



Présentation : la passivité en phénoménologie, un vieux problème à réactiver

Les textes rassemblés ici constituent les « Actes » du cinquième séminaire annuel de l'Unité de recherches Phénoménologies, qui s'est tenu à l'Université de Liège du 2 au 6 mai 2011 et avait pour intitulé *Entre phénoménologie et psychologie. Le problème de la passivité*.

Sans doute le thème de la passivité n'est-il pas neuf en phénoménologie. Très souvent, notamment dans le monde francophone, il a été brandi pour nuancer, voire contrecarrer, une certaine conception de la phénoménologie qui se revendique de l'idéalisme transcendantal et insiste fortement sur l'activité rationnelle du sujet connaissant. On le sait ; les « actes » psychiques qui faisaient l'intentionnalité de la conscience dans la tradition Brentanienne (dont héritent encore les *Recherches logiques*) ont, après le tournant transcendantal, été réinterprétés par Husserl dans le cadre de l'activité noétique de l'*ego*, laquelle « informe » la matière sensorielle du vécu et la constitue en véritable connaissance d'objets. Or, à l'encontre de ce modèle résolument inspiré de Kant et des néo-kantiens, on a souvent fait valoir que ce qui faisait la spécificité de la phénoménologie, c'était au contraire d'avoir pu penser, dans les textes postérieurs aux *Idées directrices* et sous la problématique générale de la passivité, une subjectivité incarnée, ancrée dans son *Lebenswelt*, influencée par ses *habitus*, chevillée à ses intérêts pratiques, et marquée par ses affects. Renonçant à la pureté de l'*ego* transcendantal pour retrouver en lui le sujet empirique et l'être humain, la phénoménologie du dernier Husserl et celle de ses principaux successeurs a pu, de la sorte, renouer avec les sciences humaines dont l'avaient précédemment éloignée le virage antipsychologiste puis le tournant transcendantal.

Sans complètement remettre en cause ce tableau, des recherches récentes sur le « psychologisme » mais aussi et surtout sur l'héritage empiriste du premier Husserl, ont cependant fait apparaître l'importance précoce du problème de la passivité en phénoménologie, importance qui

éclaire d'un jour nouveau l'itinéraire philosophique de Husserl, et notamment ses ruptures — antipsychologiste et transcendantale — puis ses retrouvailles avec la tradition empiriste et les sciences humaines. En particulier, l'inscription du jeune Husserl dans l'école brentanienne, et singulièrement l'influence majeure qu'eut sur lui Carl Stumpf, ont placé d'emblée au centre de ses préoccupations l'extraordinaire richesse du donné sensoriel, donné que l'activité rationnelle ne peut informer à sa guise mais à laquelle, au contraire, elle doit le plus souvent se conformer. Que la spontanéité et l'autonomie de la conscience rationnelle soient fortement limitées par la passivité sensible, c'est en outre ce dont témoignent un certain nombre de processus psychiques involontaires et/ou inconscients qui mettent sérieusement en question l'idée même d'une instance subjective « pure » qui soit pleinement responsable de ses actes au regard des exigences de la raison. Mais cela, c'est un problème qui s'est posé d'emblée à Husserl, et non pas seulement en fin de parcours, et qui a d'ailleurs été proprement déterminant dans la constitution même du projet phénoménologique, en ce compris donc dans le passage par les étapes du combat contre le psychologisme, du *credo* transcendantal et de leur dépassement dans la thématization d'une subjectivité incarnée.

C'est donc bien dès le début que la question du statut même de la phénoménologie et de ses rapports avec la psychologie et les autres sciences humaines s'est jouée autour du problème de la passivité. Loin d'avoir découvert sur le tard la nécessité de penser l'empiricité du sujet transcendantal, Husserl est au contraire parti du sujet empirique (et même d'un psychisme encore non égologique), et ne s'est en fait tourné qu'ensuite vers l'*ego* transcendantal pour rendre compte de ce que la connaissance n'est pas pure passivité mais suppose aussi une activité rationnelle. De sorte que ce n'est pas mû par un intérêt nouveau, mais par un intérêt renouvelé et mieux compris, qu'il a pris la passivité pour thème *in fine*.

C'est pourquoi il serait très artificiel de vouloir opposer sur ce point Husserl aux phénoménologues ultérieurs. Beaucoup de ses problèmes seront aussi les leurs, et beaucoup des leurs étaient déjà les siens. On sait que Merleau-Ponty n'a pas seulement renoué avec le dernier Husserl en thématizing le problème de la « chair », mais aussi et peut-être surtout avec le tout premier Husserl — disciple de Stumpf — en s'intéressant aux « formes » (*Gestalten*) qui habitent d'emblée toute perception. Quant à Sartre, en prenant à bras le corps la question des rapports paradoxaux entre l'absolue spontanéité de la conscience responsable de ses actes et la profonde inertie des processus psychiques et sociaux qui le déterminent en tant que réalité empirique, il est sans aucun doute allé au cœur même des préoccupations husserliennes. Et sa théorie des émotions, qui le contraignit à articuler entre

elles passivité et activité, s'inscrit pleinement sur le chemin que Husserl s'est constamment frayé entre idéalisme et empirisme, ainsi qu'entre philosophie transcendantale et sciences humaines.

L'originalité du présent dossier réside donc dans la part importante qu'il accorde à la question de la passivité dans la première phénoménologie — en ce compris ses rapports avec ce qui la précède et l'influence — et dans sa manière d'envisager les travaux phénoménologiques ultérieurs comme des échos et des reprises de questions qui étaient constitutives mêmes de l'entreprise phénoménologique.

