

APPARITIONS D'ESPRITS, INTROPATHIE,  
EXPÉRIENCE DE L'AUTRE.  
(LA CORPORÉITÉ ET LE PROBLÈME DE  
L'EXPRESSION.  
INSTINCT ET REPRÉSENTATION VIDE)\* (1924)

Un esprit "apparaît" "démuni d'un corps de chair" (*leiblos*) – il s'exprime, se fait comprendre de nous qui sommes normaux, par exemple seulement dans la locution, dans des événements extérieurs qui, en tant qu'ils sont téléologiques, présupposent normalement un sujet corporellement actif, et dont nous avons ainsi une aperception.

(Un esprit apparaît indirectement dans le *medium* qui écrit et parle).

Un esprit apparaît – dans la visibilité, mais lui fait défaut le corps de chair saisissable, son corps de chair n'est saisissable ni pour moi, ni pour les autres.

Un esprit apparaît – dans la saisissabilité, mais ni moi ni aucun autre homme (aucun [homme] normalement corporel qui est là pour moi comme tel) ne pouvons le voir.

Un esprit apparaît – dans l'audibilité (peut-être aussi dans l'odeur), il parle, mais son corps de chair visuel et tactile n'est là pour aucun de nous.

L'esprit lui-même voit tout, peut tout saisir, peut agir dans l'espace comme un homme normal doué d'un corps de chair. Il semble donc qu'il ait lui-même et *pour lui-même* un corps de chair normal. Ne pourrais-je pas le cas échéant l'apercevoir ainsi tout simplement?

\* Traduction du texte n° 16 et de l'appendice XLII extraits du volume XIV des *Husserliana*, pp. 324-340. Nous remercions le *Husserl-Archief te Leuven* et Kluwer Academic Publishers pour leur aimable autorisation.

Un esprit peut s'emparer d'un corps de chair étranger: le médium est possédé par l'esprit. Possession en général.

*Les questions de la monstration éventuelle*

Soit donc un esprit invisible dans ma chambre, également intouchable, etc. Chaque fois que je l'appelle, il est "là". Je ne peux soulever une lourde armoire: il m'aide et nous la faisons glisser, nous la soulevons, etc. Il y a quelque chose que je ne puis bien voir, je ne puis lire un petit texte avec mes yeux affaiblis: il me le lit. Ensuite, je me convaincs avec une loupe qu'il m'a effectivement aidé. Je l'envoie dans la rue me chercher quelque chose et il me l'apporte, etc. L'esprit est alors véritablement un homme, que je me représente comme un autre, à ceci près que je suis aveugle à l'égard de son corps de chair visible, touchable, etc., et justement à l'égard de *celui-ci*. Et d'autres hommes, à l'égard desquels je ne suis pas aveugle en ce qui concerne leur corporéité phénoménale, sont aussi aveugles à son égard. Voire tous les hommes? (C'est ici que se pose le problème de la cécité hypnotique). Comment l'esprit se vit-il lui-même et vit-il son environnement dans lequel il pénètre activement? J'ai déjà posé la question: n'a-t-il pas nécessairement un corps de chair pour lui-même, constitué pour lui-même comme le mien est phénoménalement constitué pour moi-même? Par ailleurs: comment peut-on être aveugle à l'égard de la choséité phénoménale effectivement constituée pour un moi, et comment donc ce sujet peut-il bien entrer en communication avec nous?

Maintenant se pose la question de savoir finalement quel sens ont ces monstrations et la foi qui se confirme. Quel peut être le contenu originaire de ces monstrations et donc leur sens légitime?

*Recherche systématique sur les cas normaux et les degrés d'anomalités.* L'existence d'autrui [est] dans l'ombre. L'environ-

nement (*Umwelt*) [est] nocturne et la couche d'apparition visuelle est supprimée. La vie communautaire, la compréhension mutuelle et l'action commune [sont] dans la nuit idéellement parfaite. Mais c'est le jour pour le monde d'apparitions touchable, ainsi que pour le monde d'apparitions audible, toutes les couches d'apparition constitutives médiates y incluses. Question: se pourrait-il que ce soit visuellement le jour et tactilement la nuit, et même qu'il s'agisse d'une "nuit" intersubjective?

