Chapitre XI

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL DANS LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY. QUESTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Marc Richir[1]

Introduction

Avec le recul du temps, l'œuvre du dernier Merleau-Ponty, qui, sans doute, avec l'œuvre du Descartes des *Méditations*, est de celles, dans la philosophie française, qui nous a le plus « inspiré », apparaît de plus en plus clairement comme brutalement interrompue, foncièrement inachevée, laissée à l'état de chantier, et, par là, extrêmement difficile à interpréter. Plus que jamais, alors même que, en France et à l'étranger, prolifèrent des travaux académiques qui présentent des variations plus ou moins originales et hasardeuses d'ontologies ou de métaphysiques s'autorisant, de près ou de loin, de ce que cet inachèvement laisse nécessairement et fatalement d'ambigu ou d'obscur, la vigilance est de mise, et la première génération d'articles et de thèses universitaires ayant le plus souvent fait l'expérience et la preuve d'une sorte de « vulgate merleau-pontienne » dans d'innombrables redites, le temps est venu, sans doute, d'engager une relecture plus rigoureuse, attentive aux arrière-fonds, aux sources où le travail de Merleau-Ponty est allé puiser pour s'élaborer, et aux distorsions que, dans cette élaboration même, il a fait subir à ces sources.

L'une de ces sources est incontestablement la phénoménologie de Husserl, dont, avec d'autres, Merleau-Ponty a été l'un des introducteurs en France. Mais cette introduction a été ambiguë à plus d'un titre. Elle a été obnubilante dans le chef de ceux qui, confondant « philosophie réflexive » et phénoménologie, ont pensé (ou pensent) que la pensée de Merleau-Ponty « dépasse » la phénoménologie de

[1] Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique).

01/153

Husserl - notons tout ce que cette idée de « dépassement », qui hante la modernité, doit à la fois à Hegel et à Heidegger, et précisons, avant d'y revenir, qu'elle nous paraît tout à fait inadéquate en phénoménologie, voire même en philosophie. Mais cette introduction a aussi été faussée par le fait que, ne connaissant, comme c'était fatal à l'époque, qu'une petite partie de l'œuvre de Husserl, non seulement Merleau-Ponty en a-t-il eu une appréciation partiellement illusionnée, mais encore a-t-il pour ainsi dire « comblé » ce qui lui apparaissait comme des vides ou des lacunes par des interprétations et des élaborations de son propre crû.

Ainsi, par exemple, s'il y a quelque légitimité (toute relative) à opposer l'œuvre de Husserl publiée de son vivant à l'immense massif des « inédits » (bien que la lecture des « inédits » aujourd'hui publiés par les Archives de Louvain donne un tout autre relief à l'œuvre d'abord rendue publique), il y en a sans doute beaucoup moins à opposer un premier à un dernier Husserl : on s'aperçoit au contraire aujourd'hui que, si, bien évidemment, Husserl a évolué pendant plus de quarante ans de travail inlassable, s'il y a raffiné et enrichi le traitement de ses questions, il avait déjà, dès la dernière décade du XIXe siècle, l'ensemble de ces mêmes questions et de ces mêmes problèmes. Cela, déjà, pour dire, qu'on ne peut plus parler aujourd'hui de Husserl – sinon par pure et simple ignorance – comme on en parlait encore il y a trente ou quarante ans, et que c'est cet enrichissement de notre connaissance de l'œuvre du fondateur de la phénoménologie qui, précisément, nous permet de prendre du *recul* – et du recul critique – par rapport à l'œuvre de Merleau-Ponty, d'aller au-delà de ce qui, dans la sédimentation des commentaires (le plus souvent, mais pas toujours, en forme de paraphrases), relève, pour reprendre sa propre expression, des « choses dites ».

Qu'on nous entende bien, cependant. La relecture critique qu'il faut entreprendre, du point de vue phénoménologique, de la dernière philosophie de Merleau-Ponty, ne vise à « dévaluer » ni l'homme ni l'œuvre, qui avaient le mérite, au moins – et ce mérite est rare et immense –, de *se risquer* – c'est le risque même de la philosophie – à l'aventure de la recherche, aventure suspendue en plein élan, nous l'avons dit, et sans qu'on puisse, au regard de ce qui est écrit, en saisir le terme. Comme on le verra, nous nous appuierons essentiellement sur des notes ou esquisses, en supposant connus *Le visible et l'invisible*, dans sa version (provisoirement) mise au point, et les articles afférents. Ce faisant, nous avons conscience de l'*hybris*, ou de l'indiscrétion qu'il y a de pénétrer dans l' « atelier » privé du philosophe, où il ne s'agit

manifestement que de projets, d'ébauches, d' « expériences en pensées » toutes *provisoires*. Notre relecture critique ne concerne donc pas tant l'homme et l'œuvre qui auraient été ignorants de leurs faiblesses, que la mise en exploitation sans discernement des « inédits » merleau-pontiens qui est souvent faite aujourd'hui.

Ajoutons que ces « inédits » ont un tout autre statut que ceux de Husserl, non seulement parce qu'ils sont infiniment moins abondants, mais surtout parce que leur mode d'écriture est très différent. Alors que les « inédits » de Husserl reprennent inlassablement, de façon systématique et analytique, tel ou tel problème ou question, parfois jusque dans le plus extrême détail, les « inédits » de Merleau-Ponty, qu'il s'agisse de notes de cours ou de notes de travail, sont au contraire comme les supports très elliptiques (ce qui les rend souvent très obscurs et, précisément, « inexploitables ») d'une pensée qui, d'une certaine façon, « se sait », et se poursuit par ailleurs de façon « silencieuse » – à moins que, comme Claude Lefort l'a très justement souligné pour le cas des notes de cours, cette pensée silencieuse n'ait trouvé à se dire dans l'improvisation orale de la parole, irrémédiablement perdue. Autrement dit, Merleau-Ponty est sans doute, encore moins que tout autre, un philosophe que l'on puisse « prendre au mot », et notre relecture critique, depuis les références implicites dans l'œuvre, à certains écrits de Husserl, n'a pour ambition que de mettre à jour certains de ses présupposés qui, pris à la lettre, comme des « certitudes » ou des « dépassements » inébranlables, conduisent bien plus à une *métaphysique* d'inspiration phénoménologique qu'à une phénoménologie proprement dite – et nous ne saurons jamais, puisqu'il n'est plus là pour nous répondre, si Merleau-Ponty eût pris cette caractérisation comme un reproche injustifié ou comme un éloge immérité. Quoi qu'il en soit, nous espérons mettre ainsi à jour des *tensions* dans l'œuvre qui autrement passeraient inaperçues.