Passivité de l'expérience et activité de connaissance

Une première série de textes replacent Husserl dans la tradition empiriste dont il est issu mais aussi contre laquelle il a dû gagner ses positions antipsychologistes et transcendantalistes. De l'aveu même de Husserl, souligne Laurent Joumier, le problème central de la phénoménologie — celui de la constitution d'objets dans le flux de l'expérience — avait déjà très clairement été formulé par Hume, le tort de ce dernier ayant seulement été de s'être fermé la voie d'une authentique solution transcendantale en professant une version atomiste et associationniste de l'empirisme qui l'empêchait de voir toute relation synthétique entre impressions sensibles autrement que comme un pur produit de mécanismes psychiques naturels et donc contingents, avec pour conséquence ultime le scepticisme.

Federico Boccaccini, quant à lui, contraste la phénoménologie transcendantale de Husserl avec la psychologie descriptive de son maître Brentano, laquelle ne prétend pas d'abord rendre compte des principes de la constitution de chaque type d'objectivité — et corrélativement de l'essence propre à chacun de ces types —, mais seulement rendre compte d'une multitude d'expériences qui, pour comporter déjà un certain nombre de formes, ne tombent pas pour autant encore sous le joug des intentions de signification (conceptuelle) dans lesquels Husserl voit le fondement de toute constitution d'objet. Dans la perspective « réaliste » et résolument anti-idéaliste qui est celle de Brentano, la passivité n'est pas d'emblée envisagée à l'aune de l'« activité » objectivante qui s'appuie sur elle ; et, d'ailleurs, s'il y a une activité psychique, ce n'est pas celle, transcendantale, de l'*ego* pur, mais seulement celle des « actes » psychiques du sujet empirique, lesquels sont d'ailleurs parfois purement récepteurs du réel.

Arnaud Dewalque enfonce le clou de l'empirisme lorsque, au modèle « intentionnaliste » qui prévaudra dans la phénoménologie transcendantale —

laquelle subordonne explicitement le donné hylétique à l'activité noétique — il oppose, non pas seulement le sensualisme de la tradition atomiste-associationniste, mais aussi et surtout le sensualisme peut-être plus radical encore d'un Stumpf, qui affirme qu'avec les contenus sensoriels sont données dans l'expérience sensible une multitude de relations entre ces contenus, lesquelles, étant passivement éprouvées, n'ont donc pas à leur être ajoutées par des mécanismes d'association de l'esprit (nature) ou par des opérations intellectuelles du sujet connaissant. Après avoir contrasté sur ce point les phénoménologies de Stumpf et de Husserl — le Husserl des *Idées directrices* —, Arnaud Dewalque insiste cependant sur la sensibilité de Husserl à l'égard des positions de Stumpf, sensibilité qui, dans sa dernière œuvre et sous le thème des « synthèses passives », lui feront, non pas renoncer au modèle intentionnaliste, mais aménager celui-ci pour rendre davantage justice à la réception passive d'un certain nombre de relations et de formes.

Pour sa part, Carlo Ierna montre le rôle que, sous l'influence déjà de Stumpf, qui était alors son patron de thèse, de telles « synthèses passives » jouaient dès les tout premiers travaux de Husserl, et en particulier dans sa *Philosophie de l'arithmétique*, où les moments figuraux (*Gestaltmomenten*) donnés à même l'expérience sensible constituaient les premiers fondements de la constitution d'une représentation symbolique de nombres. Carlo Ierna repose à cet égard la question fameuse du psychologisme du premier Husserl et du rôle qu'aurait ultérieurement jouée l'influence de Frege dans son revirement antipsychologiste. Il montre que, si l'influence de Frege sur Husserl est indiscutable, elle est en fait antérieure à la *Philosophie de l'arithmétique* et que les développements de cet ouvrage contiennent par ailleurs déjà — quoique, il est vrai, moins clairement que les travaux antérieurs — d'importantes distinctions qui permettent à Husserl d'éviter que ses analyses menées sur le terrain psychologique le condamnent au psychologisme.

De son côté, Bruno Leclercq montre que, loin de l'avoir enfermé dans le psychologisme, l'inscription de Husserl dans l'école de Brentano, en ce compris sa filiation d'avec Stumpf, fut en fait le ressort de sa rupture avec le psychologisme de la tradition atomiste-associationniste, et ce grâce à la distinction minutieuse d'un certain nombre de légalités phénoménologiques que cette dernière tradition avait par contre tendance à rabattre les uns sur les autres : les lois des *actes* psychiques et les lois de leurs *contenus* ; parmi les premières, les lois *descriptives* — celles-ci pouvant encore être *hylétiques* ou *fonctionnelles* — et les lois *explicatives* — celles-ci pouvant encore être envisagées au niveau proprement *psychique* ou plutôt au niveau

neurophysiologique. Seules ces distinctions, que pratiquaient les Brentaniens, ont permis l'émergence d'une science des phénomènes distincte d'une psychologie mécaniste et capable de penser la passivité de la conscience en termes non causaux.

À cet égard, est précieux le texte de Ronan de Calan, qui interroge l'usage de la notion de passivité dans les travaux de philosophie et de psychologie du XIX^e siècle et la rapporte aux thèmes de la pré-réflexivité et de l'inconscient (en un sens préfreudien). Il y a, chez Fechner ou chez Wundt, une volonté de mettre en évidence et de penser toute une série de phénomènes psychiques mais aussi psychophysiques qui échappent à la conscience ou du moins à la réflexion et qui remettent en question le modèle cartésiano-kantien de la subjectivité. Or, il est évidemment clair que ce sont tous ces phénomènes que Stumpf puis Husserl chercheront à réintégrer dans une théorie de la conscience.

