

Université de Montréal

**L'EIFÜHLUNG CHEZ HUSSERL ET EDITH STEIN :
LA CONSTITUTION INTERSUBJECTIVE DU SUJET**

par Dominic Morin

**Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *maître es arts* (MA.) le cadre du
programme de maîtrise en philosophie option mémoire long

21 août 2017

© Dominic Morin, 2017

Résumé

Alors que l'on a tendance à penser soi et autrui comme deux consciences radicalement séparées, plusieurs théories soutiennent qu'il serait possible pour un sujet d'avoir une connaissance véritable de la conscience d'autrui. Dans la phénoménologie d'Edmund Husserl, c'est par empathie [*Einfühlung*] que le sujet constituerait un autre-je considéré comme sujet percevant et pensant similaire à lui-même. Grâce à l'empathie, l'autre-je ne serait donc pas qu'un simple corps matériel. Or, si l'empathie permet au sujet de penser l'expérience d'autrui à partir de la sienne (par « transfert aperceptif »), Edith Stein fait remarquer qu'autrui est tout aussi nécessaire au développement du sujet dans ses dimensions charnelles et psychiques. Dans les *Idées II*, Husserl ajoute que nous ne pouvons penser notre corps qu'à partir de celui d'autrui. La problématique de ma recherche revient donc à éclaircir cette relation circulaire entre le fait que l'expérience d'autrui est nécessaire pour le développement du sujet (« hétérogenèse » de l'ego) et le fait que le sujet pense et comprend autrui précisément en tant qu'analogon ou reflet de lui-même (« égogenèse » d'autrui).

Mots-clefs : philosophie, phénoménologie, Edmund Husserl, Edith Stein, intersubjectivité, empathie

Abstract

While one tends to think of oneself and another as two radically separate consciousnesses, several theories argue that it would be possible for a subject to have a genuine knowledge of the consciousness of another. In the phenomenology of Edmund Husserl, it is by empathy [*Einfühlung*] that the subject constitutes another “I” considered as a perceiving and thinking subject similar to himself. Thanks to empathy, the other “I” would not be a mere material body. However, if empathy allows the subject to think of the experience of others from his own (by "aperceptive transfer"), Edith Stein points out that others are equally necessary to the development of the subject in its carnal and psychic dimensions. In *Ideas II*, Husserl adds that we can only think of our body from the point of view of the other. The thesis of my research is thus to clarify this circular relationship between the fact that the experience of others is necessary for the development of the subject ("heterogenesis" of the ego) and the fact that the subject thinks and understands others precisely as an analogy or reflection of itself ("egogenesis" of others).

Keywords: philosophy, phenomenology, Edmund Husserl, Edith Stein, intersubjectivity, empathy

Table des matières

Introduction	1
La méthode phénoménologique et la question du rapport à autrui	7
1. L'empathie et la phénoménologie transcendantale :	
De la sphère pure du sujet absolu au <i>là pour tout un chacun</i>	11
1.1. Le rôle de l'empathie dans le projet philosophique de Husserl	11
1.2. L'empathie comme émergence du spécifiquement étranger dans la sphère du spécifiquement propre	16
1.2.1. L'empathie sensorielle : le corps d'autrui et l'appariement	19
1.2.2. La sphère primordiale apprésentée en autrui	26
1.2.3. L'entrelacement du corps et de l'esprit : les phénomènes d'expression	28
1.2.4. L'apprésentation de l' <i>ego</i> d'autrui	31
1.3. Ipséité et altérité	33
2. Corporéité et circularité :	
Le problème de la constitution du corps propre	36
2.1. Entre phénoménologie du corps propre et déduction transcendantale	36
2.2. La constitution du corps dans le deuxième tome des <i>Idées directrices</i>	38
2.2.1. L'hypothèse du <i>solus ipse</i>	39
2.3. L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet	42
2.4. L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet <i>et</i> de l'autre	45
2.4.1. L'appréhension de la chose nécessite et conditionne l'appréhension du corps	46
2.4.2. L'appréhension de l'autre humain nécessite et conditionne l'appréhension de la chose	48
2.4.3. L'appréhension du corps nécessite et conditionne l'appréhension de l'autre	49

3. L'empathie comme rapport réciproque :	
L'égogenèse d'autrui comme hétérogenèse de soi.....	54
3.1. Les illusions d'empathie et les possibilités de correction.....	54
3.1.1. L'empathie et l'attention.....	57
3.1.2. Le raisonnement par analogie.....	59
3.2. Passivité et auto-aperception.....	61
3.2.1. La constitution passive du sujet.....	61
3.2.2. Perception interne et réflexion : le départ et le retour à soi.....	65
3.3. L'empathie réitérée.....	68
3.3.1. La saisie de l' <i>ego</i> personnel dans l'empathie réitérée.....	71
 Conclusion	 77
La phénoménologie du « nous » et le <i>monde de la vie</i>	78
 Bibliographie	 84

Liste des figures

Figure 1	L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet.....	41
Figure 2	L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet <i>et de l'autre</i>	46

Abréviations

Remarques générales

Les références aux textes publiés de Husserl renvoient aux *Husserliana*, édition de référence des œuvres complètes de Husserl chez Martinus Nijhoff (Den Haag). Pour les notes en bas de page, *Husserliana* est abrégé *Hua* et les numéros de volume sont indiqués en capitales romaines. Pour les références aux traductions en langue française, la pagination de l'édition citée est suivie de la pagination allemande des *Husserliana* entre crochets. Dans le corps du texte, les termes issus d'une traduction depuis l'allemand sont parfois suivis de l'expression allemande d'origine entre crochets afin d'en préciser la signification. Afin d'alléger le texte, nous avons eu recours aux abréviations présentées ci-après pour désigner plus commodément un certain nombre de références. Les références complètes des ouvrages mentionnés sont recueillies dans la bibliographie qui figure à la fin de l'ouvrage.

Abréviations retenues pour les références aux œuvres traduites de Husserl

- ID I :** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit par P. RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008.
- ID II :** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par E. ESCOUBAS, Paris, PUF, 1982.
- MC :** *Méditations cartésiennes*, traduit par M. DE LAUNEY, Paris, PUF, 2011.
- SI-1 :** *Sur l'intersubjectivité. I*, traduit par N. DEPRAZ, Paris, PUF, 2001.
- SI-2 :** *Sur l'intersubjectivité. II*, traduit par N. DEPRAZ, Paris, PUF, 2001.
- SP :** *De la synthèse passive*, traduit par B. BEGOUT et J. KESSLER, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.

À la mémoire d'Angénard Morin et de Jean-Claude Villeneuve

Remerciements

Je remercie d'abord mon directeur de recherche M. Maxime Doyon d'avoir accepté de diriger mon mémoire de maîtrise. Je remercie aussi Mme Bettina Bergo et M. Jean Grondin pour leur patiente lecture critique en tant que membres du jury d'évaluation de ce mémoire.

Je tiens à témoigner ma reconnaissance envers

Mme Sophie-Jan Arrien et M. Jean-Sébastien Hardy pour l'impulsion qu'ils ont donné à mes recherches en phénoménologie ;

Mme. Marie-Hélène Desmeules pour avoir été une constante source d'inspiration et de support ;

M. Iain Macdonald pour avoir été à la fois un excellent tuteur et un excellent ami ;

Mme. Mathilde Bois et M. Charles Gauthier-Marcil pour m'avoir fait découvrir la phénoménologie au printemps 2013 ;

Je ne peux passer sous silence l'appui inconditionnel de ma famille et de mes amis pour leur présence et le réconfort qu'ils m'ont apporté dans les moments éprouvants.

Je souhaite enfin souligner la contribution du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Fonds de recherche du Québec en société et culture (FRQSC) pour le financement de mes études de maîtrise.

*Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben,
Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.*

Schiller, *Der Schlüssel*

J'ai seul la clef de cette parade sauvage

Rimbaud, *Parade*

Comment est-il possible de connaître autrui à partir de soi-même et comment est-il possible de se connaître soi-même à partir d'autrui ? Comment deux consciences radicalement séparées et distinctes peuvent-elles se penser mutuellement ? Cette problématique est la question centrale de toute philosophie cherchant à élucider l'expérience d'autrui. Le nœud du problème réside dans l'apparente imperméabilité des différentes consciences entre elles, comme le souligne Saint-Exupéry dans *Terre des hommes* :

Un songe de jeune fille l'isole de moi, comment l'y joindre ? [...] Mieux que dans une autre planète, je la sens enfermée dans son secret, dans ses coutumes, dans les échos chantants de sa mémoire. [...] Ce n'est pas la distance qui mesure l'éloignement. Le mur d'un jardin de chez nous peut enfermer plus de secrets que le mur de Chine, et l'âme d'une petite fille est mieux protégée par le silence que ne le sont, par l'épaisseur des sables, les oasis sahariennes¹.

Pour les penseurs de la phénoménologie, il ne s'agit cependant pas d'un échec. En 1959, lors d'une entrevue radiophonique, le philosophe Maurice Merleau-Ponty déclarait à propos de la guerre de 14-18 que la philosophie est essentiellement marquée par « l'idée que l'on peut comprendre l'autre, [...] cette intention, non pas seulement de se poser, mais de comprendre ce qui n'est [soi]² ». C'est là une idée qu'il développera dans plusieurs écrits ; la réflexion philosophique a le devoir d'*inclure* et de comprendre le philosophe *et son ombre*.

¹ Antoine SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 57, 67.

² Maurice MERLEAU-PONTY, « Entretien radiophonique avec Georges Charbonnier (26 juin 1959) », dans *Œuvres*, sous la dir. de Claude LEFORT, Paris, Gallimard, 2010, p. 32.

C'est justement afin de fonder une théorie phénoménologique de l'expérience d'autrui qu'Edmund Husserl propose le concept d'*Einfühlung*. Par *Einfühlung*, le sujet appréhende un autre-soi [*alter ego*] qui n'est pas une simple chose, mais un sujet percevant similaire à soi. Afin de comprendre comment s'édifient du point de vue de la conscience les individus qui nous sont étrangers, Husserl et Stein se proposent alors d'étudier « [...] l'empathie en tant qu'expérience de sujets étrangers et de leur vécu [...] »³. Or, s'il est possible pour le sujet de penser l'expérience d'autrui à partir de son expérience propre, Edith Stein, fait remarquer que chez Husserl autrui est du même coup nécessaire au développement de soi-même. Dans le second tome des *Idées directrices*, Husserl lui-même écrit qu'en effet que nous ne pouvons penser notre corps qu'à partir de celui d'autrui. Or, serait-ce un argument circulaire que d'affirmer qu'autrui est nécessaire au développement du sujet lui-même (« hétérogénèse » de l'*ego*) alors même que le sujet pense et comprend autrui précisément en tant qu'*analogon* de lui-même (« egogénèse » d'autrui) ?

Afin d'élucider cette apparence de circularité, notre recherche visera à éclaircir le rapport entre l'expérience possible d'autrui et l'expérience possible de soi-même et ce à partir d'une approche théorique, historique et interprétative des écrits de Husserl et de Stein sur la question de l'*Einfühlung*. Plus précisément, nous verrons en un premier temps le rôle transcendantal de l'*Einfühlung* dans les études husserliennes. En nous penchant sur son rôle dans le cadre plus global de la phénoménologie transcendantale, nous expliciterons dans notre premier chapitre le traitement que font Husserl et Stein de l'*Einfühlung* comme constitution d'autrui par aperception appariante. Pour ce faire nous nous référerons à leurs principaux ouvrages qui

³ Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, trad. par M. DUPUIS, Paris, Éditions du cerf, 2012, p. 13 [v].

posent directement la question : le deuxième tome des *Idées directrices*⁴, les *Méditations cartésiennes*⁵ et *Le problème de l'empathie*⁶. Suite à notre premier chapitre davantage expositionnel, nous guiderons nos avancées subséquentes à l'aide de la thèse de Stein selon laquelle c'est à deux niveaux que la constitution de l'individu étranger importe pour la constitution de notre propre individu : au niveau du corps puis au niveau de l'*ego* personnel.

Premièrement, à un niveau « inférieur », nous étudierons la constitution intersubjective du corps propre. Puisque pour Husserl et Stein la question du rapport à autrui est toujours intrinsèquement liée à la question du corps — car c'est par son corps qu'autrui se présente à nous en première instance — nous devons élucider les problèmes liés à la place du corps dans la relation empathique. En effet, si c'est depuis l'appréhension que nous avons de notre propre corps que nous pouvons appréhender le corps d'autrui comme manifestation d'un *ego*, nous verrons que cette relation se complexifie dans la mesure où l'auto-appréhension de notre corps dépend elle-même d'une appréhension préalable d'autrui. L'existence de ce cercle vicieux est notée (sous différentes formes) par de nombreux commentateurs : U. Claesges⁷, S. Overgaard⁸, A.D. Smith⁹, M. Theunissen¹⁰, et plusieurs autres. Sur cette épineuse question,

⁴ Edmund HUSSERL, *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, sous la dir. de M. BIEMEL, Den Haag, M. Nijhoff, 1952 ; Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par E. ESCOUBAS, Paris, PUF, 1982.

⁵ Edmund HUSSERL, *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, sous la dir. de S. STRASSER, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. par Marc DE LAUNEY, Paris, PUF, 2011.

⁶ Edith STEIN, « Zum Problem der Einfühlung », Dissertation inaugurale pour le doctorat, Universität zu Freiburg, 1917 ; STEIN, *Le problème de l'empathie*.

⁷ U. CLAESGES, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, *Phaenomenologica* n°19, Den Haag, Nijhoff, 1964.

⁸ S. OVERGAARD, « Epoché and solipsistic reduction », *Husserl Studies* 18, no. 3 (2002).

⁹ A.D. SMITH, *Husserl and the Cartesian Meditations*, London, Routledge, 2003.

nous proposeront une approche originale autour de l'idée d'un triple rapport entre l'appréhension du corps, l'appréhension d'autrui et l'appréhension de la chose. Nous chercherons à élucider cette circularité dans le second chapitre.

Deuxièmement, au niveau des strates « supérieures », nous traiterons de la constitution intersubjective de l'*ego* personnel et de ses propriétés. Nous verrons comment l'étude phénoménologique met au jour une nouvelle couche psychique : l'*ego* personnel (ou *ego* empirique) qui correspond à l'*ego*-humain [*Ich-Mensch*]. Celui-ci « s'attribue à lui-même ses vécus en tant qu'ils sont ses états psychiques, et pareillement s'attribue ses connaissances, ses dispositions de caractère et semblables qualités qui demeurent et s'annoncent dans les vécus, mais qui aussi désigne ses qualités somatiques comme étant les "siennes" et par là les range dans la sphère égologique¹¹. » C'est donc que l'*ego* personnel se saisit lui-même dans l'auto-perception, il y saisit ses actes et ses états et pose la forme de sa constitution : « sous la forme du "je suis ainsi fait", il parle de *ses* qualités personnelles, *des penchants de son caractère* inné ou acquis, de ses *capacités*, de ses *dispositions* passagères et *qui ne demeurent que de façon relative*¹². » Nous verrons alors comment le sujet nécessite une empathie réitérée afin de saisir sa vie pré-réflexive¹³ : « Nous considérer dans la perception interne, c'est-à-dire considérer notre Moi psychique et ses propriétés, signifie nous voir nous-mêmes comme nous voyons

¹⁰ Michael THEUNISSEN, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1986.

¹¹ HUSSERL, *ID II*, §20, p. 140 [93].

¹² *Ibid.*, §21, p. 141 [93].

¹³ « « un *flux, sans commencement ni fin, de « vécus »* dont une multitude de types nous sont bien connus par la perception interne, par « l'introspection », dans laquelle chacun de nous saisit ses « propres » vécus dans leur originarité, qu'il peut aussi saisir intuitivement dans des souvenirs, de libres imaginations, des représentations figures, qui s'offrent au-dedans de lui, bien qu'alors ne soit plus de façon originnaire et « en effectivité ». » (*ibid.*, §20, p. 140 [93].)

quelqu'un d'autre, et comme un autre nous voit¹⁴. » Nous étudierons cette appréhension intersubjective de soi dans le troisième chapitre.

Tout au long du présent mémoire, nous éclaircirons la pensée de Husserl à partir de l'étude qu'en fait Stein dans sa thèse de doctorat publiée en 1916 sous sa direction : *Le problème de l'empathie*. Assistante personnelle de Husserl, elle travaille avec lui à Göttingen de 1911 à 1918, œuvrant principalement à la retranscription de ses manuscrits. Elle est aussi la principale architecte du texte des *Idées II* : au manuscrit original rédigé au crayon en 1912 et retranscrit en 1915 par Husserl, Stein fait deux rédactions successives en 1916 et 1918 lors desquelles elle ajoute respectivement des manuscrits de 1913 et de 1917. L'œuvre qui nous est accessible aujourd'hui en français est une tentative de rectification des rédactions de Stein, qui aurait pris d'importantes libertés par rapport au manuscrit initial. Néanmoins, les divisions qu'elle propose et les ajouts de différentes sections à partir de manuscrits husserliens demeurent. Parmi les passages ajoutés au manuscrit original, nous retrouvons entre autres les importants développements sur l'*Einfühlung*, il nous semble donc incontournable de nous pencher sur la thèse de Stein sur cette même question. Selon nous, une étude sérieuse portant sur l'*Einfühlung* chez Husserl ne pourrait ignorer la contribution qu'y a apportée Stein.

Notre choix de traduire « *Einfühlung* » par « empathie » est problématique dans la mesure où il donne l'illusion que nous souhaitons colorer l'*Einfühlung* husserlien d'une teneur affective qu'elle n'a pas — « empathie » étant intimement liée à l'idée de *pathos*. Il faut comprendre que le mot « *Einfühlung* », duquel nous avons d'abord créé le mot « intropathie » puis

¹⁴ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 147 [99].

« empathie », était alors plutôt nouveau en philosophie ayant émergé quelques années plus tôt dans le vocabulaire de la psychologie. Il n'avait donc pas, à l'époque, toute la charge significative que nous apportons aujourd'hui au mot « empathie ». Il s'agissait, plus simplement, de toute expérience possible du moi d'autrui : « La saisie de vécus étrangers — qu'il s'agisse de sensations, de sentiments ou de n'importe quoi d'autre — est une modification de conscience unitaire, typique (même si elle présente de multiples différenciations) et requiert une dénomination globale ; nous avons, à cet effet, choisi le terme d'empathie, déjà usité pour désigner une partie des phénomènes ici concernés [...]»¹⁵. » Or, aucune des autres traductions proposées en langue française — intropathie et introjection — ne sont satisfaisante dans la mesure où la première implique elle aussi un *pathos* et la seconde implique l'idée erronée d'un « jet » d'autrui en nous. Contrairement à la sympathie qui propose un partage affectif (ressentir de la douleur pour quelqu'un qui souffre), l'*Einfühlung* est plutôt à comprendre comme un acte qui permet au sujet de saisir ou comprendre les vécus d'autrui par aperception. Nous serions tentés de ne simplement pas traduire *Einfühlung*, comme le proposait Depraz¹⁶, mais par souci d'alléger le présent mémoire nous avons plutôt choisi de le traduire dorénavant par « empathie » en nous accordant ainsi avec les récentes traductions de *Le problème de l'empathie* de Stein et de *Sur l'intersubjectivité* de Husserl.

La méthode phénoménologique et la question du rapport à autrui

Autant pour Husserl que pour Stein, la question de l'expérience d'autrui est fondamentale et occupe une part majeure de leurs recherches dès les années 10. Pour cause : la possibilité

¹⁵ *Ibid.*, pp. 107-108 [68].

¹⁶ Natalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 344.

d'une phénoménologie des consciences étrangères est souvent mise en doute par les détracteurs de la phénoménologie transcendantale alors naissante. Or, c'est précisément cet intérêt de la phénoménologie envers autrui qui motive Stein à suivre Husserl :

[...] c'est de l'homme réel qu'il s'agit en effet, de l'homme toujours déjà engagé dans sa situation intersubjective, et donc toujours déjà confronté à l'énigme de la rencontre : exposé à l'autre et peut-être compris par lui, tourné vers l'autre et peut-être le comprenant. Doublement voué à l'autre en une intersubjectivité fondamentale et non contingente, le sujet humain est pourtant cloisonné, séparé, isolé dans sa propre sphère, comme disent les phénoménologues de cette époque¹⁷.

Sans doute, c'est l'intérêt de la phénoménologie pour l'être humain en tant que totalité vivante – et non pas la réduction à sa dimension physique qu'effectue la psychologie naturaliste – qui la convainc de suivre Husserl dans ses enseignements et dans sa méthode. Stein rejette l'idée que cette question serait mieux traitée en psychologie qu'en philosophie. Plus radicalement, la philosophie (phénoménologique) ne peut pas même travailler à partir des recherches psychologiques. Selon elle, dans la mesure où la méthode phénoménologique ne présuppose aucune science, celle-ci ne peut reprendre les résultats de la psychologie comme siens et développer à partir de ceux-ci. Mais plus essentiellement, ce devrait être la psychologie qui reprend les recherches de la phénoménologie et non l'inverse. En effet, la tâche que se donne la phénoménologie est de dégager l'essence de l'empathie — la généralité essentielle qui est présente dans tous les actes d'empathie. C'est à partir de ce travail « d'archéologie¹⁸ » — qui dégage l'essence du concept — que la science pourrait ensuite faire son travail :

¹⁷ Michel DUPUIS, « Introduction », dans *Le problème de l'empathie*, Paris, Ad Solem, Les Éditions du Cerf & Éditions du Carmel, 2012, p. 10.

¹⁸ Eugen Fink note dans un article de 1939 que Husserl lui avait confié être déçu que le nom « archéologie » soit déjà attribué à une science positive déjà très connue. Selon lui, ce nom aurait plus explicitement convenu aux aspirations de la phénoménologie comme enquête visant à saisir la raison humaine dans les fondements de la connaissance : « Die phänomenologische Rückfrage auf die Anfänge des Wissens ist ein Versuch, den menschlichen Intellekt *in seiner Bewegung auf das Seiende hin zu erfassen*. Man kann wohl eine solche Intention auch mit dem Ausdruck "Erkenntnistheorie" bezeichnen; Husserl selbst hat immer wieder, oft auch unter einer verwirrenden Angleichung an den hier ausgeschalteten Sinn des Terminus seine theoretischen Absichten so bezeichnet, was ebenso oft zu einer Verkenntnis des wahren Sinnes seines Philosophiebegriffs geführt hat.