Quelles formes fondamentales d'une constitution intersubjective possible sont-elles *a priori* pensables, quelles couches une chose phénoménale constituée doit-elle avoir comme objet d'une expérience possible? En quoi consiste l'anomalie de la nuit dans sa relation à la naissance "possible" du jour (anomalie dans le cadre d'une normalité concrète)? Le sujet singulier anomal, le groupe anomal de sujets singuliers. L'"aveugle" singulier, ce n'est que pour lui que c'est la nuit, une nuit visuelle. L'individu qui souffre de cécité tactile (le "malade"). Maladie d'un seul organe de la tactilité, maladie de tout son "sens du toucher". Le sourd singulier (éventuellement uniquement sourd à des qualités singulières, sourd aux sons, éventuellement totalement sourd). Voilà le discours extérieur de l'homme et du savant normaux et naturels. Mais que tout cela ne soit pas considéré de l'extérieur, par des hommes dans une communauté humaine qui est elle-même normale, mais que ce soit considéré de manière phénoménologique et purement immanente, entre parenthèses, comme si était constitué un autre moi. Et *il faut* procéder ainsi pour établir le sens légitime de ces monstrations d'esprits.

Les "esprits" sont ici des sujets dont il est fait une expérience anormale, et à dire vrai dont une communauté humaine normale fait l'expérience. L'"esprit" est un *concept corrélatif* de l'homme normal<sup>1</sup> dans une intersubjectivité normale.

1. Nous lisons *zu normalem Mensch* plutôt que *zu normaler Mensch* (n.d.t.).

En tant que quoi représenté-je l'esprit? En tant que "quelqu'un" qui s'annonce et agit dans notre monde d'apparitions intersubjectif normal. Que cela pourrait-il signifier pour moi et pour "nous tous" si nous n'avions pas préalablement fait l'expérience d'une expression normale dans le champ de corporéités de chair normales? Et que cela peut-il signifier *après* cette donation originaire de signification pour l'expression d'une personnalité? Encore une fois, je ne peux naturellement le représenter que comme un homme, simplement un homme que je ne vois pas et qu'aucun de nous ne voit, dont nous ne faisons éventuellement l'expérience dans aucun des modes d'apparition normaux.

Cela peut vouloir dire qu'il y a de tels [hommes] normaux (c'est-à-dire expérimentant visuellement, tactilement, etc.), mais que nous ne pouvons les avoir donnés – et alors nous les supposerons, de même que cela nous arrive par ailleurs en raison de rapports psycho-physiques anomaux (un apparaître normal dépend de rapports normaux comme de ses conditions). Alors, les productions correspondantes de conditions normales seraient des possibilités ouvertes, et l'affaire consisterait seulement en ce que ces esprits – ces hommes tout à fait habituels – se rapportent à nous dans une relation d'expérience anormale, que nous sommes tous justement anomaux en face d'eux tous; un homme vraiment normal qui entrerait prendrait ce que nous appelons esprit pour un homme habituel, le voyant, le touchant, etc.

Qu'y a-t-il encore comme autres possibilités? Il faut encore prendre en compte que les esprits sont, même si on les pense sur le mode humain, des sujets pour lesquels les murs ne sont pas des murs, des sujets qui violent les lois de la nature par leur agir corporel de chair, qui pénètrent au moins des corps matériels (*Körper*) avec leur corps de chair spirituel, etc.

Mais ne devons-nous pas dire que l'esprit qui parle et qui intervient d'une manière ou d'une autre dans notre monde d'apparitions est *apprésenté, expérimenté, co-perçu* par l'indication

qui s'accomplit dans ces "extériorisations"? Et tel est le seul mode possible de l'expérience originaire.

Nous qui sommes *normaux*, nous avons pour nous un premier champ d'expression originaire dans notre corporéité de chair phénoménale constituée de manière intersubjective. Fondés [dans cette corporéité] se constituent (dans nos champs d'action externes constitués par la première action, purement corporelle – c'est-à-dire comme activité dirigée sur la corporéité phénoménale) des champs d'expression secondaires.

Précisons cependant: mon corps de chair lui-même en tant que corps de chair est constitué des formes de séquence phénoménales d'une extériorité chosale, dans laquelle s'indique l'intériorité propre dans des formes de séquence correspondantes; le corps de chair externe porte une intériorité aperçue et là-dessous une corporéité de chair interne, un champ originaire du "je meus", [il est] le porteur originaire de champs de sensations etc., de sensations localisées<sup>2</sup>.

Les extériorisations phonétiques, puis le discours prononcé délibérément "appartiennent" à la corporéité de chair externe comme le son appartient aux choses sonores. Pourtant, cela peut aussi déjà être aperçu comme un effet externe. Mais en tant qu'extériorisations, elles expriment l'intériorité et appartiennent à la corporéité de chair interne, ou encore à la région du "je crée", "je meus", "j'effectue". Mon écriture, si on la considère comme relevant de la corporéité de chair externe, est un effet extérieur, comme un effet qui renvoie à la cause, semblable à la roue d'une voiture qui laisse une trace dans le sable après son passage. Toutefois c'est mon écriture, un faire accompli dans la corporéité de chair interne et dans l'âme intérieure. (Remarquons l'extension de la corporéité de chair par une liaison physique et éventuellement arbitraire de certaines choses avec ma chose corporelle de chair; je touche et je frappe avec

2. Médiatement la sensation extérieure par des bâtons, etc., le "je meus des 'choses extérieures'" "médiat".

un bâton que j'ai saisi, comme je touche ou je frappe de mon poing, etc.).