Et c'est au fond à un réexamen, au regard de données expérimentales nouvelles, de ces questions qui avaient occupé les pionniers de la psychologie scientifique, que se livre Denis Seron dans son propre texte. S'interrogeant sur les critères d'attestation phénoménale de l'activité et de la passivité psychiques — comment puis-je moi-même reconnaître, dans mon vécu, ce qui est spontané et ce qui ne l'est pas ? —, Denis Seron met en évidence deux critères potentiels — celui du caractère endogène ou non de l'acte psychique et celui du sentiment ou non de ce qu'il dépend de notre volonté — avant de souligner que, dans les années 1980, les expériences de Benjamin Libet ont établi que ces deux critères ne coïncident pas : la conscience de vouloir poser un acte peut en effet intervenir plusieurs dixièmes de secondes après le début de cet acte lui-même, ce qui laisse penser que, loin d'être à la source (causale) de l'acte, le sentiment de le vouloir pourrait bien n'être qu'un épiphénomène. C'est là évidemment une supposition inacceptable pour les Brentaniens et notamment pour Stumpf, lequel fut dès lors amené à distinguer explicitement la volonté phénoménale (ressentie) de la volonté comme pouvoir causal, et par là même à séparer le traitement phénoménologique de la question de son traitement du point de vue de la psychologie explicative.

C'est aussi la réinterprétation phénoménologique d'un terme psychologique que le texte de Marie Gyemant met en lumière par l'étude de l'usage husserlien de la notion de « *Tendenz* ». Ce terme, notons-le, n'apparaît pas seulement dans les analyses tardives sur les synthèses passives, mais bien déjà dans les recherches précoces de Husserl en philosophie du langage — où elle caractérise la propension de la représentation du symbole linguistique à « renvoyer » vers la représentation de sa signification — mais aussi en

théorie de la connaissance — où elle caractérise la propension de l'acte de visée à renvoyer vers son remplissement. D'une manière plus générale, la « tendance » est un principe dynamique et « synthétique » de la conscience, qui la pousse à passer d'un acte à un autre. Toute la question est alors de savoir s'il s'agit là d'un processus causal ou d'une activité qui est elle-même intentionnelle.

Toutes ces contributions mettent en scène le conflit — présent dès les débuts de la phénoménologie — entre des prises de position nettement antipsychologistes, qui isolent la conscience des processus causaux de la nature, et une attention descriptive pour tout ce qui, dans le vécu, semble échapper à l'emprise de la conscience et, au contraire, peser sur son activité. Or, à cet égard, le texte de Vincent Grondin montre, à propos de la problématique de l'association, mais aussi et surtout de celle des modalités doxiques (certitude, doute, etc.), que la phénoménologie husserlienne fait à la psychologie des concessions que se refuse beaucoup plus systématiquement de faire la philosophie de la psychologie wittgensteinienne. Wittgenstein, en effet, conteste radicalement toute intrusion de considérations empiriques dans ce qui doit, selon lui, être une analyse purement philosophique, c'est-à-dire conceptuelle et grammaticale. Et si ses analyses d'usage renvoient très souvent en creux aux « pratiques » et aux « formes de vie » qui ont présidé à leur genèse, Wittgenstein ne franchit jamais le pas qui l'obligerait à se pencher effectivement sur ces données de fait, contrairement à Husserl, qui entend bien les envisager, ne fût-ce que pour préciser ce que sont les conditions « normales » de la certitude et du doute dans lesquelles sa théorie de la rationalité trouve ses fondements génétiques.

Passion et action

Toutes ces questions, qui mettent en jeu les rapports de la phénoménologie à la psychologie autour de la problématique de l'expérience envisagée comme plus ou moins grande passivité de la conscience à l'égard du monde, trouveront, on le sait, d'importants échos dans l'œuvre de Merleau-Ponty et singulièrement dans la *Phénoménologie de la perception*. Mais, sur un plan qui n'est plus seulement celui de la connaissance mais également celui de l'action, c'est aussi et peut-être surtout chez Sartre que le problème de l'activité et de la passivité de la conscience prendra toute son importance pour la phénoménologie dans ses rapports ambigus avec la psychologie.

On sait qu'après la parution de *L'Être et le Néant* Merleau-Ponty a salué l'ouvrage de Sartre, mais regretté qu'il lui manque une théorie de la

passivité, dont il espère que son ami l'écrira dans son prochain livre. La critique sera plus sévère, dix ans plus tard, dans *Les Aventures de la dialectique*, où Merleau-Ponty reproche à Sartre son activisme et son volontarisme. La *Critique de la Raison dialectique*, avant *L'Idiot de la famille*, est une réponse à cette critique. Contentons-nous ici de rappeler le propos initial de Merleau-Ponty dans « La querelle de l'existentialisme », dans la mesure où il pointe le problème fondamental de la phénoménologie sartrienne, le problème de la *liberté*, et des apories qui pourraient affecter la conception de la liberté *absolue* qui y est défendue, sinon postulée.

La question est de savoir si l'on peut faire à la liberté sa part et lui donner quelque chose sans lui donner tout. Nous avons dit plus haut que *L'Être et le Néant* sur ce point nous paraît appeler une suite et qu'on attend de l'auteur une théorie de la passivité. Mais ce qui est sûr, c'est que le livre met cette question en pleine lumière et qu'on ne peut le dépasser qu'en le comprenant d'abord¹.

