



**HAL**  
open science

## Cahier de traductions de Theodor Lipps

Mildred Galland-Szymkowiak, Natalie Depraz

► **To cite this version:**

Mildred Galland-Szymkowiak, Natalie Depraz. Cahier de traductions de Theodor Lipps : associé au numéro double spécial Lipps de la revue de Métaphysique et de Morale (2017/4 et 2018/1). 2018. hal-01613805v2

**HAL Id: hal-01613805**

**<https://hal.science/hal-01613805v2>**

Preprint submitted on 1 May 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Cahier de traductions de Theodor Lipps*  
*pour accompagner le numéro spécial double*  
**Theodor Lipps**  
*de la Revue de Métaphysique et de Morale*  
*2017/4 et 2018/1*

Sous la direction de Natalie Depraz et Mildred Galland-Szymkowiak

**VERSION 2**

Ce cahier mis en ligne parallèlement à la parution des numéros 4/2017 puis 1/2018 de la *Revue de métaphysique et de morale* (Theodor Lipps 1 et 2, éd. par N. Depraz, M. Espagne et M. Galland-Szymkowiak) offre une série de traductions françaises inédites de textes de Theodor Lipps. Ces articles ou extraits d'ouvrages ont été sélectionnés pour accompagner les contributions à la RMM. Les thèmes abordés relèvent de la psychologie générale (définition de la psychologie ; concept de l'inconscient), de la théorie de la connaissance, de l'esthétique (en particulier l'esthétique de l'espace), de l'élucidation de l'expérience d'autrui.

Dans cette deuxième version, présentant le cahier complet, les textes traduits ont été rangés selon leur ordre chronologique de publication.

## Sommaire

- « Les excitations psychiques inconscientes » (*Faits fondamentaux de la vie psychique*, 1883)
- Présentation (par Maria Gyemant).....p. 3
  - Traduction  
(par Maria Gyemant, révisée par N.Depraz et M. Galland-Szymkowiak).....p. 5
- « La définition de la psychologie » (conférence, 1896)
- Présentation (par Maria Gyemant).....p. 22
  - Traduction (par Jean-François Lavigne).....p. 24
- Esthétique de l'espace* (1897), chap. 1 à 4
- Présentation (par Mildred Galland-Szymkowiak).....p. 34
  - Traduction (par Mildred Galland-Szymkowiak).....p. 37
- « Mécanique esthétique » (*Esthétique. Psychologie du beau et de l'art*, 1903)
- Présentation (par Mildred Galland-Szymkowiak).....p. 51
  - Traduction (par Michel Espagne).....p. 54
- « Essence et tâche de la psychologie » : « Une question préalable : la pluralité des moi et l'*Einfühlung* » (*Manuel de psychologie*, <sup>3</sup>1909)
- Traduction (par Natalie Depraz).....p. 66
- « Connaissance et erreur », « Sources de la connaissance. *Einfühlung* » (*Manuel de psychologie*, <sup>3</sup>1909)
- Traduction ( par Natalie Depraz).....p. 69

Theodor Lipps

*Grundtatsachen des Seelenlebens*

Bonn, Max Cohen & Sohn, 1883<sup>1</sup>

VII. Von unbewussten seelischen Erregungen, p. 125-150

### *Présentation*

Nous traduisons ici intégralement le chapitre VII des *Faits fondamentaux de la vie psychique*, ouvrage que Theodor Lipps publie en 1883. Il y expose sa position concernant la psychologie, l'étendue de son domaine et son rapport à la physiologie. Ce travail, que Freud a parcouru avec un grand intérêt durant l'été 1897, se donne pour but d'analyser minutieusement les processus psychiques afin de mettre en évidence les lois qui régissent leurs rapports. L'analyse porte sur les divers phénomènes psychiques, considérés dans une perspective dynamique et génétique qui met en évidence le fait que le caractère conscient de certains de ces phénomènes n'est que la face apparente d'un processus inconscient dans sa plus grande partie. L'une des thèses principales de la psychologie de Lipps est celle-ci : à chaque moment où une pensée émerge à la conscience, toute une série de liens causaux qui relie cette pensée à la totalité des événements psychiques passés reste inconsciente, mais active et motivante.

Le texte des *Grundtatsachen* se divise en six parties. La première partie, introductive, est dédiée à une série de remarques préalables qui posent les jalons de cette psychologie en introduisant ses deux concepts centraux : la représentation et la volonté. La deuxième partie, qui traite des faits essentiels de la vie psychique, recentre la discussion sur le terrain de la dynamique psychique, en insistant d'une part sur le thème des dispositions psychiques, et d'autre part sur la façon dont les représentations se relient les unes aux autres. C'est dans cette veine dynamique que continue la réflexion de Lipps dans les deux parties suivantes, qui portent sur le déroulement des représentations et leurs relations. La troisième partie est centrée plus précisément sur les rapports entre des représentations intuitives et mobilise des aspects, tel le contraste ou la tonalité, qui peuvent fonder des rapports entre celles-ci. La quatrième partie est en revanche centrée sur des processus de pensée plus complexes, notamment l'aperception et le jugement. Une cinquième partie est dédiée aux fusions et aux complexes de représentations. Et enfin, une sixième partie consacrée entièrement aux phénomènes de tension (*Streben*) conclut ce traité sur les multiples aspects de la dynamique psychique.

Le chapitre VII, intitulé « Les excitations psychiques inconscientes », que nous traduisons ici, constitue avec le chapitre VIII, qui porte sur les limites de la force psychique, la conclusion de la deuxième partie de l'ouvrage. Ce sont ces deux derniers chapitres qui fixent la discussion définitivement dans un registre dynamique et c'est ce qui a motivé le choix de cet extrait. Plus précisément, le chapitre VII établit un lien étroit entre cette perspective dynamique et la thèse d'une dimension inconsciente du psychique humain. C'est

---

<sup>1</sup> Texte original disponible en ligne : <http://www.archive.org/details/grundtatsachende00lipp> . Dans la traduction française présentée ici, les numéros de pages de l'édition originale allemande sont indiqués entre crochets.

en effet le point qui nous semble le plus intéressant dans la conception de la psychologie proposée par Lipps : elle n'est pas purement descriptive mais dynamique et génétique, et cette dynamique prend tout son sens seulement au moment où nous comprenons que ce que nous décrivons comme étant des phénomènes psychiques conscients ne constitue que la phase finale d'un processus complexe, qui mérite lui aussi tout à fait le nom de processus *psychique*, et qui reste dans ses autres phases inconscient. En d'autres termes, c'est cette perspective dynamique qui permet à Lipps de fonder sa psychologie sur un concept psychique de l'inconscient.

Dans le texte que nous traduisons ici, qui constitue à nos yeux l'un des passages clefs de ce livre, Lipps établit cette continuité entre le conscient et l'inconscient et leur appartenance à un même flux psychique. Grâce à une analyse très fine appuyée sur de multiples exemples, nous comprenons que tout phénomène psychique conscient présuppose des phases préalables inconscientes, et donc que l'inconscient recouvre la grande majorité de la vie psychique, dont les phénomènes conscients ne sont que des vécus particulièrement remarquables, des résultats d'un processus dont la plupart des phases sont inconscientes.

Mais Lipps ne se contente pas d'identifier cette dimension inconsciente du processus qui porte certains événements jusqu'à notre conscience. Il s'interroge également, dans ce chapitre, sur les causes qui font que certains de ces processus n'atteignent pas leur accomplissement conscient et restent ainsi inconscients. Or, il est particulièrement délicat de prouver l'existence de tels processus. Comment prouver qu'ils ont réellement lieu ?

Afin de répondre à cette difficile question, et de prouver que de tels processus appartiennent bien à la vie psychique et ne sont pas des simples dispositions que l'on doit reléguer au domaine de la physiologie, Lipps s'efforce de mettre en scène des cas concrets, que ce soit celui d'un son produit par un instrument au sein d'un orchestre, celui d'un objet qui se situe à la périphérie de notre champ visuel, d'une discussion que l'on entend sans faire attention, ou encore le célèbre exemple du meunier qui n'entend plus le bruit de son moulin mais dont le silence est capable de le réveiller du plus profond sommeil. Dans tous ces exemples, les éléments physiologiques sont clairement distingués de leurs corrélats psychiques, et toutes les interprétations qui relèguent ces phénomènes dans la sphère du physiologique sont soigneusement réfutées. C'est ainsi que ce chapitre met en scène une distinction au sein même de la vie psychique, distinction dont les concepts opératoires sont l'attention et l'intérêt. Des conflits entre plusieurs *stimuli* qui sollicitent notre attention, ou entre des intérêts qui divergent, expliquent pourquoi tous les processus psychiques n'aboutissent pas à une réalisation consciente.

Il faudrait ajouter que les raisons qui nous ont poussé à choisir ce texte ne tiennent pas seulement au fait qu'il met en place une psychologie dynamique de l'inconscient, mais se fondent aussi sur sa portée historique. Nous y reconnaissons en effet les éléments principaux qui ont été exposés par Lipps dans sa conférence de 1896 « Le concept d'inconscient en psychologie », et qui ont motivé ensuite une reprise par Freud des thèses principales que Lipps a formulées sur la question de l'inconscient.

*Maria Gyemant*

*Traduction*

[125] Chapitre VII  
Les excitations psychiques inconscientes

Les représentations reproduisent des représentations, et celles-ci à leur tour en reproduisent d'autres. Là-dessus, du temps s'écoule. Il faut donc penser les processus comme s'accomplissant *progressivement*. Cependant, rien de cette progression ne peut être remarqué dans les sensations et représentations, je veux dire dans les contenus *conscients* de l'esprit qui portent ces noms. Les sensations peuvent apparaître par morceaux, dans la mesure où elles se constituent de plusieurs éléments. Mais chaque élément simple est d'un seul coup dans la conscience. Dans ma conscience, le son d'une certaine intensité n'a pas d'abord une intensité infiniment faible, pour ensuite seulement atteindre progressivement tout à coup son degré d'intensité propre, mais au contraire, j'ai tout de suite la sensation sonore au déclenchement de laquelle le stimulus était adéquat. [126] De même, le son qui disparaît de ma conscience n'est pas progressivement de plus en plus faible, jusqu'à ce qu'ayant parcouru tous les degrés, il passe à un néant complet, mais c'est précisément ce son avec précisément cette intensité qui est maintenant contenu de ma conscience et juste après ne l'est plus. Or, vu que, d'après ce qui précède, nous n'avons pas non plus le droit de parler de différents degrés de conscience, il ne reste ainsi que cette hypothèse : des excitations psychiques dont nous n'avons pas conscience et que nous ne connaissons pas en leur essence s'insèrent entre les représentations conscientes, en sorte que chaque représentation consciente naît d'une telle excitation et s'éteint en elle, et ces excitations croissent progressivement et tout aussi progressivement font place à d'autres excitations.