Chacun des effets selon la causalité de mon corps de chair qui ne sont pas simplement physiques, mais chaque événement subjectif-corporel de chair (en tant qu'il est spécifiquement corporel et égoïque dans l'environnement) renvoie à-et exprime moi, mon action et mes motifs dans la connexion de vie subjective<sup>3</sup>. Un champ d'expression médiat fermé en soi est celui du *langage*, du langage acoustique et du langage optico-tactile, d'une manière systématique. Et, produit à un degré supérieur et formant systématiquement de la signification et de la désignation, le langage exprime tout sans exception, ou se fixe la tâche possible de le faire. Dans sa fonction d'expression compréhensible intersubjective, il rend à un certain degré superflues toutes les indications naturelles et autres de l'ordre de l'animé (*seelisch*) dans la corporéité de chair.

D'où la question de savoir quelle part de son enracinement corporel charnel est *a priori* nécessaire pour que le langage puisse faire fonction d'expression intersubjective, ou encore, de quelle part de la corporéité de chair normalement constituée il peut être fait abstraction pour qu'un environnement commun et une compréhension mutuelle commune par le langage, eu égard à l'environnement, soient encore possibles.

La première annonce, l'annonce originaire: le "je meus" bilatéral (une face interne et une face externe) indique l'intériorité à travers l'extériorité. Si par là, l'"autre" est originairement éprouvé et la communication produite, alors une création délibérée de mouvements subjectifs du corps de chair propre peut servir à annoncer délibérément des intériorités. Comment cela?

3. Le fait d'exprimer signifie d'abord une indication (*Indikation*) constituée passivement et une unité constituée indicativement. C'est de cela que s'empare le moi actif: l'expression est quelque chose à créer et à utiliser activement, on passe à l'indication (*Anzeige*) et au discours délibérés.

Un mouvement du corps de chair propre est immédiatement “compris” par l’autre, originairement éprouvé. Comment est-ce que j’en arrive à communiquer à propos d’un acte propre de représenter, de penser, de vouloir, etc. et à propos d’un état de fait extérieur comme une exigence explicite [formulée] à l’adresse des autres, etc.?

*D’abord, il y a la constitution de la corporéité de chair en soi.* La constitution de l’unité de la corporéité de chair externe et de la corporéité de chair interne: la “localisation” des champs de sensation ou de leurs data de sensation de la sphère du toucher et des data de chaleur et de froid, etc. qui y appartiennent, sur la corporéité matérielle du corps de chair (*Leibkörperlichkeit*) qui apparaît extérieurement. La constitution des parties matérielles du corps de chair comme organes du toucher dans lesquels sont “transférées” des kinesthèses, et qui se meuvent extérieurement dans le “je meus”, ou qui ont des modes de mouvement à la fois du côté externe et du côté interne, qui sont à la fois mécaniques et subjectifs. En même temps, chaque “organe du toucher” est organe du *toucher* dans la mesure où chaque “je touche” subjectif est un toucher mécanique et où chaque mouvement bilatéral “je meus mon doigt au contact de cette table” n’est pas seulement une succession de data de sensation “à” la surface de contact “bilatérale” du doigt, mais une succession d’apparitions tactiles de la table en tant que propriétés et côtés tactiles de la table qui se présentent de manière aperceptive dans les data de sensation (donc succession subjective avec intentionnalité objective).

Constitution de l’œil comme organe corporel de chair mobile et comme “organe de la vue”. Les sensations visuelles et le champ de sensations ne sont pas “localisés” en lui en tant que partie du corps de chair, le champ n’est pas “posé sur” cette partie corporelle charnelle, mais le mouvement oculaire subjectif est relié à la série subjective des successions d’“images de perception” visuelles, des apparitions subjectives des choses, qui ont de leur côté une liaison aperceptive avec de possibles

mouvements de main touchants que je peux éventuellement mettre en jeu et des séries d'apparitions tactiles des mains et de même d'autres organes.