C'est pourquoi une seconde série d'interventions interrogent précisément le projet anthropologique de Sartre dans ses premières formulations, en particulier dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, qui s'ouvre sur une introduction importante intitulée « Psychologie, phénoménologie et psychologie phénoménologique ». Confrontant les interprétations les plus contrastées de la phénoménologie sartrienne de l'imagination et de l'émotion, l'ensemble des textes réunis ici propose ce faisant, selon un angle déterminé, une pre-

¹ M. Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », (1945), dans *Sens et Non-Sens*, Paris, Gallimard, 2001, p. 95. Il écrivait quelques pages avant : « L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la situation d'une liberté [...]. Nous ne disons pas que ce paradoxe de la conscience et de l'acte soit, dans *L'Être et le Néant*, entièrement élucidé. À notre sens, le livre reste trop exclusivement antithétique [...]. En ce qui concerne le sujet et la liberté, il est visible que l'auteur cherche d'abord à les présenter hors de tout compromis avec les choses, et qu'il se réserve d'étudier ailleurs la "réalisation" du néant dans l'être qui est l'action et qui rend possible la morale. Nous pouvons donc attendre, après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est que les descriptions de Sartre posent d'une manière aigüe et avec une profondeur nouvelle le problème central de la philosophie, tel qu'il se présente après les acquisitions des derniers siècles. » (p. 89-90) C'est-à-dire le problème de la *conscience en situation*, du « rapport entre l'homme et son entourage naturel ou social » (p. 88).

mière synthèse critique des lectures du projet phénoménologique de Sartre, de grande ampleur depuis deux décennies.

À côté des commentaires « classiques » de Günther Stern ou de Francis Jeanson, ce sont en effet les travaux contemporains de Daniel Giovannangeli, Vincent de Coorebyter, Philippe Cabestan, Roland Breur, Jean-Marc Mouillie et Grégory Cormann qui sont mobilisés pour confronter deux lectures pour ainsi dire antinomiques de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. S'il n'est certainement pas pertinent de considérer que Sartre y répond par avance aux critiques de Merleau-Ponty — et, à la suite, de nombreux phénoménologues français —, certains articles défendent l'hypothèse que l'ouvrage de 1939 considère l'émotion comme un élément fondamental d'une *théorie de l'action* conséquente, qui répond aux exigences de penser la *conscience en situation*, alors que d'autres contributions considèrent à l'inverse que l'*Esquisse d'une théorie des émotions* oppose précisément les deux régimes intentionnels, de telle sorte que l'émotion fait signe vers certaines apories de la philosophie de Sartre qui la renverrait en deçà de ce que Merleau-Ponty appelait les « acquisitions » de la pensée moderne, pour laquelle la conscience est une conscience *incarnée* et *socialement située*. Ainsi s'agit-il d'évaluer dans quelle mesure et à quelles conditions il est possible de tenir *en même temps* la spontanéité pure de la conscience sartrienne et son incessante intrigue avec le corps et la société.

Dans sa contribution, Arnaud Tomès, qui a récemment fait une belle préface à la réédition de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, rappelle les raisons pour lesquelles Sartre a préféré la référence à la phénoménologie plutôt qu'à l'œuvre de Georges Politzer dont la psychologie concrète partageait pourtant, dans un sillage polémique à l'égard de Bergson, le souci du concret contre les abstractions de la psychologie positive et contre la biologisation de la psychologie. Le projet de Sartre croise pourtant celui de Politzer dans sa volonté de proposer une *psychanalyse sans inconscient* — chez Sartre, la psychanalyse existentielle —, qui conduit ce dernier à définir la conscience dans les termes de la *responsabilité*. Cette dimension de responsabilité de la conscience à l'égard de ce qui lui arrive, à bonne distance des conceptions analytiques qui privilégient les notions de censure et de refoulement, également relevée par Raphaël Gély et Grégory Cormann, cerne certainement au plus près la définition initiale que Sartre donne de l'émotion comme « réaction de l'homme contre le monde »¹. La phénoménologie

¹ En réalité, cette définition vaut, chez Sartre, pour tout « fait » psychique : « La psychologie, envisagée comme science de certains faits humains, ne saurait être un commencement parce que les faits psychiques que nous rencontrons ne sont jamais

permet, en revanche, d'échapper au nominalisme de Politzer, qui risque d'enfermer la perspective psychologique sur la singularité. La perspective de Sartre se revendique comme *totalitaire*, elle envisage l'émotion comme embrassant la totalité des rapports de la conscience au monde, la totalité de l'existence humaine.

C'est sur ce point précis, au moment d'esquisser le projet de la *psychanalyse existentielle*, que, dans *L'Être et le Néant*, Sartre reprend explicitement la leçon de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Noémie Mayer explore les tensions de la psychanalyse sartrienne, à partir de la question des émotions. Elle constate en effet que cette question traverse toute l'œuvre jusque dans les psychanalyses existentielles appliquées. L'émotion y renvoie à *la constitution de soi dans l'enfance*, plus précisément à un choix originel déterminé par un affect en situation. Plus précisément encore, s'agissant de la conscience considérée comme liberté absolue, N. Mayer montre que l'essence de la conscience émotive dans l'*Esquisse* devient, en 1943, la structure de la conscience elle-même. Il y va d'une immixtion supplémentaire de la passivité dans ce qui se présente pourtant comme liberté absolue. L'*Esquisse* étendait au niveau de la conscience irréfléchie la possibilité pour la conscience de se captiver magiquement, c'est-à-dire, selon N. Mayer, d'être de mauvaise foi, alors que *La Transcendance de l'Ego* cantonnait cette auto-aliénation au niveau réflexif. *L'Être et le Néant* supprime la possibilité, laissée ouverte par l'*Esquisse*, d'une réflexion pure qui permettrait à la conscience d'échapper à cette auto-captivation. Arrivé au terme de cette extension des formes de captivation ou de fascination de la conscience par elle-même, comme *déterminée par un destin affectif décrit à l'avance*, on découvrirait ainsi que ces descriptions de plus en plus larges des conduites de mauvaise foi sont un « tour de force » obligé pour Sartre, s'il veut maintenir le postulat d'une spontanéité *a priori* de la conscience.