Cette essence générale de l'empathie doit être conservée partout où elle se réalise. C'est le processus de cette réalisation qu'étudie la psychologie génétique, elle présuppose le phénomène de l'empathie — et elle doit y reconduire lorsque sa tâche est accomplie. [...] Ainsi, les résultats de la recherche phénoménologique nous donnent un critère quant à l'utilité des théories génétiques¹⁹.

Or, à la base du problème (et de l'intérêt) phénoménologique des sujets étrangers se trouve une question de méthode : quels sont les résidus de *l'épochè* phénoménologique ? En plaçant « entre parenthèses » le monde dit « extérieur », l'expérience des étrangers n'y est-elle pas mise à l'écart ? Husserl et Stein répondent négativement : la méthode implique plutôt qu'il faille impérativement se pencher sur la donation en elle-même des sujets étrangers. Cette étude est nécessaire afin d'écarter les accusations de solipsisme qui pèsent contre la phénoménologie de par sa focalisation sur l'*ego* transcendantal. Or, il est vrai que la subjectivité transcendantale est, pour la phénoménologie husserlienne, le sol de tous les vécus. Par la réduction phénoménologique, Husserl dégage l'*ego* comme fait apodictique de tout vécu, il est le « moi pur » [*reine Ich*] marquant l'unité du flux des vécus :

Sa vie s'épuise en un sens particulier avec chaque *cogito* actuel ; mais tous les vécus de l'arrière-plan adhèrent à lui et lui à eux ; tous, en tant qu'ils appartiennent à un *unique* flux du vécu qui est mien, *doivent* pouvoir être convertis en cogitationes actuelles, ou y être inclus de façon immanente ; en langage kantien : « *le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations* »²⁰.

Considérant son rôle essentiel pour tout vécu, il est donc impossible pour le phénoménologue de mettre hors circuit l'*ego* pur par la réduction. Nous pourrions alors penser qu'en se limitant à un tel *ego* pur, la phénoménologie écarterait l'idée d'une pluralité de sujets et ne proposerait alors rien de plus qu'une philosophie solipsiste. S'il est ainsi possible de penser que par la

Husserl hat immer bedauert, dass ein das Wesen der Philosophie wahrhaft treffender Ausdruck von einer positiven Wissenschaft schon besetzt sei, der Ausdruck: *Archäologie*. » Eugen FINK, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls », *Revue Internationale de Philosophie* 1, no. 2 (1939): p. 246.

¹⁹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 49 [23].

²⁰ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par P. RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008, §57, p. 190 [109].

réduction le phénoménologue suspend son jugement sur l'existence de sujets étrangers, il ne fait cependant aucun doute pour Husserl et Stein que les vécus de la conscience ne sont pas à mettre hors circuit dans la réduction phénoménologique. L'*époque*, loin d'écarter l'idée d'une expérience de l'autre, force plutôt le phénoménologue à réorienter son regard vers le « phénomène » des autres sujets, c'est-à-dire la façon par laquelle ils font rencontre dans le vécu. C'est là le rôle central de la phénoménologie : étudier *comment* les choses en viennent à l'état de *donné*, c'est-à-dire faire l'archéologie des soubassements de la phénoménalité.

L'intérêt du phénoménologue pour la question de l'expérience d'autrui se double aussi d'un important enjeu épistémologique. Pour Husserl, le monde physique objectif doit *nécessairement* être intersubjectif puisque ce dernier se définit justement par sa disponibilité égale entre tous les sujets. Il correspond donc au « *là pour tout un chacun* » : « L'ostension de l'objectivité appréhendée, quelle qu'elle soit, exige en tous cas une relation à l'appréhension d'une pluralité de sujets qui s'entendent mutuellement [*verständigende Subjekte*]²¹. » Husserl précise cette même idée :

La chose de la physique est commune dans l'*intersubjectivité*, d'une manière telle qu'elle a valeur pour tous les individus qui ont un commerce possible avec nous. La *détermination objective* est la détermination de la chose au moyen des attributs qui lui appartiennent et lui appartiennent nécessairement, dès lors qu'elle doit m'apparaître à moi ou à n'importe lequel de ceux qui ont commerce avec moi et qu'elle doit pouvoir valoir comme la même pour chacun des participants d'une communauté qui a sa base dans la communication — pour moi donc aussi bien, dans toutes les variations possibles de ma sensibilité²².

En somme, la chose intersubjective est pour Husserl identique, mais *vide*, c'est-à-dire dépourvue de contenu intuitif sensible. Elle est plutôt le « corrélat de l'identification [...] de "ce qui apparaît", au cours d'apparitions variables et différentes de contenu, à des sujets qui se

²¹ HUSSERL, *ID II*, §18, pp. 122-123 [81].

²² *Ibid.*, §18, p. 129 [87].

trouvent dans un contexte intersubjectif, avec leurs actes correspondants [...]»²³. » Dans la mesure où c'est dans le commerce avec autrui que l'objectivité des choses est assurée et que c'est uniquement grâce à l'empathie que nous appréhendons autrui (et ses vécus), alors l'empathie devient un élément nécessaire de l'épistémologie phénoménologique : « Les choses posées par d'autres sont aussi les miennes : dans l'empathie, je prends part à la position accomplie par l'autre, j'identifie par exemple la chose que j'ai en face de moi sur le mode d'apparition α , avec la chose posée par l'autre sur le mode d'apparition β »²⁴. » Nous sommes donc en accord avec la thèse avancée par Dan Zahavi selon laquelle l'intérêt de Husserl envers la question de l'intersubjectivité était essentiellement motivé par les questions soulevées par sa philosophie transcendantale. Selon lui, ce souci « secondaire » ou « médiat » pour la question de l'empathie devrait donc être compris toujours à l'aune de la question du transcendantal²⁵.

²³ *Ibid.*, §18, p. 131 [88].

²⁴ *Ibid.*, §46, p. 237 [167].

²⁵ Cf. Dan ZAHAVI, « Empathy and mirroring: Husserl and Gallese », dans *Life, Subjectivity & Art*, sous la dir. de Roland BREEUR et Ullrich MELLE, Dordrecht, Springer, 2012, p. 225 ; Dan ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.

1. L'empathie et la phénoménologie transcendantale : De la sphère pure du sujet absolu au *là pour tout un chacun*

1.1. Le rôle de l'empathie dans le projet philosophique de Husserl

Dès le début de 1905 et jusqu'au milieu des années 20, Husserl ne thématise l'intersubjectivité qu'à partir de la figure de l'empathie. Œuvrant à l'élaboration puis à l'affinement de la phénoménologie dans sa voie dite « statique » ou « cartésienne », l'empathie apparaît à Husserl comme l'unique phénomène permettant d'appréhender un étranger dans ses dimensions sensibles [*fühlbar*] et vécues [*erlebt*]. Alors nécessaire à la phénoménologie naissante afin de permettre à l'*ego* transcendantal une ouverture hors de sa sphère immédiate propre, cette compréhension esthésiologique d'autrui est profondément ancrée dans des motivations épistémologiques.

En effet, comme nous l'avons vu en introduction, le caractère impératif de ces recherches sur les subjectivités étrangères est une conséquence directe de la méthode phénoménologique qui — par la mise en suspens de tout ce qui est étranger à la sphère propre des vécus originaires — met en péril ces mêmes subjectivités. Afin de s'assurer que la phénoménologie ne propose pas qu'un solipsisme transcendantal, le phénoménologue doit alors prouver qu'il existe bel et bien une expérience originaire d'autrui. Aux prises avec une telle tâche, l'essentiel de l'argumentation de Husserl et Stein visera à dégager une part d'originarité au sein de l'expérience d'autrui, entre autres grâce à l'idée de la co-originarité. Leur thèse centrale est que par le phénomène de l'empathie l'*ego* transcendantal aurait une donation co-originaire d'autrui.

Suite à la publication en 1911 de *La philosophie comme science rigoureuse* dans la revue *Logos* — qui constitue le premier manifeste du projet d'une phénoménologie transcendantale —, c'est la publication en 1913 du premier tome des *Idées directrices* qui en constitue l'introduction à proprement dite. Dans cet ouvrage qui demeurera l'un de ses plus connus, Husserl cherche à s'assurer du caractère apodictique des résultats de la recherche phénoménologique. En ce sens, la description méthodique des vécus de l'*ego* transcendantal doit tenir de la certitude objective universelle, et ne pas tomber dans le piège de l'anecdotique et du relatif. Pour s'en assurer, il faut que Husserl démontre que les vécus de l'*ego* ne sont pas limités à un seul « moi empirique », mais sont ceux de toute conscience possible. Husserl doit donc garantir un monde intersubjectif unique afin de s'assurer que les développements de la phénoménologie sur les vécus du sujet aient une validité universelle :

Ce qui est connaissable par *un* moi doit l'être *par principe* par *tous*. [...] [II] existe pourtant, à considérer les choses dans le principe, *des possibilités éidétiques pour instituer un tel accord des esprits*, donc également des possibilités pour que les mondes d'expérience, en fait séparés, fusionnent au moyen de connexions empiriques actuelles en un unique monde intersubjectif, qui serait le corrélat du monde des esprits lui-même élevé à l'unité (celui-ci étant l'extension universelle de la communauté humaine)²⁶.

Pour Husserl, puisqu'il faut s'assurer de la possibilité de l'expérience de consciences étrangères similaires, l'empathie a un rôle capital dans la progression des *Idées I*. C'est dans cette possibilité d'entretenir des rapports avec une autre conscience par empathie que se révèle le statut essentiel de l'autre en tant qu'autre et sa valeur ontologique propre. En effet, sans elle le sujet transcendantal serait limité à la sphère de ses expériences propres. Or, dans l'empathie autrui fait rencontre : il s'introduit dans la sphère propre du sujet avec sa propre spécificité d'étranger. À cette époque et jusqu'à la fin des années 20, il s'agit pour Husserl de la seule

²⁶ HUSSERL, *ID I*, §48, p. 159 [90].

façon par laquelle le sujet peut avoir accès à autrui au sein de son expérience²⁷. Nous remarquons cependant que c'est la question du *phénomène* d'autrui qui intéresse Husserl dans son traitement de l'expérience de l'empathie, et non pas autrui *lui-même*. Le problème des sujets étrangers se formule alors ainsi : quel est, pour l'*ego* transcendantal, le *mode de donation* (ou le mode d'encontre) des vécus propres aux sujets étrangers ?

En travaillant sur la question de la donation, Husserl avait dégagé dans les *Idées I* l'idée que le vécu de la chose dite « extérieure » est une « expérience donatrice *originnaire*²⁸ [*o r i g i n ä r gebende Erfahrung*] », c'est-à-dire un vécu où la chose est entièrement donnée immédiatement à la conscience dans sa pleine concrétude. Or, dans le cas de l'empathie, nous n'avons pas affaire à une expérience originnaire d'autrui, nous avons plutôt une « aperception [*Apperzeption*] », c'est-à-dire une donation médiate qui se fonde sur les manifestations corporelles d'autrui, mais qui n'y est pas immédiatement et originnairement donnée. « Nous avons bien conscience d'autrui et de sa vie psychique comme étant “là en personne” (*selbst da*), inséparable de son corps donné là ; mais à la différence du corps, la conscience d'autrui n'est pas une donnée originnaire²⁹. » En clarifiant cette idée, nous comprenons que si le sujet peut percevoir originnairement le corps d'autrui donné-là, il ne peut cependant y percevoir de la même façon son esprit et ses expressions. Il peut cependant en avoir une aperception dans l'empathie.

²⁷ Ce n'est qu'au tournant des années 30 que Husserl thématise proprement l'idée du monde de la vie [*Lebenswelt*] au sein duquel les sujets sont toujours déjà entrelacés dans un même flux [*Strom*] intentionnel intermonadique. Nous y reviendrons dans la conclusion du présent mémoire.

²⁸ HUSSERL, *ID I*, §1, p. 15 [7].

²⁹ *Ibid.*, §1, p. 15 [8].

Comment est-ce que l'empathie peut parvenir à une telle évidence³⁰? Husserl en propose deux expositions approfondies dans ses textes publiés, une première dans les *Idées II* puis une seconde, plus complète, dans la 5^e méditation des *Méditations cartésiennes*.

i) *Idées II : Les recherches phénoménologiques sur la constitution*

Regroupant de nombreux manuscrits différents, la rédaction des *Idées II* s'étale de 1912 à 1928 et implique la participation de Stein et de Ludwig Landgrebe. C'est suite à la publication des *Idées I* en 1913 — qui constituent une imposante introduction à la méthode phénoménologique — que Husserl souhaite, dans un second tome, appliquer sa nouvelle méthode à certains problèmes philosophiques spécifiques, dont ceux de l'expérience des consciences étrangères, de la constitution du corps et de la constitution de la nature objective. Ces thèmes centraux à notre recherche actuelle font des *Idées II* l'un de nos ouvrages de référence de prédilection.

ii) *Les Méditations cartésiennes et la voie cartésienne*

Husserl rédige les *Méditations cartésiennes* au printemps 1929 à partir des textes des conférences qu'il prononce en février à Paris puis à Strasbourg au retour. Il cherche à y présenter une synthèse de ses travaux sous la forme d'une introduction à la phénoménologie.

³⁰ Pour Husserl, l'accomplissement *adéquat* d'une synthèse de remplissement — l'« évidence » — nécessite une cohésion co-constitutive de l'intention et de l'intuition : « Nous rendre une représentation évidente, cela est bien la mener à une vérification originellement remplissante. » (Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*, trad. par Bruce BEGOUT et Jean KESSLER, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, §16 [66], p. 148.).

Comme l'indiquait Stein en 1935³¹, Husserl, se refusant de publier ses écrits personnels antérieurs, sentait la nécessité d'offrir à ses lecteurs une nouvelle introduction permettant une mise à niveau des nouvelles « hauteurs » atteintes. Pour ce faire, il propose ses propres méditations philosophiques en continuité avec le projet cartésien d'un recommencement radical de la philosophie, héritage philosophique duquel il s'était déjà réclamé à de nombreuses reprises³². Ses cinq méditations progressent de la certitude apodictique d'un *ego* transcendantal à la certitude d'une communauté intersubjective, en passant par une répétition des thèses principales de la phénoménologie transcendantale (intentionnalité, donation, constitution, évidence, genèse, etc.). Dans le cadre de notre recherche actuelle, c'est la 5^{ème} méditation portant sur l'intersubjectivité qui nous intéresse particulièrement.

Dès le départ de la 5^e méditation, Husserl se refuse à nouveau de la « très grave objection³³ » qui est adressée à la phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire que le sujet de la phénoménologie puisse devenir un *solus ipse*³⁴. Il s'agit donc alors d'expliquer à nouveau comment, dans le cadre de la phénoménologie, les autres sujets ne sont pas de simples

³¹ Dans un compte rendu portant sur la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* : « Ce qu'il a publié a toujours été le fruit de longues recherches silencieuses, l'expression concise d'analyses largement déployées. Bien des éléments de sa pensée sont cependant restés au stade de conversations privées ou d'essais encore inédits. C'est pourquoi, pour les non-initiés, la trame de cette pensée est assez difficile à saisir. Husserl n'a jamais consenti à publier ses essais antérieurs. Pour lui, ce sont des étapes dépassées, et il lui importe avant tout de conduire sur les hauteurs auxquelles il sait avoir atteint. C'est pourquoi sa dernière œuvre, comme plus d'une œuvre antérieure, a le caractère d'une introduction. » (Edith STEIN, « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. par Philibert SECRETAN, Paris, Les éditions du cerf, 1987.)

³² Husserl indique à de nombreuses reprises l'intérêt qu'il porte au doute méthodique cartésien comme première méthode permettant la saisie conceptuelle de l'*ego* transcendantal, le geste cartésien est aussi décrit comme voie privilégiée d'introduction à la phénoménologie. Voir notamment Edmund HUSSERL, « Article pour l'encyclopédie *Britannica* », dans *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. par P. CABESTAN *et al.*, Paris, Vrin, 2001 ; *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. par Al. LOWIT, Paris, PUF, 1994 ; *Philosophie première (1923-1924)*, t. I. *Histoire critique des idées*, trad. par Arion L. KELKEL, Paris, PUF, 1990.

³³ HUSSERL, *MC*, §42, p. 137 [121].

³⁴ Expression latine signifiant « un seul sujet » en référence au solipsisme.

représentations ou de simples objets représentés, mais sont des sujets dotés de consciences qui font l'expérience du monde au même titre que nous. Pour se faire, il faut parvenir à une évidence d'autrui comme être extérieur à notre champ d'expérience propre.

1.2. L'empathie comme émergence du spécifiquement étranger dans la sphère du spécifiquement propre

Dans la mesure où Husserl cherche à démontrer l'existence d'autres consciences en dehors de celle du sujet réfléchissant, il faut démontrer que celles-ci ont précisément le sens « d'autre » et ne sont pas des unités synthétiques immanentes au sujet. C'est-à-dire qu'il faut démontrer que cet autrui duquel le sujet fait l'expérience est réellement un autre et n'est pas inclus au sein du sujet comme imagination ou perception induite. Husserl cherche ainsi à prouver, à partir de l'explicitation de l'expérience que nous faisons d'autrui, que cette expérience est irréductible à notre propre expérience de nous-mêmes, qu'elle présente plutôt quelque chose de réellement « autre ». C'est pourquoi la connaissance d'autrui doit nécessairement provenir des vécus d'empathie par lesquels le sens d'autrui se confirme pour le sujet :

Nous devons prendre en vue l'intentionnalité implicite et explicite au sein de laquelle, sur le sol de notre *ego* transcendantal, s'annonce et se confirme l'*alter ego*, nous devons observer comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles motivations, le sens « autre *ego* » se forme en moi, et comment, sous le titre d'expérience étrangère concordante, il se confirme comme existant, voire comme étant, à sa manière, lui-même là³⁵.

Une telle nécessité découle de la méthode phénoménologique qui, en conséquence des précautions de l'*époque*, indique que le *sens* et la *validité* ne peuvent être élucidés qu'à partir de la vie intentionnelle de l'*ego* :

Je dois maintenir de manière inébranlable que tout sens qu'a et que peut avoir pour moi un étant quelconque, aussi bien quant à son « quid » que quant à son « il est et est effectivement », est *dans*

³⁵ HUSSERL, *MC*, §42, pp. 138-139 [122].

ou à *partir de* ma vie intentionnelle, se clarifient et se dévoilent pour moi à partir des synthèses constitutives de celles-ci dans les systèmes de vérification concordante³⁶.

C'est pourquoi au, §43 des *Méditations cartésiennes*, Husserl précise que son analyse s'articule autour des différentes façons par lesquelles autrui « s'annonce » dans le vécu intentionnel du sujet. Plus précisément, il faudra déterminer par l'entremise de quels différents contenus ontico-noématique autrui se donne au sein de l'expérience phénoménale :

i) Autrui est donné au sujet percevant en tant que multiplicité d'expériences changeantes et concordantes, de façon similaire aux autres objets mondains. C'est-à-dire qu'à la manière de toute autre perception d'objet, la perception d'autrui est constituée d'un ensemble extensivement infini de moments perceptifs individuels (nommés esquisses) qui sont rassemblés dans un même acte par la conscience.

ii) Puis, autrui apparaît au sujet en tant en tant qu'il règne psychiquement sur un corps psychophysique [*Naturleiber*]. C'est-à-dire que nous percevons les mouvements et gestes d'autrui comme différentes expressions d'une volonté ; le mouvement du corps d'autrui nous apparaît volontairement animé par opposition au mouvement d'une feuille dans le vent.

iii) Finalement, autrui nous apparaît en tant qu'il est sujet pour ce monde dont il fait l'expérience — qui n'est pas un autre monde que le nôtre. C'est ainsi que nous percevons autrui comme un sujet similaire à nous-mêmes, qui a des capacités similaires d'expérience du monde par opposition aux animaux non-humains et aux objets inanimés.

³⁶ *Ibid.*, §43, p. 140 [123].

Ce sont ces trois types de contenu ontico-noématique que nous retrouverons par la suite donnés dans l'empathie. Or, ceux-ci ne s'y retrouveront pas sous une forme séparée, mais plutôt dans des rapports de fondation et de co-donation. Suivant le quatrième principe de la phénoménologie (selon Jean-Luc Marion) — « autant de réduction, autant de donation³⁷ » —, il serait possible à l'aide d'une réduction spécifique de cerner ces contenus et leurs modes de donation spécifiques. C'est précisément la méthode qu'emploie Husserl dans les *Méditations cartésiennes*.