Je vais m'exprimer plus clairement, au cas où ce serait nécessaire. Un son a, qui a une certaine coloration me rappelle une personne b, celle-ci me rappelle une conversation que j'ai eue avec elle etc. Les actes de souvenir ne s'accomplissent pas de manière si directe que c et b, et b et a, surgiraient en moi simultanément ; c'est plutôt que a dure un laps de temps jusqu'à ce que b s'installe, b dure un laps de temps avant que c n'arrive. Or, si a est au sens propre et strict du terme la cause de b, et b la cause de c, b ne peut sans doute pas tarder à prendre place si a est présent, et pas plus c, quand b est donné dans la conscience. b ou c, qui se relie respectivement à a et à b dans un moment ultérieur de leur présence, devraient aussi bien pouvoir les accompagner dès le premier moment. Inversement, si dans le premier moment de leur existence a ou b n'étaient pas capables de produire respectivement b ou c, alors le a ou b non modifiés ne peuvent pas être pensés comme capables de les produire à aucun moment ultérieur. Ce qui nous impose cette exigence, c'est le principe selon lequel la cause, une fois accomplie, produit aussitôt et sans aucune hésitation son effet. Vu que cette exigence reste non satisfaite, il nous faut modifier notre intuition de la relation entre a, b et c. Ce n'est pas le résultat de a qui produit le résultat de b, et ce dernier le résultat de c, mais plutôt a initie un processus, dont le résultat final est b, et b initie un processus dont la donnée finale est c, et ainsi de suite. Et ce processus est à chaque fois continu, notamment en tant qu'il se déroule à travers des étapes intermédiaires infiniment nombreuses. Or, nous ne trouvons rien dans notre conscience qui corresponde à tel processus continu d'émergence des représentations. La continuité doit donc se produire en dehors de notre conscience.

L'enchaînement entre a, b et c *repose*, nous devons [127] le dire ainsi, sur un devenir progressif de la vie psychique en général, sur un passage d'un état à l'autre. Des représentations et des sensations conscientes ressortent de cette vie psychique, quelle que soit la manière dont celle-ci est en mesure de les faire émerger ou de se convertir en elles. Le reste demeure un processus inconscient.

Comme on le voit, nous supposons qu'un processus psychique inconscient est à la base du processus conscient. Aussi ne prenons-nous connaissance de son mode que dans la mesure où il se trahit par des effets sur la conscience. Que, en outre, nous devions l'appeler matériel ou immatériel, cela ne nous concerne pas. Que la physiologie ou une métaphysique quelconque n'ait pas seulement le « courage » peut-être, mais aussi des preuves pour identifier directement ces processus inconscients à des processus matériels ; la psychologie et la philosophie, je veux parler des sciences de l'expérience interne qui portent ces noms, n'ont à mon avis rien à voir avec tout ceci. Si l'on préfère néanmoins appeler ces processus des processus ou des excitations *psychiques*, nous le faisons pour l'instant uniquement parce qu'elles entretiennent une relation directe mentionnée avec des représentations et des sensations, qu'elles appartiennent au même flux de phénomènes que ces dernières.

Par ailleurs, il s'avère que ce qui résulte de la prise en considération de la reproduction, résulte aussi de la prise en considération du déroulement des sensations. Quand deux *stimuli* différents, par exemple un *stimulus* gustatif et un *stimulus* visuel, ont un effet sur nous simultanément ou dans un assez court espace de temps, on peut comprendre la chose de deux façons. Soit les sensations qui correspondent aux *stimuli* se produisent simultanément, soit elles se succèdent. Dans le dernier cas, les sensations ne passent pas continûment l'une dans l'autre, mais nous remarquons « toujours un intervalle plus ou moins long qui semble correspondre à la disparition d'une représentation et à l'apparition d'une autre ». Je cite ici *Wundt* (sa *Psychologie physiologique*) : j'aurai l'occasion de revenir plus loin sur ses recherches concernant ce point et d'autres points apparentés. Si nous laissons pour l'instant de côté l'« apparition » et la disparition », il n'en demeure pas moins en tout cas que c'est la *transition* d'une sensation à l'autre qui nécessite l'intervalle. S'il n'y avait pas la première sensation, si donc l'âme n'avait pas besoin de *passer* d'elle à une deuxième sensation [128], notamment de façon progressive, alors la seconde sensation pourrait se produire plus tôt, elle pourrait se produire *avant* même que l'intervalle soit écoulé. Mais, encore une fois, rien de ce passage ne se trahit dans notre conscience. Aussi l'ensemble de l'activité « psychique » apparaît-elle ici certainement comme un processus, dans lequel les sensations ne sont rien d'autre que des moments isolés.

Certes, ce qui vaut pour une pluralité de sensations vaut aussi pour chacune d'entre elles. Chaque sensation individuelle doit être considérée comme le résultat d'un processus dont les moments inconscients, ainsi qu'on l'a dit plus haut, peuvent *d'autant plus* certainement être nommés « psychiques » qu'ils appartiennent directement au flux d'activité qui se déploie de contenu de conscience en contenu de conscience.

Mais nous distinguons ici à nouveau deux cas. Les processus psychiques inconscients dont nous parlons ici débouchent naturellement sur des contenus de conscience correspondants. Ils ne débouchent cependant pas nécessairement en eux. Prenons tout d'abord ce dernier cas. Des *stimuli* qui sont en soi tout à fait capables de produire une sensation sous certaines circonstances n'y parviennent pas. Nous ne voyons et n'entendons

pas ce qui se passe à l'extérieur de nous quand nous sommes absorbés intensément dans un travail intellectuel quelconque. Dans l'effervescence de la bataille – un exemple très souvent mobilisé – le guerrier ne sent pas la blessure, qui autrement se ferait certainement sentir et produirait peut-être une très forte sensation de douleur. Ce type de faits ferait d'emblée l'objet d'une double interprétation. La première serait que ces *stimuli* ne parviennent pas du tout à l'instance représentante. L'autre serait qu'ils excitent l'instance représentante, en bref, l'âme, mais cette excitation ne parvient pas à augmenter jusqu'à produire un contenu de conscience. En fait, seule la deuxième interprétation est compatible avec les faits.

Certes, cette première interprétation doit d'abord répondre à la question de savoir comment les *stimuli* peuvent alors en venir à manquer leur objectif. Elle donne la réponse en se référant à la capacité de notre attention, tantôt à rencontrer des *stimuli*, tantôt à les rater. Le concept d'attention n'est pas ici problématique. Ce qui en dépend, c'est que l'interprétation prend à chaque fois en considération une action de l'âme – car on sollicite ici la faculté d'attention – sur les *directions* qui la relient au monde extérieur, comme étant [129] le facteur essentiel dans la mise au jour des sensations.

Je n'ai pas encore besoin ici d'écartier expressément une confusion entre deux choses hétérogènes. Chacun sait que l'âme ou son attention agit sur des directions *motrices*, et que cette action peut servir à autoriser ou à exercer certains organes à recevoir des *stimuli* extérieurs. Nous ouvrons les yeux pour voir des objets, nous les orientons et les accommodons afin de mieux voir des objets situés dans une direction ou à une distance déterminées ; certains animaux « développent » leur ouïe, nous, les humains, pour qui ce moyen fait défaut, nous contentons de tendre l'oreille vers le son, ou de mettre notre main en écouteur ; les humains et les animaux s'approchent des objets dont ils veulent sentir plus nettement la chaleur, aspirent l'air dans leurs narines pour sentir plus sûrement l'odeur des objets, etc. Nous ne détaillons pas tout ceci. Nous ne nous occupons plus désormais de l'action sur les conduites sensorielles.

Les *stimuli* parviennent à l'âme, l'un par une voie, l'autre par une autre. L'âme devrait donc faire prendre à son action de soutien tantôt une direction, tantôt une autre. Il va de soi qu'elle a besoin d'un certain signe ou d'un levier pour savoir à chaque fois dans quelle direction se tourner. Mais, dans certains cas, cela n'a aucune importance. Nous ne voulons pas que le son d'une hauteur déterminée – dont nous connaissons la présence objective – échappe à notre conscience. Alors un levier est donné par la connaissance du son. La représentation du son, pouvons-nous supposer – quoiqu'assurément la preuve fasse ici défaut – entretient un rapport psychophysique donné avec les nerfs auditifs qui transmettent précisément la sensation de ce son. Ce rapport est en mesure de conduire l'action de l'attention précisément sur ces nerfs. Mais qu'en est-il quand nous dirigeons notre attention spéciale, non pas vers des sons d'une hauteur déterminée, mais d'un timbre déterminé ? Il va de soi que nous pouvons le faire. Les faibles sons d'un instrument I au milieu d'un orchestre m'échapperaient, ou du moins n'accèderaient pas à ma conscience de façon indépendante, tant que je ferais attention aux autres instruments, appelons-les  $I_1$ . Poussé par un intérêt quelconque, je remarque à présent [130] et j'entends ce que je n'entendais pas auparavant. Avec des faits similaires, toute hypothèse d'un effet qui ne persiste pas dans l'esprit est nulle. Il n'y a pas de correspondance entre des timbres déterminés et des nerfs déterminés. Les sons de  $I_1$  ont probablement affecté toutes les fibres des nerfs auditifs, qui seront à présent mobilisés par les



sons de I. En tout cas, *tous* les nerfs auditifs ont dû s'adapter quand l'activité de l'attention consiste en un effet sur les nerfs conducteurs, en une adaptation de ceux-ci, en vertu de mon attention qui porte sur les sons de  $I_1$  que, nous le supposons, je ne connaissais pas auparavant. Il faut de même que tous les nerfs auditifs soient mobilisés dans une disposition appropriée à la transmission d'éventuelles excitations qui parviennent à l'âme à travers mon attention actuelle au son de I, de sorte que l'attention n'a en réalité rien fait qui aurait pu expliquer la préférence qui s'attachait plus tôt aux sons de  $J_1$  et qui s'attache à présent aux sons de I.

On sait que des timbres apparaissent lorsque des excitations de divers nerfs s'unifient dans une action consciente commune. Or, cette unification peut déjà avoir lieu devant l'âme. Les excitations des nerfs, peut-on dire, se rencontrent quelque part et produisent une excitation collective particulière, qui, quand elle est transmise à l'âme, déclenche de son côté un son d'un timbre déterminé. Mais comment l'attention parvient-elle à se déployer exactement vers cette excitation collective spécifique et à rendre possible sa transmission ou à la faciliter, et à ne pas rencontrer par inadvertance une autre excitation présente au même temps ? Elle le peut, comme nous le disions plus haut, si elle se rend compte de la présence de cette excitation, si donc l'excitation collective a déjà annoncé à l'âme sa présence et sa composition. Mais alors, l'attention n'a plus besoin de rendre tout ceci possible.

Il est évident que nous ne dirigeons pas notre attention vers tout ce qui arrive, mais plutôt vers des excitations configurées d'une certaine manière. Nous faisons ceci, en plaçant notre âme dans un état tel qu'un stimulus d'une certaine nature peut l'appeler à l'aide. Cependant, pour pouvoir l'appeler à l'aide, il faut d'abord que le stimulus soit là, donc qu'il ait excité l'âme. L'aide apportée consiste dans l'augmentation de la capacité de l'excitation à gagner en valeur et à s'affirmer contre les inévitables tentatives de répression, de refoulement ou de fusionnement.