S'appuyant sur *L'Imaginaire*, R. Breeur poursuit dans son texte son exploration de la rupture qu'inflige le surgissement d'une telle spontanéité — en l'occurrence dans le rêve — à ce qu'il appelle la « conscience égologique », c'est-à-dire la conscience toujours déjà engagée, voire enlisée, dans le monde réel. Il montre que cette *impatience de la conscience* imageante est en son fond, non pas émergence d'une durée plus profonde comme chez Bergson, mais rupture avec la temporalisation de la conscience

premiers. Ils sont, dans leur structure essentielle, des réactions de l'homme contre le monde ; ils supposent donc l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions. » [J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (1939), Paris, Hermann, 1995 / 2010, p. 12-13.]

réalisante. Du point de vue de l'acte, la temporalité irréaliste est ainsi une temporalité de l'instant, non à cause de son caractère furtif, mais par sa rupture avec la durée réelle. C'est un *événement absolu, anarchique*. Les objets irréels, pour leur part, sont atemporels. Il faut pourtant s'entendre sur cette conscience absolue. Tout absolue qu'elle est, elle n'en est pas moins seulement une *conscience latérale* qui ne laisse aucune trace d'elle-même : elle est à proprement parler inassimilable. Point de concentration ou de condensation absolue, elle n'est que spasmes, ou encore *saccades et crampes*, pour la conscience réalisante. Comme l'écrit joliment la conclusion de l'article : « L'image, qui contient son temps comme qualité absolue, ne prend plus une ride alors que je vieillis. »

Les trois interventions suivantes prennent fortement position dans les débats relatifs au statut de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* dans l'œuvre de Sartre. V. de Coorebyter se montre résolument critique. Il considère d'emblée que *l'Esquisse* ne peut en aucun cas être considérée comme le lieu où se trouve esquissée chez Sartre une théorie sartrienne de la passivité. Dans l'opposition posée par l'ouvrage entre action et émotion, conscience pragmatique du monde et conscience magique du monde, V. de Coorebyter suspecte, du côté de l'émotion, le retour d'un volontarisme massif dans la philosophie de Sartre, que sa conception de l'action semblait pourtant exclure. Le *finalisme* de l'émotion et l'*instrumentalisation du corps* qui en est la conséquence témoignent, dans cette optique, de ce recul, où Sartre perd, par inversion, ce qu'il avait conquis dans sa description du rapport pratique de la conscience avec le monde. Aggravant la critique que fit jadis Yvon Belaval, il n'hésite pas à parler d'un *pré-cartésianisme* de Sartre, qui proposerait au fond une *théorie de l'émotion sans émotion*. Si en effet l'émotion ne peut être transformation du monde et qu'elle ne peut être changement *de* monde, l'émotion ne pourrait donc être qu'un travail sur soi, qu'un changement, d'ailleurs illusoire, du rapport que la conscience entretient avec le monde par instrumentalisation de son propre corps. Pour V. de Coorebyter, ce point de vue ne peut en aucune façon apporter des éclaircissements utiles au concept d'émotion. Les remarques sur le *sérieux* de l'émotion, que Sartre prétend distinguer de toute forme de jeu ou de cynisme, ne sont dès lors que des dénégations bien peu convaincantes.

Les contributions de G. Cormann et de R. Gély prennent pour ainsi dire le contrepied de cette lecture de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. G. Cormann discute cette critique de façon serrée, sur la base de la formulation qu'en avait donnée Günther Stern Anders dès 1950. Dans son article de *Philosophy and Phenomenological Research*, Stern reproche à Sartre d'avoir isolé l'émotion de l'action et de l'avoir ainsi rendue incom-

préhensible. La percée accomplie par Sartre en vue de réhabiliter l'émotion, et d'en penser la signification, se retourne ainsi en la dévalorisation d'une attitude au fond irrationnelle, que le philosophe français rapproche exemplairement de la magie comme conduite ineffective, imaginaire et illusoire. Stern a, du coup, beau jeu d'illustrer les diverses articulations possibles de l'émotion et de l'action, avant de s'étonner que Sartre ne s'intéresse pas à la dimension sociale des émotions — dont on peut difficilement contester l'effectivité et l'efficacité.