C'est donc à l'aide d'une réduction ciblant la sphère spécifique des vécus du sujet que Husserl vise, dans la 5^e méditation, à éclaircir la donation du non-soi dans la sphère phénoménale propre du sujet (« *Nicht-Ich in der Form : anderes Ich*³⁸ »). L'analyse de Husserl vise ainsi à retracer, strate par strate, les différents niveaux qui constituent l'expérience d'autrui. Il faut cependant garder en tête que cette succession de strates ne correspond pas à autant de moments temporels différents qui composeraient l'expérience d'autrui, mais plutôt différentes strates constitutives qui se distinguent par leur enchaînement fondationnel (les premières étant *transcendentale*ment nécessaires à l'émergence des suivantes). Pour Husserl, l'essentiel est de démontrer que ces différents modes de donation qui constituent l'expérience d'autrui ne sont pas des abstractions, mais sont plutôt effectivement et nécessairement présentes dans toute expérience d'autrui. Comme pour toute analyse phénoménologique, il faudra prouver que les phénomènes et structures dévoilés « ne sont pas des fantasmes ou des modes d'un *comme-si*,

³⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

³⁸ HUSSERL, *Hua I*, §48, p. 136.

mais qu'elles surgissent constitutivement avec toute expérience objective, et qu'elles ont leur mode de légitimation et leur structuration rigoureuse³⁹. »

1.2.1. L'empathie sensorielle : le corps d'autrui et l'appariement

Le premier de ces modes de donation de l'empathie est l'empathie sensorielle. Elle correspond à la co-donation des champs de sensations d'autrui dans la perception physique (ou « transcendantale ») du corps d'autrui. Quand ce dernier fait rencontre « en chair et en os » devant nous, ce ne sont pas ses vécus ou ses perceptions qui nous sont donnés de façon originariaire, mais plutôt son corps. Pour comprendre le mode de donation des vécus sensibles d'autrui il faut alors comprendre la thèse husserlienne de la co-présentification [*Mitgegenwärtig-machens*], qui correspond à l'apprésentation [*Appräsentation*]. Les phénomènes ne sont pas les seuls à fonctionner sous le mode de la co-donation, Husserl y faisait déjà référence pour expliquer de quelle façon les faces non vues d'un objet physique étaient tout de même saisies dans la perception de l'objet, de telle sorte que c'est l'objet « dans son ensemble » qui est perçu. Par exemple, dans la saisie perceptive d'un cube toutes ses faces cachées sont saisies sans être toutefois vues, de telle sorte que nous puissions dire « je vois le cube » et non pas « je vois une face du cube ». Semblablement, les champs de sensations du corps d'autrui sont co-donnés dans la perception du corps d'autrui. C'est-à-dire que quand nous voyons le corps d'un autre nous saisissons d'une certaine façon ses vécus et ses perceptions. Même si cet autrui est donné au même titre que tous les autres corps matériels

³⁹ HUSSERL, *MC*, §48, p. 157 [138].

[*Körper*] — dans une perception simple — il tire un sens distinct qui le fait apparaître comme corps propre [*Leib*].

Cette distinction entre « *Körper* » (corps physique ou corps matériel) et « *Leib* » (corps vivant, corps propre, ou chair) est une distinction primordiale utilisée par Husserl dans l'ensemble de son œuvre et par de nombreux autres phénoménologues après lui. Le corps physique correspond à notre corps dans sa dimension purement physico-matérielle, c'est-à-dire comme chose parmi les choses. À l'inverse, le corps propre fait référence aux potentialités charnelles de la conscience ; à ses *kinesthèses*. Il correspond premièrement aux capacités *mondaines* du sujet, ses possibilités de se mouvoir ici et là, de déplacer ses membres pour accomplir des actions, etc. Deuxièmement, le corps propre est l'unité des différents champs sensibles perceptifs : « cette unité de la réceptivité par laquelle les différentes données sensorielles s'ordonnent en un unique champ comme le champ visuel ou le champ tactile et constituent ainsi un "monde des sens"⁴⁰. »

Lorsqu'autrui entre dans le champ de vision de l'*ego*, ce dernier a une co-vision du corps propre *et* du corps physique dans un même acte d'empathie. Le fonctionnement de cette co-donation diffère cependant de celle qui nous permet de saisir l'objet perceptif comme un tout. En effet, dans la perception physique « simple », l'aperception des faces co-vues d'une chose physique implique qu'il suffit d'en faire le tour pour accomplir le remplissement des faces visées *à vide*⁴¹ : « Comme lorsque nous considérons un arbre en le percevant par l'avant, puis

⁴⁰ Emmanuel HOUSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 201.

⁴¹ Cette visée est vide, par opposition à la visée intuitive, puisqu'elle ne donne pas l'objet : les faces co-vues de l'objet sont des « représentations vides » qui appellent à un remplissement futur dans l'intuition. « À strictement

que, pour le connaître de plus près, nous nous approchons et à présent nous accomplissons de nouvelles perceptions, si bien qu'avec la détermination plus précise a lieu également une vérification remplissante⁴². » Or, dans le cas de l'aperception des champs de sensation, il est impossible d'accomplir le remplissement des représentations vides en « s'approchant d'autrui » ou en « faisant le tour ». Pour saisir ces champs de sensation, l'*ego* doit les saisir par la *présentification appariante* de l'empathie. Stein illustre ce phénomène par l'exemple d'une main posée sur une table :

La main qui repose sur la table n'est pas posée là comme le livre qui est à côté d'elle, elle « s'appuie » contre la table (et ce, plus ou moins fort), elle est posée là, détendue ou crispée, et je « vois » cette sensation de pression ou de tension sur le mode de la co-originarité ; lorsque je suis les tendances au remplissement qui résident dans cette « co-saisie », ma main se glisse (non en réalité, mais « pour ainsi dire ») à la place de la main étrangère, elle se transpose en elle, adopte sa position et son maintien, et elle sent maintenant ses sensations — pas de manière originaire, ni en tant que propres, mais « avec », exactement sur le mode de l'empathie [...] ⁴³.

Ce stade de l'empathie comme appariement sensoriel, Stein la nomme « enesthésie » [*Einempfindung*⁴⁴]. Par la fusion de la perception externe à la perception corporelle, l'appariement permet un remplissement « adéquat » du ressentir originaire d'autrui : « ce que je sens de manière non originaire peut coïncider trait pour trait avec le ressentir originaire de l'autre⁴⁵. »

C'est donc à partir d'un *transfert aperceptif* qu'il faut comprendre le remplissement de la co-présentification ou de l'appréhension des champs de sensation d'autrui. C'est-à-dire que sur la base d'une ressemblance, le corps là-bas est lié au mien au sein même de mon vécu. Ce lien

parler, la représentation vide, non intuitive, n'en est pas une puisque aucun sens objectif ne se constitue en elle. On l'appelle représentation en raison de l'intuition qui lui correspond et dans laquelle l'objet — que la représentation vide vise seulement — est donné en chair et en os. » (Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 80.)

⁴² HUSSERL, *SP*, §16, pp. 148-149 [67].

⁴³ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p.104 [66].

⁴⁴ STEIN, « Zum Problem der Einfühlung », p. 65.

⁴⁵ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 105 [66].

sert de motivation à une saisie appariante du corps là-bas comme corps propre. Or, il s'agit d'une *perception assimilatrice* et précisément pas d'un *raisonnement analogisant*. Selon Bouckaert, Husserl met l'accent sur cette distinction : « l'expérience d'autrui n'est manifestement pas le résultat d'une déduction ou d'un raisonnement, mais une donnée intuitive : c'est une appréhension, non une conclusion⁴⁶. » L'empathie ne requiert donc aucun jugement conscient ou actif du sujet pour saisir autrui. Elle se situe plutôt au niveau même de l'acte perceptif : le sujet *voit* précisément le corps d'autrui comme un corps propre. Pour illustrer ce fait, nous pouvons reprendre à notre compte l'exemple du bras qui effectue une pression sur une table. Tous voient la pression exercée, ils la sentent presque. Dans la flexion des doigts et dans la tension de la chair les champs de sensations sont visibles. Par opposition, le vase déposé sur la même table, qui exerce probablement une plus grande pression sur celle-ci, demeure inerte dans notre perception, nous ne voyons pas sa pression exercée comme nous la voyons dans le cas de la main.

Ainsi, au stade « inférieur » ou « fondationnel », nous retrouvons la perception immédiate du corps là-bas comme *Körper* — ou chose parmi les autres choses — et que c'est « sur » celle-ci que s'installe un sens nouveau. Ce sens nouveau de « corps propre » intervient alors grâce à une genèse de strate supérieure « fondée »⁴⁷. Ce mode de donation spécifique en configuration

⁴⁶ Bertrand BOUCKAERT, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des logische Untersuchungen aux Ideen I*, tome 168, Phaenomenologica, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 2003, p. 169.

⁴⁷ Husserl fait ici référence à sa distinction entre « actes fondateurs » et « actes fondés » initialement théorisée dans les *Recherches Logiques*. Dans la perception dite sensible, l'objet est appréhendé directement lorsqu'il se constitue de façon *simple* et *directe* dans l'acte de perception, l'objet est donc *donné immédiatement*. Les objets sensibles y prennent donc la forme de couche fondationnelle, ils ne sont pas soumis à la nécessité de se constituer dans des actes relationnels, associatifs ou articulés de quelque autre manière qui, eux, sont *fondés sur* d'autres actes de la perception. C'est donc que ces actes simples de perception peuvent jouer le rôle de fondation pour des actes nouveaux qui les incluent ou les présupposent. Cf. Edmund HUSSERL, *Hua XIX-2. Logische*

de couple ou de groupe, Husserl la nomme appariement (*Paarung*). Il s'agit d'une forme de la synthèse de l'association⁴⁸ où apparaissent deux donnés dans une même unité de vécu, mais toujours intuitivement distincts (par opposition à la synthèse d'identification où les deux donnés seraient indistincts dans le vécu). C'est-à-dire que la paire fonde phénoménologiquement une unité de ressemblance en tant qu'apparitions distinctes. Il s'agit d'une forme de recouvrement procédant d'une gradation entre « identité » et « étranger radical » qui s'accomplit grâce à un transfert de sens entre les donnés appariés.

Or, autrui n'est jamais totalement « acquis » : puisque la perception originale fondatrice est ici vivante, changeante, alors la fondation elle-même demeure à l'œuvre de façon mouvante. Lorsqu'autrui entre dans le champ de perception du sujet, il apparaît alors comme corps physique distinct, qui ressemble au nôtre. Immédiatement, son corps entre en relation avec le nôtre dans un « appariement phénoménal [*phänomenale Paarung*]⁴⁹ », c'est-à-dire qu'immédiatement son corps [*Körper*] reçoit le sens de corps propre [*Leib*] par ce glissement depuis notre corps [*mein Leibkörper*⁵⁰] (le seul duquel nous pouvons faire l'expérience de façon originaire). C'est pourquoi le corps d'autrui n'est jamais perçu par le sujet comme un simple objet physique, à la manière du rocher ou de la chaise, mais plutôt que celui-ci rêvait immédiatement le sens de corps propre autre grâce à notre compréhension de ses mouvements et expressions dans lesquelles nous appréhendons que son corps comme le nôtre possède des

Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage, sous la dir. de U. PANZER, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984, §46.

⁴⁸ L'association est une synthèse passive à laquelle Husserl accorde un traitement privilégié dans *De la synthèse passive*. Cf. Edmund HUSSERL, *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, sous la dir. de M. FLEISCHER, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, Dritter Abschnitt: Assoziation, pp. 117-191.

⁴⁹ HUSSERL, *MC*, §51, p. 162 [143].

⁵⁰ HUSSERL, *Hua I*, §51, p. 143.

champs de sensation. Puisque chaque synthèse d'appariement se réfère aux autres expériences passées de soi et d'autrui qui remplissent et corroborent les horizons appréhendés, les actes d'empathie « impliquent potentiellement l'expérience continue et concordante de synthèses vérifiables⁵¹ ». L'expérience de ce qui est étranger s'effectue alors par la poursuite de continues appréhensions qui se déroulent de façon synthétique et concordante en connexion avec des présentations spécifiques qui en font constamment partie tout en changeant sans cesse :

Le corps propre étranger dont on a l'expérience s'annonce continuellement et affectivement comme corps propre, mais seulement dans son *comportement* changeant, mais toujours concordant, et, ce, de telle manière que celui-ci, qui possède un versant physique indiquant de façon représentative le versant psychique, doit maintenant apparaître à titre de remplissement dans l'expérience originaire ; et il en va de même dans le changement continu du comportement de phase en phase le corps propre est éprouvé en tant qu'apparence de corps propre lorsqu'il y a discordance⁵².

Or, quelle preuve apporte Husserl pour assurer que l'appariement apporte une réelle appréhension des champs de sensations d'autrui et n'est pas plutôt qu'une simple projection de soi que l'on pourrait reproduire sur n'importe quel corps étranger ? Dans les *Méditations*, Husserl lui-même se pose cette question : « Comment se fait-il [...] que le sens transféré [par l'appariement] reçoive une validité d'être comme contenu existant des déterminations psychiques du corps physique qui est là-bas [?]⁵³ » Si l'appariement se limite à n'être qu'une projection alors rien ne garantit qu'elle soit légitime et qu'elle révèle réellement un corps vivant étranger. Elle ne consisterait alors qu'en une forme avilie d'imagination. En réponse à cette inquiétude, Stein indique qu'une certaine preuve du caractère « adéquat » de l'empathie

⁵¹ HUSSERL, *MC*, § 52, p. 163 [144].

⁵² *Ibid.*, §52, pp. 163-164 [144].

⁵³ *Ibid.*, §52, p. 163 [143].

sensorielle tient en ceci qu'elle est limitée à l'humain, et ne s'applique que pauvrement aux animaux :

Si, comparativement, je considère la patte d'un chien, je n'ai pas ici non plus une simple chose physique, mais un membre sentant d'un corps vivant, et ici aussi une certaine transposition [*Hineinversetzen*] est possible, par exemple l'énesthésie [*Einempfinden*] d'une douleur si l'animal est blessé, mais d'autres choses — certaines attitudes et certains mouvements par exemple — ne nous sont donnés que comme des représentations vides, sans la possibilité d'un remplissement⁵⁴.

En bref, puisque le remplissement est impossible dans certains mouvements ou expressions animales cela doit pouvoir indiquer que l'empathie n'est pas une production de l'imagination, mais qu'elle révèle plutôt de réels champs de sensations chez autrui. Au contraire des contenus noématiques d'imagination qui sont donnés précisément sur le mode de la non-existence réelle⁵⁵, les vécus co-vus ou apprésentés dans l'empathie ne forment pas un monde distinct (non réel), mais entrent plutôt en correspondance avec *le même monde* que celui du sujet.

L'imagination implique donc un conflit entre réel et non-réal à l'inverse de l'empathie :

Dans les présentifications « imaginatives » telles que l'*Einfühlung*, le conflit s'exprimait dans l'impossibilité d'une coexistence simultanée *au même endroit*. Je ne peux pas imaginer le tableau « Les rois mages » d'Albrecht Dürer comme s'il était accroché au mur devant moi tout en voyant, en même temps, accroché au mur devant moi, le « Saint Dominique » de Come Tura. Dans le cas de l'*Einfühlung*, le conflit est en quelque sorte inversé, puisqu'il s'exprime par l'impossibilité que ma chair soit ici et là — bas, en même temps et sans modification⁵⁶.

Dans l'empathie, c'est donc que les nouveaux vécus ne prennent pas la place des anciens, mais le sujet les maintient tous en même temps. C'est de cette façon qu'il peut dépasser le monde *tel qu'il lui apparaît* : « Mais dès que je franchis ces bornes avec l'aide de l'empathie, et que je parviens une deuxième et une troisième apparitions du même monde, indépendantes de ma perception cette possibilité [de l'existence indépendante du monde] est vérifiée⁵⁷. » Nous voyons maintenant s'ouvrir à nous l'idée selon laquelle l'aperception des champs de

⁵⁴ STEIN, *Le problème de l'empathie*, pp. 105-106 [66].

⁵⁵ La distinction entre *réel* [*real*] et *réel* [*reel*] est esquissée dans les *Idées I* : est réel ce qui a une existence intentionnelle immanente à la sphère propre des vécus de l'*ego* ; est réel ce qui existe de façon transcendante à l'*ego*, ce qui est communément posé comme « existant » dans l'attitude naturelle préscientifique.

⁵⁶ BOUCKAERT, *L'idée de l'autre*, p. 175.

⁵⁷ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 113 [72].

sensations d'autrui amène le sujet à considérer le monde perçu par autrui. C'est là le premier pas vers la saisie de la sphère primordiale d'autrui.

1.2.2. La sphère primordiale apprésentée en autrui

Alors que notre corps propre physique (*Körperlicher Leib*) est lui-même défini par le fait d'être toujours le *ici* central autour duquel se déploie notre monde, tous les autres corps — incluant celui d'autrui — ont le mode du *là-bas*. Or, grâce à la possibilité que le sujet a de se déplacer librement là-ici ou là-bas, l'orientation du *là-bas* est compréhensible au sujet dans la mesure où il pourrait très bien s'y tenir. C'est dire que le sujet peut imaginer comment il serait aussi bien « ici » en étant là-bas — comment il aurait tel ou tel angle perceptif, comment le paysage s'articulerait autour de lui, etc. Dans l'intuition, il y a donc la possibilité d'une réversibilité entre le *ici* et le *là-bas* :

Cela implique que, percevant de là-bas, je puisse voir les mêmes choses, mais sous d'autres modes d'apparence correspondantes qui appartiennent au fait d'être là-bas soi-même, ou que, à chaque chose, appartiennent constitutivement non seulement le système d'apparences de mon à partir d'ici momentané, mais encore des systèmes d'apparences entièrement déterminés correspondent à chaque changement de position qui me place là-bas. Et ainsi de suite pour tout là-bas⁵⁸.

Lorsque nous apercevons autrui, c'est donc « avec des modes d'apparitions spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé⁵⁹. ». En conséquence, nous pouvons comprendre que le corps que nous percevons là-bas, serait *le même corps* que le corps que vit l'autre qui en fait l'expérience sur le mode du *ici*.

⁵⁸ HUSSERL, *MC*, §53, p.166 [146].

⁵⁹ *Ibid.*, §53, p. 166 [146].

Il ne s'agit cependant pas d'une association immédiate, le corps physique que nous percevons et qui deviendra le corps de l'autre n'apparaît pas directement comme nous apparaît notre propre corps sur le mode du *ici*. Il «évoque de manière reproductive une apparition semblable⁶⁰», c'est-à-dire qu'il nous rappelle notre corps physique *lorsque nous étions là-bas* ou *comme nous étions là-bas*. Il s'agit à nouveau d'un appariement analogique : «C'est ainsi que l'aperception assimilatrice devient possible et fondée, aperception par laquelle le corps physique extérieur là-bas reçoit, analogiquement au mien propre, le sens de corps propre ; et, par la suite, le sens de corps propre d'un autre *monde* par analogie avec mon monde primordial⁶¹. » Il y a deux aperceptions à l'œuvre : premièrement une aperception assimilatrice qui fait de cet autre corps un corps propre similaire au nôtre *comme si nous étions là-bas* ; deuxièmement une aperception analogisante qui perçoit cet autre corps comme hiccéité⁶² d'un autre monde similaire au monde primordial qui nous est spécifique en propre. C'est dans la coïncidence associative de ces deux aperceptions que s'accomplit une association de degré supérieur. Dans l'expérience d'autrui, ce corps étranger similaire au nôtre indique un tout à la manière d'un système : un corps percevant pour lequel il y a un monde de façon similaire au nôtre.

Pour Husserl, il faut cependant insister sur le fait que ce qui est appréhété du côté de ce corps là-bas « n'est ni mon psychisme ni *a fortiori* quoi que ce soit qui proviendrait de ma sphère propre⁶³. » L'*ego* découvre, sous le mode de l'appréhension, les contenus propres au corps et à la subjectivité d'autrui. Cette thèse est confirmée dans la mesure où, tout comme dans la

⁶⁰ *Ibid.*, §54, p. 167 [147].

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Le fait d'être toujours *ici* : le point central d'orientation autour duquel se déploie le monde perçu.

⁶³ HUSSERL, *MC*, §54, p. 168 [148].

perception de l'objet, la multiplicité des contenus perçus d'autrui se donnent en concordance avec le tout :

La compréhension de la corporéité de l'autre et de son comportement spécifiquement corporel doit manifestement former le premier contenu déterminé : la compréhension de ses membres comme mains qui touchent ou qui exercent une poussée, comme pieds qui marchent ou yeux qui voient, etc., cependant que le je est d'abord seulement déterminé comme régissant ainsi grâce à sa corporéité, et, de manière familière, se confirme sans cesse dans la mesure où toute la forme stylistique des processus sensibles, pour moi primordialement visibles, doit constamment correspondre à cette forme connue de manière typique à partir de mon propre règne corporel⁶⁴.

C'est pourquoi la saisie empathique ne pourrait être une chimère imaginaire puisque les contenus appréhensifs ne sont pas déterminés par la subjectivité, mais découverts dans une série d'expériences cohérentes et concordantes avec un tout : « notre *théorie* [...] ne voulait être ni ne pouvait être autre chose que l'élucidation du sens des *autres* à partir de sa constitution à l'œuvre, ainsi que du sens des *autres existant véritablement*, à partir des synthèses correspondantes de la concordance⁶⁵. »

1.2.3. L'entrelacement du corps et de l'esprit : les phénomènes d'expression

C'est à partir de ces mêmes synthèses concordantes dans lesquelles l'*ego* fait l'expérience d'autrui (de ses champs de sensation et de sa sphère primordiale d'expériences) qu'il est possible pour l'*ego* de saisir les mouvements et gestes (physiques) d'autrui comme expressions de ses dimensions psychiques. En effet, nous ne faisons pas l'expérience d'autrui en deux temps ou en deux « morceaux », comme corps et esprit. De prime abord le plus souvent, autrui se présente à nous immédiatement comme êtres psychophysiques unitaires :

Les hommes, en tant que membres [*Glieder*] du monde extérieur, sont donnés originairement, dans la mesure où ils sont appréhendés en tant qu'unités de corps de chair [*körperlichen Leiber*] et d'âmes : je fais l'expérience des corps [*Leiber*] qui dans l'extériorité me font face, de même que

⁶⁴ *Ibid.*, §54, p. 169 [148].

⁶⁵ *Ibid.*, §62, p. 199 [175].

d'autres choses, en archi-présence ; mais je fais l'expérience de l'intériorité psychique par l'appréhension⁶⁶.

Dans les *Idées II*, la liaison du corps propre aux « strates supérieures » ou aux « dimensions intérieures » d'autrui fonctionne donc autour de l'idée de « localisation ». Pour Husserl, nos vécus sont localisés dans différents champs sensibles (il donne comme exemple le toucher, la chaleur, le froid, l'odeur, le goût, la douleur et la volupté sensible⁶⁷). La partie de notre main qui nous apparaît est en *coordination* ou en *correspondance* avec notre champ tactile « main ». Sur la base de cette localisation correspondante, les deux donnés sont présentés comme même corps, dans son pendant physique et psychique. Il en est de même des autres champs de sensations. Grâce à l'appariement, c'est entre-autres cette donation en co-présence qui est appréhendée dans l'empathie :

Tout cela est donné pour moi-même comme s'entre-appartenant en co-présence et passe ensuite dans l'[empathie] : la main de quelqu'un d'autre, telle que je la vois en train de toucher, appréhende pour moi l'aspect solipsiste de cette main, ainsi que tout ce qui en fait nécessairement partie dans une co-présence par présentification [*in vergegenwärtigter Kompräsens*]⁶⁸.