C'est dans ce contexte très précis que le recul critique dont nous parlons va nous permettre de relever ici deux importantes *distorsions* des sources phénoménologiques husserliennes.

Deux importantes distorsions de la phénoménologie :

1 / La *Stiftung*. — Le concept de *Stiftung*, que nous traduisons uniformément par « institution » (alors que Merleau-Ponty ne le fait pas toujours) est, avec les concepts d'*Urstiftung* (« institution originaire ») et de *Nachstiftung* (« réinstitution » ou « institution après coup »), l'un des concepts les plus fondamentaux – le plus souvent mal compris, sinon tout simplement ignoré – de la phénoménologie

génétique. Pour Husserl, rappelons-le, la *Stiftung* l'est toujours d'un sens (pour lui intentionnel), et il n'y a donc aucun des sens intentionnels explicités dans la phénoménologie statique (analyse de la corrélation noético-noématique) qui y échappe. En outre, la *Stiftung*, comme institution d'un sens, l'est toujours d'un registre fondé *(fundiert)* sur un registre fondateur *(fundierend)*, mais avec une transposition architectonique de l'un à l'autre qui fait précisément le sens de la *Fundierung* : ainsi par exemple, l'intuition catégoriale, qui n'est pas celle de la catégorie, mais celle de l'état-de-choses *(Sachverhalt)* catégorialement formé, ne peut-elle s'effectuer que *sur la base* des intuitions singulières qui y paraissent dès lors, mais par décomposition. Ou bien, autre exemple, l'intuition éidétique du triangle (essence exacte) ne s'effectue que sur la base des triangles empiriquement dessinés ou librement imaginés comme autant de triangles possibles.

Pour Husserl, cette *Stiftung* d'un sens, englobant toujours des cas réels *et possibles*, donc des *pluralités* qui ne sont jamais complètement actualisées, renvoie tout à la fois à la première fois, inaugurale, de la *Stiftung* dans l'*Urstiftung*, et à la possibilité de la reprise de l'*Urstiftung* dans la *Nachstiftung*. Si elle se produit à un moment du temps, et s'il y a, parce que certaines *Stiftungen* en supposent d'autres préalables, des suites génétiques de *Stiftungen*, une genèse ou une Histoire transcendantale dans laquelle ces suites s'enchaînent, elle ne se produit cependant pas à un moment empiriquement (historiquement) situable *dans* le temps objectif – ce pourquoi, précisément, la genèse ou l'Histoire est transcendantale. L'essentiel à comprendre ici est que, dans toute *Stiftung* de sens, aussitôt que le sens dans sa vivacité (le sens se faisant comme nous le disons à la suite de Merleau-Ponty) s'est perdu dans l'horizon vide des rétentions vides (vides de toute intuitivité), le sens y est sédimenté, en sommeil, à l'état potentiel, et que, corrélativement, nous avons *acquis* un *habitus* correspondant à la réactiver, une disposition à le retrouver et à le faire revivre dans sa vivacité. Cet habitus est donc lui-même à l'état potentiel tant que, par sa remise en jeu ou en action, nous n'avons pas réaccédé, dans la réactivation, au sens sédimenté. Par là, on comprend que, pour Husserl, notre expérience est faite pour l'essentiel de telles sédimentations historiques de sens et de tels habitus : notre expérience est *implicitement* historique, quoique nous n'en ayons pas, le plus souvent, conscience, puisque cette Histoire est toute dans les plis de cet « implicitement », *à l'état potentiel*, comme la masse des *acquis* sur lesquels nous vivons. Par là, on comprend aussi que, cette masse des acquis, qui nous est transmise par l'éducation, constituant ce que l'on nomme « culture », la *Stiftung*

est pour nous ce que nous entendons par *institution symbolique* (chose que Husserl, dans les années 1930, était très près d'apercevoir : nul doute, en tout cas pour nous, que ce ne soit la pensée profonde de tous ses écrits autour de et dans la *Krisis*).

Dès lors, en tout cas, la phénoménologie transcendantale n'a d'autre but que de dévoiler, de proche en proche, cette Histoire transcendantale qui s'est passée à un autre registre que celui de l'empirique ou de « naturel », étant entendu que c'est *le sens* (et non l'intuition qu'il peut y avoir en lui) qui est sédimenté, que c'est l'habitus à le retrouver qui est conservé à l'état potentiel, et donc que le dévoilement de cette Histoire ne relève pas, principiellement, de la remémoration historique *(Wiedererinnerung)*, le souvenir ne pouvant émerger, *à l'occasion*, que par réactivation du sens sédimenté dont le remémoré intuitif paraît comme dépendant et comme porteur. Par exemple, je n'ai pas besoin de me souvenir de la première fois où j'ai su me servir d'un couteau et d'une fourchette pour bien m'en servir aujourd'hui, bien qu'il soit évident que ce n'est pas depuis toujours que j'ai su m'en servir. Cela, je l'ai appris et acquis, dans ce qui a dû être une *Urstiftung*, mais dans un moment *indéterminé* du passé. Et quand je ne m'en sers pas, le sens des couverts et mon habitus à m'en servir demeurent à l'état potentiel, ils ne sont même plus là, en présence, sans pour autant être « oubliés » ou « effacés ».

Sur le sens de la *Stiftung*, Husserl s'exprime de façon très claire, par exemple à la fin du § 50 des *Méditations cartésiennes* (Hua I, 141) : « Toute aperception en laquelle nous appréhendons d'un regard et saisissons en les apercevant des objets pré-donnés, par exemple le monde quotidien pré-donné, [en laquelle] nous comprenons sans plus son sens avec ses horizons, renvoie intentionnellement à une *Urstiftung* dans laquelle un objet de sens pareil s'est constitué une première fois. Même les choses inconnues de ce monde sont, de manière générale, connues selon leur type (scil. éidétique). Nous avons déjà vu auparavant des choses de ce genre, même si ce n'est pas précisément cette chose ici. Ainsi toute expérience quotidienne recèle-t-elle un transfert *(Übertragung)* analogisant d'un sens objectif originairement institué au cas nouveau, et ce, dans son appréhension anticipante de l'objet comme du même sens. Autant de pré-donné, autant de tel transfert, en quoi ensuite et à son tour, ce qui, dans l'expérience ultérieure, ressort du sens comme effectivement nouveau, peut de nouveau fonctionner *(fungieren)* comme instituant et fonder *(fundieren)* une pré-donnée de sens plus riche. L'enfant qui voit déjà des choses comprend par exemple une première fois le sens final d'une paire de ciseaux, et de là il voit

sans plus au premier coup d'œil une paire de ciseaux comme telle ; mais évidemment pas dans une reproduction explicite (scil. un ressouvenir de la première fois), dans une comparaison (scil. avec d'autres paires de ciseaux) et dans l'accomplissement d'un raisonnement. »