C'est ainsi que les multiplicités d'apparition de chaque chose sont d'abord doublement constituées (ou encore: en elles, la chose est en tant qu'unité), et à vrai dire, les [apparitions] visuelles se rapportent à la vision binoculaire (*Doppelaue*) et auparavant, les [apparitions] tactiles de chaque organe du toucher se rapportent à cet organe-ci du toucher. Ensuite [se font] les liaisons des séries d'apparitions de ces organes les unes avec les autres (et en ce cas, ce ne sont pas deux organes qui se lient comme se relie les deux yeux binoculairement).

Le corps de chair comme organe d'effets selon la causalité dans l'environnement, organe d'impulsion, etc. de mes actions dans l'environnement, de la production de résultats finalisés.

Le corps de chair comme organe des organes du deuxième degré, des outils en tant qu'extensions du corps de chair; organes tactiles médiats, organes médiats de l'impulsion, de la frappe, de l'élévation.

Le moi comme moi de "facultés" corporelles charnelles, de capacités corporelles charnelles, le moi en tant que ce dont je suis capable par mon corps de chair; mon corps de chair dans la particularité de propriétés de facultés corporelles charnelles. "On est" ici dans la direction d'une activité en vue d'une fin dans l'environnement.

L'environnement n'est pas constitué seulement en tant que nature physique, en tant qu'unité d'apparitions, mais en tant qu'environnement façonné par moi (et par autrui) de façon appropriée. Transformation de choses selon le but dans des actions téléologiques [prises] dans leur bilatéralité. La forme advenue, en repos ou en mouvement, renvoyant à des actions téléologiques, à une création délibérée, portant en soi un sens téléologique, une propriété permanente à être disponible pour des activités téléologiques en tant qu'outil et aussi moyen de formation. Ici aussi, on a donc une double couche. Un sens té-



léologique renvoyant à un moi avec un corps de chair égoïque, avec des facultés corporelles charnelles, mais aussi avec des désirs, des valorisations, des fixations de buts, etc.

Le corps de chair dans ses autres couches et modes d'apparition en tant que corps de chair. Les sensations communes, les sentiments sensibles. Les sentiments de douleur ou de plaisir strictement "limités" en relation avec la localisation déterminée et l'extension du champ du toucher ou de la surface extérieure du corps de chair, etc. Les sentiments communs illimités, éventuellement localisés de manière indéterminée traversant le corps de chair tout entier, rayonnant depuis le "cœur", localisés dans la tête (pas sur le cuir chevelu), etc.

Les actes du moi, l'affection du moi, l'attention, etc. dans sa relation au corps de chair.

Tout cela est finalement unifié et ne se tient cependant pas à un seul niveau. Cela se regroupe en une couche centrale, que je cherche à désigner du terme de "corporéité de chair interne", de même que l'environnement a sa couche centrale dans la nature sensiblement intuitive, laquelle de son côté se tient dans une relation particulière avec la couche centrale du corporel charnel.

Sont aussi importantes les affections telles que la colère, la honte, l'angoisse etc. qui, dans leur type de succession multiple, dans leur structure d'apparition interne, appartiennent, pour la part fondamentale la plus essentielle, à la corporéité de chair interne, mais ont d'autre part aussi des côtés extérieurs; [il n'y a] pas simplement dans la colère les formes de succession extérieures des mouvements violents y afférents des membres du corps matériel et de tout le corps de chair dans le "je meus" (d'abord ce qui y est égologiquement caractéristique, visible et indirectement présenté), mais aussi ce qui, dans l'affection spécifique de la colère, renvoie à la corporéité de chair en tant qu'extériorité par ses sensations communes, ses sentiments communs, etc. Dans la honte "cuisante", j'éprouve aussi le feu dans les joues. Je ne vois pas le rougissement. mais si j'ai déjà

une aperception de l'autre en tant qu'autre et [si je me trouve] dans une situation indiquant par ailleurs de la honte, je "vois" également en lui la honte "cuisante", et indirectement s'associent en moi le rougissement et ce "feu".

Cet exemple montre que la formation d'associations médiates, qui ne peuvent pas être originellement formées égologiquement, peuvent encore se former justement par le détour de l'intropathie.

C'est une question de toute première importance de savoir comment j'acquies pour moi des couches aperceptives qui ne peuvent surgir pour moi que sur la voie de l'intropathie. Il s'agit donc ici d'un problème spécifique important pour ce qui concerne la formation d'associations et d'aperceptions.

Il faut maintenant procéder avec soin pour éclairer et résoudre *le problème de l'expression dans son sens distinct*.

Expérience de soi, perception de soi : c'est tout d'abord (pour moi) un moi corporel charnel, et un moi entier, qui est tout uniment éprouvé et perçu autour de ce noyau, et naturellement en relation avec un environnement dans sa stratification.

