc 11, 17, 50, 56, 61, 168, 181-182
Marty Anton 31
Masaryk Tomáš 31
Meinong Alexius 31

- Melle Ullrich 196
 Merleau-Ponty Maurice 14, 78, 151, 155-157, 177, 184
 Mersc Dieter 150
 Mertens Wolfgang 146
 Meskin Aaron 152-153, 160
 Michel Johan 86
 Miller Jacques-Alain 109
 Montavont Anne 194
 Moore George Edward 31
 Moroz Kamil 13

 Nietzsche Friedrich 32, 110

 O'Connor Timothy 85

 Pacaud Bernard 113
 Pascal Blaise 40
 Patočka Jan 7, 9, 11-12, 14, 31-32, 35-36, 39-44, 163, 165-169, 171-176
 Peiffer Gabrielle 48, 72
 Peirce Charles Sanders 36, 39, 173
 Philo 32
 Pickard-Cambridge William Adair 41, 169
 Planty-Bonjour Guy 50
 Plato 11, 32, 36-37, 40-41, 169, 174-175
 Plisson Emmanuel 96
 Pradelle Dominique 17
 Przegalińska Aleksandra 188

 Ramsey Boniface 37
 Rancurello Antos C. 32
 Renault Laurence 23
 Renaut Alain 128
 Richir Marc 182
 Ricœur Paul 10, 12-14, 48-53, 68, 72, 74-75, 78-80, 86-92, 94-97, 99, 101-103, 105-106, 109, 114, 176, 181, 184
 Riquier Camille 17
 Robson Jon 153, 160
 Rogozinski Jacob 72
 Rojcewicz Richard 195
 Rosenzweig Franz 47-48
 Rosfort René 89-91, 103, 107
 Ryan Marie-Laure 153-154

 Sageng John Richard 149-150, 153
 Saint Aubert Emmanuel de 74, 80
 Sandis Constantine 85
 Sartre Jean-Paul 176, 182, 184-185
 Sautereau Cyndie 87
 Sawicki Marianne 43, 171
 Scheler Max 44, 76, 79, 169-171, 182
 Schneider Kurt 104
 Schopenhauer Arthur 110
 Schuhmann Elisabeth 196
 Schuhmann Karl 196
 Schuwer André 195
 Smith Colin 157
 Smith Spencer 96
 Sobchack Vivian 155
 Socrates 32, 36, 169, 175, 187
 Sowa Rochaus 135
 Spiegelberg Herbert 184
 Spinosa Baruch 167
 Stanghellini Giovanni 89-91, 103, 107
 Starzyński Wojciech 11, 18
 Stein Edith 39, 43, 170-171
 Steinbock Anthony J. 193
 Steiner Rudolf 31
 Strachey James 145
 Stróżewski Władysław 126
 Stumpf Carl 31
 Suárez Francisco 11, 32-34, 38, 40-44, 172
 Sullenberger Chesley Burnett 166, 174
 Swalwell Melanie 156

 Tannery Paul 19
 Tavinor Grant 151, 153
 Taylor Charles 166
 Thomas Aquinas 33-34, 38, 42, 44
 Thomas of Erfurt 39
 Tremesaygues André 113
 Tricot Jules 110
 Twardowski Kazimierz 18, 31

 Učník Lubica 7, 43, 165

 Vongehr Thomas 135, 196

- Waldenfels Bernhard 188
Walton Kendall Levis 151-154, 157, 160
Węgrzecki Adam 171
White Nicolaus P. 41, 169
Wilson Jason 156
- Zaccai-Reyners Nathalie 102
Zahavi Dan 129, 185
Zarka Yves-Charles 72
Zielinska Anna C. 85
Zielinski Agata 12, 54-56

The texts collected in this volume are the result of research in the field of the pressing issues of phenomenology as a "formal," i.e., genetic-constitutional, investigation of the sense in the scientific and philosophical dialogue to which it aspires from the beginning with Edmund Husserl.

The hope of the editors is to offer the reader a textbook of quality and relevance, and perhaps a particular input to challenge and find what is given by revealing itself and/or oneself.

The range of topics is very wide [...]. The choice of topics itself is extremely interesting; it makes phenomenology, broadly conceived, and its tradition, as well as its present day, a lively and passionate subject.

Piotr Mróz

<https://akademicka.pl>