On ne saurait mieux dire, d'une part que la *Stiftung* l'est de *pluralités* d'entités réelles *et possibles*, dont seulement telle ou telle est actualisée dans le présent, et qui seront subsumées par la « typification éidétique », et d'autre part que la *Stiftung*, portant exclusivement sur *le sens* (pour Husserl : intentionnel), celui-là même qui se sédimente avec l'habitus correspondant, *ne l'est pas en général de ce sens déjà très particulier qui est celui de l'idéalité*, lequel procède de cette effectuation *(Leistung)* spécifique qu'est l'idéalisation (par exemple le passage des triangles réellement perçus ou possibles dans l'imagination au triangle en général comme « essence exacte »). Or, c'est ce que semble ne pas avoir vu Merleau-Ponty dans son interprétation de la *Stiftung*. D'une part, il a conçu la sédimentation comme « la présence de tous les présents dans le nôtre » (*Signes*, 120)[1], la *Stiftung* comme ouverture à la verticalité, à un « intemporel qui opère du dedans du temps, qui est plutôt omnitemporel » (sur *L'origine de la géométrie*, p. 20)[2], et d'autre part, mais corrélativement, il a interprété la *Stiftung* (avec son couple *Ur-* et *Nachstiftung*) comme *Stiftung* d'une idéalité à la charnière de la connexion moi-autrui (cf. *ibid.*, p. 27), comme « relief », pivot ou dimension, comme *Etwas* dont le rapport avec autrui est l'envers, comme Être vertical, invisible, par lequel le visible tient (cf. *ibid.*, p. 28).

Plus curieusement du point de vue phénoménologique, Merleau-Ponty écrit dans ces mêmes « notes de cours » : « Précisément en tant que la pensée est *Erzeugung*, dépassement de la vie passive, *entrée dans un domaine invisible, elle ne peut exister que comme sédimentée* (nous soulignons) (c'est le *Was heisst denken* ? de Husserl), et la sédimentation *est* sa réalisation comme pensée » (*ibid.*, p. 29). Propos étrange, en contradiction flagrante avec ce qui, chez Husserl, est la *Leistung* du sens dans sa présence vive, *avant* sa sédimentation dans l'horizon vide. Propos étrange parce qu'il semble figer d'entrée la pensée (et le sens) dans les pivots, charnières, matrices de possibilités, « équivalents négatifs ou traces d'actes positifs, oublis féconds, *i.e.* négations opérantes »

1. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Il s'agit de l'article « Sur la phénoménologie du langage » (1951).

2. *Note de cours sur* l'origine de la géométrie *de Husserl*, Paris, 1974, « Épiméthée », 1998. Signalons les nombreuses fautes d'allemand et les fautes de lecture de l'éditeur.

(ibid.). Manifestement, pour Merleau-Ponty, « la tradition est oubli des origines empiriques pour être origine éternelle » (*ibid.*, p. 33). Ou : la *Stiftung* l'est d'un « intérieur unique où personne n'est, qui est latent, voilé et nous échappe toujours laissant entre nos mains des vérités comme traces de son absence » (*ibid.*, p. 34).

On peut repérer au passage ce qui a pu influencer la lecture (fautive) de Husserl par Derrida. Mais plus important est de remarquer la *tension* irréductible qui en résulte entre une sorte d'*ontologisation hypostasiante et « éternisante »* de la *Stiftung* et ce qui fait malgré tout l'historicité génétique des différents registres de *Stiftung*. L'erreur est initiale, nous l'avons vue à l'œuvre dès 1951, dès l'article sur la phénoménologie du langage : dans le fait de penser que « la sédimentation est la présence de *tous* les présents dans le nôtre », ou que l'invisible comme charnière, pivot, etc., fait une présence verticale (« plus riche que ce qui en est visible », *ibid.*, p. 31) où le passé serait opérant, comme si l'invisible, l'idéalité opérante, qui est l'*Ursprung* dans sa verticalité même, articulait la présence même (et ses horizons d'avenir) depuis son oubli ou son absence. En termes husserliens, on ne voit plus ce qui en fait le passé (y compris dans son indétermination même), car s'il y a toujours, comme le note ailleurs Merleau-Ponty[1], *Sinnverschiebungen*, glissements ou transgressions du sens institué dans l'*Urstiftung*, l'oubli et l'absence de l'*Ursprung* risquent d'être radicaux, l'Histoire une perpétuelle dérive et l'entreprise de la *Krisis* tout à fait vaine, à moins précisément, ce que fait Merleau-Ponty qui affronte ainsi à sa manière la tension dont nous parlons, de « figer » l'*Urstiftung* dans une ontologie, dans ce qu'il nomme une fois (VI, 321) « l'éternité existentielle », « l'indestructible, le Principe barbare »[2].

Certes, dira-t-on. Mais n'est-ce pas ce que fait Husserl à sa façon, qui écrit, dans *Formale und transzendentale Logik* (Halle, Niemeyer, 1929, § 98, p. 218) : « [...] la *subjectivité qui effectue* (leistende) *n'est principiellement pas épuisée* par la vie intentionnelle *actuelle*, dans ses vécus intentionnels qui s'ordonnent facticement, mais [...] elle est aussi et est constamment dans ses *pouvoirs*. Ceux-ci [...] sont dans la pulsation singulière du "je peux" et du "je fais" attestables comme des facteurs constamment à l'œuvre *(beständig leistende Faktoren)* et de là sont aussi attestables tous les pouvoirs universels, proprement subjectifs et intersubjectifs. C'est à cela aussi que se rapporte [...] l'*a priori* phénoménologique comme [...] tiré des intuitions éidétiques correspon-

1. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 380.