C'est de cette façon que l'intériorité psychique de l'acte (qui nous est toujours donnée en *coordination* avec nos actes), est co-présente avec les actes d'autrui dans l'empathie. Contrairement à l'aperception analogisante qui percevait le corps propre d'autrui à *travers* son corps physique, dans le phénomène de l'expression le vécu psychique est donné *avec* sa manifestation physique. Pour Stein, c'est pourquoi on peut parler de « compréhension » des phénomènes d'expression.

⁶⁶ HUSSERL, *ID II*, §45, p. 231 [163-164].

⁶⁷ *Ibid.*, §45, p. 232 [164].

⁶⁸ *Ibid.*, §45, p. 234 [166].

Cette compréhension est pour Husserl le « point de départ⁶⁹ » de l'expérience de la vie psychique d'autrui. Elle est possible lorsque les différentes correspondances entre l'acte physique et l'acte psychique s'érigent en signes, ce que Husserl nomme « l'expression ». Il y a expression lorsqu'il y a compréhension d'un être psychique sur la base de mouvements corporels co-donnés avec des vécus psychiques. Par exemple, nous savons que certains mouvements du visage signifient des pensées ou émotions distinctes. Nous pouvons donner comme exemple notable le cas des sourcils, dont les mouvements sont clairement associés à différents vécus psychiques : les hausser donne la surprise, les froncer donne le mécontentement, la torsion donne la suspicion, etc. Semblablement, « “dans” le rougissement, je “vois” la honte, le chagrin dans la mine renfrognée, la colère dans le poing fermé⁷⁰ ». Notre vie intersubjective est donc constituée, dès le départ, par un important système de signes nous co-donnant des vécus psychiques distincts selon les mouvements et gestes d'autrui. C'est le même processus qui constitue le système des langues⁷¹, selon des règles visant à déterminer par des signes des vécus psychiques antérieurement indiqués :

Ainsi se forme, peu à peu, un système de signes et il y a finalement une analogie effective entre un tel système signifiant de « l'expression » des événements psychiques, qu'ils soient passifs ou actifs, et le système signifiant de la langue pour l'expression des pensées, abstraction faite de ce que la langue elle-même — en tant que langue effectivement parlée — est ici partie prenante⁷².

C'est sur la base d'un tel système (des expressions physiques et langagières)⁷³ que se fonde la possibilité d'une appréhension d'autrui sans empathie⁷⁴ : est dès lors médiatement donné un être psychique entier, dans son intériorité psychique et son externalité physique.

⁶⁹ *Ibid.*, §45, pp. 234-235 [166]. .

⁷⁰ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 129 [85].

⁷¹ Cf. HUSSERL, *Hua IV*, §51.

⁷² HUSSERL, *ID II*, §45, p. 235 [166].

⁷³ À la différence des expressions langagières, les gestes et mouvements expressifs comportent en eux-mêmes une part irréductible d'indéterminité. Ils peuvent de surcroît être trompeurs ou indéchiffrables. Malgré tout, lorsqu'une expression est effectivement saisie, elle révèle réellement sa part psychique tout comme le mot. Cf. STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 129 [85] et suivantes.

1.2.4. L'apprésentation de l'ego d'autrui

Dès lors que l'apprésentation nous a donné le corps là-bas comme le corps étranger d'un sujet similaire à soi, l'empathie atteint un second stade avec l'expérience des contenus déterminés de la sphère psychique supérieure. C'est dans le comportement du corps étranger que se révèlent des caractères déterminés (colérique, joyeux, etc.)⁷⁵, et « à partir de [notre] propre comportement dans des circonstances similaires⁷⁶ » — c'est-à-dire un rapprochement associatif avec notre propre vie empiriquement familière. Similairement à l'appariement apprésentatif, Husserl propose ainsi une connexion synthétique procédant du rattachement associatif :

Ainsi, chaque compréhension réussie de l'autre ouvre de nouvelles associations et de nouvelles possibilités de compréhension ; de même, à l'inverse, puisque toute **association appariante est réciproque**, chaque compréhension dévoile sa vie psychique propre selon la ressemblance et l'altérité, et, par de nouvelles distinctions, la rend utilisable pour de nouvelles associations⁷⁷.

Depuis l'apprésentation du corps propre d'autrui dans l'empathie, il est possible de percevoir dans les gestes et expressions d'autrui une vie psychique étrangère sur la base d'une ressemblance avec la nôtre. Dès lors, il nous faut élucider de quelle manière cette nouvelle forme d'appariement s'accomplit, puisque jusqu'à présent l'appariement ne permettait que la synthèse des dimensions sensibles du corps propre d'autrui.

⁷⁴ Cette thèse Husserlienne ouvre la porte à la très intéressante phénoménologie de la socialité. Bien que nous n'abordions pas directement cette question dans le présent mémoire, nous présenterons brièvement les possibilités d'approfondissement que contient cette approche en conclusion.

⁷⁵ Husserl exprime similairement cette idée dans les *Idées II* : « Comme en outre maintenant, dans l'unité de l'aperception d'ensemble « homme », le psychique, qui fait l'objet de l'[empathie] et de la compréhension au moyen du corps propre, est appréhendé en tant qu'uni réalement avec un tel corps, on comprend alors que les événements qui adviennent au corps sont saisis en tant que propriétés d'un tel sujet-homme, en tant que « miennes ». » HUSSERL, *ID II*, §21, p. 144 [96].

⁷⁶ HUSSERL, *MC*, §54, p. 169 [149].

⁷⁷ *Ibid.* Caractères gras ajoutés.

Nous comprenons rapidement que cette nouvelle appréhension appelle à une nouvelle empathie. Que le sujet doit, sur la base de l'appréhension du corps propre d'autrui, saisir ces gestes comme des mouvements « vivants » révélant un *ego* vivant similaire à soi — par opposition aux autres mouvements mécaniques que l'on perçoit continuellement autour de nous. Un rocher qui chute d'une falaise ne nous semble pas plus vivant qu'une feuille se déplaçant dans le vent. Or, dès que nous voyons un mouvement produit par la main d'autrui, ou un corps humain en mouvement de quelque autre façon, nous appréhendons immédiatement ce mouvement comme un mouvement propre, non pas comme un « il est mû », mais comme un « je me meus ». C'est par similarité à ces « mouvements vivants » que Stein décèle un groupe de vécus psychiques. En participant directement à la structuration de l'individu et en apparaissant à même le corps propre, ces vécus permettent une saisie empathique d'un stade plus élevé — non plus limitée à apprécier un corps propre, mais bien plutôt un *ego* qui règne sur ce corps de manière similaire à soi. Elle donne l'exemple de phénomènes spécifiquement vitaux : « Croissance, développement et vieillissement, santé et maladie, tonicité et lassitude (les sentiments communs, disions-nous, qui bien la façon dont on “se sent dans son corps”, comme Scheler a coutume de dire), vie et mort⁷⁸. »

Ainsi, dans l'empathie, avec les mouvements d'autrui nous sont co-donnés des champs de sensations et le caractère « vivant » de ces mouvements comme mouvements propres. Pour Stein, c'est justement grâce à notre libre mobilité que nous pouvons faire le lien entre l'énesthésie — qui donne autrui dans ses dimensions sensibles — et une empathie supérieure qui présente le sujet dans ses dimensions psychiques comme *ego* vivant similaire à soi :

⁷⁸ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 119 [77].

C'est de cette façon que le corps vivant étranger, avec ses organes, se donne à moi comme mobile. Et la libre mobilité est en connexion étroite avec les autres moments constitutifs de l'individu. [...] La représentation d'un être vivant complètement immobile est irréalisable; être rivé, sans mouvement, à un endroit, cela veut dire « se pétrifier ». [...] Ainsi donc le mouvement libre appartient de façon irréductible à la structuration [*Aufbau*] de l'individu⁷⁹.

1.3. *Ipséité et altérité : apports et limites de l'approche husserlienne*

En somme, pour Husserl et dans l'horizon de la philosophie transcendantale, la question à élucider est celle du « là-pour-moi des autres⁸⁰ » : « Les notions de *primordialité étrangère*, de *transcendance primordiale*, de *sphère intersubjective du propre* qui apparaissent alors indiquent que l'intersubjectivité est présente de manière originaire dans la subjectivité⁸¹. » L'empathie y est donc uniquement une théorie transcendantale de l'expérience étrangère visant à fonder une théorie transcendantale du monde objectif. C'est pour cette raison qu'autrui y apparaît comme un analogon de l'*ego*, en son sens constitutif il renvoie à lui et se reflète en sa subjectivité propre. Comme l'indique Stein, c'est en respectant la méthode phénoménologique telle que décrite dans les *Idées I* que l'étude des « autres consciences » se transpose dans l'*epochè* en l'étude du *phénomène* des autres consciences.

Nous pourrions partir du phénomène concret complet que nous avons devant nous dans notre monde d'expérience, du phénomène d'un individu psychophysique clairement distinct d'une chose physique : il se donne non comme un corps physique, mais comme un corps vivant sensible, auquel appartient un moi, un moi qui ressent, pense, sent, veut, et dont le corps vivant n'est pas simplement inséré dans mon monde phénoménal, mais qui est lui-même centre d'Orientation d'un tel monde phénoménal, qui se tient en face de celui-ci et qui entre avec moi dans un commerce réciproque [*Wechselverkehr*]⁸².

C'est pourquoi au sortir des *Méditations cartésiennes* et des *Idées II* nous nous retrouvons avec une empathie en deux temps qui, depuis une saisie du corps propre d'autrui dans

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 117-118 [76].

⁸⁰ HUSSERL, *MC*, §43, p. 140 [124].

⁸¹ DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, p. 32.

⁸² STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 22 [3].

l'énesthésie, apprésente un *alter ego* comme *analogon* de l'*ego* dans une seconde saisie empathique de niveau supérieur. Celle-ci — en procédant depuis les mouvements et gestes « vivants » d'autrui — permet l'apprésentation d'un sujet psychophysique similaire à soi, avec sa propre sphère primordiale de vécu. C'est donc que cette seconde empathie, en révélant l'*alter ego* sous la modalité « semblable-dissemblable », permet à l'*ego* une nouvelle saisie de sa sphère primordiale. Alors qu'auparavant sa sphère primordiale lui apparaissait comme monde universel, il apprésente dans cet *alter ego* une altérité qui lui fait réaliser le caractère propre de sa sphère primordiale — il s'agit de *ses* perceptions, *ses* orientations, *ses* vécus, etc. Pour Husserl, c'est uniquement dans l'empathie que cette distinction entre « sien » et « étranger » peut naître :

c'est à travers l'apprésentation elle-même et son unité nécessaire, *comme* apprésentation, avec la présentation qui travaille avec et pour elle (unité grâce à laquelle il y a en général un autre pour moi, et, par conséquent, grâce à quoi existe pour moi son *ego* concret) que sont nécessairement déjà produits le sens d'identité de *ma* nature primordiale et celui de l'autre nature présentifiée⁸³.

Ceci revient à dire que, sans la rencontre avec autrui, le sujet ne pourrait pas distinguer sa sphère primordiale de vécus avec une ou des sphères autres. Il ne pourrait comprendre cette sphère comme *la sienne* et la concevrait plutôt comme le monde lui-même, qui se donne de façon objective et universelle. C'est à partir du moment où pour le sujet il existe un autre sujet similaire à lui-même qu'il peut comprendre sa nature spécifique *comme* spécifique, vis-à-vis d'autres sujets qui ont eux-mêmes leurs propres sphères de vécus. Pour Husserl, le fait que cette distinction entre différentes sphères primordiales ne peut advenir que dans l'empathie est la preuve de la *nécessité transcendantale* d'autrui pour l'explication du monde objectif :

D'un autre côté, l'essence intentionnelle de cette perception de l'autre — de l'autre existant désormais comme moi-même dans le monde désormais objectif — implique aussi que moi, qui perçois, je peux rencontrer cette coupure entre ma sphère primordiale et celle, seulement

⁸³ HUSSERL, *MC*, §55, p. 173 [152].

présentifiée de l'autre, et, dans cette mesure, je peux poursuivre cette double stratification noématique dans sa spécificité, et expliciter les rapports propres à l'intentionnalité associative⁸⁴.

Or, ce n'est pas uniquement le caractère *sien* de ses propres vécus que le sujet appréhende le sujet dans l'empathie. Husserl indique aussi que le sujet n'appréhende son propre corps qu'à partir du corps d'autrui. Dans quelle mesure cette affirmation n'est-elle pas contradictoire avec l'idée exposée plus tôt d'une compréhension du corps d'autrui provenant de l'appariement de ce corps étranger avec le nôtre ? Pour répondre à cette question, nous devons nous pencher directement sur l'épineux problème de la constitution du corps propre.

⁸⁴ *Ibid.*, §55, p. 174 [153].

2. Corporéité et circularité : Le problème de la constitution du corps propre

Au regard des développements du chapitre précédent, nous pouvons comprendre l'importance qu'accorde Husserl au corps propre dans l'expérience des subjectivités étrangères. Plus essentiellement, cette importance du corps propre est accentuée par son rôle constitutif dans la possibilité du sujet de « se-mouvoir ». C'est pourquoi pour Husserl le corps propre marque la plus simple des potentialités de l'*ego* (des « je-peux » de l'*ego*). Or, un regard plus attentif vient plutôt remettre en question le statut « d'objet phénoménologique » du corps dans les recherches husserliennes. Selon plusieurs, il n'y serait jamais développé comme objet d'une description phénoménologique directe (une véritable *phénoménologie de la chair*), mais toujours plutôt par le biais d'une description autre (mobilisé comme outil argumentatif). Que ce soit l'étude des intentions perceptives, de la constitution de l'objet spatial ou de la perception d'autrui, le corps propre serait toujours défini comme structure nécessaire sans être pourtant thématiqué en propre.

2.1. Entre *phénoménologie du corps propre* et *déduction transcendantale*

Cette curieuse situation pousse Didier Franck à affirmer, dans *Dramatique des phénomènes*, que l'analyse Husserlienne se limite toujours à une « déduction transcendantale » du corps propre — ou de la chair selon sa propre traduction de *Leib* — qui en éclipse une réelle étude phénoménologique. Cette « déduction transcendantale du corps propre⁸⁵ » serait reprise dans

⁸⁵ « *Transzendente Deduktion des Leibes* » Edmund HUSSERL, *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlab. Erster Teil : 1905–1920*, sous la dir. de Iso KERN, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, text nr. 14 (1915-1917), p. 375.

les multiples analyses de Husserl, toujours afin d'en démontrer la nécessité transcendantale, mais sans jamais la thématiser proprement :

Pourquoi n'y a-t-il pas de phénoménologie de la chair, pourquoi Husserl n'a pas thématisé ce phénomène qui doit pouvoir accompagner tous les phénomènes puisqu'il caractérise la donnée originaire ? [...] Bref, si la chair est bien l'objet conducteur de la phénoménologie transcendantale, Husserl ne l'a jamais considérée comme tel, ni prise pour point de départ.⁸⁶

Plus radicalement, Paul Ricœur affirme quant à lui que Husserl n'aurait jamais pris au sérieux l'existence du sujet comme corps⁸⁷.

Nous sommes en désaccord profond avec ces thèses. Même si Husserl ne propose jamais de phénoménologie du corps propre, il la décrit tout de même à de nombreuses reprises comme la condition de possibilité de tous les autres objets⁸⁸, le fondement de toute objectivité⁸⁹ ou encore l'objet premier en soi⁹⁰. Même si elle ne fait pas l'objet d'une étude spécifique, il demeure que le corps propre n'est pas « oublié » ou « invisible » comme le proposent Ricœur et E. Thompson avant 2007⁹¹. Déjà, nous avons vu dans le chapitre précédent sa nécessité transcendantale dans la mesure où elle est la condition de possibilité de la synthèse d'appariement dans l'empathie. Or, malgré son importance, la constitution du corps propre demeure un problème récurrent de la phénoménologie husserlienne. C'est une question qui vient et revient dans de nombreux textes — son traitement diffère largement d'un ouvrage à

⁸⁶ Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 73.

⁸⁷ Paul RICOEUR, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire.*, Paris, Aubier, 1949, p. 19.

⁸⁸ « In jeder Präsenz und in jedem Verwirklichten des „objektiven“ Raumes ist mein Leib mit da, und da als immer und überall verwirklichtes Zentrum, wenn Raum und Welt eben verwirklicht, erfahren ist. » Edmund HUSSERL, *Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlab. Zweiter Teil : 1921–1928*, sous la dir. de Iso KERN, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, text nr. 36 (Zu den Vorlesungen 1926/27), p. 540.

⁸⁹ « Der „Leibkörper“, dieses Ding dort, ist konstitutives Gebilde meiner Originalsphäre [...] » *ibid.*, text nr. 29 (Zu den Vorlesungen 1926/27), p. 490.

⁹⁰ « [...] le corps personnel étranger, qui est pour ainsi dire l'objet absolument premier [...] » HUSSERL, *MC*, §55, p. 174 [153].

⁹¹ E. THOMPSON, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

l'autre jusqu'à en devenir parfois contradictoire. L'une de ces difficultés apparaît dans le cadre de notre étude actuelle sur l'empathie : tandis que le corps propre s'avère être la condition de possibilité de la saisie empathique d'autrui, sa constitution même est décrite par Husserl comme nécessitant ce même autrui. Il est évident pour Husserl que si le corps propre est « l'objet premier en soi » — comme nous venons de le dire — ce n'est qu'en tant que corps étranger (« *den fremden Leibkörper, der sozusagen das an sich erste Objekt ist*⁹² »). Nous sommes donc d'accord avec Depraz lorsqu'elle affirme que « le *Leib* comme chair n'apparaît pas, ne fait pas l'objet d'une donation intuitive, mais relève d'une reconstruction, d'une reconstitution phénoménologique »⁹³. Nous objectif dans ce chapitre sera donc d'éclaircir une part de cette « reconstitution phénoménologique » à l'aune de nos recherches sur l'expérience des subjectivités étrangères.

2.2. *La constitution du corps dans le deuxième tome des Idées directrices*

Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment le sujet, via son propre corps propre, constituait autrui par appariement. Cette expérience empathique d'autrui présupposait alors l'expérience que fait le sujet de son corps. Ce n'est qu'à partir de celle-ci que la synthèse d'appariement pouvait constituer le corps étranger *là-bas* comme *analogon*. C'est pourquoi cette saisie empathique d'autrui comprise comme *transfert aperceptif* se complique dès lors que Husserl affirme dans les *Idées II* qu'autrui est nécessaire à l'appréhension du sujet de son propre corps. Afin de prouver cette thèse, il procède à partir d'une expérience de pensée mettant en scène un sujet solipsiste, qui se voit incapable de constituer totalement son corps.

⁹² HUSSERL, *Hua I*, §55, p. 153.

⁹³ Natalie DEPRAZ, « Postface: la traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica* », dans *Sur l'intersubjectivité*, t.I, Paris, PUF, 2011, p. 392.

2.2.1. *L'hypothèse du solus ipse*

Semblablement à l'expérience de pensée proposée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* (où le sujet était limité à sa sphère propre d'expériences), les *Idées II* proposent l'hypothèse d'un sujet solipsiste. Husserl cherche alors à démontrer la nécessité transcendantale de l'intersubjectivité pour la constitution d'une nature objective. S'il arrive à prouver qu'un sujet qui serait solipsiste serait nécessairement incapable de se constituer un monde objectif, alors Husserl prouverait la nécessité phénoménologique d'autrui. Pour ce faire, cette nouvelle expérience de pensée mène Husserl à décrire quelle nature ou quel monde un *solus ipse* pourrait faire l'expérience.

Selon Husserl, le sujet solipsiste ne serait pas en mesure de distinguer entre le semblant et l'effectif puisque tout serait toujours en concordance avec son expérience. L'idée est que sans la discordance entre son expérience et celle d'autrui qui permettrait de distinguer des erreurs perceptives, tout lui semblerait « cohérent ». Il ne serait pas en mesure de corriger ou modifier sa perception selon l'indication ou l'enseignement d'autrui, c'est pourquoi le sujet solipsiste serait absolument incapable de distinguer l'hallucination du sens de la réalité. Nous y comprenons que Husserl défend la thèse que l'expérience du conflit est essentielle à la constitution du sens même de la réalité et ne se limite pas uniquement à distinguer l'hallucination et la perception, mais permet globalement toutes les corrections possibles des expériences perceptives. De plus, Husserl affirmerait que la véritable discordance ne pourrait provenir que de l'intervention d'autrui et du partage de l'expérience :

Voici que, tout d'un coup et pour la première fois, des hommes sont là pour moi, avec lesquels je peux m'entendre. [...] On découvrirait alors ce trait tout à fait remarquable : que d'importants complexes d'énoncés concernant les choses que j'ai, *moi*, établis sur le fondement des expériences antérieures dans les portions de temps antérieures – expériences qui toutes concordent parfaitement entre elles – *ne sont pas confirmés* par mes compagnons [...], mais bel et bien qu'ils sont en conflit systématique avec ce dont ils ont fait l'expérience [...]⁹⁴.

L'expérience même du monde implique donc toujours la possibilité qu'autrui vienne indiquer au sujet que ce qu'il considérerait comme *sa* réalité n'est qu'une réalité privée discordante. Une difficulté naît cependant quand Husserl admet la possibilité pour le sujet solipsiste de faire l'expérience de discordances au sein de son expérience sans recourir à d'autres sujets. Ce serait dans la mesure où le sujet pourrait, à partir d'« *interventions volontaires*⁹⁵ » sur son corps ou sur d'autres corps, parvenir à l'expérience d'anomalies, desquelles il pourrait déduire des connexions causales et approcher d'un monde « objectif » propre à la physique. Husserl ne décrit que brièvement cette possibilité, et il ne s'agit en effet que d'une possibilité. Dans tous les cas, le risque demeure effectivement que le sujet solipsiste ne parvienne pas à l'expérience d'un monde objectif unique. C'est précisément ce risque qui est écarté lorsque l'on prend en compte l'intersubjectivité.