[131] Si la qualité de la représentation qui déclenchera le stimulus nous est *entièrement* connue, nous sommes alors en mesure de placer notre âme dans l'état *le plus favorable* à une telle apport d'aide, et dans un état moins favorable, si nous ne connaissons d'elle par avance qu'une particularité quelconque. Dans le premier cas, l'attention se dirige vers la représentation attendue elle-même, dans le dernier cas, elle se dirige pour le moins vers une sphère de représentation limitée. A côté de ces deux cas dont nous avons vu des exemples, figure également un troisième cas. Nous ne savons rien de la représentation, mais seulement qu'elle entretiendra une certaine relation avec des représentations qui sont présentes en nous. Une dispute quelconque s'élève entre des personnes assises juste à côté de moi en société. Un peu plus loin, il y a quelqu'un qui raconte quelque chose. C'est un hasard que je ne prête pas attention à la conversation des voisins. C'est tout autant un hasard que je prête attention au début du récit. Ce serait bien étonnant que, si le début n'a pas exercé sur moi un certain attrait, je continue à écouter. Supposons qu'il ait exercé sur moi un attrait extrême. Mon attention n'est pas alors tournée vers l'écoute de mots particuliers. Je ne sais à aucun moment ce qui va suivre. Encore moins adapté-je toute ma faculté d'écoute à la saisie de mots *singuliers*. Cela équivaldrait à un état d'attention qui porterait sur tout ce qui est dit dans mon voisinage, y compris les paroles de mes voisins immédiats. Mon attention est exclusivement concentrée vers ce qui fait partie du récit, c'est-à-dire vers les paroles qui sont dans une certaine relation cognitive avec les paroles qui les précèdent à chaque fois. Cette relation cognitive est le moment moteur de tout le processus. C'est ce qui fait que ce qui autrement

m'aurait échappé ne m'échappe pas. Or, la relation cognitive entre des paroles déjà entendues 'P' et les paroles qui suivent P<sub>1</sub> ne devient pour moi un fait (psychologique) que quand les P<sub>1</sub> s'associent en moi avec les P. C'est seulement alors qu'elles peuvent entrer réciproquement dans les relations psychologiques *en général*. Par conséquent, l'activité d'attention en vertu de laquelle je ne perds pas la suite du récit présuppose nécessairement, indépendamment de toute attention, non seulement que mon oreille a entendu les paroles, mais aussi qu'elles ont éveillé mon âme.

On peut bien sûr faire varier cet exemple de diverses [132] façons. Les discours et les actions d'une personne ne m'échappent pas parce que j'ai un intérêt particulier pour cette personne. Les discours et les actions ne peuvent à leur tour bénéficier d'un soutien psychologique de l'intérêt que s'ils sont parvenus au stade où l'intérêt est effectif et efficace du point de vue psychologique, c'est-à-dire dans l'âme.

J'ajoute ici encore deux cas d'un type particulier, qu'on pourrait essayer de verser au dossier à l'encontre de notre conception. Nous pouvons être tendus vers la perception d'objets dont on ne connaît pas la qualité, mais dont on sait qu'ils vont apparaître à un certain point, disons latéral, de notre champ visuel ; cette « tension » pas moins que d'autres tensions de ce type, parvient à son accomplissement. Or, à l'endroit particulier du champ visuel correspond un endroit particulier sur la rétine et, plus avant, un groupe particulier de fibres du nerf visuel. Rien ne semble plus naturel que l'hypothèse selon laquelle l'attention rend les endroits particuliers sur la rétine ou les fibres nerveuses correspondantes particulièrement adaptées à la réception et à la transmission des excitations, et a dès lors pour effet l'appréhension plus rapide et plus nette des objets. Mais n'oublions pas cependant une chose. Les excitations, qui touchent un point p de la rétine n'inciteraient pas l'âme à déplacer la sensation correspondante au point déterminé q du champ visuel, si la façon dont elles excitent l'âme n'incluaient pas quelque chose de particulier qui pourrait être considéré comme la cause spécifique de cette localisation. Or, cette particularité elle-même peut servir de support à l'attention à titre de soutien des excitations qui viennent de p, lequel ne se produit que dans l'âme. Dans la mesure où l'attention se dirige vers cette particularité, elle se dirige vers tout ce qui lui est inhérent et permet ainsi à l'objet en q d'arriver à la conscience avant tout autre objet. Peut-être que l'on trouve la particularité des excitations qui viennent de p de préférence ou exclusivement dans l'impulsion motrice connectée à la stimulation de p, c'est-à-dire à la commande de chaque mouvement oculaire qui serait nécessaire, si l'excitation devait toucher à la place de p l'endroit présentant la vision la plus nette ou, ce qui revient au même, si l'objet apparaissait au milieu du champ visuel, à savoir au point de fixation ou au point de mire plutôt qu'en un point quelconque (latéral) q de celui-ci. Alors ce que nous avons en tête devient [133] encore plus évident. On sait que précisément ce type d'impulsions motrices se met en place de manière totalement claire quand nous dirigeons notre attention vers un endroit (latéral) déterminé du champ visuel. Or, si d'une part l'impulsion est telle qu'elle caractérise effectivement les excitations psychiques qui viennent de p, elle est d'autre part à chaque fois dans une relation de dépendance avec l'attention dirigée vers ces excitations, alors l'hypothèse selon laquelle la sensation de l'impulsion induit une action étayante de l'attention sur les excitations en question, sans qu'un effet rétroactif inutile de l'âme sur les nerfs sensoriels n'interfère, apparaît tout au moins aussi naturelle que l'autre hypothèse, qui admet un tel effet rétroactif, que par ailleurs rien ne rend vraisemblable.

L'autre cas est le suivant. Nous disions déjà que différents timbres résonnent quand différentes excitations sonores correspondant à différents nerfs s'unifient en un résultat sensoriel. A chaque nerf individuel des excitations correspondrait une sensation sonore particulière, si ce nerf agissait de lui-même et sollicitait la conscience. Si une telle conscience lui correspond, nous entendons réellement le son quand notre attention répond au son avec suffisamment d'énergie. Or, l'unification en ce résultat sensoriel, le son d'un timbre particulier, est conditionnée par le fait qu'une des excitations 'a' possède une intensité particulière et que les autres a', a'' etc. sont comparativement plus faibles. Le premier détermine la hauteur du son t qui en résulte, les autres s'allient à lui pour produire le timbre. A supposer que l'une des excitations les plus faibles, par exemple a', acquière soudain une force considérable, elle ne se contenterait plus de contribuer à déterminer le timbre du son a qui lui correspond, mais produirait bien plutôt elle-même une sensation sonore t'. Cela revient manifestement à penser que la production d'un tel son indépendant t' repose aussi sur une augmentation de l'intensité du processus nerveux (extra-psychique), lorsque c'est l'attention qui le produit. Tout comme dans ce cas, on pourrait alors penser aussi dans d'autres cas que l'attention étend son action depuis la sphère du psychique en direction des nerfs conducteurs. Mais, à nouveau, cette conception psychophysique contredit la conception psychologique que nous défendons tout au [134] moins avec un droit égal. Plus haut, nous avons concédé qu'il était possible que les divers excitations sonores s'unifient déjà préalablement à l'âme. Nous retirons maintenant cette concession. Nous faisons l'hypothèse que chacune des excitations excite l'âme en elle-même. Les excitations psychiques indépendantes, d'abord inconscientes, fusionnent sur le chemin de leur première émergence à la conscience, si elles n'ont pas la capacité de s'affirmer contre la contrainte de la fusion qui procède de la nature de l'âme. Elles ne fusionnent pas, elles produisent donc différents résultats conscients indépendants, si et seulement si elles possèdent cette capacité. Or la capacité dépend certes d'un côté de l'intensité du stimulus, mais d'un autre côté, elle dépend tout autant de l'attention rencontrant les excitations psychiques. Nous avons déjà bien dit que le travail de l'attention consiste précisément à augmenter le pouvoir des excitations à obtenir une validité indépendante. Ainsi l'attention, par une pure action intra-psychologique, peut rendre audible le son correspondant à a'.

Mais j'ai un vrai doute à l'encontre de l'autre conception du fait ici en discussion, que l'on peut alors aussi transposer aux autres cas. L'attention produit cet effet que des stimuli sonores s'imposent avec une certaine énergie à la conscience indépendante. Elle doit produire cet effet en augmentant l'intensité des stimuli sonores. Par conséquent, c'est l'intensité du stimulus sonore qui – si nous laissons l'attention hors jeu – produirait en réalité l'énergie consciente indépendante des sensations sonores. Or, laissons alors l'intensité du son ressenti dépendre de l'intensité d'un stimulus sonore. Selon cette conception, l'énergie de la conscience qui est propre au son devrait être identique à l'intensité d'un son ou du moins être toujours en rapport à l'intensité d'un son. Mais cela ne s'applique en aucun cas. Un son de cloche puissant, qui affecte mon oreille pendant que je suis occupé, s'impose peut-être tout de même à la conscience. Eût-il été un peu plus faible, je ne l'aurais absolument pas entendu. Si je ne dirige pas après coup mon attention sur lui, il s'affirme alors aussi dans ma conscience, seulement avec moins d'énergie. La sensation que j'avais n'en était pas moins celle d'un son de cloche puissant, et non pas celle d'un tintement ou d'un bruit faible. Autre exemple : [135]

un bruit indistinct auquel je fais particulièrement attention en vertu d'un intérêt scientifique ou autre me accède à ma conscience de manière très déterminée et avec beaucoup d'énergie. Précisément à cause de cet intérêt, il persiste aussi en moi avec davantage d'énergie. Il reste cependant un bruit faible et, à cause de cette faible intensité, il est bien différent du son de cloches puissant. Ce que nous devons en conclure est clair. L'énergie avec laquelle des représentations s'imposent à la conscience et persistent en elle n'est pas quelque chose d'entièrement indépendant de l'intensité des représentations, mais cependant il faut bien la distinguer de celle-ci. De même, il faut ensuite distinguer l'une de l'autre l'attention et l'intensité du stimulus selon leurs modalités d'action. En fait, les modalités d'action correspondent d'abord à des domaines entièrement différents.

Nous avons jusqu'ici contredit uniquement la tentative qui consiste à défendre le fait que des stimuli capables en soi de produire une sensation, tantôt se portent responsables d'une action *de soutien* de l'âme sur les chemins de l'émergence à la conscience, tantôt non. Mais il est clair que l'on devrait aussi présupposer en outre une action *inhibante* particulière. Si rien d'absolument sérieux ne m'occupait dans la société dont nous avons parlé plus haut, alors tout ce que mes voisins proches pourraient dire n'accéderait pas à ma conscience, mais certaines de leurs paroles y accèderaient occasionnellement, même si je ne leur accorde aucune attention particulière. Le fait que je concentre toute mon attention sur celui qui raconte peut avoir comme effet que je n'entends absolument rien d'autre. De même, le soldat remarquerait spontanément la douleur de la blessure si toute son attention n'était pas tournée vers les événements du combat. Aussitôt que le combat prend fin, de fait, le soldat remarque spontanément la douleur. Par conséquent, en vertu de la conception vers laquelle nous nous tournons, l'attention devrait, dirigée dans un cas vers celui qui raconte, dans l'autre cas, vers le combat, avoir possédé la capacité d'interdire activement l'accès à l'âme à toute autre chose. Cependant, cette activité inhibante suscite évidemment des objections similaires à celles suscitées par l'activité de soutien. La reconduction de l'action de l'attention, laquelle ne laisse échapper pour moi aucune des paroles de celui qui raconte, à une adaptation des modes de transmission à ces mêmes paroles, ne s'est pas produite parce qu'il s'agissait de paroles quelconque qui étaient tout d'abord inconnues, [136] parce qu'une adaptation à des paroles *quelconques* aurait dû cependant se produire tout aussi bien pour les paroles des voisins directs. De même, inversement, le fait de ne pas du tout entendre les paroles des voisins ne peut pas reposer sur une obstruction des voies de transmission de ces mêmes paroles, étant donné qu'elles sont tout aussi quelconques, aussi une interdiction d'entrée valant pour elles ne devrait-elle pas moins affecter les paroles de celui qui raconte.