2. *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964.

dantes. » Et rappelons que la tâche de la phénoménologie transcendantale est dans ce texte l'investigation de cet *a priori*. Quelle est donc la différence d'appréciation ? Elle l'est, étant entendu qu'il n'y a pas de sens intentionnel, et donc pas d'eidétique qui ne relève de la *Stiftung* en phénoménologie génétique, dans l'appréhension des sens sédimentés (on a vu comment par notre citation des *Méditations cartésiennes*) et des habitus correspondants comme *l'ermöglichkeiten*, potentialités ou puissances, à la fois du sens et du « je peux » où l'habitus a été institué. Notons aussi que l'intuition eidétique relève de la *Stiftung* puisqu'elle *correspond* aux pouvoirs (y compris dans la *Phantasie* !) du « je peux ». Elle relève donc aussi, en ce sens radical, de l'Histoire ou de la genèse transcendantale-phénoménologique. C'est par là, par l'historicité *intrinsèque* de la *Stiftung*, loin de toute « éternité existentielle » (il s'agit d'autre chose), que l'*a priori* eidétique est lui aussi intrinsèquement historique, fait partie de l'historicité transcendantale, c'est-à-dire, dans nos termes, de l'historicité *symbolique* propre à cette institution symbolique propre qui est celle de l'eidétique.

Finalement, donc, la distorsion que Merleau-Ponty fait subir à la phénoménologie de la *Stiftung* vient de cela que, être *potentiellement impliqué* dans les plis de la présence (de la conscience actuelle) ne veut pas dire *ipso facto* être *présent* dans cette présence, fût-ce par son absence. Il aura manqué à Merleau-Ponty de penser ce que Husserl nous invite à penser comme le paradoxe même de la *Stiftung* : comment des potentialités peuvent-elles, alors même qu'elles ne sont pas en acte, être *implicitement* à l'œuvre, *leistend*, dans l'acte, dans l'actualité ? Cela, Schelling, dans sa *Spätphilosophie*, nous avait aussi invité à le penser. Et c'est par là seulement, par la compréhension de ce paradoxe révolutionnaire par rapport à la tradition léguée depuis Aristote, que l'on peut comprendre que l'entrée en puissance (ou en sommeil) du sens intentionnel (nullement de son remplissement intuitif qui est bien, lui-même, oublié à ce registre architectonique) et de son habitus ne signifie pas leur oubli, mais bien leur persistance énigmatique en tant, si l'on veut, qu'êtres-en puissance, dont le caractère d'être-en-puissance, s'il demeure énigmatiquement en œuvre, implicitement, *depuis* cette puissance, ne les rend pas pour autant « présents », comme s'il n'y avait que le « présent » qui soit susceptible d'être-en-œuvre (ou en acte : c'est précisément la leçon aristotélicienne), ni encore moins « omnitemporels » – l'omnitemporalité de l'idéalité relève de la structure même, qui reste à explorer en phénoménologie, de la *Stiftung* propre à l'idéalisation, qui ne peut être qu'abusivement étendue à toute *Stiftung* en général.

Avec ce paradoxe, nous touchons en réalité au paradoxe même de l'institution symbolique, d'apparence intemporelle et en même temps historique, que les Grecs avaient rencontré avec le problème du *mathema*, ce qui s'apprend, aux deux sens du terme – et ce n'est pas un hasard si Husserl reprend le mot « habitus », *hexis*, dont Aristote a fait un usage systématique. C'est dire qu'en ontologisant ou en hypostasiant la *Stiftung*, Merleau-Ponty fait, non plus de la phénoménologie mais de la métaphysique, si l'on veut du platonisme sans le savoir, puisque tout tend à se figer dans la *Stiftung* de l'être comme *Stiftung* d'*etwas* de rayonnement ou de pivot, ou puisque, conséquence immédiate, il n'y a plus désormais de différence entre ce que nous nommons l'institution symbolique et l'ontologie, entre l'historicité symbolique (qui est l'Histoire transcendantale de Husserl) et l' « éternité existentielle ».

Il n'y a dès lors pas à s'étonner que l'idéalité elle-même, en tant qu'elle procède de l'idéalisation qui est une *Stiftung* très spécifique, soit englobée dans l'ontologie coextensive de la philosophie de la chair, par une transposition plus dite que réellement analysée, dans un corps « moins lourd » ou « plus transparent » (VI, 199-201), ou par une non moins inexpliquée « sublimation de la chair » (VI, 203). Merleau-Ponty va jusqu'à écrire, en mai 1960 (VI, 307) : « Tout est culturel en nous (notre *Lebenswelt* est « subjectif ») (notre perception est culturelle-historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l'être sauvage). » Proposition que nous pourrions parfaitement admettre si elle n'était précédée des termes suivants, qu'elle illustre : « La distinction des deux plans (naturel et culturel) est d'ailleurs abstraite » (VI, 306-307). Pour Merleau-Ponty, ces deux plans ne peuvent manifestement qu'être soudés l'un à l'autre par l'*homogénéité d'une* ontologie, d'un seul tenant et unique, moyennant l'opération généralisée (en chiasme) de la chair, depuis le sensible jusqu'à l'intelligible. Reconnaissons qu'il s'agit là proprement d'une *métaphysique*. C'est sur celle-ci qu'il nous faut à présent nous pencher de plus près.

2 / La généralisation abusive de la relation intersubjective. – Il est un autre point qui, avec le recul critique dont nous parlions en commençant, est non moins frappant, qui traverse toute la dernière œuvre mais paraît de façon particulièrement claire dans l'article de 1959 consacré à Husserl (« Le philosophe et son ombre » publié dans *Signes*). Merleau-Ponty y déclare : « Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main

droite » (*Signes*, 215). Formule qui n'est pas littéralement fausse (à condition de souligner le « comme »), mais qui le devient phénoménologiquement, prise en contexte. Précédemment, Merleau-Ponty avait écrit : « Les démarches constitutives qui nous en séparent encore (scil. de la constitution d'autrui) *sont du même type* que le dévoilement de mon corps, elles usent [...] d'*un universel* qu'il a déjà fait paraître. Ma main droite assistait à l'avènement du toucher actif dans ma main gauche. *Ce n'est pas autrement* que le corps d'autrui s'anime *devant moi*, quand je serre la main d'un autre homme ou quand seulement je la regarde » (*Signes*, 212, nous soulignons). Et : « Si en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est [...] que mon corps *annexe* le corps d'autrui dans cette "sorte de réflexion" dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont "compresentes" ou "coexistent" parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît *par extension* de cette compresence. *lui et moi sommes les organes d'une seule intercorporéité* » (*Signes*, 212-213, nous soulignons). Notons que l'expression « extension de cette compresence » est censée traduire *übergetragene Kompräsenz*, qu'en général Merleau-Ponty traduit *Übertragung* par « empiétement », et que celui-ci, par le « genre de réflexion » proprement *leiblich* (du touchant/touché, voyant/visible, etc.) qui est censé le caractériser, est révélateur du chiasme, c'est-à-dire de la structure opérante de la chair.