Si nous choisissons de considérer cette possibilité du sujet solipsiste de faire l'expérience de discordances au sein de son expérience, nous devons alors continuer notre recherche afin de trouver un manquement plus essentiel au sujet solipsiste. À ce sujet, Husserl nous fait remarquer à de nombreuses reprises dans les *Idées II* que le sujet solipsiste ne peut en aucun cas « *s'appréhender lui-même comme un membre de la nature*, ni avoir une aperception de soi en tant que sujet psycho-physique, en tant qu'animal, comme cela se produit au stade

⁹⁴ HUSSERL, *ID II*, §18, p. 120 [79].

⁹⁵ *Ibid.*, §18, p. 132 [89].

d'expérience intersubjectif⁹⁶. » Il faudra comprendre pourquoi le sujet solipsiste n'arrive pas à considérer les limites de son corps comme membres de la nature, c'est-à-dire considérer son corps comme à la fois matériel (*Körper*) et vécu (*Leib*). C'est dire qu'il n'arrive pas à se considérer lui-même comme chose parmi les choses puisque de son point de vue il est absolument différent de toutes les choses inanimées. De plus, il n'arrive pas à réaliser que son corps propre vécu « de l'intérieur » est en même temps un corps qui peut être vécu « de l'extérieur ». Dans les *Idées II*, cette réalisation nécessite le surgissement d'autrui et l'appariement du corps d'autrui avec le nôtre.

En prenant en considération ce manquement essentiel du sujet solipsiste, une circularité apparaît. Celle-ci est notée par Husserl : « On pourrait aussi poser la question : ne s'agit-il pas d'un cercle vicieux, puisque l'appréhension de l'homme [dans l'empathie] présuppose l'appréhension du corps propre et par là l'appréhension de chose⁹⁷? » À partir du chapitre précédent, nous pouvons comprendre en bonne partie cette circularité selon le schéma suivant :

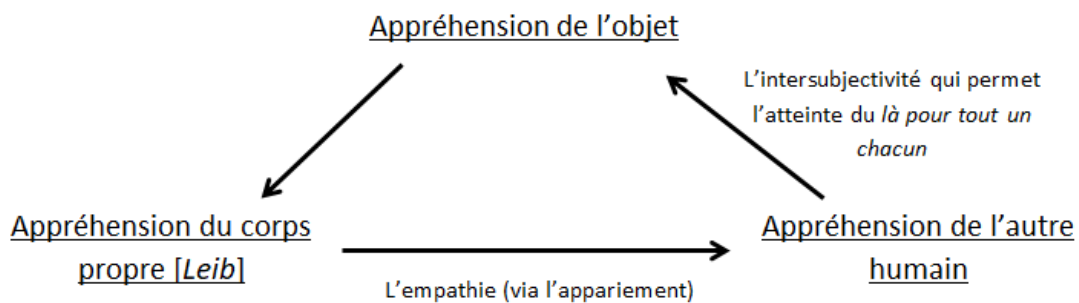


Figure 1 : L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet

⁹⁶ *Ibid.*, §18, p. 133 [90].

⁹⁷ *Ibid.*, §18, p. 121 [80].

Nous avons vu comment le sujet constituait autrui comme *analogon* de son corps propre grâce à la synthèse d'appariement, puis que pour Husserl cette appréhension d'autrui comme sujet similaire à soi était nécessaire afin de constituer une nature objective comme *là pour tout un chacun* — c'est-à-dire un monde objectif-intersubjectif par opposition à un monde privé. Pour dire qu'un sujet connaît un objet, il faut en effet s'assurer qu'il fait l'expérience de la même chose que son semblable : « qu'il doit faire l'expérience des choses et des *mêmes choses*, qu'il doit — du moins s'il faut qu'il puisse connaître cette identité — entretenir avec un autre sujet connaissant un rapport d'[empathie] et pour cela il lui faut posséder un [corps propre] et appartenir au même monde, etc.⁹⁸ ». Afin de terminer l'explicitation de cette circularité, penchons-nous maintenant sur l'appréhension du corps propre et comment celle-ci nécessite, selon Husserl, l'appréhension de l'objet.

2.3. *L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet*

Dans l'expérience quotidienne, le corps propre dont nous faisons l'expérience se présente comme une chose matérielle d'un type particulier. Husserl mentionne que le corps possède de nombreux traits distinctifs qui le différencient des autres choses matérielles :

⁹⁸ *Ibid.*, §18, p. 124 [82].

i) Il est le *point zéro* de toutes les orientations du sujet.

C'est la position du corps propre qui détermine les notions de *là-bas*, *ici*, *loin*, *à droite*, etc. C'est à partir de lui que l'*ego* tient ses différents points de vue : « j'ai toutes les choses en face de moi, elles sont toutes "là" — à l'exception d'une seule, précisément de mon corps, qui est toujours "ici"⁹⁹. » Tandis que mon corps est toujours « ici », je peux m'approcher et m'éloigner des autres choses. En me tournant, elles sont tantôt à ma gauche puis à ma droite.

ii) Il est limité dans la diversité de ses apparences

Tandis que les choses du monde peuvent varier dans leur apparence de façon infinie selon la possibilité du sujet de se mouvoir librement et de changer sa position par rapport à elles, les différentes apparences du corps propre sont cependant limitées : « je ne peux voir certaines parties du corps que dans un raccourci perspectif tout à fait particulier, et d'autres sont pour moi franchement impossibles à voir (par exemple ma tête). Ce même corps, qui me sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite¹⁰⁰. » Similairement, Stein note comment l'apparaître du corps s'accompagne de curieuses lacunes : « qui me refuse la vue de sa face arrière avec plus d'obstination encore que la lune, qui se joue de moi en m'incitant à le considérer sous des faces toujours nouvelles et me les dissimulant dès que je veux obéir à son invitation¹⁰¹. » À l'inverse, les autres choses du monde sont saisissables, retournables, il est

⁹⁹ *Ibid.*, §41, p. 224 [159].

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 78 [44].

possible d'en faire le tour et d'en voir toutes les faces : « Chaque autre chose que je vois me dit : prends-moi, je suis effectivement ce pour quoi je me fais passer, je suis saisissable, je ne suis pas un fantôme ; et chaque chose touchée m'appelle : ouvre les yeux, et tu me verras¹⁰². »

iii) Il est causalement lié

Le corps propre est mû spontanément par la volonté du sujet. Il est le lieu du « *ce que je fais* » : « Même dans le cas de la spontanéité, je fais l'expérience du mouvement mécanique du corps propre en tant que chose matérielle tout à fait de la même manière que d'une chose en général, et ce mouvement je le trouve en même temps caractérisé comme mouvement spontané, au sens où je dis : “je remue la main”, etc¹⁰³. » De plus, le corps propre est la chose par laquelle nous agissons sur d'autres choses et par laquelle d'autres choses nous affectent : « la chose physique “mon corps” se réchauffe ou se refroidit par le contact avec des corps chauds ou froids, elle peut se charger d'électricité par son branchement dans un courant électrique [...] ¹⁰⁴ ».

Stein nous fait remarquer que si le corps est causalement lié physiquement aux choses du monde, il l'est aussi psychiquement aux choses de l'esprit : « Dans la joie, “le cœur se tient tranquille” ; dans la douleur, il “se crispe” ; il bat la charade dans l'attente angoissante, et le souffle nous manque. On peut accumuler à volonté les exemples, mais partout il s'agit de cas

¹⁰² *Ibid.*, p. 79 [44-45].

¹⁰³ HUSSERL, *ID II*, §41, p. 225 [160].

¹⁰⁴ *Ibid.*, §41, p. 226 [160].

de causalité psychophysique, d'effets produits, sur les fonctions du corps, par le vécu dans sa réalisation psychique¹⁰⁵. »

iv) Il est une chose spatiale comme toutes les autres¹⁰⁶

Si le sujet solipsiste peut avoir une expérience interne de son corps — comme organe qu'il meut librement par sa volonté et grâce auquel il fait l'expérience du monde extérieur — de même qu'externe — en tant que chose matérielle¹⁰⁷ ayant ses propres modes d'apparitions¹⁰⁸ —, il demeure qu'il ne parvient pas à cette dernière détermination du corps propre. En effet, le sujet solipsiste est incapable de parvenir à l'expérience de son corps comme chose spatiale comme toutes les autres. Comme dans le cas de la distinction entre « sien » et « étranger » dans le chapitre précédent, l'atteinte de ce stade nécessite, selon Husserl, l'expérience intersubjective via l'empathie.

2.4. L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet et de l'autre

C'est cette dernière remarque de Husserl, et les développements subséquents des *Idées II* qui viennent motiver notre thèse d'un revirement possible de la circularité énoncée plus tôt. Cette circularité — qui demeure valide dans son orientation première — se dédouble alors :

¹⁰⁵ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 92 [55].

¹⁰⁶ « eines Raumdinges wie alle anderen » HUSSERL, *Hua IV*, §42, p. 161.

¹⁰⁷ « ein materielles Ding » (*ibid.*) et non pas « Körper ». Cette distinction est importante dans la mesure où le corps propre [*Leib*] est lui aussi une chose matérielle, bien qu'il ne soit pas un simple corps physique [*Körper*].

¹⁰⁸ Nous reviendront sur ceux-ci dans la section suivante.

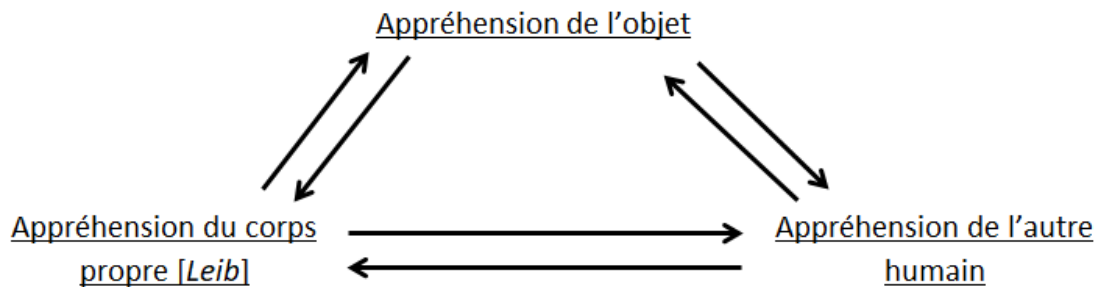


Figure 2 : L'appréhension du corps propre depuis l'appréhension de l'objet *et* de l'autre

La constitution du corps propre est menacée par ce complexe cercle vicieux. Autant l'appréhension de l'objet que l'appréhension de l'autre sont décrites à la fois comme des conditions de possibilités *et* des conséquences de l'appréhension du corps propre. Nous devons donc éclaircir chacune de ces interrelations.

2.4.1. *L'appréhension de la chose nécessite et conditionne l'appréhension du corps propre*

Pour Husserl les sensations n'exposent pas seulement l'objet extérieur, mais exposent par le fait même le corps propre où elles sont localisées : « L'aperception présuppose donc à la fois le "je peux" par lequel l'*ego* meut sa chair, et la conscience des lieux et mouvements charnels¹⁰⁹. » Par exemple, quand nous touchons la pomme, notre main elle-même – en tant qu'organe de sensibilité tactile – est révélée. Cette fonction révélatrice des sensations est préminente pour les sensations tactiles, mais elle est cependant secondaire pour le reste des sensations, comme le dira plus tard Husserl dans les *Ideen II* :

Le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement que dans le toucher et dans tout ce qui trouve sa localisation avec les sensations du toucher, comme c'est le cas pour la chaleur, le froid, la douleur, etc. Les sensations de mouvement jouent en outre un rôle important. Je vois ma

¹⁰⁹ Dominique PRADELLE, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 250.

main bouger et, sans que, en bougeant, elle touche quoi que ce soit, j'éprouve des sensations de mouvement, mais en même temps que des sensations de tension, des sensations de toucher et je les localise dans la main qui bouge. Et de même pour tous les membres¹¹⁰.

Ainsi, ce serait directement — sans esquisse — et à travers les kinesthèses tactiles et motrices que se dévoilerait le corps propre comme localisation, les sensations seraient alors comprises comme des « extensions sentantes » des organes du corps. C'est dire que lorsque notre main gauche touche, par exemple notre main droite, alors se révèle notre main comme organe de notre corps propre, ainsi que l'entrelacs constituant-constitué qu'elle incarne :

The left hand subsequently activated in its being touched does not “come alive,” as it were, *as pure sensation*; rather, it “comes alive” as the touching of a transcendent object – namely, as in turn touching the right hand. The functional concept of *hulê*, then, has its place here; the sensation of the left hand partake in the presentation of the right as a physical thing. It is as representational content that sensation partakes in the constitution of the body as a phenomenon¹¹¹.

Or, est-ce que cette « pré-donation » du corps à travers la sensation doit être comprise comme une « *constitution purement hylétique*¹¹² », comme le propose entre autres Claesges¹¹³? Cette thèse mènerait à la conclusion que la constitution de la main (et plus généralement du corps propre) est corrélative à une donation de sens qui présuppose la pré-donation de la même main.

Selon Pradelle, cette accusation de circularité serait invalide dans le cadre du projet descriptif husserlien : « Car reconnaître le caractère *sui generis* de la constitution de la chair, c'est à la fois admettre que le sentir, en tant que condition de toute appréhension animante, n'est pas lui-même constitué par une telle appréhension ; c'est également et surtout soustraire la chair au statut d'*objet* [...]»¹¹⁴. Or, le corps propre n'est pas un simple objet intentionnel.

Contrairement à tout objet relevant de la sphère dite des transcendances, le corps propre ne

¹¹⁰ HUSSERL, *ID II*, §37, p. 214 [150-151].

¹¹¹ James DODD, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 51.

¹¹² PRADELLE, *L'archéologie du monde*, p. 262.

¹¹³ CLAESGES, *Edmund Husserl's Theorie der Raumkonstitution*.

¹¹⁴ PRADELLE, *L'archéologie du monde*, p. 262.

peut être « désimaginé », il est impossible pour la conscience de faire « comme si » elle était sans corps propre (alors qu'il est cependant possible de le faire pour le corps uniquement physique [*Körper*]). Alors même que nous tentons de nous imaginer « là-bas », nous nous y imaginons avec un certain degré zéro d'orientation spatiale, et avec un certain point de vue perceptif sur ce qui nous y serait proximal, etc. Le corps propre n'est donc pas un simple objet « hylémorphique » comme les autres, il est la *hylè* même qui conditionne et rend possible toute visée intentionnelle dirigée vers le monde. C'est pourquoi, en plus de l'auto-appréhension dans la sensibilité, c'est de surcroît par une intentionnalité spécifique que le sujet saisit son corps propre. La circularité serait donc partiellement résolue en considérant de cette façon que le corps propre n'est pas un objet nécessitant une constitution uniquement « hylémorphique » — il n'est pas seulement constitué à partir des seules données *hylétiques* dont il est la condition de possibilité.

2.4.2. *L'appréhension de l'autre humain nécessite et conditionne l'appréhension de la chose*

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le corps d'autrui se donne immédiatement comme corps propre grâce à la synthèse passive de l'appariement. Il se distingue donc immédiatement des choses du monde et c'est grâce à cette distinction d'essence que le sujet est porté à dévoiler l'être propre d'autrui en tant que sujet similaire à soi. Or, rappelons que l'appariement fonctionne à partir de la perception initiale simple du corps d'autrui comme corps physique [*Körper*] et que c'est grâce à l'aperception appariante que le sujet y voit un corps propre étranger sous le mode de l'*analogon*. En tant que chose matérielle,

l'appréhension du corps physique est de ce fait initialement nécessaire à l'appréhension de l'autre humain :

Si nous exposons ce qui réside dans l'unité de l'« aperception-homme » décrite ici, nous avons au niveau le plus bas le corps de chair matériel qui, en tant qu'une chose matérielle comme toutes les autres, a sa place dans l'espace et vient pour moi à la donnée, au sein d'apparitions multiples, variables à volonté, dans des orientations qui varient constamment : il est perçu originairement¹¹⁵.

Dès lors, nous pouvons comprendre la circularité à l'œuvre dans la mesure où nous avons aussi affirmé que l'appréhension d'autrui était nécessaire à l'appréhension de la chose objective (en tant que *là pour tout un chacun*). Pour résoudre cette circularité, il faut se référer à l'argument présenté au chapitre précédent où nous avons réfuté l'idée que l'empathie ne serait qu'un acte imaginatif¹¹⁶.

2.4.3. L'appréhension du corps nécessite et conditionne l'appréhension de l'autre

Nous savons à présent que l'appréhension des sujets étrangers nécessite l'appréhension de notre corps propre. Or, nous savons aussi que le sujet solipsiste n'arrive pas à une pleine constitution de son corps propre objectif [*objektiven Leib*¹¹⁷] :

En toute rigueur, le *solus-ipse* ignore tout d'un *corps propre objectif* au plein sens et propre du terme, [...] il ne sait rien non plus de son propre corps en tant qu'un corps qui peut être compris par d'autres, rien de ce que d'autres sujets peuvent pénétrer par le regard d'un monde qui reste le même en apparaissant de manière différente aux différents sujets, tel que les apparences y seraient chaque fois relatives à « leurs » corps, etc¹¹⁸.

Selon Husserl, il est nécessaire d'avoir une appréhension de l'autre pour pouvoir concevoir son corps comme une *chose physique comme toutes les autres*. Pour éclaircir cette ultime

¹¹⁵ HUSSERL, *ID II*, §43, pp. 229-230 [162].

¹¹⁶ Dans le prochain chapitre, nous étudierons plus directement les différents cas d'illusions d'empathie.

¹¹⁷ HUSSERL, *Hua IV*, §18, p. 81.

¹¹⁸ HUSSERL, *ID II*, §18, p. 122 [81].

circularité, nous devons maintenant nous pencher sur la constitution du corps propre dans l'empathie.

Nous avons vu que le sujet a une saisie du corps propre d'autrui dans une première empathie sensorielle (« énésthésie »), puis que dans un acte d'empathie « supérieur » sont saisis ses actes psychiques. Les co-appartenances étudiées dans le chapitre précédent ne nous ont donc donné autrui que de façon fragmentaire. Pour passer de cette saisie fragmentaire à une saisie totale, Husserl indique qu'il faut une « extension empirique », qui est décrite comme « un transfert dans la pensée de l'expérience »¹¹⁹. C'est dire que dans notre expérience des sujets étrangers, ceux-ci sont toujours déjà *localisés* et *temporalisés* : « Pour que se produise un quelconque commerce entre moi et un autre homme, pour que je lui communique quelque chose, etc, il faut que se produise un rapport de corps, par des processus physiques. Je dois m'approcher de lui et lui parler. L'espace joue donc un grand rôle, ainsi que le temps : mais il faut toujours bien comprendre ce rôle selon son sens et sa fonction¹²⁰. » Puisque toute saisie d'autrui est « localisée et temporalisée », nous comprenons donc que Husserl propose donc une certaine « légitime "naturalisation" de la conscience¹²¹ ». Dès lors, ce n'est pas qu'un corps ou une subjectivité qui se situe devant nous, mais un composé de corps et de vie psychique. C'est ce que Husserl nomme « humain » [*Mensch*] et le sujet y pose un « second *ego* avec ses "subjectivités", ses *data* de sensation, ses apparences variables et par là ses choses apparaissantes¹²². »

¹¹⁹ *Ibid.*, §46, p. 235 [167].

¹²⁰ *Ibid.*, §46, p. 237 [168].

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, §46, p. 237 [167].

Puisqu'il manque au sujet solipsiste l'expérience de son corps propre comme corps physique similaire à tous les autres, nous comprenons qu'il manque justement au sujet cette « extension empirique ». En effet, dans son expérience propre le sujet ne loge pas dans son corps tout son esprit, son *ego*, ses actes, les apparences de ses actes, etc. Semblablement, dans l'expérience solipsiste, le sujet ne se rapporte pas à l'ensemble de son vécu en tant que perceptible — quand il est surpris et hausse ses sourcils, il ne pense pas au fait (et ne vit pas le fait) d'être *visiblement* surpris. Or, puisque dans notre expérience d'autrui c'est justement ce lien (entre la perception et l'acte psychique) qui est constitutif de l'*ego* d'autrui comme *ego*-humain, nous pouvons par un dédoublement de l'empathie, concevoir que nous participons de cette même réalité « humaine » : « Ce n'est au contraire qu'avec l'[empathie] et avec l'orientation constante de la réflexion propre à l'expérience sur la vie psychique apprésentée avec le corps d'autrui et en constante association objective avec ce corps, que se constitue l'unité close “[être-humain]”, et c'est elle que je transfère ensuite sur moi-même¹²³. »

Ce n'est donc qu'à partir de l'apprésentation d'autrui comme « *ego*-humain » que le sujet peut se saisir lui-même comme humain et qu'il peut dès lors concevoir son corps propre comme chose parmi les choses. Puisque le sujet saisit autrui comme localisé et temporalisé, comme un *là* — qui pour cet autre est un *ici* —, alors une empathie redoublée peut comprendre que pour autrui le *ici* du sujet correspond à un *là* à la fois localisé et temporalisé :

Depuis cet « *ici* » qui est le sien, je peux alors considérer mon propre corps comme un objet de la nature, c'est-à-dire que depuis cet « *ici* », mon corps est « *là* », tout comme le corps d'autrui depuis mon « *ici* », en un point de l'espace objectif et je le considère comme une quelconque autre chose qui a son identité non seulement pour moi, mais aussi pour tout autre ; et j'ai de lui une représentation absolument semblable à celle qui en fait une donnée pour n'importe quel autre qui le rencontre et du même coup rencontre un homme. Je me place du point de vue de l'autre, de tout autre quel qu'il soit et je reconnais que chacun découvre chaque autre en tant qu'être-de-la-

¹²³ *Ibid.*, §46, p. 236 [167].

nature— [humain] [*Naturwesen Mensch*] et qu'il faut donc que je m'identifie à l'[humain] du point de vue de l'intuition externe¹²⁴.