Du point de vue idéatif : moi en relation avec un environnement. Si celui-ci doit être un monde d'expérience extérieure, un monde de perception, alors il doit être un monde en relation avec une couche nucléaire (*Kernschicht*) centrale, [avec un] corps de chair interne qui s'extériorise pour moi-même. Cet extérioriser est un concept d'expression, et voir *autrui* charnellement, voir comment il est trait pour trait, c'est comprendre cette "expression", c'est "accomplir" l'apprésentation motivée ici : ce qui est une aperception, mais pas l'accomplissement de l'acte de juger objectivant ce qui indique et concluant à partir de là à ce qui est indiqué. L'"indication" au sens d'un indiquer objectif (quelque chose d'objectif indique quelque chose d'autre d'objectif) n'est pas présent ici, car je ne commence pas par saisir et poser pour soi la *chose* "corps de chair" pour ensuite en second lieu saisir et poser l'autre homme. L'homme étranger n'est en effet pas une "âme" séparée d'un corps de chair, mais il

est homme et il est là pour moi, de façon perceptive dans son existence charnelle, c'est-à-dire ici dans son existence corporelle charnelle effective; seulement, je l'ai sur un mode de donnée originaire dans lequel ne m'est donnée "proprement" de façon perceptive que sa corporéité de chair externe, tandis que son intériorité [m'est donnée] par appréhension. De même que ce qui d'une chose physique est perçu proprement et improprement n'est pas des objets séparés et mis en relation les uns avec les autres par une inférence ou une "indication", de même en va-t-il ici.

Maintenant, comment en arrive-t-on à l'expression en un autre sens, en un sens qui désigne un acte en vue d'une fin (*zweckvolles*) et une activité, une effectuation en vue d'une fin? L'extériorisation originaire d'un intérieur, qui appartient à la constitution d'un sujet égoïque animal et humain, est un événement subjectif qui, comme tout événement semblable, est soumis au libre-choix éventuel et peut donc être imbriqué dans des actions en vue d'une fin. Quels en sont les motifs? Une répétition, ou un renforcement de l'extériorisation peuvent induire une décharge soulageante des affects subjectifs et être produits de la sorte par libre-choix. Le cri involontaire de l'animal ou de l'homme malade devient un cri volontaire. Ce n'est naturellement pas une communication, mais c'est une extériorisation en vue d'une fin.

Une sorte de communication, une communication en soi-même, voilà le cas de tout signe distinctif. Ce qui à l'origine rappelait un subjectif en tant qu'issu de celui-ci originairement est délibérément produit (c'en est un analogon) pour rappeler. Ce sont des cas d'indication dans la sphère égologique (indication en un sens élargi).

Communications à autrui. Je remarque que je reconnais dans tout extérieur un intérieur d'autrui. Je produis quelque chose de semblable moi-même avec le but de le lui faire remarquer et ensuite de le lui rendre frappant. Ici surgit le langage. L'expression volontaire n'est pas encore langage, encore que le langage

soit expression. Ici entre en question l'intentionnalité diversement articulée dans laquelle se constituent des états de chose, des états de désir, des états de vouloir (rapports pratiques, actions dans leurs articulations intentionnelles), et ce du côté des données noématiques et ontiques et en relation à l'environnement commun à tous. Unités bilatérales de l'indication et de ce qui est indiqué.

On ne s'interrogera pas davantage ici sur la question de savoir ce que présuppose, pour celui qui comprend comme pour son partenaire, la possibilité d'une expression langagière qui peut *effectivement* passer pour une expression langagière et être lue en tant que telle, et qui pose donc effectivement avec soi quelqu'un qui s'exprime; [on ne s'interrogera pas davantage] sur la question de savoir ce qui est ici la condition de possibilité d'une *apprésentation* de celui qui s'exprime. Mais il est clair qu'en tant que je m'exprime, je ne puis me passer de mon corps de chair, et que je ne peux donc présenter autrui également que comme sujet corporel de chair.

Et les *instincts*? La *possibilité de mettre à nu* les instincts, en tant qu'ils se rapportent à des choses ou à des êtres vivants, présuppose à l'origine la perception et la perceptibilité. Aucun animal ne peut faire l'expérience originaire du monde extérieur par l'instinct nourricier. Et si l'enfant a des instincts innés qui le portent vers le monde extérieur, vers la choséité, cela a certainement une grande importance. Mais est-ce une représentation vide, une intention vide? Voilà la grande différence entre le remplissement de *représentations* vides et le dévoilement de pressentiments instinctifs vides.