Tous les exemples d'attention mentionnés appartiennent au domaine de ce qu'on pourrait appeler l'attention active. Nous l'avons déjà opposé plus haut à l'attention passive. Pour autant, nous avons récusé le caractère fondamental de la différence. Nous réitérons ici ce jugement en étant spécialement attentifs à l'objet qui nous occupe. Nous supposons que nous avons tout d'abord prêté attention par hasard aux paroles de cette personne qui parle, à laquelle nous nous sommes assez abondamment référés. Le début entendu par hasard nous a alors rendus attentifs à la suite. Et ainsi de suite, etc. Manifestement, nous semblons certes au premier abord passifs. Tout de même n'avions-nous pas tort, quand nous avons tout autant référé ce cas aussi au domaine de l'attention active. Nous *voulons* que rien ne nous échappe et

nous nous donnons la peine d'y parvenir. – Comment cela se produit-il, ou, si l'attention ne peut pas être en même temps passive et active, où est la limite entre activité et passivité ?

Certes, tous les cas ne sont pas si douteux. Pendant tout un temps, je ne prête pas attention à une conférence, mon attention a été complètement accaparée par quelque chose de tout à fait autre. Alors le conférencier prononce un nom qui m'est tout à fait familier et m'intéresse au plus haut degré. Ceci peut, on le sait bien, rediriger aussitôt à nouveau mon attention vers l'exposé. Ou bien : je ne prête absolument pas attention, durant tout un temps, à un orgue de barbarie qui joue sous ma fenêtre, jusqu'au moment où une mélodie bien connue mais que je n'ai plus entendue depuis longtemps se fait entendre, qui sollicite mon attention. Dans les deux cas, on caractérisera sans hésitation l'attention de passive. Ces cas n'en contiennent pas moins absolument rien qui pourrait les distinguer pour nous ici d'une manière essentielle des cas de l'attention active. On n'a pas besoin de dire que l'advenue à la conscience du nom familier et de la mélodie connue, et l'exclusion dans la conscience des autres mots et sons musicaux ne repose pas sur une adaptation de certaines [137] voies de transmission et de l'obstruction des autres. Le nom connu parvient à l'âme et trouve là par lui-même les dispositions à être représenté, qui étaient restées déposées dans l'âme au préalable. De plus, il trouve des dispositions à d'autres représentations, qui étaient auparavant rattachées à ce nom. Ces dernières produisent l'« intérêt » qui s'attache au nom. Dans la mesure où il réactive ces deux types de disposition et s'appelle au secours, le nom parvient à advenir à la conscience. Si le nom parvient cependant à l'âme, pour trouver là seulement son soutien particulier, alors les autres paroles de la conférence sont également parvenues à l'âme, à ceci près qu'elles n'ont réussi à trouver un soutien aussi précieux. Et il en va de même dans le cas de la mélodie connue et des sons musicaux qui la précèdent. Comparons maintenant ceci au cas le plus simple possible de l'attention active. Je sais qu'il m'est permis de tirer une certaine conclusion quand un objet sur lequel je fais des expériences reçoit une coloration particulière faible. Comme cela tient pour moi à la conclusion, je tiens ferme la représentation de la coloration et je prête une attention concentrée à ce qui va arriver. Du coup, quand elle se produit effectivement, la coloration ne m'échappe pas. Ce qui permet le succès, c'est la représentation de la coloration et la conclusion qui s'y rattache. La conclusion est ce qui fait l'intérêt porté à la coloration. Par conséquent, la médiation est ici essentiellement la même que dans les cas précédents. La différence tient au fait que les éléments qui font parvenir l'excitation au degré d'attention requis pour qu'elle s'élève à la conscience, doivent dans le premier cas être d'abord appelés par l'excitation, tandis qu'ils sont déjà là dans ce dernier cas.

Ce n'est pas sans intention que je souligne ici cet accord essentiel des cas d'attention active et passive. Il n'y a aucun doute que les excitations doivent d'abord être advenues à l'âme avant qu'on ne puisse parler d'un effet réalisé pour elles de l'attention *passive*, et d'autre part si cet accord existe, la conviction se renforce nécessairement selon laquelle l'attention *active* aussi fonctionne comme soutien seulement pour ce qui est déjà devenu une possession psychique. Nous n'avons pas à discuter ici encore comment, dans les deux cas, l'action de l'attention se détermine plus avant. [138] Tout ce que nous avons dit ici au sujet de l'attention n'était d'abord qu'un moyen en vue d'une fin. Ce que nous avons en vue au fond, c'était l'idée que, sous condition du degré le plus grand d'attention, *chaque stimulus qui peut parvenir à la conscience parvient dans toutes les circonstances à l'âme et produit sur elle une excitation*. Même si cette excitation reste inconsciente, elle mérite tout de même le

nom d'excitation psychique : elle mérite le nom de « psychique », tout aussi certainement et avec le même droit, évidemment pas plus certainement ni avec des droits supérieurs, que l'attention, les dispositions, associations, relations de représentations ne méritent ce nom.

Rien ne dit alors que les stimuli qu'*aucune* attention n'est capable d'amener à la conscience ne produisent pas aussi une excitation sur l'âme. Au contraire, nous avons tout motif de supposer qu'il y a d'innombrables stimuli de ce type procédant des objets extérieurs, de la surface et de l'intérieur de notre corps. Si les stimuli ne sont pas trop faibles et si, en outre, cela est dans leur nature, alors ils parviennent au moins à produire en nous un sentiment de plaisir ou de déplaisir. Le malaise dans lequel nous mettent des états ou processus anormaux en jeu dans des organes de respiration et de digestion peut nous servir d'exemple. Même ces sentiments nous indiquent alors que les stimuli ne sont pas restés étrangers à l'âme. Car nous avons déjà dit, et nous ne resterons pas en dette pour produire nos raisons de cette affirmation, qu'il y a toujours des relations entre du psychique et du psychique, qui se font connaître à travers des sentiments de plaisir et déplaisir. Mais nous aurions alors aussi admis que par ailleurs de *tels* stimuli adviennent continûment à l'âme, qui sont trop faibles pour trahir leur présence même dans ces *sentiments*, ou dont la nature s'oppose à la production des relations qui conditionnent ces sentiments.

Supposons maintenant que cette excitation ne reste pas inconsciente. Alors, il est incontestable qu'une telle excitation a été toujours présente, avant que ne surgisse le contenu de conscience. Le stimulus, nous le savons, a besoin d'un temps mesurable, pour être amené au contenu de conscience. Nous savons aussi que l'attention peut déjà, selon son intensité, raccourcir plus ou moins ce temps. Or, en conséquence de ce qui est dit plus haut, l'efficacité de l'attention dans l'advenir de [139] la sensation en général exige que le stimulus exerce une excitation sur la faculté de représenter. Il s'ensuit aussi que cette advenue de l'effet accélérant de l'attention ne se réfère pas à ce qui est étranger à l'âme, mais au stimulus qui lui est déjà parvenu, qui est devenu une excitation psychique. Même le raccourcissement est un fait psychologique. Par là, nous sommes alors fondés à caractériser comme un temps psychologique le temps de l'émergence de la sensation, pour autant qu'il peut être raccourci par l'attention. Par quoi il n'est par ailleurs pas non plus exclu, d'un autre point de vue, de le caractériser de physiologique.

Nous sommes partis de la reproduction pour, de là, passer à la sensation. Si nous revenons maintenant pour un instant à la reproduction, nous pouvons constater ici aussi avec certitude des cas d'excitations qui restent parfaitement inconscientes à côté d'autres, dans lesquels les excitations inconscientes arrivent à la conscience plus lentement ou plus vite. Soit une représentation a, liée à d'autres, b, c, d. Alors le degré de probabilité qu'à partir de a, b soit appelé à la conscience, ne dépend pas seulement de l'étroitesse de la liaison entre a et b, mais tout aussi bien de la nature de b. Ce qui est particulièrement agréable ou désagréable, qui apporte avec soi un important intérêt positif ou négatif, revient dans notre souvenir plus facilement que ce qui nous est totalement indifférent. Mais la nature de b ne peut pas influencer la reproduction si b n'a pas déjà été excité et activé indépendamment [de cette reproduction]. Le stimulus psychique qui produit l'excitation est allé de a à b et a pour ainsi dire trouvé [dans a] l'intérêt pris à b. En appelant celui-ci à devenir lui aussi actif, [ce stimulus] a obtenu le renforcement qui l'a rendu capable d'élever maintenant b jusqu'à la représentation consciente. Peut-être l'intérêt pour b reposait-il sur des représentations

secondaires quelconques reliées à b – b avait, lorsqu’il m’avait été donné dans la perception, la conséquence digne d’intérêt c, ou bien il permettait la conclusion correcte d –, alors non seulement b était nécessairement excité, mais encore cette excitation devait également s’étendre à c et ensuite à d, avant même que l’intérêt pour b ne puisse contribuer à le faire parvenir à la conscience. Mais s’il en va ainsi, alors b aurait nécessairement eu un effet d’excitation aussi quand l’intérêt aurait manqué, [140] sauf que l’excitation serait restée inconsciente à cause précisément de ce manque d’intérêt. Ainsi, également dans la reproduction, l’émergence de représentations *conscientes* apparaît comme un cas spécial, à côté duquel d’autres [représentations], dans lesquelles la reproduction se déroule entièrement dans l’inconscient, doivent être pensées comme procédant [en même temps]. Encore une fois, nous n’avons pas encore affaire ici à une explication plus approfondie de ce fait et de sa portée.

Cependant, comme nous l’avons vu précisément et plus haut déjà, les excitations inconscientes ont encore la capacité de continuer à agir, en tant qu’inconscientes, et de susciter d’autres excitations. Attardons-nous un moment sur ce point. Il concerne une série de faits qu’il me semble utile d’approfondir déjà ici, autant qu’il est pertinent. Notre démarche est, du point de vue psychologique, pour le moment une consécution non seulement temporelle, mais aussi causale d’actes de sensation et de volonté. La perception d’une certaine position corporelle atteinte par un mouvement passé est la condition de la décision d’exécuter un autre mouvement. Ainsi, le passage d’une position corporelle au mouvement suivant se fait à chaque fois *originellement* par une médiation psychique. Or, nous accomplissons la plupart du temps la série de la position corporelle et du mouvement maintenant de manière complètement inconsciente. Nous en sommes capables grâce à l’exercice. Mais cet exercice ne consiste en rien d’autre qu’en la répétition fréquente de séries conscientes ; en d’autres termes, il consiste dans la mise en activité fréquente de la relation qui est au fondement de ce passage psychiquement médiée et qui devient efficace en lui. Ce qui peut être mis en route par la répétition fréquente, c’est le renforcement de cette relation, l’augmentation de son efficacité. L’efficacité accrue de la relation est donc ce qui fait que le passage de la position corporelle au mouvement peut aussi s’accomplir de manière inconsciente. Il faut donc bien en tout cas que la relation soit pensée comme active dans la série inconsciente aussi bien que dans la série consciente. Toutes deux s’effectuent sur le fondement du même facteur psychique ; la série inconsciente est elle aussi une série médiée psychiquement, si toutefois nous avons le droit de nommer psychiques les relations, en soi inconscientes, qui sont la médiation dans le passage d’un contenu de conscience à un autre, et par conséquent aussi les opérations inconscientes de ces relations. Nous interprétons par conséquent de la manière suivante le processus inconscient qui est ici en question : la position corporelle qui a été atteinte [141] s’annonce à l’âme, et l’excitation psychique engendre ou, plus précisément, reproduit – bien qu’inconsciemment – l’état psychique qui échappe également à la conscience et qui peut avoir comme conséquence le mouvement.