Pour Husserl, la saisie du concept « humain » s'effectue de façon extérieure à l'auto-expérience du sujet. Pour se concevoir comme humain, et pour concevoir son corps comme chose parmi les choses, le sujet a nécessairement besoin de l'intuition « externe » d'autrui, il ne peut y parvenir dans une situation solipsiste.

Il demeure que nous n'avons pas réglé le problème soulevé par cette dernière circularité. Nous savons maintenant comment le sujet appréhende son corps à partir d'autrui, mais nous sommes toujours confrontés au problème que c'est à partir de ce même corps que le sujet appréhende autrui en première instance. La solution, selon nous, est de considérer qu'autant le corps du sujet que celui d'autrui sont appréhendés dans une même co-appréhension. C'est-à-dire que l'extension empirique de la conscience découlerait d'une même relation intersubjective dans laquelle le sujet et autrui se trouvent toujours déjà impliqués :

Les personnes ne s'appréhendent pas seulement par la compréhension d'une manière, il est vrai première et fondamentale, telle que l'une comprend en tant que corps propre la corporéité de l'autre, laquelle appartient à son propre monde environnant, ainsi que l'esprit qui se signifie dans cette corporéité — interprétant en l'occurrence une mimique, des gestes, des mots prononcés comme annonçant une vie personnelle — mais aussi de telle sorte qu'elles « se déterminent les unes les autres », qu'elles agissent en commun et pas seulement individuellement, bref qu'elles agissent en se situant dans un lien entre personnes¹²⁵.

Il existerait donc une *situation intersubjective* qui précéderait l'appréhension de soi et d'autrui comme corps et comme *ego*-humain. Nous retrouvons alors l'idée d'un monde de la vie [*Lebenswelt*] où se retrouvent tous les sujets dans un même entrelacement avant même qu'ils s'appréhendent entre eux de façon distincte. Or, l'empathie ne serait alors plus le mode d'encontre premier des subjectivités étrangères, plutôt le mode de donation réservé à la saisie

¹²⁴ *Ibid.*, §46, p. 238 [169].

¹²⁵ *Ibid.*, p. 270 [192].

explicitante de ces subjectivités déjà appréhendée passivement. L'empathie revêt dès lors le caractère singulier d'une saisie réciproque de soi et d'autrui, dans laquelle appréhension d'autrui ne va pas sans appréhension de soi (et vice-versa). Cette approche est selon nous celle qui sera privilégiée par Husserl dans les années 30, avec les développements sur le *Lebenswelt* qui sont contemporains à la rédaction de la *Crise des sciences européennes*. La conclusion du présent mémoire visera à clarifier cette position.

3. L'empathie comme rapport réciproque : L'égogénèse d'autrui comme hétérogénèse de soi

De quelle façon les phénomènes d'empathie attestent-ils d'une telle réciprocity ? Si nous avons dans le premier chapitre mis l'accent sur l'égogénèse d'autrui, nous avons vu dans le second chapitre comment cette égogénèse d'autrui impliquait aussi une hétérogénèse de soi dans la mesure où c'est dans le rapport empathique à autrui que le sujet appréhende son corps propre et se constitue comme *ego*-humain. S'ouvre maintenant à nous la question plus générale des autres formes que peut prendre cette réciprocity de l'expérience empathique : dans quelle mesure l'égogénèse d'autrui se double d'une hétérogénèse de l'*ego* ? Il s'agira, par cette étude des phénomènes d'empathie, de voir à quel point ils sont le théâtre d'une constitution intersubjective du sujet.

3.1. Les illusions d'empathie et les possibilités de correction

Dans le premier chapitre nous avons évoqué comment l'empathie permettait la compréhension des expressions d'autrui. Stein évoque l'idée que, à terme, cette compréhension comporte le risque d'être « abusive » ou « illusoire » :

je sais non seulement ce qui est exprimé dans les mimiques et les gestes, mais aussi quelque chose de ce qui est caché derrière ; je vois par exemple que quelqu'un fait une triste mine, mais qu'il n'est pas vraiment triste.

Bien plus : j'entends que quelqu'un fait une remarque déplacée et je vois que sur ce, il rougit. Non seulement je comprends alors la remarque et vois la honte dans le fait de rougir, mais je reconnais qu'il reconnaît la remarque comme déplacée et qu'il est gêné *parce qu'il l'a faite*¹²⁶.

Ces exemples font référence à l'inauthenticité d'une expression ; c'est-à-dire qu'une expression fautive pourrait y dissimuler le vécu réel d'autrui. Le sujet doit alors avoir la

¹²⁶ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 22 [4].

possibilité de distinguer l'authenticité autrement que par la simple perception physique, que ce soit par la situation dans laquelle l'expression est donnée (rougir suite à une remarque), ou sa cohérence avec d'autres expressions (la tristesse qui apparaît inauthentique). Ces exemples mettent aussi en lumière la possibilité qu'a l'expression de corriger des actes préalables d'empathie. C'est ainsi qu'une première saisie empathique peut nous faire percevoir de la tristesse *via* la mine triste de cette personne. Il existe cependant la possibilité, dans une seconde saisie empathique, de saisir que cette même personne n'est pas réellement triste. Stein nous donne l'exemple d'une blessure qui nous apparaîtrait initialement douloureuse, mais dont l'expression joyeuse du blessé corrigerait cette saisie initiale. Nous nous dirions alors qu'il n'a sans doute pas de douleur, ou qu'il fait mine de contenir son expression volontairement afin de dissimuler sa douleur. Cette possibilité de la correction tient donc dans la possibilité de « pénétrer les connexions de sens » afin « d'appréhender correctement des expressions “équivoques” »¹²⁷.

Or, puisque ce sont les phénomènes d'expression qui révèlent les *caractères* de l'*ego* personnel — en tant que manifestations des propriétés individuelles de leurs porteurs — alors les erreurs dans la saisie des expressions peuvent entraîner de graves erreurs dans la saisie générale des autres. En effet, les expressions habituelles peuvent être saisies dans une série d'actes d'empathie afin de confirmer ou corriger le caractère perçu chez autrui : « Dans le regard amical, je ne saisis pas seulement une émotion actuelle, mais l'amitié comme propriété habituelle ; dans l'accès de colère se révèle à moi un “caractère violent”, et l'acuité d'esprit

¹²⁷ *Ibid.*, p. 143 [96].

dans le discernement de qui voit clair à travers une suite complexe de pensée, etc¹²⁸. » C'est à partir de ces compréhensions empathiques initiales que le sujet peut évaluer de façon plus précise les gestes et expressions futurs des autres. C'est pourquoi, par exemple, nous avons tendance à douter de la parole d'un menteur, même lorsque nous n'avons aucune autre raison de croire qu'il est en train de mentir. Puisque l'illusion est toujours possible ici et peut mener à l'appréhension d'un caractère qui ne s'y trouve pas (par exemple lors que nous avons un échantillon trop restreint pour correctement saisir un caractère ou lorsque nous saisissons une propriété qui est inhabituelle, mais que nous l'érigions tout de même en caractère) il existe néanmoins la possibilité d'une correction par de nouvelles expériences du même type dans lesquelles ces illusions seraient infirmées. Si par exemple nous rencontrons pour la première fois une personne et qu'elle exprime de la colère lors de nos quelques premières rencontres, nous aurons toutes les raisons d'y saisir le caractère colérique. Or, c'est lors de rencontres ultérieures que nous pouvons corriger cette saisie en réalisant, par exemple, qu'elle n'était qu'inhabituellement en colère, dans la mesure où son tempérament habituellement doux se manifeste davantage lors de ces rencontres ultérieures.

Or, pour Stein, ce n'est pas du faible échantillonnage que provient le plus grand nombre de ces illusions, mais plutôt d'actes d'empathie mal avisés qui se basent sur une mauvaise saisie de notre propre constitution individuelle ou de notre « type ». Et il en est de même pour tous les autres actes d'empathie : « Ainsi, lorsque nous attribuons au daltonien nos impressions de couleur, à l'enfant notre capacité de jugement, au sauvage notre sensibilité esthétique¹²⁹. » Selon elle, c'est la preuve que l'empathie n'est pas qu'une appréhension directe et immédiate

¹²⁸ *Ibid.*, p. 144 [97].

¹²⁹ *Ibid.*, p. 145 [98].

de la vie psychique d'autrui. Elle nécessite plutôt une série d'actes connexes qui appréhendent autrui dans ses différentes dimensions (corporelles, psychiques et psychologiques), qui sont continuellement appelées à être corrigées ou confirmées dans de nouveaux actes du même type : « Si j'empathise [*einfühle*] chez quelqu'un qui est dénué de sens musical, le plaisir que je prends à écouter une symphonie de Beethoven, cette illusion disparaîtra dès que je regarderai son visage, et que j'y trouverai l'expression du plus mortel ennui¹³⁰. » Dans cet exemple, nous comprenons que l'empathie est médiatisée autant par l'attention (l'attention de regarder plus attentivement le visage de cette personne) que par notre aptitude à saisir analogiquement la constitution d'autrui depuis la nôtre (reconnaître l'ennui).

3.1.1. L'empathie et l'attention

Chez Husserl, nous pouvons comprendre le mode « actuel » de l'intentionnalité comme « attention », c'est-à-dire un vécu dirigé sur un objet, opéré selon le mode du *cogito* suivant l'analogie du regard et de l'orientation. L'*être-dirigé-vers* présuppose alors un point de départ — un moi actif qui porte le regard — et un point visé — la référence à l'objet : « Le mouvement de l'intentionnalité est ici comparé à un rayon de lumière possédant une certaine direction, une certaine orientation et éclairant donc un certain objet : l'ouverture de la conscience sur le monde est pensée à l'aide d'un mouvement spatial rectiligne. L'accomplissement d'acte requiert un pôle égoïque, *terminus a quo* à partir duquel il peut rayonner¹³¹. » L'intentionnalité ainsi comprise dans sa dimension thématique et relationnelle

¹³⁰ *Ibid.*, p. 146 [98].

¹³¹ MONTAVONT, *De la passivité...* p. 76.

tient son origine dans l'activité consciente « actuelle » du sujet, son orientation change similairement à la réorientation du regard.

Or, dans la mesure où une empathie illusoire peut être corrigée dans un nouvel acte d'empathie du même type, l'attention joue un rôle essentiel dans la saisie d'autrui. En effet, nous devons nous « concentrer sur » autrui, ou « porter attention à » ses expressions et mouvements. De plus, pour Husserl, l'attention nécessite l'intérêt. C'est-à-dire que visée et intérêt forment une « unité pratique » [*praktische Einheit*] dans l'acte d'attention et toute visée est marquée d'un « niveau d'intensité » qui lui est dissociable *uniquement* dans la description : « La visée intentionnelle représente dans une certaine mesure le “*quid*” (le matériau concret de l'attention), tandis que l'intérêt est qualifié pour le “*quod*” (intensité) de l'attention¹³². » Pratiquement, le sujet doit donc être motivé par un intérêt afin de pouvoir saisir attentivement les expressions et mouvements d'autrui. Dans l'exemple précédent de la personne ennuyée par la symphonie de Beethoven, le sujet aurait pu ne pas porter attention au visage d'autrui, il n'y aurait pas perçu l'ennui et aurait cru que, comme lui, autrui appréciait la symphonie. Or, quel intérêt le motive à porter attention au visage d'autrui ? Selon Stein, nous serions *attirés en autrui* de façon pratiquement pulsionnelle :

Quand il surgit d'un coup devant moi, il se tient en face de moi comme objet (la tristesse par exemple, que je « lis [*ablese*] sur le visage » de l'autre) ; mais quand je suis les tendances implicites (que j'essaie d'amener à l'état de donné clair pour moi l'humeur dans laquelle l'autre se trouve), ce n'est plus à proprement parler un objet, mais il m'a attiré en lui [*mich in sich hineingezogen*], maintenant je ne suis plus tourné vers lui, mais bien plutôt tourné en lui vers son objet, je suis auprès de son sujet, à la place de celui-ci ; et c'est seulement après que, dans cet accomplissement, s'est opérée la clarification, qu'il me fait face à nouveau en tant qu'objet¹³³.

¹³² Maren WEHRLE, « L'attention: Plus ou moins que la perception? Au croisement des perspectives de la phénoménologie et des sciences cognitives », *Alter*, no. n°18 (2010): p. 149.

¹³³ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 30 [9].

Nous pouvons préciser cette « impulsion » à partir du concept husserlien de *motivation* qui assure le passage d'un vécu à l'autre. C'est lorsque quelque chose *motive* l'*ego* de façon pertinente à son intérêt que celui-ci réoriente la visée attentive vers de nouveaux vécus qui servent mieux son intérêt principal. Un tel rapport de motivation implique donc que l'association entre les vécus n'est pas aléatoire, mais suit une ligne prétracée par l'intérêt de la conscience. Or, il ne faut pas comprendre la motivation et l'intérêt simplement dans une dynamique binaire. C'est dire que dans l'attention ce ne sont pas *que* deux vécus qui sont liés, c'est plutôt un horizon complet qui motive la progression des vécus, selon les différents intérêts du sujet. Nous pouvons alors parler de « situation motivante » au sens large : notre vie passée, présente et future détermine un horizon d'intérêt au sens large, qui assure ensuite le rapport de motivation permettant le passage d'un vécu à un autre. Si nous prenons l'exemple d'un vase que le sujet cherche à mieux connaître, il tourne autour de façon à en voir toutes les faces, il se rapproche afin d'en voir les détails, il peut même aller jusqu'à se renseigner sur l'histoire du vase, sa provenance, sa matière, etc. Dans le cas de la saisie empathique, nous nous retrouvons donc avec la nécessité d'un intérêt pour la compréhension d'autrui. C'est la relative force de cet intérêt qui déterminera la possibilité de saisir adéquatement les expressions d'autrui.

3.1.2. Le raisonnement par analogie

En plus de nécessiter cet intérêt afin de motiver l'attention du sujet dans l'empathie, c'est la propre constitution du sujet qui forme le point de départ de la compréhension d'autrui. Les illusions peuvent alors naître de projections abusives depuis notre propre constitution ou alors

d'une mauvaise connaissance que nous avons de notre propre constitution. Quelqu'un qui sans le savoir serait daltonien pourrait, par exemple, projeter sa propre perception des couleurs en autrui. Similairement, dans les *Idées II*, Husserl nous donne l'exemple de l'absorption de santonine¹³⁴ et de ses effets sur la perception des couleurs¹³⁵. Comme dans le cas du daltonien, si cette personne ignore les effets du médicament, elle pourrait être justifiée dans sa croyance que c'est le monde lui-même qui a pris cette teinte et que tous ceux qui l'entourent perçoivent comme elle. Si nous inversons la situation, et que c'est autrui qui se plaint de percevoir le monde d'une teinte jaunâtre après avoir ingéré la santonine, le sujet qui ne connaît pas les effets de la médication doutera de l'authenticité de la plainte d'autrui, il aura tendance à le prendre pour un fou et à rejeter son témoignage. Il peut donc exister une inaptitude à l'empathie chez des individus peu intéressés ou ouverts à saisir la réalité d'autrui : « Dès que je communique à mes compagnons mes vécus antérieurs et qu'eux-mêmes se rendent compte du conflit systématique de ces vécus avec leur propre monde [...], je deviens pour eux un objet *pathologique* intéressant et ma belle "réalité" si manifeste, ils l'appellent une hallucination de quelqu'un qui a été jusqu'à présent un malade mental¹³⁶. »

Nous pouvons ajouter l'idée que la constitution psychique du sujet peut elle aussi mener à des illusions d'empathie. Par exemple, il est aisé d'imaginer le cas typique d'un individu naïvement bon qui, par analogie, voit cette même bonté chez tous ceux qu'il rencontre. À l'inverse, nous pouvons penser à une personne qui, depuis une très mauvaise estime d'elle-

¹³⁴ Anciennement utilisé comme traitement des vers intestinaux, cette concoction teint la vision de jaune et de vert en raison d'un « raccourcissement du bout violet du spectre » Charles ROBIN, *Journal de l'anatomie et de la physiologie normales et pathologiques de l'homme et des animaux*. Vol. 3, Paris, Germer Baillière, 1866, p. 444.

¹³⁵ Cf. HUSSERL, *ID II*, pp. 99-100 [62-63].

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 120-121 [80].

même, perçoit des défauts chez tous ceux qu'elle fréquente. C'est à l'aune de la connaissance de sa propre constitution psychique que le sujet peut, selon le cas, corriger ces empathies abusives.

Dans tous les cas ci-dessus présentés, nous voyons comment la possibilité de corriger des actes d'empathie abusifs nécessite une meilleure saisie par le sujet de sa propre constitution psychophysique et psychologique. À l'inverse de l'exemple de la symphonie de Beethoven, il ne suffit pas ici d'effectuer un nouvel acte d'empathie du même type afin de corriger le premier, il faut plutôt, dans un premier temps, se « re-saisir » dans une nouvelle perception. C'est après cette nouvelle saisie qu'il est possible de saisir correctement (ou mieux saisir) notre propre constitution et être davantage apte à la saisie analogique. En plus de la nécessité d'une nouvelle perception « interne » ou « externe » de soi, ces exemples nous dévoilent aussi que la perception qu'a le sujet de lui-même peut être incomplète ou même erronée. Nous devons donc comprendre comment cette perception de soi se constitue pour comprendre son lien essentiel avec les actes d'empathie.

3.2. Passivité et auto-aperception

3.2.1. La constitution passive du sujet

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl traite de la question de l'appréhension de soi-même et de ses limites. Dans un premier temps, il admet une forme de pré-donation de soi, c'est-à-dire une certaine présence intuitive de soi à soi-même précédant toute saisie. De telle sorte que lorsque le sujet se pose de manière réflexive par rapport à lui-même, il se trouve déjà pré-donné :

Si, dans la réduction transcendantale, je réfléchis sur moi, l'*ego* transcendantal, alors je suis, pour moi, donné de manière perceptive en tant que cet *ego*, et, ce, dans une perception qui me saisit. En outre, je me rends compte que j'étais toujours déjà antérieurement *prédonné* à moi-même, mais sans saisie ; toujours déjà là de manière originellement intuitive (perçu au sens large)¹³⁷.

Cette idée que nous nous trouvons toujours pré-donnés lorsque nous souhaitons réfléchir sur nous-mêmes implique que pour Husserl, et comme le note si bien Montavont, « l'intentionnalité, avant d'être fonction de connaissance, est fonction d'un vivre¹³⁸ ». C'est-à-dire qu'elle se situe dans un rapport qui précède la réflexivité ou la conscience qui se saisirait elle-même comme objet. Déjà dans les *Idées I* Husserl défendait cette thèse :

Quand on dit : « tous les vécus sont de la conscience », on peut dire spécialement, si on considère les vécus intentionnels, que non seulement ils sont conscience de quelque chose et en tant que tels présents, si eux-mêmes sont l'objet d'une conscience réflexive, mais qu'ils sont déjà là à l'état non réfléchi sous forme d'« arrière-plan » et prêts aussi par principe à être perçus, en un sens d'abord analogue aux choses que nous ne remarquons pas dans le champ de notre regard externe¹³⁹.

S'il existe cette pré-donation passive de la vie de l'*ego* accessible pour l'autosaisie, nous pouvons ajouter qu'il existe aussi une pré-constitution de l'*ego* personnel dans l'habitude. Dans une synthèse passive se sédimentent les vécus passés de l'*ego* afin de constituer l'habitude qui influencera les motivations futures du sujet :

Je peux mouvoir un objet volontairement, parce que j'en ai décidé ainsi. Mais parfois, je tends la main involontairement vers ma cigarette, j'en ai envie et je le fais sans réfléchir, sans y faire attention ; je ne sais pas pourquoi j'ai saisi cette cigarette ; ma motivation reste totalement obscure. Ma main se déplace involontairement, mais si je me demande après pourquoi, je peux répondre : « parce que sa position est inconfortable. Ou bien "je ne sais pas très bien pourquoi", je n'y ai pas fait attention, mais le fondement réside dans le psychique et ses excitations et motivations obscures »¹⁴⁰.

La constitution passive implique donc une sédimentation des actions de l'*ego* qui résulte en une pré-donation passive du comportement. Avant toute attention, le comportement est *comme* invisible, il est constitué dans des intentionnalités passives obscures. L'habitude lorsque saisie

¹³⁷ HUSSERL, *MC*, §46, p. 150 [132].

¹³⁸ MONTAVONT, *De la passivité...* p. 19.

¹³⁹ HUSSERL, *ID I*, §45, pp. 83-84 [45]. Cité dans MONTAVONT, *De la passivité...* p. 20.

¹⁴⁰ MONTAVONT, *De la passivité...* p. 95.

dans l'attention révèle alors à l'*ego* ses « mécaniques obscures » ou structures passives qui constituent son comportement et sa personnalité en tant qu'elles déterminent les motivations :

L'esprit n'est pas l'*ego* abstrait des actes de prise de position, mais c'est la personne *complète*, *l'ego-homme*, le je prends position, je pense, j'évalue, j'agis, j'accomplis des œuvres, etc. Alors m'appartiennent du même coup un *soubassement de vécus* et un *soubassement de nature* (« ma nature ») laquelle se manifeste dans la machinerie des vécus. Cette nature est le psychique inférieur, mais elle pénètre aussi dans la sphère des prises de position : l'*ego* qui prend position est dépendant du soubassement dans la mesure où, pour faire l'expérience de motivations dans mes prises de position, je dois avoir précisément des vécus motivants et ceux-ci se trouvent dans une connexion associative et sont soumis à des règles de dispositions associatives¹⁴¹.

L'*ego* personnel est ainsi constitué « passivement » comme soubassement des vécus par l'habitude.