On comprend dès lors que cette structure opérante du chiasme, sur laquelle Merleau-Ponty a tant réfléchi comme pour s'en émerveiller (la « réversibilité », c'est-à-dire le chiasme, est « vérité ultime » : derniers mots du dernier fragment proprement rédigé du *Visible*), est une structure universelle de « communication » ou de « propagation », mais d'une propagation qui est « éclatement d'Être qui est à jamais » (VI, 318), du même dans l'autre et de l'autre dans le même. La chair en devient « élément » de l'être, au sens de l'eau, de la terre, de l'air ou du feu, et la philosophie de la chair une sorte de cosmologie, par le biais de la *Stiftung* comme *Stiftung* même de l'être en sa « verticalité ». Or, s'il faut continuer, à travers un certain envoûtement auquel contribue aussi la beauté du style du philosophe, à prendre en compte, dans leur problématique même, la finesse de certaines analyses, cette philosophie de la chair, par son extension qui semble tout englober, n'est-elle pas encore une fois plutôt une *métaphysique* qu'une *phénoménologie*, même si cette métaphysique est d' « inspiration » phénoménologique ? Et parmi ses conséquences, l'une d'entre elles, et non des moindres, n'est-elle pas dans l'impossibilité qu'il y a en elle de comprendre la *radicale singularité* de ce qui fait tout sujet humain en sa

Stiftung symbolique ? Qui suis-je, dans cet univers dont la chair (à la fois celle du corps et celle du monde) est l'élément ?[1] Un bloc désincarné et sans vie ou une illusion ? Une autre conséquence, non moins importante, n'est-elle pas que, dès lors, le monde lui-même, auquel, Merleau-Ponty le dit et l'entend sans cesse, nous sommes ouverts comme par ek-stase (par des « existentiaux » : on sent, cela va sans dire, l'influence de Heidegger), n'est rien d'autre qu'un autre, ou, si l'on préfère, *tous les autres, dans leur anonymat* ? Mais alors, où serait le « principe barbare » souvent invoqué ? Est-il le même en l'autre humain et en l'altérité du monde ? L'altérité du monde est-elle au même registre architectonique que l'altérité de l'autre ?

Nul doute, en tout cas, que Husserl n'aurait pu souscrire à une telle extension de ce qui, pour lui, constituait le rapport intersubjectif dans sa spécificité, où le moi et le toi (mais aussi le « nous ») sont explicitement distribués. Manifestement, cette extension, selon la manière dont Merleau-Ponty la pratique, lui fait perdre l'essentiel de ce qui constitue la phénoménologie, à savoir la *précision* analytique, la distinction rigoureuse des registres différents de *Stiftung*. Il serait trop long de montrer sur textes que Husserl s'est parfois essayé à ce genre d'extension, mais pour s'apercevoir, chaque fois, qu'elle « ne marchait pas ». Et cela pour une raison essentielle, qui semble avoir échappé à Merleau-Ponty : l'apprésentation d'autrui, qui est aussi aperception de son corps comme d'un corps vivant (*Leib*), n'est pas du même type que l'aperception des autres choses du monde parce qu'elle ne peut l'être d'un présent en lequel il y aurait une *Darstellung* intuitive, mais l'est d'un non-présent non intuitif qui ne peut être, dans la présence (sans présent) de la rencontre, que présentifié dans une *Vergegenwärtigung*. Plus précisément je vis ma vie et *pas celle de l'autre*, et jamais, dans mon présent, je ne pourrai percevoir ou intuitionner le présent censé « simultané » de la vie de l'autre : le présent de la vie de l'autre est originairement décalé par rapport à mon présent, ce pourquoi je ne pourrai jamais que le présentifier ; cela signifie une *modification* de ma vie par celle de l'autre, le fait que, avec l'autre, dans la temporalisation en présence que nous faisons *ensemble*, et dans une présence sans présent, sans présent autre que celui où, rompant un instant le vivre ensemble, je me présentifie ce qui est censé avoir été le présent de l'autre, je ne vis pas sur le même *régime* (ce qui est le sens de la « modification » husserlienne) que celui sur lequel je vis quand j'aper-

1. Cf. l'ouvrage de R. Breeur, *La singularité du sujet. Proust. Essai de phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000.

çois un *Körper* sans *Leiblichkeit*, si l'on veut une chose inanimée pour laquelle des apparitions actuellement cachées ont déjà eu lieu ou peuvent encore avoir lieu comme *possibles*.

Certes, dira-t-on, l'autre ou les autres sont toujours là même quand je suis seul à apercevoir. Husserl le dit lui-même quand il identifie « subjectivité » et « intersubjectivité » transcendantales. Certes, dira-t-on encore. Husserl, notamment dans la Ve *Méditation cartésienne*, n'arrive à décrire la « modification intersubjective » que par rapport à l'abstraction (assumée comme telle) de la sphère primordiale (ou primordinale), mais précisément, il faut concevoir cette abstraction comme méthodique, comme un moyen provisoire utilisé en vue de la description, et comprendre que, même si la description est critiquable dans la lettre husserlienne, elle s'attache du moins à distinguer le registre mis en jeu par la *Stiftung* de l'autre humain des registres de *Stiftung* où celui-ci n'est *pas nécessairement* à l'œuvre *(leistend)*. Ainsi, tout au moins, si le monde est toujours déjà *habité* par l'autre ou les autres, il ne se réduit pas pour autant à la communauté de l'autre ou des autres. Il peut être sans moi (institué par l'autre et les autres) et sans autres. Comme on le voit, cette simple attention à la problématique intersubjective est propre à relativiser complètement, pour les analyses phénoménologiques à entreprendre, la généralisation merleau-pontienne qui en paraît abusive. Il ne peut y avoir, en toute rigueur, d'*annexion* du corps *(Leib)* d'autrui et de sa vie, tout comme, à l'inverse, les sens (vue, toucher, etc.) ne sont pas, de leur côté, comme de « petites subjectivités » qui s'apprésentent mutuellement, par « latéralité ».