En même temps que ces faits et que d’autres qui leur sont apparentés, d’autres faits bien connus de chacun relèvent dans l’ensemble d’un seul et même point de vue. Nous ignorons facilement ce qui est habituel et banal, précisément du fait de son caractère habituel et banal. Le meunier finit par ne plus entendre le bruit de son moulin. Le fait que le meunier remarque bien l’arrêt du bruit exclut l’idée que ce serait la faute d’une fatigue, extra-psychique ou bien

psychique. Car celui que n'atteint pas un stimulus n'est pas non plus frappé par l'arrêt du stimulus. Mais l'hypothèse selon laquelle résulterait, du bruit continu, un état positif d'excitation des nerfs, état qui n'atteindrait pas l'être qui est sujet de la représentation, mais dont l'âme remarquerait l'arrêt – cette hypothèse n'est pas non plus recevable. C'est bien plutôt la facilité (et elle seule) avec laquelle l'excitation appartenant au stimulus exerce un effet reproductif, ou similaire dans cet être à l'effet reproductif, et *passé* dans cet effet, qui peut être rendue responsable de ce que le stimulus n'atteint pas un effet conscient propre. C'est l'arrêt soudain de cette opération psychique positive qui « frappe » le meunier et le dérange dans le déroulement du fil tranquille de ses pensées, qui justement l'absorbait.

Il nous faudra expliquer plus tard le détail du processus qui est au fondement de ce phénomène. Que la manière dont nous l'avons saisi soit dans l'ensemble correcte, peut déjà ici devenir clair si nous comparons ce cas avec d'autres appartenant à la même classe. S'il manque à un conférencier le stylo ou le petit rouleau de papier avec lesquels il est habitué à jouer pendant son exposé, cela peut nuire considérablement au flux de ses pensées. Celui qui est habitué à mener un travail intellectuel dans un environnement dans lequel certains types de bruits ne cessent jamais ou reviennent avec une certaine régularité se sent bloqué si à un moment donné il doit se consacrer à son travail dans un silence parfait. Dans tous ces cas, les impressions sont d'autant plus sûrement inconscientes que le processus de pensée se déroule plus énergiquement. Mais les impressions inconscientes sont progressivement devenues des accompagnateurs et points de passage [142] nécessaires pour les événements psychiques. Elles contribuent à ce que les événements psychiques soient maintenus sur une certaine voie. Inversement, leur suppression produit un effet de confusion et de désorientation, tout comme [le ferait] l'intervention positive d'un facteur étranger. Il en va exactement de même dans le cas des impressions inconscientes que le bruit du moulin et leur suppression soudaine provoque chez le meunier.

La portée de l'influence dont il s'agit ici, influence d'excitations inconscientes venant de l'extérieur sur le cours de la représentation, est considérable. Toutefois il n'est pas toujours nécessaire que cette influence, comme dans les cas discutés, produise un événement psychique important ou lui serve d'appui nécessaire, elle peut tout aussi bien apparaître comme un obstacle ou une perturbation. En permanence – nous l'avons pensé plus haut – des stimuli atteignent l'âme, de l'extérieur, de la surface et de l'intérieur de notre corps, stimuli qui comme tels ne parviennent pas à la conscience. En permanence, pensons-nous maintenant, le caractère de la vie de nos représentations et les chemins qu'elle prend sont conditionnés par de tels stimuli. Notre vie psychique est différente quand nous sommes en bonne santé et quand nous sommes malades, elle est différente en fin de compte dans chaque position et situation de notre corps, même en dehors de l'influence qu'exercent à chaque fois les sensations conscientes. Peut-être cela se fonde-t-il dans une action autre que l'action immédiatement psychologique des excitations inconscientes sur le cours des représentations, action similaire à celle des sensations conscientes. En tout cas, cela se fonde *aussi dans [cette action] psychologique*.

Mais une action psychologique spécifiquement reproductive, exercée à l'état inconscient doit aussi être supposée là où la *manière* dont des stimuli arrivent à la conscience présuppose une telle action. Nous avons déjà vu que des stimuli ne peuvent de manière générale arriver à la conscience que parce qu'ils ont été en mesure d'appeler au préalable à



leur aide certains éléments psychiques. Il va de même pour les cas dans lesquels, à tout le moins, *l'énergie* de l'apparition des sensations et le *sentiment* qui lui est immédiatement lié sont conditionnés de la même façon. Restons-en tout d'abord au sentiment. Nous arrivons manifestement à nouveau en territoire connu. Nous avons déjà reconduit l'« impression » produite en nous par des visages humains, des modulations de la voix ou des gestes, à des représentations secondaires, qui seraient indissolublement liées à ces contenus de perception. [143] Nous avons aussi déjà prouvé qu'en fin de compte nous ne pourrions rien rencontrer dans le monde sans que s'y attachent pas de telles représentations secondaires co-déterminant l'impression. Nous pouvons cependant facilement, à ces exemples spécifiques, en ajouter d'autres. Ce qui suit a l'avantage d'être particulièrement simple. Certains mots, indépendamment de leur signification (lexicale), nous paraissent plats, ordinaires, doux ou sublimes. Il est immédiatement clair que ce n'est pas la *sonorité* du mot qui peut être responsable de cette diversité d'impressions. Si nous les comparons, il apparaîtra assez souvent que les mots plats et ordinaires se constituent même de voyelles et consonnes plus sonores et possèdent un meilleur rythme que les mots doux ou sublimes. En revanche, maintes autres circonstances ont une action déterminante, le contexte indifférent ou plein de signification, scientifique ou poétique dans lequel nous avons l'habitude de les entendre, la classe sociale dans laquelle ils seront le plus souvent utilisés, le cercle des objets auxquels ils se rapportent habituellement ou qu'ils nous rappellent, et d'autres choses similaires. Ces choses forment pour ainsi dire l'atmosphère psychique des mots et aucun mot souvent entendu n'est entièrement dépourvu d'une telle atmosphère. Dans la mesure où nous avons entendu le mot dans des contextes déterminés, de la bouche de certains hommes, en lien avec des objets conformés de telle ou telle manière, se sont formées entre lui et ces représentations secondaires des relations étroites se sont construites, qui font que nous ne pouvons entendre de nouveau le mot sans que les représentations secondaires ne prennent vie en même temps et donnent au mot un caractère particulier agréable ou désagréable et, si l'on veut, une couleur sonore (subjective) déterminée. C'est que les représentations secondaires, restant pour la plupart en tant que telles inconscientes, se rapportent au mot d'une manière en quelque sorte analogue à celle selon laquelle les harmoniques se rapportent à la note fondamentale dont elles déterminent le timbre – harmoniques qui, à tout le moins, n'arrivent pas à la conscience en tant que *sensations sonores indépendantes* et sont du reste, à la différence de ces représentations secondaires, toujours produites *de l'extérieur*. Or, l'animation des représentations secondaires ne commence manifestement pas seulement après que le mot est arrivé à la conscience. S'il en allait ainsi, le mot devrait d'abord apparaître sans son caractère particulier, donc comme indifférent, à la manière d'un mot nouvellement appris d'une langue étrangère, et seulement ensuite nous attirer ou nous repousser. Vu que, en réalité, dans le cas des mots qui nous sont familiers, [le fait] d'entendre et [le fait] d'être attiré ou repoussé par les mots courants ne font qu'un, [144] le mot ne peut qu'avoir exercé l'effet d'animation [des représentations secondaires] *en faisant son chemin* vers la conscience, donc aussi déjà à l'état inconscient.

Nous avons indiqué plus haut que l'énergie avec laquelle des perceptions se font valoir en nous, ainsi que les sentiments qui accompagnent certaines perceptions, sont mis en œuvre par des représentations secondaires. Ici, des représentations secondaires ne seront pas seulement co-excitées par des perceptions encore inconscientes, mais, avant qu'elles mêmes

et les perceptions soient arrivées à la conscience, ces représentations secondaires exercent aussi sur celles-ci un effet rétroactif similaire à l'effet reproductif. Choisissons comme exemple à nouveau des états de choses présentant des caractéristiques particulières. Des personnes ou des choses peuvent présenter, outre un intérêt plus général reposant sur des représentations secondaires qui leur sont liées pour tout un chacun, un intérêt supplémentaire, particulier, qui doit son existence à des représentations secondaires particulières. Ces personnes ou choses m'ont été à une époque particulièrement proches, j'ai partagé avec elles des joies et des peines, diverses relations nous ont attachés elles et moi. Si l'une de ces personnes ou choses, après m'avoir été longtemps retirée – je laisse ici de côté la raison pour laquelle il me faut insérer ici cette condition –, arrive à nouveau de manière inattendue dans le périmètre de ma perception, sa vue me frappe et me captive d'une manière particulière. Il se peut que les représentations secondaires m'arrivent très vite à la conscience. Je me souviens facilement du lieu où j'avais rencontré la personne ou la chose, où j'avais eu affaire avec elle, des circonstances précises qui ont accompagné la rencontre, des particularités qui lui ont conféré une signification spéciale. Il se peut aussi que je *ne* sache *pas* dire pourquoi la voir produit un effet si particulier, et que je ne puisse que conclure, du simple fait indéniable de son effet bien spécifique, que la personne ou la chose a dû entrer dans une quelconque relation significative avec moi. Dans chacun des deux cas, la soudaineté accrue et peut-être effrayante avec laquelle la perception s'impose à moi a peut-être son fondement dans des représentations secondaires encore inconscientes. Ce sont elles qui accroissent l'énergie de la perception [145] et ainsi lui permettent d'en refouler d'autres de manière plus violente qu'elle ne l'aurait fait sinon. Dans le second cas, en outre, la plus longue *durée* de conscience de la perception est à reconduire à l'efficacité des représentations secondaires *durablement* inconscientes. Elles reçoivent l'énergie de la perception et lui permettent de bannir de la conscience pendant plus longtemps des perceptions et pensées d'une autre sorte qui l'auraient facilement remplacée autrement. Je considère avec de bonnes raisons ces deux types d'efficacité comme étant pour l'essentiel similaires à celle qu'on appelle habituellement efficacité reproductrice. Si, une fois que la perception s'est évanouie, la personne ou la chose se présente dans le *souvenir* avec la même insistance, sans que pourtant les représentations secondaires ne soient co-perçues, de manière immédiate ou non, alors celles-ci ont exercé de manière inconsciente un effet reproductif au sens *habituel* du mot. – Je n'ai pas besoin de dire que cet effet rétroactif inconscient similaire à l'effet reproductif se produit aussi dans les cas où une perception n'advient qu'en vertu des représentations secondaires qui s'y attachent.