Nous nous retrouvons alors avec une pré-donation « non réfléchie » de l'*ego* et de l'*ego* personnel, qui forment un horizon sans fin de propriétés internes non découvertes qui peuvent se révéler dans l'explicitation réflexive :

Ce qui m'est propre se révèle également par l'explicitation, et tire son sens originaire de l'opération de cette explication. Ce qui m'est propre dévoile originairement dans l'orientation du regard explicitant-expérimentant sur moi-même, sur mon *je suis* donné de manière perceptive et même apodictique, et sur l'identité à soi-même persistant dans la synthèse unitaire continue de l'expérience originaire de soi. L'essence spécifique de cet être identique se caractérise comme ce qui résulte effectivement et possiblement de son explication, comme ce en quoi je ne fais que déployer mon être identique spécifique, comme ce qu'il est en tant qu'identique dans sa singularité comme ce qu'il est en lui-même¹⁴².

La saisie de cette vie pré-donnée et pré-réflexive nécessitera donc toujours de nouvelles auto-saisies réflexives qui offriront toujours au sujet une meilleure compréhension de soi. Similairement, Stein indique que ce n'est pas parce tout vécu est vécu d'un *moi* et phénoménalement inséparable de celui-ci que pour autant ce *moi* soit toujours donné : « Cela

¹⁴¹ HUSSERL, *ID II*, §61, p. 377 [280].

¹⁴² HUSSERL, *MC.*, §46, p. 150 [132].

ne signifie pas que dans chaque vécu le moi soit donné comme objet [*gegenständiglich*] et dans ce sens, mais qu'un regard réfléchissant doit l'extraire de chacun¹⁴³. »

L'attitude dans laquelle nous sommes portés à nous auto-saisir est cependant une attitude étrangère à l'attitude naturelle, dans laquelle l'*ego* s'ignore comme tel et dont la vie demeure latente :

Diriger l'attention sur ses propres vécus est un comportement étranger à l'attitude naturelle. Il faut des circonstances particulières pour diriger sur eux l'attention, et quand je ne prête pas attention à un sentiment parce que personne ne m'a fait remarquer qu'il y a « quelque chose de ce genre », c'est tout naturel et on doit tout aussi peut l'appeler une illusion, que le fait de ne pas entendre un bruit dans un environnement, ou manquer d'apercevoir un objet dans mon champ de vision¹⁴⁴.

C'est pourquoi, selon Stein, il existe une « posture naïve originelle du sujet » qui implique que de prime abord le plus souvent le sujet « s'engage dans son vivre sans le prendre pour objet »¹⁴⁵. Dans l'expérience quotidienne, le sujet vit ses vécus sans pourtant les saisir « thématiquement », c'est-à-dire sans les prendre pour objet. Lorsque Dominic est amoureux d'Alexandre, il connaît — d'une certaine façon — son sentiment, mais ne le pose pourtant pas comme objet de sa réflexion. « Nous ne nous livrons à aucune considération là-dessus, nous n'en faisons pas un objet d'attention, encore moins d'observation, et par conséquent d'évaluation, et nous ne cherchons pas ensuite à savoir ce que cela manifeste comme “caractère”¹⁴⁶. »

¹⁴³ STEIN, *Le problème de l'empathie*, note en marge n°28, p. 60 [31].

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 66 [36].

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 147 [99-100].

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 147 [100].

3.2.2. Perception interne et réflexion : le départ et le retour à soi

Si les vécus sont « irréfléchis », ils ont cependant la possibilité d'être saisis par le sujet dans la réflexion. Dans les chapitres précédents, nous avons abondamment parlé de la perception interne et externe que le sujet peut avoir de son corps propre [*Leib*] et de son corps physique [*Körper*]. Qu'est-ce qui distingue ces deux saisies perceptives de la saisie réflexive ? Déjà, la distinction entre perception interne et externe intéresse Stein qui répond aux critiques de Scheler. Selon ce dernier, ces perceptions se distinguent sur la base de leur différente « orientation d'acte ». La perception interne donnant le psychique et la perception externe le physique, ces deux actes ne sont dès lors non pas distingués sur la base de leur caractère d'objet, mais sur la base de leurs différentes saisies¹⁴⁷. Stein refuse la conclusion de Scheler, et penche plutôt pour deux actes « relevant d'*espèce d'être* différente, auxquels correspond, en vertu de lois d'essence, une *espèce* différente d'*état de donné*¹⁴⁸. »

Or, dans la perception interne, il existe des vécus « inactuels » ou « d'arrière-plan », qui ne sont pas perçus directement par le sujet, c'est-à-dire qui n'atteignent justement pas l'*état de donné* de façon explicite. Stein nous en donne des exemples : 1) lorsque le sujet se trompe sur ses sentiments, c'est-à-dire qu'il se trompe sur la valeur de son sentiment ou sur sa personne et les sentiments qu'il peut nourrir ; 2) lorsque des sentiments du sujet qui sont effectivement présents ne parviennent pas à la donation ; 3) lorsque le sujet se trompe sur les motifs de son action. Dans tous ces cas où des vécus sont saisis plus ou moins exactement, il y a toujours la

¹⁴⁷ Max SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 52.

¹⁴⁸ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 60 [31].

possibilité de saisir le « vécu d'arrière-plan » [*Hintergrundserlebnisse*¹⁴⁹] réflexivement. Dès lors, il ne peut plus se présenter différemment de ce qu'il est : « un vécu saisi réflexivement n'a — même au sens métaphorique — pas de “faces”¹⁵⁰. » Ainsi, si dans la perception interne les vécus ne sont pas tous saisis absolument, ils ont cependant la possibilité de l'être dans la réflexion :

Je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore, que ceci ou cela m'a affecté auparavant, quoique non perçu, a attiré sur moi mon attention, que j'y reste encore fixé, qu'une joie m'a ému et m'émeut encore, que j'ai pris une décision et la maintiens, etc. Par de telles réflexions, j'acquiers un savoir sur ma vie égoïque irréflectie, elles placent les structures d'une telle vie égoïque au point de mire de l'attention¹⁵¹.

Dans la réflexion, le vécu qui était donné ou non dans la perception immanente devient objet saisi par l'intentionnalité.

Comme nous l'avons vu, le vécu est toujours tout de même conscient d'une certaine manière¹⁵², même lorsqu'il n'est pas perçu ou mal perçu dans la perception interne. Il comporte en lui-même la possibilité d'être saisi de manière thématique par la réflexion. La distinction entre perception interne d'un côté et réflexion vient alors répondre à la distinction que dresse Husserl entre deux formes de conscience, l'une authentique et l'autre inauthentique. Premièrement, la perception interne est une forme de la conscience inauthentique (*uneigentliches Bewusstsein*¹⁵³). Celle-ci correspond à un vécu intentionnel qui ne se réfère pas à un objet de façon thématique (ou actuel) et demeurerait « inerte » :

la conscience de quelque chose n'a pas nécessairement besoin d'avoir en soi la forme distinctive de l'être-dirigé sur cette quiddité (*auf dieses Was*), sur son objectité (*Gegenständlichkeit*). [...] C'est seulement quand un faisceau associatif venu d'ailleurs, d'une autre représentation, quand un

¹⁴⁹ STEIN, « Zum Problem der Einfühlung », p. 37.

¹⁵⁰ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 69 [38].

¹⁵¹ HUSSERL, *Hua IV*, §57, p. 248. Cité dans MONTAVONT, *De la passivité...* p. 113.

¹⁵² STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 67 [36], note n°37.

¹⁵³ HUSSERL, *Ms C6/6a (1930)*, cité dans MONTAVONT, *De la passivité...* p. 86.

« éveil » rayonne dans cette conscience et la dirige sur son objectité, qu'elle a justement en elle un être-dirigé¹⁵⁴.

Il existe la possibilité de thématiser cette perception interne afin de l'« éveiller », c'est là le rôle de la réflexion à laquelle correspond la « conscience authentique » (*eigentliche Bewussthaben*¹⁵⁵). Nous comprenons que ces intentions portent en elles des représentations déjà dirigées vers la donation de l'être-soi (*Selbst*) des choses. C'est-à-dire que la représentation intuitive porte déjà en elle-même des intentions protentionnelles présaisissantes qui se remplissent continuellement dans le progrès de la perception : « Une intention n'est remplissable que lorsqu'elle est, soit simple intention présaisissante, soit imprégnée (*durchsetzt*) dans sa structure complexe par une intention présaisissante¹⁵⁶. »

Or, en saisissant ces vécus préréfléchis ou inactuels dans la réflexion, ce ne sont pas uniquement des moments individuels de sa vie que le sujet prend pour objet — s'y révèle aussi son « soi ». Pour cause : cette constitution opérant à un « niveau plus bas » est toujours déjà « égoïque ». C'est-à-dire que ces couches préréflexives ne sont pas pour autant « sans conscience ». Cette présence de l'*ego* à ce niveau est assumée par Husserl dès les *Idées II* :

[...] déjà dans le phénomène ancien, dans celui de l'inactualité, une structure égologique était présente ; une structure égologique qui précisément permet et exige qu'on dise que l'*ego*, au stade de l'« inconscience » proprement dit, de la latence, est non pas un néant ni la potentialité vide de la mutation des phénomènes en phénomènes de l'*ego*-actualité, mais bien un moment de leur structure¹⁵⁷.

En plus de se saisir comme *ego* pur, la réflexion permet aussi la saisie de l'*ego* personnel dans la mesure où elle permet l'accès à l'ensemble des actes de la vie passive et de la vie active. Selon nous, dans la mesure où la saisie réflexive implique toujours une modification

¹⁵⁴ HUSSERL, *SP*, §21 [90], pp. 167-168.

¹⁵⁵ HUSSERL, *Ms C6/6a (1930)*, cité dans MONTAVONT, *De la passivité...* p. 86.

¹⁵⁶ HUSSERL, *SP*, §21 [91], pp. 168-169.

¹⁵⁷ HUSSERL, *ID II*, §22, p. 151 [100].

rétentionnelle — puisque le *moi* appréhendé dans la réflexion est toujours un *moi* passé — le sujet n'est jamais en pleine possession de son *ego* personnel :

Dans l'intentionnalité longitudinale, la conscience absolue ne s'appréhende donc pas comme objet, mais dans l'intentionnalité transversale elle appréhende cependant des objets. Puisque les deux fonctions sont dites « inséparables », la conscience absolue se trouve à la source de la différence entre sujet et objet. Mais ce sujet est une spontanéité qui n'est jamais en pleine possession d'elle-même, puisqu'elle ne s'appréhende qu'après-coup, c'est-à-dire en tant qu'ayant été modification rétentionnelle¹⁵⁸.

Nous avons dit que la réflexion était nécessaire à la saisie du caractère égoïque des intentionnalités passives et y saisit son *ego* pur. Or, selon Stein, la réflexion correspond à une forme d'empathie réitérée qui donne au sujet sa vie passée *comme si* elle était celle d'un autre. Selon elle, la réflexion de soi devrait être motivée par l'expérience d'autrui et prendrait elle-même la forme d'un rapport de soi à un soi différencié. Husserl lui aussi indique dans les *Idées II* que « l'*ego* constitué dans la réflexion renvoie à un autre *ego*¹⁵⁹ ».

3.3. *L'empathie réitérée*

C'est en soulignant les traits de la théorie lippsienne de l'*Einfühlung* que Stein évoque la possibilité d'une sympathie réflexive [*reflexive Sympathie*¹⁶⁰] grâce à ce qu'elle nomme l'itérabilité des présentifications. Elle indique que toutes les formes de présentification (tels le souvenir, l'attente, et l'imagination) peuvent subir une itération : « je peux me souvenir d'un souvenir, attendre une attente, imaginer une imagination¹⁶¹. » Dans le cas de l'empathie, cette itération prend la forme de la saisie empathique d'un acte d'empathie qu'exerce une personne. Cette empathie réitérée peut alors autant être dirigée vers une personne tierce ou nous-mêmes.

¹⁵⁸ Rudolf BERNET, « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », *Revue de Métaphysique et de Morale* 88e année, no. 2 (1983): p. 193.

¹⁵⁹ HUSSERL, *ID II*, §59, p. 343 [252].

¹⁶⁰ STEIN, « Zum Problem der Einfühlung », p. 18.

¹⁶¹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 43 [19].

C'est dans ce second cas que nous pouvons parler de sympathie réflexive selon Stein. Le sujet, par un acte d'empathie, saisit alors l'acte d'empathie qu'autrui peut diriger vers lui. Dans la sympathie réflexive, le sujet se voit donc donné son propre vécu original dans une appréhension empathique.

Reprenant pour elle-même cette idée lippsienne d'une empathie réitérée [*iterierter Einfühlung*¹⁶²], ou double empathie, Stein étudie plus précisément cette question d'un retour réflexif à soi par l'entremise du rapport à autrui. Tandis que nous avons conclu que la réflexion était la condition de possibilité de l'appréhension de l'*ego* pur et de la constitution de l'*ego* personnel, nous chercherons dorénavant à démontrer que la réflexion s'accompagne nécessairement d'une empathie réitérée. En prouvant cette nécessité du rapport à autrui dans notre propre auto-saisie réflexive, nous viendrons alors prouver comment l'intersubjectivité est une nécessité transcendantale de la constitution du sujet (pur et personnel).

Déjà, nous avons conclu que c'est dans une empathie réitérée que le sujet pouvait appréhender son propre corps comme chose parmi les choses (2.4.3.). En effet, pour que le sujet comprenne que son « ici » — point zéro d'orientation de son monde — n'est pas le point central autour duquel le monde objectif se déploie, mais bien plutôt un point de l'espace parmi d'autres, il devait avoir précédemment saisi que *pour autrui* il est lui-même un autrui *là-bas*. C'est donc par la saisie empathique de la saisie empathique d'autrui qu'il comprenait que lui-même est, pour ce même autrui, un corps là dans le monde des choses : « Dans l'«empathie redoublée», j'appréhende à nouveau ce corps comme corps propre et c'est ainsi seulement que

¹⁶² STEIN, « Zum Problem der Einfühlung », p. 71.

je suis donné à moi-même comme individu psychophysique au plein sens du terme, dont maintenant la fondation sur un corps physique est un caractère constitutif¹⁶³. » Pour Stein, l'empathie redoublée ou réitérée est donc la condition de possibilité de la donation de soi à soi-même (à la manière du miroir), et ce même dans le souvenir et l'imagination. Elle donne entre autres l'exemple du souvenir d'enfance dans lequel le sujet se voit comme un autre le verrait — de l'extérieur —, grâce à l'empathie d'un sujet imaginaire, observateur et narrateur de l'événement souvenu. Similairement, c'est entre autres dans les *Synthèses passives* que Husserl associait l'empathie aux « souvenirs-du-présent » :

Il s'agissait soit de perceptions, soit de présentifications ; les présentifications étaient soit des présentifications du passé, comme lorsqu'un présent-vivant devient représenté, ou bien des souvenirs-du-présent tels que des représentations intuitives d'une coprésence, par exemple l'entrée de cette chambre ou la coprésence de vies psychiques étrangères avec la chair donnée perceptivement¹⁶⁴.

Cette idée selon laquelle l'auto-saisie de soi dans le ressouvenir serait une forme d'empathie de soi à soi a des implications majeures pour l'auto-développement du sujet. Comme nous l'avons vu plus tôt, l'*ego* se découvre dans la réflexion. Or, la réflexion sur soi est toujours un acte temporalisé : l'*ego* « s'y découvre dans cet acte comme le même qu'il était auparavant¹⁶⁵. » Il existe donc chez Husserl une forte similitude entre le ressouvenir et la réflexion, qui en présentifiant les vécus passés posent le sujet lui-même comme objet de leur saisie. Ce *moi* saisi dans la réflexion est donc un *moi* passé, qui est déjà « autre » dans la mesure où il a subi une « modification temporelle » :

L'identité du moi réfléchissant et du moi réfléchi est donc une identité dans la différence (différence essentiellement temporelle) : le moi ne se découvre pas contemporain de sa genèse, mais au contraire déjà là avec des dispositions, des qualités, des habitudes, un monde d'Objet et d'autres personnes. Le moi ne peut se saisir, s'apercevoir, que comme déjà constitué, possédant

¹⁶³ STEIN, *Le problème de l'empathie*, pp. 111-112 [71].

¹⁶⁴ HUSSERL, *Hua XI*, §17, p. 70. Cité dans BOUCKAERT, *L'idée de l'autre*, p. 174.

¹⁶⁵ MONTAVONT, *De la passivité...* p. 134.

toujours déjà un « avoir » (ce que Husserl nomme les *Ichgehabtzuheiten* : ce qui est déjà dans la possession du moi)¹⁶⁶.

Selon nous, cette idée de Stein (selon laquelle dans le souvenir nous nous voyons comme un autre) nous ouvre la porte à l'idée que ce n'est uniquement par empathie que le sujet peut se comprendre et se poser comme sujet empirique et historique. Si nous avons précédemment accordé ce rôle à la réflexion, nous voyons maintenant que la réflexion fonctionne elle-même comme saisie empathique de soi *comme* autre. C'est pourquoi Depraz indique que dans l'empathie « réflexive » se dégage « une altérité à soi qui trouve son ancrage paradigmatique dans l'expérience hylétique du temps et de l'imagination¹⁶⁷. » C'est donc qu'après une première pré-constitution passive et préréflexive de l'*ego* personnel doit advenir une seconde constitutive réflexive qui, sous la forme d'une empathie réitérée, adjoint auto-aperception à auto-développement.

3.3.1. La saisie de l'ego personnel dans l'empathie réitérée

Comme nous l'avons vu, l'*ego* personnel en tant que « l'*ego* qui prend position¹⁶⁸ » se constitue dans la genèse de ses propriétés. Si ces propriétés étaient saisies dans la réflexion (et l'empathie réflexive), nous croyons que celles-ci peuvent aussi être saisies dans le rapport empathique à autrui grâce à une empathie réitérée.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶⁷ DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, p. 37.

¹⁶⁸ HUSSERL, *ID II*, §61, p. 376 [280].

C'est pourquoi nous retrouvons, entre autres, nos propres phénomènes d'expressions parmi les dimensions de soi qui ne sont apprésentées que par le biais de l'empathie réitérée. En effet, comme nous l'avons mentionné plus tôt, nous n'avons pas de saisie de nos expressions dans nos vécus propres — par exemple, nous ne percevons pas la rougeur de nos joues quand nous sommes gênés, pas plus que cette rougeur est la conséquence d'une opération volontaire du sujet. Celle-ci se manifeste passivement, « comme par soi-même ». Ces expressions sont pourtant précisément ce que nous saisissons chez autrui dans l'empathie — dans la mesure où saisissons thématiquement leurs vécus psychiques en tant qu'ils sont liés à leurs corps physiques. C'est pourquoi Husserl écrit en 1935 que nous avons une expérience directe des autres alors qu'il nous manque une auto-expérience directe de nous-mêmes : « “Moi, en tant qu'homme”, je présuppose ceux qui me comprennent — je ne me comprends pas directement en tant qu'homme, je ne me vois pas en tant que tel dans une empathie simple. Je n'ai aucune expérience immédiate de moi-même, aucune autoexpérience directe en tant que personne humaine comme j'ai directement une expérience d'autres hommes¹⁶⁹. »

Si le sujet n'a pas une telle auto-expérience directe, comment peut-il y parvenir ? Pour Stein il est clair que c'est par l'itération de l'empathie. Si dans l'empathie simple nous appréhendons autrui comme « notre semblable », nous pouvons donc nous considérer nous-mêmes comme un objet similaire à lui. C'est pourquoi, de prime abord le plus souvent, le sujet a dans l'empathie une meilleure compréhension d'autrui qu'il n'en a de lui-même : « Mais les autres peuvent par [empathie] en avoir déjà une meilleure compréhension, étant donné que pour eux la forme de la subjectivité est tracée par avance, comme l'expérience en témoigne, en tant que

¹⁶⁹ Edmund HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité, t. II*, trad. par Natalie DEPRAZ, Paris, PUF, 2001, p. 419 (Kappel, 9 septembre 1935).

forme qui se constitue dans le développement¹⁷⁰. » Ce n'est qu'à partir d'une saisie dans l'empathie réitérée que ses propres propriétés deviennent thématiques: « À partir de son “point de vue” mon regard porte, au travers de mon expression corporelle, sur cette “vie psychique supérieure” qui s'y manifeste, et sur les propriétés psychiques qui s'y trahissent¹⁷¹. » Ce qui est saisi par le sujet, ce sont les apparences sous lesquelles il apparaît à autrui, non seulement les apparences physiques, mais toute sa vie psychique qui se révèle à autrui de la même manière que celle d'autrui se révèle à lui.

En plus de permettre l'appréhension de dimensions jusqu'alors non saisies de soi, cette empathie itérée permet — comme nous l'avons déjà vu — de corriger le caractère illusoire d'appréhensions préalables que nous avons de nous-mêmes. Stein ira même jusqu'à dire qu'il est « par principe possible que toutes les appréhensions de moi-même que je découvre soient fausses¹⁷². » Cette possibilité d'amener son vécu réel qui demeure latent ou passif à l'état de donné explicite n'est possible que dans l'empathie réitérée et dans la réflexion. Il faut cependant préciser que puisque la possibilité d'une saisie procédant uniquement de la réflexion demeure, l'empathie ne serait dans ce cas nécessaire qu'en tant qu'auxiliaire. En effet, dans la mesure où cette posture d'auto-expérience thématique est étrangère à l'attitude naturelle, ce serait le rôle de l'empathie (et de son itération) de *motiver l'intérêt* du sujet envers cette autosaisie. Or, l'empathie réitérée demeure irremplaçable — donc nécessaire — pour la possibilité de corriger les illusions de la perception interne :

La perception interne recèle, comme Scheler nous l'a montré, la possibilité de l'illusion. C'est comme un correctif à de telles illusions que l'empathie s'offre à nous maintenant, à côté d'autres confirmations, ou d'actes perceptifs en conflit. Il est possible qu'un autre me « juge plus

¹⁷⁰ HUSSERL, *ID II*, §58, p. 344 [253].

¹⁷¹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, p. 148 [100].

¹⁷² *Ibid.*

correctement » que moi-même, et m'apporte la clarté sur moi-même. Il remarque par exemple que je regarde autour de moi en cherchant les applaudissements quand je fais une bonne action, alors que moi-même je pense agir par pure charité. C'est ainsi qu'empathie et perception interne travaillent main dans la main, pour me donner à moi-même¹⁷³.