Selon G. Cormann, cette lecture parfaitement habile et cohérente pêche par l'importance excessive que Stern accorde à l'influence de Heidegger sur le petit ouvrage de Sartre. *L'Esquisse d'une théorie des émotions* ne repose pas sur la position d'un dualisme entre action et émotion, inspiré par les concepts heideggériens de *Zeugwelt* et de *Stimmung*, que Stern estime relever de traditions philosophiques incompatibles. *L'Esquisse* repose en réalité sur le *dédoublement du concept de magie*, élaboré dans une *proximité critique* avec la tradition anthropologique française, en particulier avec la *conception totalitaire et synthétique du projet anthropologique de Marcel Mauss*. Qu'il y ait une *magie originelle*, qu'il y ait une magie du monde, renvoyant à l'expérience que la conscience fait de son existence dans un monde humain, exclut que l'on réduise le sens de la magie dans l'ouvrage de Sartre à une de ses définitions communes, la magie comme croyance en la toute-puissance de la pensée, en l'occurrence l'illusion de toute-puissance que se donnerait une conscience empêchée par des obstacles mondains. Tout à l'opposé, l'émotion renvoie pour Sartre à la façon par laquelle une conscience *assume sa finitude*, dont elle se rapporte et continue de se rapporter à un monde qui, en son fond ontologique, est complètement indifférent à elle. En approfondissant la référence à Mauss, il convient dès lors de penser l'émotion au sens de Sartre comme une technique, et plus précisément comme une *technique du corps*.

Contrairement à la perspective sociologique de Mauss, il ne s'agit cependant pas de techniques d'inscription et de conformation sociales. Par ses émotions, il s'agit pour la conscience, incapable de coïncider jamais avec elle-même, de faire l'expérience de sa puissance d'agir sans cesse menacée par l'indifférence du monde ou par sa propre indifférence envers ce dernier. Loin donc de s'opposer à l'action, l'émotion est pour la conscience agissante l'épreuve de ce que l'action suppose de *travail sur soi* pour supporter — inaugurer et soutenir — l'ouverture d'un rapport au monde, toujours précaire, dans le cadre de telle ou telle action. Il y va donc de la liberté. La dimension sociale que l'on prête naturellement aux émotions n'est néanmoins pas négligée par Sartre. Elle est, au contraire, absolument fonda-

tale, comme le montre la fin de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, et l'exemple paradigmatique de l'effet immédiat que produit sur moi l'apparition d'un visage derrière une vitre. Simplement cette socialité ne va pas de soi. La théorie sociale de Sartre est une *théorie de l'intersubjectivité*, qui suppose et fait signe vers une théorie de la reconnaissance. R. Gély prolonge cette interprétation en traversant de façon personnelle l'œuvre phénoménologique de Sartre, en revisitant notamment certains des exemples canoniques, en particulier la description du garçon de café.

Sans exclure que l'émotion puisse être mise au service de l'imagination ou de la mauvaise foi, R. Gély soutient que l'émotion sartrienne, en son sens originaire, est ce par quoi une conscience se laisse affecter en profondeur par le réel, malgré le rapport d'étrangeté absolue que cette conscience a avec l'en-soi, ce par quoi une conscience reste concernée par le monde malgré les difficultés qu'il lui oppose, si l'on s'en tient aux propos littéraires de l'ouvrage. Il ne peut donc être question ici d'une conscience souveraine qui « vendrait la mèche ». L'émotion est la manière, ou l'ensemble des manières, par quoi une conscience, dont l'ouverture au monde ne va pas de soi, accroît par passage à la limite, ou *par hyperbolisation imaginaire*, la difficulté du monde *afin de continuer à être concernée par ce qui lui arrive*. À ce titre, il y a bien une *performativité* de l'action, qui suppose une transformation de soi — ou un travail sur soi —, afin de *commencer quelque chose* ou d'affronter *d'une nouvelle façon* ce qui arrive. S'il y a du coup du « jeu » dans la conscience, ce jeu ne signifie pas une prise de distance de la conscience par rapport à ce qu'elle était en train de faire, il n'est pas synonyme d'évasion du monde. Ce jeu, à l'inverse, est l'épreuve d'un rapport continué, tenu ou maintenu, de la conscience avec ce qui du monde lui résiste absolument.

Sur cette base, qui réarticule émotion et action, R. Gély propose, dans son essai, des réflexions originales sur la question du corps chez Sartre. Loin de pouvoir être instrumentalisé à l'envi, selon le décret souverain de la conscience, mais ne pouvant non plus garantir l'ancrage de la conscience dans une situation, le corps constitue pour la conscience la *difficulté fondamentale* : il y a une *résistance corporelle primitive*. Selon la conception sartrienne, le corps n'est pas naturellement en situation. Il n'est pas initialement « prêt à l'action », il n'est pas d'emblée disponible pour l'action. L'émotion chez Sartre, qui renvoie empiriquement à l'impuissance motrice de l'enfant, atteste la *nécessité pour la liberté sartrienne de naître dans un corps impuissant*. Elle peut donc se définir, de façon synthétique, selon les termes de R. Gély, comme « *l'association non garantie* d'un désir de vivre qui ne va pas de soi et d'un corps [d'abord] impuissant ». On comprend

pourquoi l'imagination ne peut pas être considérée unilatéralement comme ce par quoi la conscience échappe au monde, et pourquoi l'émotion ne pourrait être rapportée à une telle conception de l'imagination. Tenir à sa situation, rester concerné par ce qui arrive, suppose un acte de l'imagination qui fait du corps, non plus seulement un obstacle, mais comme *analogon* de lui-même *l'image d'une vie libre*, plus précisément *l'analogon d'une impuissance et d'une liberté qui ne fuit pas son impuissance*.