Husserl est très précis sur ce point, notamment au § 54 des *Méditations cartésiennes*. C'est une association, explique-t-il, et une association qui n'est pas immédiate, qui constitue le *mode*, en réalité originaire, *de l'autre*. « Le corps *(Körper)* (après coup de l'autre) qui relève de mon *Umwelt* primordial est pour moi corps sur le mode du *là-bas*. La manière de son apparition *(seine Erscheinungs weise)* ne s'apparie pas en association directe avec la manière d'apparition que mon corps vivant *(Leib)* a chaque fois effectivement (sur le mode de l'*ici*), mais elle éveille, *de façon reproductive* (nous soulignons), une apparition semblable, relevant du système constitutif de mon corps vivant *comme corps dans l'espace* (nous soulignons). Elle rappelle *(erinnert)* mon apparence corporelle *si j'étais là-bas*. Ici aussi, *bien que l'éveil ne devienne pas une intuition de souvenir* (nous soulignons), l'appariement *(Paarung)* s'effectue. » (Hua I, 147) Autrement dit, la *Paarung* n'éveille pas le souvenir en *Darstellung* intuitive des apparitions de

mon corps vivant « quand j'étais là-bas », mais à moins qu'il n'y ait « reproduction », c'est-à-dire présentification (en réalité par *phantasia* puis imagination) d'une « apparition semblable », elle éveille plutôt *le sens* (vide d'apparition) des apparitions que mon *Leib* pourrait avoir là-bas, comme *Körper* dans l'espace *s'il y était*, et par là, des apparitions *potentielles*, relevant de mon « je peux ».

Ces apparitions potentielles ne sont donc, selon la rigueur analytique de Husserl, que celles que mon *Leib* aurait comme *Leibkörper*, donc comme *ici*, s'il était transposé là-bas *en tant qu'ici*. Cela veut dire que ces apparitions potentielles, précisément, n'apparaissent pas mais sont seulement en puissance de « remplir » par *Darstellung* intuitive le sens intentionnel du système ouvert des apparitions de mon *Leib* comme *Leibkörper* – apparitions qui, nous le verrons, le sont toujours depuis l'ici ou « du dedans » (*Innenerscheinungen*, comme le dit souvent Husserl dans d'autres textes), c'est-à-dire depuis le *Nullpunkt* du *Leib* qui n'est pas un point dans l'espace, mais le *Leib* lui-même comme cellule de spatialisation elle-même spatialisée par la rencontre de l'autre. Cela veut dire aussi que ces apparitions potentielles, je, en tant qu'ancré dans mon *Leib*, *puis* les avoir, mais sans le devoir nécessairement, « de façon reproductive », c'est-à-dire par présentification *(Vergegenwärtigung)*, en l'occurrence par l'imagination instituée *(gestiftet)* sur la *phantasia*, d'un non présentable originaire.

L'association ici en œuvre, qui est aussi, notons-le, synthèse passive, est, vient de dire Husserl, à double détente. Dans le même § 54, il s'attache à en décrire le « mécanisme ». « Le style général de cette aperception (scil. du *Leib* autre de l'autre) *comme de toute aperception issue de l'association* (nous soulignons) doit être décrit de la manière suivante : avec le recouvrement *(Deckung)* associatif des data qui fondent (*fundierend* : il y a donc *Stiftung*) l'aperception, s'accomplit une association de degré supérieur. Si l'un des data l'est des manières d'apparition d'un objet intentionnel – d'un index pour un système associativement éveillé d'apparitions multiples comme ce dans quoi il *se montrerait* (nous soulignons) lui-même –, l'autre *datum* sera pareillement agrandi *(ergänzt)* en apparition *de* quelque chose, c'est-à-dire d'un objet analogue. Mais ce n'est pas comme si l'unité et la multiplicité qui se sont *glissées sur* le *datum* ne faisaient que l'agrandir par des manières d'apparition *provenant de cet autre objet* (scil. analogue) (nous soulignons) ; bien plutôt l'objet appréhendé par analogie ou son système d'apparitions indiqué sont-ils analogiquement adaptés à l'apparition analogue qui éveille tout ce système. Tout glissement à distance par-dessus *(Fernüberschiebung)* issu d'un appariement asso-

ciatif est en même temps fusion, et en elle, pour autant que des incompatibilités ne surgissent pas, as-similation *(Angleichung) du sens* (nous soulignons) de l'un à celui de l'autre » (Hua I, 147).

Assimilation, notons-le, du *sens* (intentionnel), et non pas des apparitions (susceptibles de « remplir » intuitivement ce sens), de l'objet analogue (qui ne se montre pas lui-même), au sens de l'objet qui, lui, se montre intuitivement (puisqu'il y a bien des *data*, c'est-à-dire des *data* de sensation, ici, des apparitions qui éveillent l'analogie). Autrement dit, l'objet analogue *n'apparaît pas*, en *Darstellung* intuitive, au moment même de l'analogie (mais *peut* toujours le faire dans le cours ultérieur de l'expérience s'il s'agit d'un objet « inanimé »), bien qu'il soit aperçu, en fusion et par assimilation des *sens* intentionnels, dans l'aperception analogisante, mais « à vide » (vide d'intuition). Tel est pour ainsi dire le « premier genre » d'*Übertragung* intentionnelle, au centre, on l'a vu, des considérations de Merleau-Ponty. L'association est à double détente parce qu'elle se produit tout d'abord, pour Husserl, au registre des *data*, avant de se porter au registre des sens intentionnels appréhendés comme analogues, ce qui n'exclut pas, mais implique l'adaptation à la fois des apparitions, *seulement potentielles*, et du sens intentionnel de l'objet analogue, aux apparitions (apparaissant réellement dans le cours de l'expérience) et au sens intentionnel de l'objet (actuellement perçu) qui éveille l'analogie – c'est en cela que consiste précisément l'assimilation. On a ici l'exemple de ce qui constitue tous les recouvrements associatifs possibles entre vision, toucher et autres manières de sentir, mais aussi entre aperceptions perceptives de divers objets. Communication latérale, si l'on veut, mais où l'*analogon* ne joue pas le rôle d'un invisible (insensible) *de principe*, où il n'est pas, précisément, *un autre*.