Plus fondamentalement, l'auto-expérience peut-êtré réellement recourir uniquement à la réflexion en se limitant à un rôle « auxiliaire » de l'empathie ? La réflexion, comme nous l'avons vu, procède à partir d'une objectivation des vécus du sujet. Ceux-ci sont posés comme objets de manière analogue à la perception des objets transcendants. C'est donc que dans la réflexion le sujet saisit un *ego* personnel qui n'est nul autre que lui-même, sans pourtant être *lui-même au moment présent*. Il est présent comme *modification* intentionnelle du sujet actuel, modification qui projette la réflexion dans le ressouvenir d'un vécu passé (lointain ou tout juste passé). C'est pourquoi nous avons dit plus tôt que la structure même de l'auto-aperception réflexive reprend la structure de l'empathie de comme expérience d'un autrui qui n'est autre que moi-même. C'est dans l'optique où les vécus passés du sujet se sédimentent dans ses soubassements passifs qu'ils deviennent « étrangers » au sujet qui ne s'y reconnaît plus : « L'activité qui s'est sédimentée, qui a sombré dans la passivité, devient un quasi-objet étranger au moi (un avoir pour le moi) et seule la réactivation de cet acquis mort me donne accès à ce qui m'appartient au sens premier du terme (l'être du moi), à savoir mes actes¹⁷⁴. » La saisie réflexive de ces vécus qui apparaissent étrangers prend la forme d'une saisie empathique ; l'*ego* personnel dans cette première constitution passive préréflexive est donné *comme s'il était* un autre. C'est pourquoi ce n'est que dans la réflexion *comme* empathie (simple ou réitérée) que notre vie nous est donnée comme notre vie — alors que nous l'éveillons hors de son sous-bassement passif.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 149 [101].

¹⁷⁴ MONTAVONT, *De la passivité...* p. 122.

L'*ego* transcendantal se saisit alors comme *ego* personnel dans l'auto-expérience réflexive. Par une saisie empathique de ses *moi* passés, il se constitue une identité personnelle bien que ce ne soit jamais sous une forme « totale » : « c'est précisément parce qu'il est issu de la vie qu'il ne peut jamais épuiser la pré-donnée qu'il est pour lui-même, qu'il ne peut pas réaliser toutes ses possibilités¹⁷⁵. » Il existe donc toujours un écart entre la vie et la réflexion. Même si une personne arrivait à saisir l'entière totalité de ses vécus dans un seul acte réflexif, immédiatement ce même vécu serait sédimenté dans la conscience rétentionnelle à son tour : « l'acte ne disparaît pas sans laisser de trace, mais au contraire laisse derrière lui quelque chose de sa vie, [...] il peut devenir l'objet d'une réflexion seconde¹⁷⁶. »

Il ne faut cependant pas comprendre cette genèse ou constitution comme une « naissance » de l'*ego* personnel. Ce dernier existait déjà, d'une certaine façon, comme sous-basement passif. Cependant, plus que le sujet se retourne réflexivement sur lui-même, plus que sa vie se donne de façon enrichie, mais toujours sous la même forme intentionnelle unitaire de son propre *ego* personnel. Le sujet peut être surpris de sa constitution passive, qui ne correspond pas à la compréhension qu'il avait de lui-même, mais ne peut douter de ce qu'il y appréhende : « c'est *moi*, *Dominic Morin* que je re-trouve là, non pas une collection de vécus disparates, non plus *moi* l'*ego* transcendantal. ». Dans l'empathie réitérée, l'*ego* ne demeure pas le même, mais il *devient* ce qu'il y saisit. Cette vie qu'il appréhende n'est aucune autre vie que la sienne, elle devient sa propriété et il l'assume en la saisissant.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 129.

On ne se « connaît » pas, on ne « sait » pas ce qu'on est, on *apprend* à se connaître. L'auto-expérience, l'auto-aperception s'élargit sans cesse. « Apprendre à se connaître » : cela ne fait qu'un avec le développement de l'auto-aperception, de la constitution de l'« ipse », et ce développement s'accomplit comme ne faisant qu'un avec le développement du sujet lui-même¹⁷⁷.

L'auto-connaissance du sujet se confond donc avec son auto-développement. Or, ce développement est, comme nous l'avons vu, *nécessairement* intersubjectif : ce n'est que dans la mesure où nous pouvons corriger les illusions de la réflexion et de la perception interne et puis que nous reproduisons la forme de la saisie empathique pour nous saisir nous-mêmes dans la réflexion.

¹⁷⁷ HUSSERL, *Hua IV*, §58, p. 252. Cité dans MONTAVONT, *De la passivité...* p. 114.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, la problématique de l'expérience d'autrui dans la phénoménologie husserlienne fait appel à un grand nombre de manuscrits où Husserl change fréquemment de position. C'est pourquoi nous n'avons pas la prétention d'avoir produit ici un compte rendu exhaustif du traitement husserlien de l'intersubjectivité — plusieurs problèmes se sont présentés à nous et nous n'avons pas eu l'audace de prétendre les solutionner parfaitement. Après tout, même Depraz indique que l'expérience d'autrui est demeurée une question aporétique pour Husserl¹⁷⁸. La prétention de ce mémoire est plutôt d'avoir cherché à proposer un concept suffisamment cohérent d'empathie — en coordonnant les principaux textes de Husserl et de Stein — afin de pouvoir nous pencher plus précisément sur notre thèse principale d'une constitution de soi dans l'empathie.

Sur cette question, nous croyons avoir démontré de quelle façon, dans l'empathie, le sujet se voit donné ses vécus et sa constitution propre. Dans la mesure où cette auto-saisie s'accompagne d'un auto-développement, nous croyons avoir prouvé notre thèse selon laquelle Husserl et Stein proposent une constitution intersubjective du sujet. Nous avons vu comme l'expérience d'autrui s'avère être une *nécessité transcendantale* de notre expérience du monde, de l'appréhension de notre corps et de la saisie de notre *ego* personnel. Au final, ce n'est qu'à l'aide d'autrui que le sujet peut s'éveiller de sa position naïve originare et se saisir comme *ego* humain.

¹⁷⁸ DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, p.19.

Nous avons aussi analysé longuement les intérêts épistémologiques des recherches phénoménologiques sur l'empathie. C'est pourquoi, en plus du rôle de l'empathie pour l'égogénèse, elle revêt une grande importance comme garantie de l'objectivité. Sans cette possibilité de faire l'expérience des vécus d'autrui, le sujet ne serait pas en mesure de distinguer entre le semblant et l'effectif puisque tout serait toujours en concordance avec son expérience et il ne serait pas en mesure de corriger ou modifier sa perception selon l'indication ou l'enseignement d'autrui. Il serait donc absolument incapable de distinguer l'hallucination du sens de la réalité. C'est pourquoi l'expérience même du monde implique donc toujours la possibilité qu'autrui vienne indiquer au sujet que ce qu'il considérerait comme *sa* réalité n'est qu'une réalité privée discordante. Nous avons aussi vu comment le sujet solipsiste serait incapable de concevoir son corps comme corps physique objectif. S'il a, bien entendu, un corps propre (*Leib*), il ne parviendrait pas à considérer que les limites de son corps soient membres de la nature. Il n'arrive pas à se considérer lui-même comme chose parmi les choses puisque de son point de vue il est absolument différent de tous ces étants inanimés. En bref, sans autrui le sujet transcendantal verse dans l'idéalisme absolu où il n'arrive pas à se considérer comme chose et se considère plutôt comme dépositaire du sens de toute réalité. Finalement, le sujet qui serait excepté de la capacité d'empathie n'arriverait pas à réaliser que son corps propre vécu « de l'intérieur » est aussi un corps qui peut être vécu « de l'extérieur ». Cette réalisation nécessite le surgissement d'autrui et l'appariement entre le corps d'autrui et le sien.

Si cette saisie du vécu dans la réflexion rappelle la méthode phénoménologique elle-même — qui vise à rompre avec la vie afin de se placer « au-dessus » d'elle —, notre approche visant à

démontrer le caractère intersubjectif de la réflexion pourrait motiver l'idée d'une méthode phénoménologique collective. Puisque l'attitude transcendantale vise à comprendre la vie universelle de la conscience, peut-être doit-elle être étudiée par de multiples phénoménologues tout comme la vie de la conscience se développe dans le rapport entre une pluralité de sujets.

Au-delà de ces considérations épistémologiques sur lesquelles nous nous sommes concentrés, nous aurons cependant pu développer l'idée que l'empathie et le rapport à autrui sont aussi nécessaires à notre capacité de distinguer entre une œuvre et une chose. En effet, notre capacité à reconnaître une œuvre, qu'elle soit artistique ou non, provient de notre capacité à nous référer à autrui et à son travail. Nous avons choisi de ne pas traiter de cette question et de toutes celles liées à la *socialité* dans la mesure où elles nécessitent de se plonger dans des textes plus tardifs où Husserl s'écarte de ses travaux sur l'empathie pour se concentrer sur ses recherches développant l'idée du *monde de la vie*.

La phénoménologie du « nous » et le monde de la vie

Notre recherche retraçait les grandes lignes de l'intérêt épistémologique de Husserl pour l'empathie. C'est pourquoi nous nous sommes concentrés sur des considérations portant sur la fondation et l'originarité des différentes strates du rapport à soi et à autrui. Il ne faut cependant pas y comprendre que Husserl propose un « commencement » à l'expérience de soi et d'autrui ; une mythique première rencontre où un premier sujet appréhenderait pour la

première fois un sujet étranger¹⁷⁹. Nous devons plutôt comprendre que soi et autrui se retrouvent toujours déjà co-impliqués dans un *nous* intersubjectif.

Tandis que dans les *Méditations Cartésiennes* Husserl procédait à partir d'une réduction spéciale qui limitait son étude à la sphère propre des vécus du sujet pour y prouver la nécessité de l'empathie, les *Idées II* ouvrent avec des considérations complètement différentes. Dès les premières sections, il y est à nouveau question de l'hypothèse d'un sujet solipsiste qui ferait l'expérience du monde. L'essentiel de l'analyse visait à prouver qu'un sujet solipsiste — c'est-à-dire un être dépourvu de sujets similaires à lui-même — aurait le risque de ne jamais parvenir à l'expérience d'un monde ou d'une nature objective. Or, Husserl rejette rapidement et catégoriquement la possibilité même d'une telle mise en situation :

Mais le risque [que le sujet solipsiste] ne puisse pas du tout, dans les conditions supposées, parvenir à la constitution de la nature objective, est écarté dès que nous supprimons l'abstraction que nous avons maintenue jusqu'à présent et dès que nous prenons en compte les conditions dans lesquelles la constitution se trouve *de facto* : à savoir que le sujet de l'expérience, en vérité, n'est pas un *sujet solipsiste*, mais un sujet au milieu de bien d'autres sujets¹⁸⁰.

Cette idée d'une situation collective dans laquelle les autres sujets seraient reconnus « dans leur droit » sans passer par l'acte d'« insérer » l'esprit dans le corps¹⁸¹ » sera le point de départ d'une phénoménologie sociale proposant une compréhension de l'entrelacement des sujets dans un *monde de la vie* intersubjectif. C'est donc que les sujets ne peuvent se considérer comme des « personnes » que dans la mesure où un processus de compréhension

¹⁷⁹ Cette idée ne sera traitée qu'une fois par Husserl, dans un texte tardif de 1935 : « Un texte tardif de 1935 ébauche une audacieuse analyse de la « première empathie » chez le nouveau-né, qu'il pousse, là encore, en direction des stades préintentionnels préalables. Cette remontée vers les origines du sens a une limite inaccessible, expressément identifiée par Husserl, « les facteurs héréditaires », qu'il qualifie, d'une manière très significative, comme « horizon vide »¹⁷⁹. » (Jean-Luc PETIT, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Éditions du cerf, 1996, pp. 68-69.)

¹⁸⁰ HUSSERL, *ID II*, §18, p. 119 [78].

¹⁸¹ *Ibid.*, §51, p. 267 [190].

les précède dans un monde environnant commun. Ce monde se constitue comme totalité organiquement liée, autant activement que passivement. Husserl en parle comme d'une « seconde voie » (la première étant la voie cartésienne) qui dirigerait la phénoménologie du « je pense » au « nous pensons » : « Übergang zum zweiten Weg, der insofern eine Modifikation des Cartesianischen ist, als direkt losgesteuert ist auf das *ego cogito* und *nos cogitamus*¹⁸². »

Activement, les différents sujets — ou personnes — se déterminent réciproquement dans leurs expressions et leurs comportements. En effet, les personnes qui cohabitent une même collectivité sociale ne se perçoivent pas comme de simples objets, mais comme des co-vivants avec lesquels ils ont des rapports de commerce, d'amour, de haine, de confiance, etc. De plus, les personnes exercent entre elles une force de motivation qui est bien distincte des actions qu'elles exercent sur les choses : elles peuvent s'orienter les unes aux autres afin d'accomplir des actes en commun, ou agir de telle façon à être comprise de telle façon. Ces relations s'érigent mutuellement entre les individus (de façon coordonnée ou non) et peuvent en venir à former un *consensus* : « De cette manière, se forment *des rapports de consensus* [*Einverständnis*] : à la proposition de l'un succède la réponse de l'autre, à la demande d'ordre théorique, axiologique, pratique que l'un adresse à l'autre, succède pour ainsi dire la réponse en retour, l'accord (le consentement) ou le refus (le dissentiment), éventuellement une contre-proposition, etc¹⁸³. »

¹⁸² Edmund HUSSERL, *Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, sous la dir. de R. BOEHM, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 316.

¹⁸³ HUSSERL, *ID II*, §51, p. 271 [192-193].

Dans ce monde environnant collectif, les sujets sont en relation d'« inter-passivité ». En effet, les croyances collectives ou les habitudes sociales — à partir desquels les sujets se comprennent — ne nécessitent aucune participation thématique des individus afin de se perpétuer. C'est dans les années 30 que Husserl thématise alors le « monde de la vie » [*Lebenswelt*], le « monde de l'histoire humaine » [*menschlich-historische Welt*], et le « monde de la tradition humaine » (*menschlich-traditionale Welt*¹⁸⁴) essentiellement à partir d'un horizon historique et culturel qui précède les sujets et les intègre passivement dans un enchaînement générationnel. Il ira même jusqu'à affirmer que c'est la distinction principale du monde humain (par opposition au monde animal) que chaque sujet implique toutes les générations passées et futures :

Le monde est un monde humanisé, un monde animalisé qui se présente comme tel dans chaque monde actuel de vie ou d'expérience, dans chaque phase du monde historique relevant de notre contexte génératif. Il s'agit d'un monde de la culture. [...] Ce monde qui est pour nous, par tradition (réelle ou présumée), est donc un monde qui vaut par unité synthétique et qui, idéalement – puisqu'il lui faut une correction pour le rendre univoque –, représente l'unité de la communication générative universelle¹⁸⁵.

Selon nous, nous pouvons dès lors comprendre l'intersubjectivité chez Husserl comme entrelacement des sujets et des sociétés dans un même flux de vécus, résultant d'une co-constitution du le sujet et la société :

C'est là le Monde, un autre n'a pour nous absolument aucun sens ; dans l'époque il devient un phénomène, et ce qui reste alors, ce n'est pas une pluralité d'âmes isolées, réduites chacune à sa pure intériorité, mais ceci : de même qu'il y a une unique nature universelle en tant qu'unité d'enchaînement close sur elle-même, de même il n'y a qu'un seul enchaînement psychique, qui forme l'unitotalité où sont enchaînées toutes les âmes, *toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement, je veux dire par la compénétration intentionnelle dans laquelle leur vie forme une communauté*¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Edmund HUSSERL, *Hua XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, sous la dir. de R. SOWA, Dordrecht, Springer, 2008, p. 510.

¹⁸⁵ Edmund HUSSERL, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », *Philosophie*, no. 131 (2016): p. 21.

¹⁸⁶ Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard GRANDEL, Paris, Gallimard, 1976, p. 286 (italiques ajoutées).

Puisque la subjectivité elle-même est constituée à partir d'un monde commun signifiant qui la précède, l'attitude phénoménologique permet de se comprendre non pas comme un sujet isolé, mais comme un individu émergeant d'un contexte historique, social et culturel, auquel il participe passivement et activement.

Bibliographie

1. Ouvrages de Husserl et traductions

- HUSSERL, Edmund, « Article pour l'encyclopédie *Britannica* », dans *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, traduit par P. CABESTAN, N. DEPRAZ et A. MAZZÚ, Paris, Vrin, 2001.
- _____, *De la synthèse passive*, traduit par Bruce BÉGOUT et Jean KESSLER, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.
- _____, *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, sous la direction de S. STRASSER, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.
- _____, *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (1912–1917)*, sous la direction de M. BIEMEL, Den Haag, M. Nijhoff, 1952.
- _____, *Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, sous la direction de R. BOEHM, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.
- _____, *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, sous la direction de M. FLEISCHER, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.
- _____, *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlab. Erster Teil : 1905–1920*, sous la direction de Iso KERN, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.
- _____, *Hua XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlab. Zweiter Teil : 1921–1928*, sous la direction de Iso KERN, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.
- _____, *Hua XIX-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und zweiten Auflage*, sous la direction de U. PANZER, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1984.
- _____, *Hua XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, sous la direction de R. SOWA, Dordrecht, Springer, 2008.
- _____, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit par P. RICOEUR, Paris, Gallimard, 2008.
- _____, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par E. ESCOUBAS, Paris, PUF, 1982.

_____, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit par Al. LOWIT, Paris, PUF, 1994.

_____, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, 1976.

_____, *Méditations cartésiennes*, traduit par Marc DE LAUNEY, Paris, PUF, 2011.

_____, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », *Philosophie*, no. 131 (2016): 20-23.

_____, *Philosophie première (1923-1924), t. I. Histoire critique des idées*, traduit par Arion L. KELKEL, Paris, PUF, 1990.

_____, *Sur l'intersubjectivité, t. II*, traduit par Natalie DEPRAZ, Paris, PUF, 2001.

2. Ouvrages de Stein et traductions

STEIN, Edith, « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduit par Philibert SECRETAN, Paris, Les éditions du cerf, 1987.

_____, *Le problème de l'empathie*, traduit par M. DUPUIS, Paris, Éditions du cerf, 2012.

_____, « Zum Problem der Einfühlung », Dissertation inaugurale pour le doctorat, Universität zu Freiburg, 1917.

3. Littérature secondaire

BERNET, Rudolf, « La présence du passé dans la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps », *Revue de Métaphysique et de Morale* 88e année, no. 2 (1983).

BICEAGA, Victor, *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2010.

BOUCKAERT, Bertrand, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des logische Untersuchungen aux Ideen I*, tome 168, Phaenomenologica, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 2003.

CLAESGES, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Phaenomenologica n°19, Den Haag, Nijhoff, 1964.

DEMANGE, D., *Les formes de l'extériorité dans la philosophie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2000.

DEPRAZ, Natalie, « Postface: la traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica* », dans *Sur l'intersubjectivité, t.I*, Paris, PUF, 2011.

_____, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, J. Vrin, 1995.

- DODD, James, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- DUPUIS, Michel, « Introduction », dans *Le problème de l'empathie*, Paris, Ad Solem, Les Éditions du Cerf & Éditions du Carmel, 2012.
- FINK, Eugen, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls », *Revue Internationale de Philosophie* 1, no. 2 (1939): 226-270.
- FRANCK, Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- JENSEN, Rasmus Thybo et Dermot MORAN, « Editor's Introduction », dans *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, sous la direction de Rasmus Thybo JENSEN et Dermot MORAN, Springer, 2013.
- MAGRI, Elisa, « Subjectivity and Empathy: A Steinian Approach », *Discipline filosofiche: Figures, Functions and Critique of Subjectivity beginning from Husserlian Phenomenology XXV*, no. 2 (2015).
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Entretien radiophonique avec Georges Charbonnier (26 juin 1959) », dans *Œuvres*, sous la direction de Claude LEFORT, Paris, Gallimard, 2010.
- MIETTINEN, Timo, « Transcendental Social Ontology », dans *Phenomenology and the Transcendental*, sous la direction de S. HEINÄMAA, M. HARTIMO et T. MIETTINEN, New York & London, Routledge, 2014.
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.
- OVERGAARD, S., « Epoché and solipsistic reduction », *Husserl Studies* 18, no. 3 (2002).
- PETIT, Jean-Luc, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Éditions du cerf, 1996.
- The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, sous la direction de Rasmus Thybo JENSEN et Dermot MORAN, Springer, 2013.
- PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire.*, Paris, Aubier, 1949.

- ROBIN, Charles, *Journal de l'anatomie et de la physiologie normales et pathologiques de l'homme et des animaux. Vol. 3*, Paris, Germer Baillière, 1866.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1995.
- SCHELER, Max, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle, Max Niemeyer, 1913.
- SMITH, A.D., *Husserl and the Cartesian Meditations*, London, Routledge, 2003.
- STEINBOCK, Anthony J., *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.
- SZANTO, Thomas et Dermot MORAN, « Introduction: Empathy and Collective Intentionality — The Social Philosophy of Edith Stein », dans *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, sous la direction de Thomas SZANTO et Dermot MORAN, London & New York, Routledge, 2015.
- SZANTO, Thomas; Jardine, James, « Empathy in the Phenomenological Tradition », dans *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, sous la direction de Heidi MAIBORN, London & New York, Routledge, 2016.
- THEUNISSEN, Michael, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1986.
- THOMPSON, E., *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- WEHRLE, Maren, « L'attention: Plus ou moins que la perception? Au croisement des perspectives de la phénoménologie et des sciences cognitives », *Alter*, no. n°18 (2010).
- ZAHAVI, Dan, « Brentano and Husserl on self-awareness », *Études Phénoménologiques* 27/28 (1998).
- _____, « Empathy and mirroring: Husserl and Gallese », dans *Life, Subjectivity & Art*, sous la direction de Roland BREEUR et Ullrich MELLE, 217-254, Dordrecht, Springer, 2012.
- _____, *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford university press, 2003.
- _____, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- _____, « Phenomenology, empathy, and mindreading », dans *Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, sous la direction de Heidi MAIBORN, London & New York, 2016.

_____, *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014.