Pour l'enfant "nouveau-né", les data tactiles et visuels auraient donc tout d'abord des horizons. Avant "toute expérience". Mais en fait, il n'y a pas à proprement parler d'"avant-toute-expérience". De toute façon, le processus de formation d'unités constitutives est continuellement en cours. Mais avec cela, on ne fait pas encore l'expérience d'un *environnement* en tant que monde chosal, en tant que monde au vrai sens du terme ([un

monde] à causalité spatio-temporelle, [un monde] spirituel). Peut-on prétendre que les data sensibles ont déjà tout d'abord une fonction de profils, d'horizons au sens chosal, bref qu'on voit des *choses*, même si c'est imparfaitement? À cela s'oppose naturellement le comportement des aveugles de naissance qui, après une opération, doivent péniblement apprendre à voir.

Comment doit-on "penser" des instincts originaires dans leur intériorité et leur spécificité phénoménologiques? Quel est notre propre matériel de compréhension originaire? Phénoménologie de nos propres tendances encore toujours instinctives, même après leur dévoilement. Pouvons-nous redresser intentionnellement le dévoilement et énoncer quelque chose de l'intention vide précédente?

Pouvons-nous classer les représentations vides? Ne subsiste-t-il pas, à l'égard des horizons, la différence d'une "préfiguration" changeante? Une préfiguration n'a-t-elle pas une "origine" dans des intuitions au moins analogues qui les précèdent, dans des constitutions originaires plongées dans la vacuité et dans l'habitus?

La faim "appelle le rassasiement", des "démangeaisons" appellent à "se gratter", la douleur a pour contenu une tendance à s'en débarrasser, un déplaisir qui doit être relâché, et à vrai dire nous devons distinguer entre le "je veux y échapper" actif et la passivité de la tension, du "tendre vers". Mais des représentations vides sont-elles déjà sous-jacentes là? Il y a orientation vide, et dans le dévoilement, la détente coïncide néanmoins avec la représentation, et le représenté est ce que je voulais dépasser, et la tendance à en sortir inhérente à la série de représentations est la voie de sa réalisation. La possibilité d'un souvenir ou d'une présentification y apparentée, le libre "je peux" ou "je veux" orientés vers une telle présentification et vers la position d'un but d'effectuation pratique, gouverné par cette présentification, n'appartiennent pas encore à l'intention non dévoilée d'une tendance. Il manque encore le caractère de connaissance et son contraire, le caractère de non-connaissance;

au lieu de cela, nous avons une privation du caractère de connaissance.

Nous devons donc procéder phénoménologiquement à une distinction plus nette entre horizons vides et horizons de représentations vides. La conscience vide, en tant que [conscience] instinctive non dévoilée, n'est pas encore [une conscience] *représentant* à vide. Je pourrais également dire qu'il n'y a pas encore là de thèse doxique et qu'une thèse doxique active n'est pas encore possible.

L'enfant qui vient d'accéder à la conscience *n'a pas de monde de représentation*, il n'a que les représentations qu'il s'est acquises lui-même et qu'il a continué à acquérir. Le commencement est la conscience originaire du temps, le royaume de l'association et de la constitution les plus originaires. Et il en va de même de l'édification constitutive de la "représentation" de la corporéité propre et de l'environnement. Certes les instincts originaires aident ici en tant que forces d'impulsion (*Triebkräfte*), mais aucun monde de représentation n'est encore constitué par eux-mêmes dans un commencement si réduit.

Quels problèmes constitutifs faut-il ébaucher ici pour la formation de la représentation du moi propre animal-humain (de la personne au sens le plus large), de l'environnement chosal, de l'environnement tout court, y compris de l'environnement personnel (d'autres personnes) avec des prédicats de signification interpersonnels et égotiques?

1. Le principe directeur doit manifestement être que nous soumettions les "perceptions", tous les genres d'autodonations originaires dans la hiérarchie de leur originalité, aussi longtemps qu'il ne s'agit précisément que d'autodotation, à une élucidation compréhensive, une élucidation de leur intentionalité, et à vrai dire en tant qu'[intentionnalité] de représentation.

2. Nous avons donc aussi la tâche d'exercer sur elles une modification eidétique et d'investiguer *a priori* les possibilités et les nécessités.