L'ego et son passif originaire

Les six dernières contributions du dossier reviennent sur deux problèmes classiques relatifs aux réflexions sur le thème de la passivité en phénoménologie : le problème de l'existence — ou de la vie —, qui a conduit plusieurs auteurs de la tradition phénoménologique, comme Binswanger ou Henry, à penser la liberté, de façon paradoxale, à partir d'un fond de passivité, c'est-à-dire à partir d'une passivité originaire ou encore d'une *existence passive* ; et bien sûr le *statut de l'altérité chez Husserl*. Elles font ainsi comme interroger pour leur propre compte les perspectives éthiques par lesquelles Sartre ponctuait, dans une orientation essentiellement pratique, sa critique de l'*ego* transcendantal husserlien dans son article de 1934 sur « La Transcendance de l'Ego »¹. Sartre y envisage, on le sait, d'une part, la réduction phénoménologique à partir de l'angoisse, c'est-à-dire à *partir de la liberté* — « l'attitude naturelle » apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant » — ; il se démarque de la sorte des « psychologues », en particulier des psychanalystes, qui ne peuvent penser la destitution du Moi qu'à partir d'un fond inconscient. Il envisage, d'autre part, ce que *L'Être et le Néant* appellera par la suite *l'écueil du solipsisme* — « Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son je à tous les autres instants. Et finalement c'est bien *Moi* qui produit le monde² » —, en estimant insuffisantes les solutions apportées par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* et dans les *Méditations cartésiennes*.

¹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris, Gallimard, 2003, « Conclusion », p. 125-131.

² *Ibid.*, p. 130.

Antonino Mazzú envisage la question de la liberté à partir du *cas Ilse* analysé par Binswanger. Il montre comment une existence, à certains moments, ne peut plus rien faire du destin — le terme et le thème sont aussi présents chez Henry — qui lui a été donné, ne peut plus, selon une formule profonde, *traverser sa passivité*. S'appuyant sur la conceptualité de Maldiney, il définit ainsi l'existence non comme anticipation ou comme projet, mais comme ouverture à l'à-venir ou comme existence susceptible de temporalisation. De façon classique, il réinscrit ainsi la *Daseinsanalyse* et la psychothérapie daseinsanalytique dans l'horizon de l'analytique existentielle de Heidegger, qui, dans *Être et Temps*, fait résider la condition de possibilité de la liberté dans la structure existentielle du Souci. Aussi, si Binswanger parle de « décision » en 1930, dans *Rêve et Existence*, il convient de comprendre qu'il n'est pas question par là d'un quelconque « pouvoir discrétionnaire », mais bien de la liberté d'élaborer son héritage, d'en faire sa *tâche*, dans la mesure où *la liberté s'enlève toujours sur une passivité irrémédiable*, ou, dans le cas d'une psychothérapie, de la « repossibilisation » (*Wiederermöglichung*) de l'existence, qui se montre de nouveau capable de *surmonter sa négativité*, avec ses failles et ses déceptions.

Les articles de Damien Darcis et de Grégori Jean sont consacrés à Michel Henry. S'appuyant sur la reprise par Henry des figures nietzschéennes de Dionysos et d'Apollon, D. Darcis se demande pourquoi la vie peut donner l'impression qu'elle se tourne contre elle-même, qu'elle se nie sous la forme d'une *individualité consciente rapportée à un monde*, et inscrite dans des relations sociales déterminées. Il établit que la vie, que Henry définit comme un « *a priori* insupportable », ne peut, sans s'effondrer, se vivre que comme *mouvement de constitution producteur d'illusions comme autant de manières de vivre, c'est-à-dire de parvenir à soi*, et ainsi d'accroître ses pouvoirs. À partir d'une généalogie originale de la philosophie henryenne, G. Jean rencontre certaines positions développées par G. Cormann et par R. Gély. Il s'attache en effet à réinscrire le travail phénoménologique de Henry dans un débat avec la tradition du spiritualisme français. Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, la lecture que Henry propose de Maine de Biran décrit l'existence, c'est-à-dire l'esprit, comme *identité vécue à soi d'un existant*, non comme action, mais comme passivité, comme passivité pure.

Contrairement à l'interprétation de Ravaisson, et à sa suite par exemple de Bergson, il ne s'agit pas pour Henry de dégager une proto-activité en deçà de la passivité, en deçà des habitudes, il ne s'agit pas de définir l'être du sujet par l'effort ; il s'agit, à l'inverse, de dégager une *passivité ontologique originare* que Biran, et *a fortiori* le spiritualisme

français, a manquée. Les limites de la conscience ne dépendent pas de la résistance qu'oppose le réel à son action. Elles renvoient plus profondément à la *possibilité même d'agir*, à une résistance qui se trouve au fondement même de l'*ego* — la vie comme *poids ontologique originaire*. C'est pourtant dans cette passivité originaire, dans cette non-liberté, que Henry place la condition de possibilité de la liberté, dans la mesure où cette être-rivé à soi fait de l'*ego* un « je peux » *réel capable, contre son propre fondement, de déployer effectivement l'ensemble de ses pouvoirs*.

Gabriel Mahéo, Danilo Verissimo et Daniel Giovannangeli abordent, quant à eux, les rapports entre passivité et altérité, en rappelant les principales critiques adressées à Husserl à propos de la perception d'autrui et des relations à autrui. Comme le rappelle D. Giovannangeli, la solution husserlienne est développée dans la cinquième *Méditation cartésienne*, où le Moi constitue autrui par transfert analogique de sa propre chair à la chair d'autrui.