L'examen de l'effet reproductif d'excitations encore inconscientes, venant de *l'extérieur*, nous a conduit de lui-même à l'effet reproductif de telles excitations inconscientes, qui doivent elles-mêmes leur existence à la reproduction. Nous pouvons à bon droit renoncer à les exposer en détail. Nous voulons seulement indiquer ici encore une espèce singulière de faits. Ils illustrent en même temps de manière particulièrement claire la grande importance de l'effet dont nous parlons. La majeure partie de notre pensée se déroule de manière *consciente* dans des mots, sans que l'on se co-représente ce que ces mots désignent. Dans une large mesure, il ne *peut* pas en aller autrement. Au nom d'une personne ou d'une chose nous joignons un prédicat, en suivant la forme classique dans le langage, et nous savons que le prédicat appartient au sujet, ou qu'il peut lui être ajouté de manière logique. D'autre part, nous savons que là nous entendons joindre un autre prédicat au même nom, ce n'est pas

approprié, que la phrase est incorrecte ou dépourvue de sens. Nous faisons et savons ceci sans rendre présent à notre conscience le sens des mots jouant le rôle de sujet et prédicat et sans enquêter, là encore consciemment, sur la compatibilité ou l'incompatibilité des deux. Et pourtant, la compatibilité et l'incompatibilité n'existent qu'entre des représentations et jamais entre des mots en tant que tels. Ceci devient clair uniquement si nous supposons que les représentations qui ne sont pas accomplies consciemment accompagnent néanmoins l'acte de parler ou d'entendre, et ce en tant qu'excitations inconscientes. Les excitations se réclament [146] ou se repoussent l'une l'autre, et c'est seulement à cause de cela que les mots correspondants se réclament ou se contredisent. Dans les deux cas ont lieu les effets reproductifs dont nous parlons.

Mais l'effet des représentations inconscientes ne consiste pas seulement, *après* que les mots sujet et prédicat sont devenus d'une manière ou d'une autre objets de la conscience, à produire la conscience de la compatibilité ou appartenance réciproque, et de l'incompatibilité. Elles peuvent aussi elles-mêmes faire entrer le mot sujet ou prédicat dans la conscience.

Prenons d'abord en vue le cas suivant. J'ai entendu, ou accompli en me fondant sur expérience et syllogisme, le jugement A est B, les humains sont mortels. Or, dans le déroulement de ma pensée, je rencontre à nouveau A (= les humains). Il se peut qu'alors je commence par reproduire, à partir du mot A, le mot « est B » (sont mortels), simplement en vertu de la liaison temporelle des *sonorités des mots*. Pour autant que les mots suscitent ensuite de nouveau les représentations correspondantes sans pourtant les amener à la conscience, et sans que les mots n'entrent dans la relation logique par laquelle se forme le jugement effectif, se produit la conscience d'exactitude ou de vérité, qui distingue la proposition, ou le représentant langagier du jugement, de la simple suite de mots. Ici, l'opération consiste *seulement* dans la production de la conscience de vérité, identique à ce qu'on a appelé plus haut la conscience de l'appartenance réciproque.

Mais le caractère logique de notre reproduction n'est d'habitude pas aussi aléatoire. Parmi les nombreux mots qui ont un jour, dans notre conscience, suivi A, nous reproduisons, lorsque nous sommes lancés dans une pensée sans représentations, non pas tantôt ceci et tantôt cela, pour à l'occasion faire aussi l'expérience de ce qu'un mot apparaît qui donne, avec A, un véritable sens ; notre reproduction est bien plutôt d'emblée guidée par le contexte logique. En outre, nous formons bien aussi de nouveaux jugements, nous attachons aux sujets des prédicats convenables, nous réunissons dans des langues étrangères de manière logique des mots dont nous avons appris à lier les uns avec les autres les représentations correspondantes, mais qui n'ont jamais été eux-mêmes réunis dans notre conscience, et nous faisons tout ceci bien souvent, sans rendre conscient le détour par les représentations. Au contraire nous le rendons inconscient. A suscite dans tous [147] ces cas la représentation correspondante a, celle-ci reproduit, malgré son état inconscient la représentation b qui lui est compatible avec elle ou lui appartient, et celle-ci finit par nous fournir B qui, avec A, donne la phrase sensée. – *L'importance* de la capacité de reproduire des excitations reproductives inconscientes n'a plus besoin, après ce que nous avons dit, d'être davantage prouvée. On peut même se demander ce qui resterait de notre pensée sans cette capacité.

Nous avons jusqu'ici toujours présupposé que l'âme atteinte par les stimuli et dans laquelle se déroulent les actions reproductives, se trouve en état de veille, et de l'état de sommeil il n'a en revanche jamais été question. Nous voulons maintenant rappeler qu'il en

va, en ce qui concerne les questions que nous discutons, de manière entièrement analogue dans l'état de sommeil. Il n'y a pas de doute que l'âme endormie n'est nullement insensible aux stimuli extérieurs. Ces stimuli exercent cependant aussi, comme dans la vie éveillée, des actions reproductives encore inconscientes. Et les actions reproductives d'excitations inconscientes et *elles-mêmes* reproductives font tout aussi peu défaut. L'on sait combien il est facile de réveiller des dormeurs en les appelant par leur nom. Cela ne peut trouver son fondement que dans la signification particulière de notre propre nom. Le nom appelle à lui dans l'âme ce qui est lié à lui, et obtient ainsi l'énergie qui lui permet de briser le sortilège qui pèse sur l'âme, ou de chasser la pression. De la même manière, le léger gémissement de l'enfant pour la mère endormie, ou le signal qui retentit à l'extérieur pour les soldats, agissent avec plus d'énergie que d'autres stimuli aussi forts ou plus forts, mais [qui leur sont] indifférents. De plus, nous pouvons aussi nous souvenir que le meunier qui remarque bien, à l'état de veille, l'arrêt du bruit du moulin qu'auparavant il n'entendait pas, peut aussi être tiré du sommeil [par cet arrêt]. Le bruit persistant a entretenu de manière inconsciente, aussi durant le sommeil, un événement psychique, dont l'interruption soudaine conditionne une sorte de congestion, et par là le réveil.

Plus intéressants sont cependant pour nous certains effets que nous n'avons pas l'occasion de constater de la même manière à l'état de veille. Je pense d'abord à l'espèce bien connue de rêves dans lesquels une représentation *v* déclenchée par un stimulus sensible se lie à d'autres représentations *r*, *s*, *t*, *u* dans un ensemble logique, [148] dans lequel *v* n'apparaît pas, comme l'on s'y attendrait, comme précédant *r*, *s*, *t*, *u*, mais comme les suivant. Je raconte ici la fin d'un rêve que j'ai moi-même fait récemment (décembre 1881). Étant donné sa concordance frappante avec d'autres rêves dont j'avais eu connaissance par ouï-dire et par des lectures, je me suis dépêché de l'imprimer dans ma pensée en le reproduisant fréquemment tant que je l'avais encore clair à l'esprit (*Seele*). De surcroît, je l'ai ensuite couché par écrit dès que possible. Je crois donc pouvoir garantir mon récit dans tous ses détails. La chose est la suivante. Un lion, qui se trouve dans la même pièce que moi, et avec lequel j'avais depuis un certain temps un rapport cordial, m'explique tout d'un coup qu'il pense me dévorer. Toutes les objections sont inutiles. La plus efficace que je suis capable de produire, à savoir, que je suis invité au dîner, ce qui m'empêche malheureusement de me mettre à sa disposition, il la rejette en remarquant que ma mort ne durera que tout au plus une demi-heure, et que je pourrai donc toujours donner suite à l'invitation. Entre-temps, la scène change. Le lion est devenu un être humain, en conséquence il ne s'agit plus de manger mon humble personne, mais seulement de m'extraire une certaine quantité de sang. Finalement je me laisse donc faire, et même volontiers. Je me mets à la disposition du lion humain dans un fauteuil disponible, je découvre mon pied gauche et mon bourreau prend un vieux couteau de cuisine pour me trancher une veine entre la cheville intérieure et le talon d'Achille – la *tibialis postica*, si je ne me trompe pas. Il a cependant peu de succès dans cette opération. A deux reprises il écrase la veine mais ne parvient même pas à m'égratigner, tellement le couteau est peu aiguisé. Finalement il appuie avec toute sa force sur la veine, ce qui a à tout le moins la conséquence que je ressens clairement et désagréablement la congestion du sang ainsi provoquée. Là, je me réveille. Je ressens encore la congestion sanguine, je sais cependant aussitôt sa vraie cause. J'avais posé mon pied droit sur le gauche de telle façon que son talon appuyait sur cette veine. Bien évidemment, la sensation désagréable cessa aussitôt que je

modifiai la position du pied. – Ici, la sensation de congestion sanguine est v, alors que les lettres r, s, t, u correspondent à l'explication que l'on doit me faire une prise de sang, au fait que je m'assois, [149] à l'entrée en action du couteau etc. Ces représentations ne sont pas hors de tout lien avec celles qui les précèdent ; en outre il est possible que plusieurs facteurs inconnus aient contribué à leur reproduction. On ne méconnaîtra pas non plus l'influence du stimulus généré par la pression sur la veine. En tout cas il est responsable du dénouement final du rêve tout entier dans le sentiment de congestion. Du fait que, d'une part, les représentations présentes indépendamment du stimulus, et d'autre part, le stimulus ou plus précisément l'excitation psychique inconsciente qui lui correspond, ont eu un effet reproductif, des représentations ont eu lieu qui étaient appropriées pour lier les premières avec la sensation issue finalement du stimulus et de l'excitation.

Manifestement, une action reproductive d'excitations inconscientes a toujours lieu quand, avec une représentation v, d'autres représentations dont l'émergence est conditionnée par v parviennent en même temps à la conscience. Il semble que le rêve fournisse des exemples particulièrement clairs également de processus de ce genre. Des sensations de pression, des bruits apparaissent, dès qu'ils surviennent consciemment, comme tissés si ce n'est dans une *histoire*, du moins dans un certain nombre de représentations simultanées qui leur sont appropriées. Dans la vie éveillée, [ces sensations] seraient pour la *conscience* survenues d'abord de manière isolée, et ensuite se seraient liés à d'autres. Cela indique, comme dans le cas du rêve mentionné plus haut, une plus grande mobilité de la vie psychique reproductive dans l'état de sommeil.

En fin de compte, nous devons faire l'hypothèse que, dans le sommeil tout comme dans la veille, toutes sortes de stimuli qui sont en soi trop faibles pour arriver à la conscience exercent des actions reproductives impossibles à constater dans le détail, mais qui influencent tout de même le cours de la vie des représentations. Et sur ce point encore, précisément en raison de cette mobilité plus grande, ce sera même davantage le cas dans le sommeil que dans la veille.

Résumons maintenant brièvement le résultat essentiel des réflexions menées dans ce chapitre : nous n'affirmons pas seulement l'existence de processus psychiques inconscients à côté des processus psychiques conscients. Nous supposons bien plutôt que des processus inconscients se trouvent au fondement de tous les processus conscients et les accompagnent. Comme nous l'avons déjà dit, c'est de l'inconscient qu'émerge le conscient [150], notamment quand la chance est favorable, et il sombre ensuite de nouveau dans l'inconscient. Mais la chance n'est pas toujours favorable. Le fait même que les processus psychiques inconscients appartiennent au flux unique de la vie psychique, dans lequel les processus conscients ne constituent que des moments particulièrement éminents, nous a décidé d'entrée de jeu à les désigner comme des processus *psychiques* inconscients. Mais nous savons maintenant que l'inconscient est tout aussi capable *d'agir* que le conscient, et que ce sont les mêmes relations qui régissent le flux entier, qu'il se déroule consciemment ou inconsciemment. Cela rehausse naturellement la justesse et le sens de cette désignation. On se souvient que dans le troisième chapitre, nous avons contesté de la manière la plus décidée toute légitimité à penser des processus inconscients qui seraient qualitativement de même type que des représentations ou des sensations. Nous en restons à cette idée, même maintenant. Malgré cela, à l'avenir, nous n'allons plus craindre de marquer l'excitation psychique tout entière – qui est l'effet d'un

stimulus interne ou externe, qui atteint son point culminant naturel dans la production d'une représentation ou d'une sensation, et cela même indépendamment du fait qu'elle l'atteigne ou pas – du nom de représentation ou de sensation ; et, par conséquent, à parler non seulement de représentations et sensations *encore* inconscientes ou qui *ne* sont *plus* conscientes, mais aussi de représentations et sensations qui *persistent* dans l'inconscient. Nous allons procéder ainsi par commodité, et non parce qu'entre temps nous nous serions converti à la croyance en des représentations dans lesquelles rien n'est représenté et en des sensations dans lesquelles rien n'est ressenti.