Il y a quelque chose de plus dans l'aperception d'autrui – et qui a d'ailleurs souvent fait hésiter Husserl sur la justesse du passage par l'analogie pour la comprendre. Mais voyons ce qu'il écrit dans les *Méditations* aussitôt après le texte que nous venons de citer : « Si nous revenons à présent à notre cas de l'aperception de l'*alter ego*, cela va maintenant de soi que ce qui est apprésenté là, du côté de ce *corps* là-bas, n'est pas, dans mon *Umwelt* primordial, mon psychique, n'est tout simplement rien de ma sphère propre. Je suis ici en chair et en os *(leiblich)*, centre d'un *monde* primordial orienté autour de moi. Par là, l'ensemble de ma propriété *(Eigenheit)* primordiale en tant que monade a la teneur de l'ici, et non pas celle de quelque là-bas ni non plus celle de ce là-bas déterminé, teneur qui se change *(abwandelt)* en quelque *je peux et je fais* à mettre en jeu. L'un et l'autre s'excluent, ils ne peuvent

être en même temps. Mais dans la mesure où le corps étranger dans le là-bas entre dans une association appariante avec mon corps dans l'ici et, parce qu'il est donné dans la perception, devient noyau d'une apprésentation, de l'expérience d'un ego coexistant, celui-ci doit nécessairement, selon le cours entier de l'association qui donne sens, être apprésenté comme ego coexistant maintenant dans le mode du là-bas *(comme si j'étais là-bas)*. Cependant mon ego propre qui est donné dans une constante perception de soi *(Selbstwahrnehmung)* est maintenant actuellement avec la teneur de son ici. C'est donc un ego apprésenté comme autre. L'incompatibilité primordiale dans la coexistence devient compatible par là que mon ego primordial constitue l'autre ego pour lui par une aperception apprésentative, qui, selon son genre propre, *ne requiert et n'autorise jamais de remplissement par présentation (Präsentation)* (nous soulignons) » (Hua I, 148). Cela, contrairement, ajouterons-nous, au cas général qui vient d'être exposé de l'aperception analogique. S'il y a ici *analogon*, il est bien invisible (insensible) *de principe*, il est bien *un autre*.

Qu'est-ce que cela signifie, vu de plus près ? Que ce qui est au cœur de l'apprésentation d'autrui, de l'aperception de l'autre vie comme d'un *analogon* principiellement invisible (non perceptible par remplissement en *Darstellung* intuitive) de ma vie, est la *spatialisation* (par les jeux de l'ici et du là-bas) de la *Leiblichkeit* du *Leib*, et ce, à l'encontre de ce qu'a compris Merleau-Ponty, sur le fond d'une *asymétrie* fondamentale entre moi et l'autre, *entre l'ici et le là-bas*. Mais pour cela, il faut comprendre que la sphère primordiale n'est finalement que celle de *mon Leib* comme *ici absolu* ou comme *Nullpunkt*, non situé dans l'espace (et non situable, donc, quelque part dans le *Leibkörper*), mais si l'on préfère, quoique l'expression husserlienne soit en réalité maladroite, comme « centre d'orientation » de l'*Umwelt*, c'est-à-dire comme *matrice de spatialisation*. C'est cette matrice même – l'équivalent, chez Husserl, du présent vivant comme matrice de temporalisation – qui se trouve en réalité spatialisée dans la rencontre du corps d'autrui comme *Leib*, corps vivant, et de là, dans l'apprésentation où a lieu la *Stiftung* d'autrui.

Mon *Leib*, avec mon moi singulier qui, par son institution symbolique, l'habite, a irréductiblement la teneur de l'ici, il est ici sans jamais me quitter pour aller dans quelque là-bas ni non plus dans tel ou tel là-bas déterminé : si je vais là-bas, c'est que je le puis et que je le fais, mais j'y vais avec mon *Leib*, *sans quitter ce qui est son ici*. Ni moi ni mon *Leib* n'avons le don d'ubiquité, je ne puis avec mon *Leib* habiter simultanément l'ici et le là-bas. Tel est le point dont il faut partir si

l'on veut être phénoménologiquement fidèle à l'expérience et mettre convenablement en relief ce qui se passe dans l'expérience d'autrui. Le corps là-bas ne sera jamais qu'un *Körper*, qu'un corps-chose relevant de la sphère primordiale de ma *Leiblichkeit*, tant que ne s'est pas produite l'énigme de l'aperception du *Körper* là-bas comme *Leib*, ou plutôt comme *Leibkörper* d'autrui. Pour cela, Husserl ne le dit pas expressément ici, mais il le dit dans bien d'autres textes[1], il faut que mon *Leib* s'apparaisse comme *Leibkörper*, depuis son *Nullpunkt*, en *Innenerscheinungen* (ou *Nullerscheinungen*), car l'appariement ne peut d'abord se produire que des *Aussenerscheinungen* du corps qui apparaît là-bas avec les *Nullerscheinungen* du *Leibkörper* qui apparaît ici. Par là, en effet, l'appariement par association ou synthèses passives commence à fonctionner, si l'on veut par analogie, étant donné qu'ici les apparitions qui n'apparaissent pas sont précisément les *Nullerscheinungen* du *Leibkörper* d'autrui, les *Aussenerscheinungen* de mon *Leibkörper* situé ici, et de plus loin, le sens (pour Husserl : intentionnel) de la vie d'autrui en rapport avec la mienne.

Cela ne veut pas dire cependant que le *Leib* primordial, qui est toujours le mien, s'évanouisse, s'évapore ou se « transfigure » par là : l'*Einfühlung* de l'autre n'est jamais ni fusion avec l'autre (ou avec son sens) ni transposition intégrale du *Leib* primordial dans une *Leiblichkeit* intersubjective (Merleau-Ponty) : c'est bien la *Leiblichkeit* de mon *Leib* qui constitue ainsi dans l'expérience ce qui est proprement la *Leiblichkeit* de l'autre, et celle-ci est invisible, imprésentable, d'une autre manière que la mienne puisque je n'accéderai *jamais*, dans aucune *Darstellung* intuitive, aux *Innenerscheinungen* de son *Leibkörper*, de même que je n'accéderai jamais, sinon dans le vertige de Narcisse, aux *Aussenerscheinungen* de mon *Leibkörper* telles qu'elles apparaissent de là-bas. Dire le contraire (ce que n'a pas fait Merleau-Ponty) est s'évader dans l'imaginaire, se faire des images dans ce qui n'est déjà plus *Vergegenwärtigung* réelle ou possible, mais pour ainsi dire l'image (tout à fait « imaginaire » car sans base dans la *phantasia*) de l'image obtenue dans le miroir. C'est là que se trouve, phénoménologiquement, le véritable solipsisme, puisque l'autre soi n'est plus une *modification* de mon soi (et moi dans la relation une modification de moi-même), mais sa répétition à l'infini.