Ainsi, il ne nous faut établir exemplairement comme sous-

jacent que ce que nous avons nous-mêmes comme expérience effectivement autodonatrice, et ne pas nous faire attribuer fausement, en vertu de considérations extérieures, des autodonations par substruction que nous ne pouvons justement pas avoir nous-mêmes comme expériences ou *quasi*-expériences des objectités concernées. On suit donc une fausse méthode lorsque, en vertu de l'observation extérieure du comportement des petits enfants, on en arrive à conclure à des autodonations, dont nous ne pouvons pas éprouver nous-mêmes l'équivalent. Toute interprétation phénoménologique véritable doit trouver son modèle dans le discernement de soi originaire. À cet égard, la théorie de l'intropathie qu'on trouve chez *Scheler* est le contre-pied d'une théorie véritablement phénoménologique. L'erreur fondamentale du mauvais nativisme est que, indépendamment de son incapacité sensualiste à comprendre la méthode de l'analyse immanente des structures intentionnelles, il présuppose des "représentations" innées, même des représentations universelles très indéterminées, et n'attribue à tout développement que la fonction de déterminer plus précisément cette universalité indéterminée. On n'est pas encore phénoménologue lorsqu'on parle de "représentations vides" et que l'on recourt à l'intentionnalité dans ses explications. On doit comprendre ce qu'est la prestation de l'intentionnalité et le porter à la compréhension dans sa pleine prestation, c'est-à-dire rendre compréhensible pour tout genre d'objets de quel matériel structurel et par quelles synthèses intentionnelles ils surgissent de manière perceptive et subjectivement : voilà la tâche phénoménologique. La phénoménologie est la science, et à vrai dire la science ultime qui provient de l'élucidation compréhensive. Mais ce faisant, elle veut produire une élucidation rationnelle, c'est-à-dire la compréhension de la nécessité d'une telle prestation dans la forme la plus élevée de la réduction de la nécessité vue dans laquelle la figure se constitue, sur des lois d'essence (lois des structures essentielles et des prestations possibles de chaque intentionnalité).

Voilà pour l'“intropathie”. D'abord, il y a la perception normale d'autres hommes et puis d'animaux, comme tels. Nous devons l'élucider de manière intentionnelle, nous devons éclaircir les intentionalités impliquées, ce qui nécessite en fait déjà un abc de l'intentionnalité et pour ainsi dire une grammaire de l'intentionnalité. Ensuite, nous devons considérer les anomalies, ainsi que les prétendues apparitions d'esprits, le commerce avec les défunts, etc., la possibilité de la prétendue appréhension d'esprits sans présence corporelle de chair, corporellement perceptible pour nous, des appréhensions qui ne seraient soi-disant pas des perceptions médiates, mais des perceptions immédiates.

Si j'ai une théorie phénoménologique de l'intersubjectivité, une extension de la réduction phénoménologique à la communauté des sujets personnels, alors il faudra méthodiquement que je poursuive d'abord cette extension en la faisant porter sur l'intersubjectivité humaine expérimentée normalement. Seulement la théorie ne sera pas complète, si je ne porte pas mes investigations sur les prétendus autres modes d'autodonation des personnes étrangères.

APPENDICE XLII  
 APPARITIONS D'ESPRITS.  
 (L'EXTÉRIEUR COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ  
 DE L'ALTER EGO)  
 (vraisemblablement 1924)

L'*intropathie* présuppose la *corporéité de chair*. On oppose à cela l'objection que *Becker*<sup>4</sup> a remise en honneur: il y a des malades mentaux qui disent qu'ils portent en eux un autre moi. Ils entendent des voix, des discours en eux et non pas de l'extérieur.

4. Il s'agit vraisemblablement d'Oskar Becker, qui était un disciple de Husserl à Fribourg en Brisgau (note de l'éditeur).



J'ai répondu à cette objection avec mon ancienne distinction entre corporéité de chair externe et corporéité de chair interne. Mon avis depuis longtemps était que ce n'est que moyennant un entrelacement avec l'extérieur que peut être objectivement posé un intérieur et qu'un *alter ego* peut donc "exister" pour moi.

L'intropathie s'accomplit par indication analogisante. Par "corporéité de chair interne", j'engendre originairement des "discours", des suites de sons qui induisent avec eux originairement et de manière associative (et les ont liés en tant que "co-existants") certains vécus psychiques propres. Ceux-ci sont en tant que tels des vécus originaires (*originäre*). Mais des suites de sons semblables ne pourraient-elles pas, venant sans cet accompagnement original, indiquer en tant que co-existants les mêmes vécus qui ne seraient pas les miens? On dira peut-être: oui, c'est précisément pourquoi ils "rappellent" un "discours" propre; mais ceux-ci ne sont justement pas effectivement les miens et sont biffés. Mais un discours est à deux faces, c'est d'abord une suite sonore "étrangère à moi", et ensuite [quelque chose qui] s'écoule de manière "interne", kinesthétique, par corporéité de chair interne, et dans ce contexte, [quelque chose qui est] motivé intérieurement. Ce double cours concret du "discours", de ce qui s'écoule "de façon subjective" et de ce qui s'écoule éventuellement dans le trait de tendance et d'engendrement, voilà ce qui est ici l'essentiel. Plus encore: non seulement le cours comme cours dans l'agir subjectif (la parole, le chant), mais [le cours] de l'expression d'un mouvement affectif (*Gemütsbewegung*), d'une pensée sous-jacente, etc. Entrelacement de l'expression et de l'exprimé selon toutes les tournures, toutes les articulations, toutes les formes (de l'expression sensible et de l'exprimé).