Comment « la chance » pourrait-elle « ne pas être favorable » aux représentations et aux sensations ? Nous avons, à l'occasion, effleuré cette question. Nous avons parlé d'excitations psychiques qui ne sont pas à même de refouler ce qui emplit déjà l'âme et d'entrer en vigueur. Nous avons ainsi rencontré quelque chose qui constitue un nouveau moment général de notre vie psychique, la « limitation de la force psychique ».

*Traduction de l'allemand par Maria Gyemant,  
révisée par Natalie Depraz et Mildred Galland-Szymkowiak*

Theodor Lipps

« Die Definition der Psychologie »,

paru dans la revue *Allgemeine Zeitung*, juin 1896, Bd. 4/6, p. 3-6

Sont donnés à l'intérieur du texte français :

- entre < > : la pagination originale de 1896
- entre [ ] : la pagination du texte tel que réédité dans : Th. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, hg. von Faustino Fabbianelli, Bd. 1 (1874-1899), Würzburg, Ergon Verlag, 2013, p. 327-335.

Les notes de bas de page introduites par [F.] ont été reprises de cette dernière édition allemande et traduites en français par Mildred Galland-Szymkowiak. Nous remercions les éditions Ergon d'avoir autorisé cette traduction. Les notes précédées de [M. G.-S.] sont de M. Galland-Szymkowiak.

### Présentation

Le texte traduit ici pour la première fois en français, par Jean-François Lavigne, est celui d'une conférence de Theodor Lipps prononcée dans le cadre de l'*Akademischer Verein für Psychologie* (Association académique de psychologie) de Munich<sup>2</sup>. Lipps s'y confronte à la définition wundtienne de la psychologie, précisant chemin faisant la sienne propre. Il s'agit d'une réponse directe à l'essai de Wilhelm Wundt intitulé « Sur la définition de la psychologie »<sup>3</sup>. Dans cette conférence, Lipps prend une position critique par rapport à la définition proposée par Wundt, qui soutenait que la psychologie doit être définie comme la science de l'expérience immédiate. Cette réduction du domaine de la psychologie à l'étude de l'expérience immédiate a notamment pour but d'exclure toute thèse métaphysique qui postulerait l'existence d'une âme ou d'un substrat quelconque de cette expérience immédiate. Mais Lipps souligne que cette exigence rend la définition de la psychologie circulaire : d'une part la psychologie est conçue non pas comme la science de la psyché, mais comme celle des phénomènes psychiques ; mais d'autre part, les phénomènes psychiques ne se distinguent des autres phénomènes que dans la mesure où ils sont l'objet de la psychologie. Une psychologie sans *psyché* est, aux yeux de Lipps, une contradiction dans les termes.

---

<sup>2</sup> [M. G.-S.] Ce cercle fut formé par Theodor Lipps à l'été 1895 en parallèle à l'Institut de Psychologie de Munich également fondé et dirigé par lui. Le *Verein* était une association d'étudiants de Lipps, qui se réunissait (la plupart du temps en l'absence de Lipps) chaque semaine pendant la période des cours universitaires, pour des exposés et des discussions. La présente conférence de Lipps, tenue en 1896, se situe donc au début de l'existence de ce « club ».

Ce dernier eut historiquement un rôle non négligeable dans l'articulation et la confrontation entre psychologie lippsienne et phénoménologie naissante. Outre Alexander Pfänder, qui y tint d'emblée un rôle important, il comptait en effet parmi ses membres Johannes Daubert, qui proposa au *Verein* en juillet 1902 un exposé sur les *Recherches Logiques* de Husserl (vol. 1, 1900), « de facto une confrontation de Lipps et Husserl » en faveur de Husserl (voir Niels W. Bockhove et Karl Schuhmann, « Bibliographie der Schriften von Theodor Lipps », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 45, H. 1 (janv.-mars 1991), p. 112-130, ici p. 116).

<sup>3</sup> [M. G.-S.] Wilhelm Wundt, « Über die Definition der Psychologie », *Psychologische Studien*, 1896, 12/1, p. 1-66. Les *Psychologische Studien* étaient l'une des premières revues de psychologie au monde, fondée en 1883 par Wundt sous le titre *Philosophische Studien* ; il en était également l'éditeur scientifique.

L'autre critique que Lipps adresse à la conception wundtienne de la psychologie est qu'elle ne parvient pas à séparer véritablement la psychologie des sciences de la nature, spécialement de la physiologie, de sorte que sa position est en fin du compte réductionniste. En effet, si, comme l'avance Wundt, ce qui distingue la psychologie des autres sciences est le fait qu'elle étudie l'expérience immédiate, par opposition à une expérience médiatisée étudiée par les autres sciences, force est de constater que l'expérience de la psychologie n'est pas uniquement l'expérience du psychologue, mais que la psychologie se donne comme tâche d'étudier l'expérience en première personne en général ; or l'accès à l'expérience immédiate d'autres personnes ne peut être que médiata. En revanche, l'expérience du scientifique, qui est une condition nécessaire de sa pratique, est, quant à elle, une expérience immédiate.

Par ailleurs, une expérience immédiate pourrait se définir comme l'expérience de ce qui obéit à la volonté du sujet, par opposition à une expérience médiata qui porte sur ce qui ne dépend pas de la volonté de ce sujet. Mais Lipps utilise l'exemple des rêves et des hallucinations pour montrer que tout ce qui appartient au domaine de la psychologie ne relève pas de la volonté du sujet.

Wundt ne recule pas face à ce qui pourrait être attribué à l'inconscient, mais relègue cet inconscient au domaine du physiologique, afin d'éviter toute présupposition métaphysique. Or, Lipps met en évidence le caractère tout aussi métaphysique d'une prétendue corrélation, jamais réellement prouvée, entre les processus physiologiques et les processus psychiques. Pour Lipps, le terme d'« inconscient » (*das Unbewusste*) est l'expression même de la prudence qui nous empêche de nous enfoncer dans des spéculations métaphysiques. Si l'on considère la dimension dynamique et causale de l'enchaînement des événements présents à la conscience, dimension qui seule peut expliquer les lacunes diverses que l'on peut constater entre ces faits de la conscience, il est impossible d'éviter les présupposés métaphysiques sans un concept d'inconscient. Or ce concept d'inconscient est à son tour indissociable d'un concept de *psyché*.

Là où Wundt propose une définition de la psychologie qui fait l'économie de tout concept d'âme et conçoit le sujet comme l'enchaînement des faits psychiques considérés, et qui renvoie les lacunes manifestes de cet enchaînement du côté du physiologique, Lipps défend une position qui peut sembler paradoxale : selon lui, ce n'est pas le concept d'âme qui menace la psychologie de sombrer dans des présupposés métaphysiques. C'est au contraire ce qui la sauve, puisque les concepts de *psyché* et d'« inconscient » que Lipps utilise ne sont pas métaphysiques mais simplement opératoires, et n'engagent aucune ontologie, ce qui n'est finalement pas le cas des explications psychophysiologiques.

*Maria Gyemant*



### La définition de la psychologie

<3> [327] Le professeur Lipps a tenu récemment sur ce thème, à l' « Association psychologique » de Munich, une conférence qui nous semble digne de retenir l'attention de cercles plus étendus. Cette conférence cherche à délimiter de façon précise, dans le prolongement de l'essai de Wundt intitulé « Sur la définition de la psychologie » (*Psychologische Studien*, vol. 12, 1<sup>er</sup> Cahier, p. 1-66) la tâche de la psychologie. Malheureusement l'on n'est pas encore, sur cette question, même en des institutions qui par ailleurs font autorité, toujours parfaitement au clair.

La définition d'une science – tel est le point développé par le conférencier – n'est jamais neutre. En délimitant le domaine de cette science, elle indique à la recherche les chemins qu'elle doit suivre. Wundt définit la psychologie comme la science de l'expérience immédiate<sup>4</sup>. Il nous faut par conséquent tirer les raisons par lesquelles elle explique, elles aussi, uniquement de l'expérience immédiate. Nous ne pouvons pas nous permettre de poser une substance psychique, une chose-âme, un être psychique, nous ne pouvons opérer avec le concept d'inconscient. Toutes les présuppositions métaphysiques doivent demeurer exclues de la psychologie<sup>5</sup>. Ces affirmations et ces exigences de Wundt sont-elles compatibles entre elles ? Ou bien se suppriment-elles l'une l'autre, de sorte qu'une telle psychologie ne puisse pas du tout exister ? La « psychologie » de Wundt n'existe pas, n'a jamais existé, ne peut pas être pensée. Sa définition est en contradiction avec elle-même.

À la question de savoir ce qu'est la psychologie, l'entendement de bon sens répondrait à peu près ceci : la psychologie est la science des faits psychiques. Et il poursuivrait en expliquant : les faits psychiques sont les sensations, les représentations, les pensées, les sentiments, les actes de volonté, etc. À la question : « Pourquoi les sensations, représentations, etc. sont-elles désignées comme faits psychologiques ? », il répondrait : « Parce que ce sont des faits qui se produisent dans la *psyché*, dans l'âme de l'homme ». Il admettrait aussi, pour peu qu'on le presse avec quelque insistance, que ces mots « dans l'âme » ne doivent pas être compris en un sens spatial, et donc, il se corrigerait en disant : « Les sensations etc., sont des faits psychiques au sens où, en la *psyché*, l'être spirituel – ce quelque chose qui ne peut être plus précisément défini – exerce ou déploie son activité ». Une vision psycho-physiologique, ou physiologique, des choses élèverait cette objection : « Allons ! Cette âme n'existe pas ! Un être psychique (*seelisches*) particulier, un quelque chose qui sent, qui se représente, il n'y a rien de tel ! Nous, les physiologistes, nous le savons bien ! À quoi l'entendement de bon sens répliquerait : « La question de savoir si un être psychique particulier existe est ici sans importance. Je n'ai pas proposé l'affirmation d'un tel contenu. Que l'âme soit identique au

<sup>4</sup> [F. F.] Voir par ex. W. Wundt, « Ueber die Definition der Psychologie », *Philosophische Studien* 12/1 (1896), p. 1-66 [désormais : « Definition »], ici p. 23 : « Le point décisif, dans la conception de la psychologie qui est présentée ici, réside en ce qu'elle a pour objet l'expérience immédiate. » ; *Grundriß der Psychologie* (Leipzig 1896), p. 3 : la psychologie « enquête sur l'ensemble du contenu de l'expérience, dans sa relation au sujet et dans les propriétés qui lui sont immédiatement adjointes par ce dernier. » Son point de vue est donc « celui de l'expérience immédiate » (*ibidem*).