Dès lors, c'est bien moi, avec mon *Leib* primordial que j'habite énigmatiquement, qui, chaque fois, « constitue » le sens de l'autre – et

1. Cf. en particulier les textes traduits dans *Autour des* Méditations cartésiennes. Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 1998.

je ne sais que par un savoir en *Vergegenwärtigung* dans la rencontre, qu'il en va de même d'autrui pour moi. Je n'existe réellement comme moi que par autrui, car c'est par lui que, à l'inverse, je suis renvoyé aux *Innenerscheinungen* de mon *Leibkörper*, celles qui m'apparaissent et qui, étant aussi *Nullerscheinungen*, renvoient à mon *Leib* comme *Nullpunkt* insituable dans l'espace (ce que, on le sait, Merleau-Ponty nomme le « dedans »). Autrement dit, l'association ou la synthèse passive appariante me fait découvrir la vie d'autrui dans son altérité, et ce qui bat de son pouls comme son cœur, l'ego coexistant, précisément parce qu'elle me fait découvrir que je ne puis *être* là-bas avec l'ici absolu de mon *Leib* ; et parce que, corrélativement, je ne puis apercevoir, mais dans le vide en *Darstellung* intuitive, les *Innenerscheinungen* de là-bas comme apparitions de ce qui est déjà transféré du statut du *Körper* en *Leibkörper*, et de là, comme *Nullerscheinungen* renvoyant à l'énigme d'un *Nullpunkt*, d'un *Leib* qui est là-bas, que dans la stricte mesure où je n'y suis pas, où c'est seulement *comme si* j'y étais, sur le mode originaire (*modification* du mode primordial) de l'altérité d'autrui.

Et dès lors, autrui, avec le *Leib* de son *Leibkörper*, étant lui-même aperçu comme un *autre Nullpunkt*, comme une autre matrice de spatialisation, spatialise ma propre matrice de spatialisation, est donc à lui-même l'autre de l'autre, de l'autre (moi) apprésenté par lui comme autre, mais aussi autre *en* lui-même, c'est-à-dire comme spatialisé ou situé, comme ce centre d'orientation-là cospatialisé dans le même rapport, depuis la spatialisation même du *Nullpunkt* primordial, en tant que *Leib* toujours déjà devenu *Leibkörper* dans son *Aussenerscheinung* en apparition intuitive. Dans nos termes, le *Leib* et le *Nullpunkt* comme tels, à savoir aussi, dans les termes de Husserl, le primordial (qu'il a sans doute eu le tort d'abstraire pour le faire fantomatiquement apparaître), ne font que *clignoter phénoménologiquement* dans l'expérience : loin de renvoyer à un solipsisme, car, Merleau-Ponty l'avait compris, à ce registre, il n'y a pas encore proprement d'*ipse* qui puisse être *solus* (l'institution du sujet est toujours aussi sociale et collective), ils renvoient, pour nous, à quelque chose du *phénomène* comme *rien que* phénomène dans le jeu de la spatialisation des apparences réelles et phantastiques.

Un dernier point doit être souligné pour conclure. Si l'apprésentation d'autrui se fait sur la base fondatrice *(fundierend)* de l'aperception à vide des *Nullerscheinungen* qui n'apparaissent *jamais* du *Leibkörper* d'autrui, et si cette aperception se fait bien, si l'on veut, « par analogie » (qui n'est pas, rappelons-le, un raisonnement), cette

Fundierung l'est d'*un sens* (intentionnel pour Husserl) qui est le sens de la vie d'autrui, que les *Aussenerscheinungen*, les seules à apparaître de son *Leibkörper*, ne font qu' « indiquer », quand autrui fait, dit, manifeste ceci ou cela. C'est dire qu'il y a aussi, ici, une *Stiftung* d'autrui, c'est-à-dire une *Stiftung* intersubjective, avec son *mode* propre, intersubjectif, sur lequel, dans la rencontre, je suis aussi transposé, étant moi-même institué du même coup, bien qu'à une place de la structure de *Stiftung* qui n'est pas, *eo ipso* (il y faut encore bien des médiations, d'autres *Stiftungen*), absolument interchangeable avec celle d'autrui – contrairement à la voie que Merleau-Ponty avait commencé à explorer avec la « philosophie de la chair ».

Chapitre XII

L'ÉPISTÉMOLOGIE FRANÇAISE À LA RENCONTRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE. AUTOUR DE RENÉ THOM

*Alain Boutot**

Y a-t-il encore aujourd'hui une épistémologie française ? La question n'est peut-être pas aussi incongrue qu'on pourrait le croire car si nul ne conteste qu'il y ait des épistémologues en France, il est clair que l'épistémologie dont ils se réclament est le plus souvent d'origine anglo-saxonne. L'épistémologie qu'ils produisent ou plutôt reproduisent est certes française par destination ou par procuration, mais non au fond par constitution. Sur ce point, songeons à ce que disait Valéry au début du XXe siècle à propos de la situation de l'Europe et de l'esprit européen, dans un écrit prophétique à bien des égards : « L'Europe deviendra-t-elle, demandait-il, *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? »[1] On peut se demander si la France n'est pas devenue à présent, pour ce qui concerne son « épistémologie » comme dans d'autres domaines d'ailleurs, le promontoire, et donc la tête de pont, non pas tant du continent asiatique à vrai dire, mais du monde anglo-saxon, c'est-à-dire des États-Unis. Un autre paradoxe, symétrique ou prolongement du premier, réside dans le rapprochement, suggéré par le titre, avec la phénoménologie. Parler d'épistémologie phénoménologique, n'est-ce pas en effet ignorer ou feindre d'ignorer que l'épistémologie appartient aujourd'hui à une autre famille de pensée, qu'on appellera, pour faire court, l'école analytique ? Troisième sujet d'étonnement, Thom, auquel mon sous-titre renvoie, n'est pas, chacun le sait, un épistémologue mais un mathématicien. Le

* Université de Bourgogne.

1. La crise de l'esprit, *Variété*, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1987, p. 995.