Quelles sont les conditions de possibilité pour que l'indication soit ici existentielle, et donc concrètement pose simultanément l'exprimé en tant que pensé (*Gemeintes*) et ce en outre d'une manière qui associativement va de soi dans le contexte subjectif évidemment plus large d'une vie égoïque?

En général, ce qui rend cela possible pour notre intropathie normale, c'est l'entrelacement de la corporéité de chair interne et de la corporéité de chair externe, grâce à quoi le moi [s']exprimant a constitué dans sa vie constituante un monde spatial, et à l'intérieur de celui-ci, le corps de chair matériel spatial, etc. *Le corps de chair physique* est là, objectivement, éprouvé et continuellement éprouvable, et en co-position, dans la constitution concomitante d'une co-existence réciproque, il est une corporéité de chair interne. Un corps de chair étranger est là pour moi comme une chose physique, et la co-position d'un corps de chair interne et d'une subjectivité a son appui dans l'"être-en-soi" de cette chose corporelle charnelle (*Leibding*) (même si elle n'est pas éprouvée) et dans les déroulements de l'expression étrangère, se remplissant sous la co-position du psychique étranger.

Une telle prestation est-elle possible sans objectivation transcendante?

Aussi longtemps que je n'ai pas constitué d'objectivité, je n'ai que de l'immanent, et dans l'immanence, de l'étranger à moi comme consécutions de data de sensation dans la forme immanente du temps, et faisant éventuellement irruption sans motivation. Toute motivation et indication n'est alors qu'immanente et il ne peut y avoir de l'"exprimé", de l'indiqué que dans mon contexte; en tant que présentement co-existant, ce serait le co-existant présent du vécu-de soi et s'il est indiqué, il devrait pouvoir être trouvé dans le contexte propre. Sinon, nous aurions un conflit et un biffage. Je peux enrichir le champ temporel rempli en me transportant moi-même par la pensée, mais ce qui résulte simplement de ce transport par la pensée est en lutte avec le vécu<sup>5</sup>.

En revanche si j'ai déjà constitué l'objectivité, alors la corporéité de chair objective indique, et ce qui est indiqué, ce sont les

5. L'intérieur a bien sa motivation déterminée. Ce qui est co-indiqué là est éveillé contre la motivation effective. Le problème de ce conflit!

séries des événements objectifs à même la corporéité de chair, les mimiques, les gestes, la parole prononcée et écrite, ce qui ne signifie pas une simple succession de sensations, mais qui est un texte objectif, quelque chose d'acoustique du même genre que les sons de cloches etc., qui sont en soi, même si on ne les entend pas.

Et l'indication est liée à un analogon de mon corps de chair extérieur, qui abrite pour moi un corps de chair intérieur, ou plutôt, ce corps de chair est pour moi quelque chose d'apparaissant, et dans le contexte subjectif, engagé dans des motivations, à la mesure desquelles je peux le mouvoir, engendrer avec lui quelque chose d'objectif à même lui-même (en tant qu'il est extérieur) et à même d'autres choses objectives par des actions subjectives, etc.

Si je vois un analogon du corps de chair, je n'ai pas pour autant donné un corps de chair dans les modes d'apparitions internes de mon corps de chair, ni dans les contextes dans lesquels l'unité "ce corps de chair" a, à côté de ce qui la rend analogue à une autre chose, une multiplicité de caractères objectifs qui la déterminent essentiellement, qui ne peuvent être détachés d'elle. Chacune des autres choses apparaît aussi, mais son apparition ne fait fonction que de "perception-de"; et ce qu'est une chose, elle l'est indépendamment de tous les modes de donation subjectifs, lesquels ne la déterminent pas elle-même. Le corps de chair étranger dans son analogie à un corps de chair indique un système d'apparition en tant que système interne, qui est une limite que je ne peux pas vraiment atteindre, ce qu'empêche mon corps de chair propre. Ici surgit la tâche difficile d'éclaircir effectivement les motivations et de pénétrer du regard dans leur nécessité, de sorte que soient évidentes la position d'une deuxième subjectivité et l'impossibilité de la lutte du psychique ainsi motivé avec ce qui est motivé comme "psychique en propre" (dans le contexte du temps immanent).

Edmund HUSSERL  
(traduit de l'allemand  
par Olivier DEPRÉ)