En analysant pour sa part les différentes déterminations de l'amour chez Scheler — l'amour sexuel, l'amour personnel et la découverte d'un nouvel *ethos* —, G. Mahéo illustre le refus schelérien de la réduction phénoménologique, combinée à l'*impossibilité de penser l'amour en termes de constitution*. De façon générale, l'amour se situe entre la pure passivité des sentiments, qui révèlent les valeurs sans les constituer, et la pure activité de l'*ego* transcendantal tel qu'il est conçu par Husserl. L'amour, s'il ne peut certes pas être compris comme un rapport intentionnel, est une puissance de révélation, en même temps qu'elle est une puissance d'élévation, qui culmine dans la capacité qu'ont certains individus, les génies moraux — on retrouve de nouveau Bergson —, d'élargir le champ des valeurs, de révéler un nouvel *ethos* dans lequel s'enracinent à partir de là toutes les autres valeurs.

Insatisfait par les solutions phénoménologiques, c'est à partir de la psychologie de Wallon et surtout de la psychanalyse de Lacan que Merleau-Ponty reprend la question des relations à autrui dans les cours de Psychologie et pédagogie de l'enfant qu'il donne en Sorbonne entre 1949 et 1952. D. Verissimo met en évidence l'importance pour le philosophe des descriptions que les deux psychologues font du stade du miroir. Il démontre de façon très convaincante qu'il s'agit d'un approfondissement de la *Phénoménologie de la perception* : ces cours offrent une *archéologie du corps propre*, à partir de la psychologie de l'enfant, qui permet d'échapper au « narcissisme vital » (É. Bimbenet) qui grevait encore l'ouvrage de 1945. La passivité ne réside pas seulement dans l'intentionnalité motrice, comme c'est le cas dans la *Phénoménologie de la perception*, mais dans la nécessité d'une identification à une image — c'est la *valeur d'image que le schéma corporel acquiert dans le stade du miroir* —, qui nous ouvre, selon la formule de

Merleau-Ponty, au « monde unique et intersubjectif » également accessible à autrui et à moi-même.

En relisant la lettre fameuse de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 à partir des *Méditations cartésiennes*, D. Giovannangeli revisite, à partir des commentaires de la cinquième Méditation de Ricoeur et de Natalie Depraz, le refus que Derrida avait opposé à l'interprétation de la lettre par Merleau-Ponty. En effet, si Husserl crédite Lévy-Bruhl d'avoir rapporté les représentations du monde que se donnent les diverses sociétés au niveau fondamental du monde de la vie, il n'en reste pas moins qu'il continue de donner le dernier mot à l'*ego* absolu. La phénoménologie transcendantale ne s'efface pas devant la relativité des faits anthropologiques. On retrouve ainsi l'avis de Schütz, qui reprochait précisément à Husserl de s'être montré incapable de penser adéquatement une communauté transcendantale, de penser un *nous*, à partir du transfert appréhensif. L'intersubjectivité, confirme D. Giovannangeli, est « une donnée immédiate du monde de la vie ». Mais il ajoute qu'il est douteux qu'on puisse penser une société à partir de ce qui n'est qu'une *expérience à deux*, à partir du « subjectif dilaté en intersubjectivité » (A. Tosel), sans prendre en considération les institutions, c'est-à-dire sans s'intéresser à la *constitution phénoménologique de l'esprit objectif*. Une façon de prolonger, une nouvelle fois, le débat entre les sciences de l'homme et la phénoménologie.

G. CORMANN, B. LECLERCQ

Sommaire. Présentation : la passivité en phénoménologie, un vieux problème à réactiver, p. 1-17. — La passivité comme motif de scepticisme. Hume précurseur et adversaire de la phénoménologie (Laurent Joumier), p. 18-39. — Les promesses de la perception : La synthèse passive chez Husserl à la lumière du projet de psychologie descriptive brentanienne (Federico Boccaccini), p. 40-69. — Intentionnalité *cum fundamento in re* : La constitution des champs sensoriels chez Stumpf et Husserl (Arnaud Dewalque), p. 70-96. — Husserl's Psychology of Arithmetic (Carlo Ierna),

p. 97-120. — Lois régissant les phénomènes. Légalités noématiques, noétiques et hylétiques (Bruno Leclercq), p. 121-139. — Un cas idéal-typique de passivité ? La théorie des raisonnements inconscients de Wilhelm Wundt (Ronan de Calan), p. 140-162. — La spontanéité de l'esprit est-elle un préjugé métaphysique? (Denis Seron), p. 163-182. — Le rôle du concept de *Tendenz* dans l'analyse husserlienne de la fondation à l'époque des *Recherches logiques* (Maria Gyemant), p. 183-201. — Grammaire et genèse du doute (Vincent Grondin), p. 202-222. — Sartre et la critique des fondements de la psychologie : Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer (Arnaud Tomès), p. 223-244. — Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion (Noémie Mayer), p. 245-260. — Le temps irréel (Sartre) (Roland Breuer), p. 261-272. — Le corps et l'aporie du cynisme dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Vincent De Coorebyter), p. 273-285. — Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale (Grégory Cormann), p. 286-302. — Émotion, imagination, incarnation : Réflexion à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (Raphaël Gély), p. 303-429. — Le soi dans la maladie : Considérations à partir de L. Binswanger et H. Maldiney (Antonino Mazzú), p. 430-441. — La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry (Damien Darcis), p. 442-454. — Habitude, effort et résistance : Une lecture du concept henryen de passivité (Grégori Jean), p. 455-477. — La question de l'amour chez Max Scheler : par-delà l'activité et la passivité ? (Gabriel Mahéo), p. 478-498. — Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible (Danilo Saretta Verissimo), p. 499-518. — Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl (Daniel Giovannangeli), p. 519-533.