<sup>5</sup> [F. F.] W. Wundt, « Definition », p. 22.

cerveau ou à quelque chose d'autre – il n'en reste pas moins que l'âme existe en tant que cela qui sent, se représente, pense ; il reste qu'il y a la substance psychique, l'être psychique (*seelische*) ». De telles assurances données par l'entendement de bon sens sonnent comme des affirmations triviales. Pourtant, elles seraient plus proches de la vérité que les assertions de Wundt. Nous les défendons, parce que nous sommes convaincus qu'ainsi on atteint à peu près la vérité.

[328] Wundt prétend que la psychologie est la science de l'expérience immédiate. Cela semble correct. Mais cette affirmation recèle – en elle-même : je ne dis pas telle que Wundt l'entend – exactement autant d'équivoques qu'elle contient de termes conceptuels, à savoir trois. Dans les définitions, il faut prendre bien garde aux concepts. Ceux-ci doivent être précis, sans équivoque. Expérience immédiate : Wundt entend par là la perception immédiate, non pas exclusivement la perception sensible, mais celle-ci y est bien incluse. Or, sous le titre de perception immédiate faut-il comprendre les objets perceptifs et immédiats, l'immédiatement perçu, qui a nom couleur, son, odeur, goût ? La psychologie a-t-elle affaire à la couleur, au son, etc. ? Certainement. Il y a une optique psychologique etc. Mais Wundt veut délimiter la psychologie en particulier par rapport à la science de la nature<sup>6</sup>. Ce point est d'une importance capitale. La psychologie, en fait, n'est pas devenue récemment une science de la nature, comme certains semblent se le figurer. La question est seulement de savoir si Wundt parvient à réaliser cette délimitation. Est-ce que la science de la nature n'a pas, elle aussi, affaire à l'expérience immédiate, à la couleur, au son, à l'odeur, etc. ? Il y a aussi une optique physique. Mais, dit-on, ces contenus perceptifs entrent en ligne de compte de façon immédiate pour la psychologie, non pour la physique. Celle-ci les considère seulement comme des signes<sup>7</sup>, elle ne s'occupe pas du son, de la couleur, mais de ce à quoi renvoient le son ou la couleur : les ondes, les vibrations de l'éther. Cependant, il y a encore d'autres contenus perceptifs : les déterminations spatiales et temporelles, les grandeurs spatiales, les grandeurs d'espace et de temps, le changement spatial et temporel, le mouvement. Ces déterminations sont perçues de manière tout aussi immédiate que la couleur et le son, et elles sont également des objets de la psychologie, aussi bien que de la physique. Est-ce que ces objets de perception n'entrent en ligne de compte pour la physique, eux aussi, que comme « signes » ? L'espace, le temps et le mouvement sont-ils, pour le physicien, les signes de quelque chose d'autre ? C'est si peu le cas, que c'est plutôt à partir de ces éléments que la physique édifie son monde tout entier.

Pour le moment donc, la séparation entre psychologie et sciences de la nature n'est pas faite. À cela s'ajoute le fait que la psychologie n'existe que dans l'esprit du psychologue : mais le psychologue n'a jamais pour objet simplement les processus qui se déroulent dans son <4> propre esprit, ce qui l'intéresse, ce sont aussi les processus psychiques qui se déroulent dans d'autres esprits. Ces processus sont-ils alors objets d'expérience immédiate ? Assurément non. Nous percevons certaines expressions vitales, des mots, des gesticulations,

<sup>6</sup> [F. F.] Après avoir, dans une première définition qu'il réfute ensuite, désigné la psychologie comme la discipline dont la tâche réside dans l'enquête sur les vécus dans leur dépendance par rapport au sujet, enquête face à laquelle la science de la nature s'occupe des configurations objectives des vécus, Wundt propose une deuxième définition de la psychologie, la seule correcte selon lui, d'après laquelle, face à la science de la nature, le mode de connaissance de la psychologie est immédiat et intuitif (« Définition », p. 11-12).

<sup>7</sup> [F. F.] La psychologie a pour objet l'expérience immédiate, mais pas « comme un système de signes, à la manière par exemple dont procède de nos jours la science de la nature dans sa relation aux sensations et représentations » (« Définition », p. 23).

des mouvements. Ce sont là des « signes, », qui renvoient le psychologue vers quelque chose d'autre, vers les phénomènes psychiques de personnalités étrangères. Ainsi donc, d'un côté la physique prend certains contenus d'expérience immédiate tels qu'ils sont, non pas en tant que signes ; et, de l'autre, la psychologie prend certains de ces contenus comme de simples signes.

En dehors des perceptions, Wundt, lorsqu'il désigne la psychologie comme science de l'expérience immédiate, pense naturellement aussi aux représentations reproductives, aux souvenirs et aux formations imaginaires, et outre cela aux sentiments et actes du vouloir. Or, la physique n'a rien à voir avec les sentiments et les volitions, pas plus qu'avec les formations de l'imagination, mais elle a bel et bien affaire aux formations [329] ou contenus du souvenir, à savoir, du souvenir de perceptions sensibles passées. Ces perceptions ont pour le physicien autant d'importance que ce qu'il perçoit actuellement ; et l'existence (*Dasein*) spatio-temporelle dont il se souvient est à son tour considérée comme un fait physique, est utilisée pour édifier le monde de la connaissance physique. Cependant, ce n'est pas ainsi que Wundt l'entend. Alors il faut regretter qu'il dise bel et bien ce que, pourtant, il ne pense point. Il lui arrive de déclarer expressément que ce sont les « contenus » de l'expérience immédiate qui seraient l'objet de la psychologie, à la différence de la science de la nature<sup>8</sup>. Le fait est que ce n'est pas le cas.

Mais tournons-nous vers d'autres affirmations de Wundt, qui pourraient tirer meilleur parti du défaut que nous avons voulu relever dans ce qui précède. Tout un chacun entend, sous le nom d'états psychiques, des actes. Ce qui forme l'objet de la psychologie, ce n'est pas le perçu, mais l'acte de la perception<sup>9</sup>. Certainement. Seulement, une détermination plus précise de la signification du mot « actes » est ici nécessaire. Qu'est-ce qu'un acte ? « L'acte est défini de manière plus précise comme processus, événement, devenir », c'est à des processus que la psychologie a affaire. Quand on a dit cela, on n'a rien dit, car la physique elle aussi a affaire à des processus. Wundt oppose explicitement l'« acte » à l'« être (*Sein*) stable »<sup>10</sup>. Mais, d'un être stable, la science de la nature elle non plus ne sait rien, tout lui apparaît pris dans un flux. On pourrait faire référence aux atomes, et dire que ceux-ci désignent une réalité stable. Mais les atomes sont une affaire tout à fait particulière. Si l'on y regarde de plus près, ils se volatilisent, se résorbent en des actes, en des modes du devenir. Ils ne sont pas en eux-mêmes colorés, ils ne sonnent pas, n'ont pas d'odeur, pas de goût, toutes les qualités sensibles leur font défaut, et à la place il y a les forces, par exemple les forces d'attraction et de répulsion. Or, que sont des forces ? Considérées en elles-mêmes, rien que des possibilités, qui ne peuvent ou doivent devenir effectivités que selon les circonstances. Quelque chose a de la force, cela veut dire que, sous certaines conditions, des effets en résultent. Ce n'est que par de tels effets que les atomes sont déterminables. Ils sont les points de départ et les points d'arrivée d'événements, de processus spatiaux, de mouvements. Abstraction faite de ces processus spatiaux, l'atome n'est rien que le lieu ou le point de l'espace, et, plus précisément,

<sup>8</sup> [F. F.] La psychologie « rend donc compte des relations réciproques des facteurs subjectifs et objectifs de l'expérience immédiate, et de l'apparition des contenus particuliers de cette dernière ainsi que de leur cohésion (*Zusammenhang*). » (« Définition », p. 12). Voir aussi p. 23.

<sup>9</sup> [F. F.] Si la science de la nature s'occupe des objets, la psychologie au contraire a affaire avec les vécus du sujet, qui sont expérimentés de manière immédiate (« Définition », p. 11(12)).

<sup>10</sup> [F. F.] Le sens second du mot « vécu » (*Erlebnis*) implique, d'après Wundt, « que l'expérience psychique n'est pas un être stable (*ein ruhendes Sein*) mais un événement, un *advenir*, un *processus*. » (« Définition », p. 14)

un point qui n'est, en quelque sorte, jamais un seul et même point, qui n'occupe pas sa place dans l'espace, mais la change constamment, donc un point qui ne cesse de se modifier – l'atome n'est rien de plus que cela. Ce qu'on en peut saisir d'une manière ou d'une autre, et qui est objet de connaissance, c'est cette existence spatiale changeante, un pur *abstractum*, et, en dehors de cela, la légalité des processus spatiaux liés à ce point d'espace, c'est-à-dire qui tendent vers ce point ou qui en partent. Donc il n'est pas question de dire que la science de la nature connaisse un être stable, elle ne connaît que du mouvement et la légalité du mouvement.

Seule la légalité est ce qui est absolument stable. La substance est-elle l'élément stable, alors c'est la loi qui est la substance. Où est la loi ? Elle est dans l'esprit humain, en tant que la vision générale que la science a acquise à partir de faits, qu'elle maintient à l'encontre de nouveaux faits, et à laquelle elle [330] subordonne les faits. Le point absolument fixe dans la nature ne se trouve donc que dans l'esprit humain. Mais ici, nous n'avons, derechef, pas de différenciation entre psychologie et science de la nature. Il n'est pas exact que la psychologie aurait affaire à des actes, et la science de la nature à l'être stable. Le seul être « stable » qui soit, c'est-à-dire la loi, existe pour la psychologie aussi, ou bien il devrait exister pour elle, sous peine de ne pas être une science.

Du reste, Wundt se rapproche finalement, avec sa définition, de la conception ordinaire. Il emploie des expressions qui, comparées à celles qui ont précédé, sonnent même comme « triviales », et alors elles semblent lumineuses à tout un chacun. La science de la nature, nous dit-on, aurait affaire à l'effectivité objective, mais non la psychologie ; la science de la nature ferait abstraction du sujet dans l'examen des objets de l'expérience, tandis que la psychologie supprimerait à nouveau cette abstraction. Cette dernière affirmation n'est pas exacte. « La science de la nature fait abstraction du sujet »<sup>11</sup> – cela signifie-t-il : « Elle ne veut pas se préoccuper du sujet dans son travail de penser, elle veut laisser de côté la manière dont les objets de l'expérience se comportent vis-à-vis du sujet » ? Mais l'homme de la science de la nature, en fait, ne laisse pas ce dernier de côté. Ce qui est objectivement réel, et à quoi il a affaire selon Wundt, comme d'après notre propre opinion, c'est ce qui existe indépendamment du sujet.

La science de la nature opère entre autres avec des objets du souvenir ; les objets du souvenir sont des faits qu'elle se croit en droit d'utiliser. En quoi les objets de l'imagination se distinguent-ils alors de ceux du souvenir ? En ceci que les objets du souvenir s'imposent à nous, viennent à nous comme quelque chose d'étranger. Au contraire, les objets de l'imagination apparaissent comme donnés par nous-mêmes, comme disponibles d'une façon qui n'est pas indépendante de nous. Mais lorsque j'ai conscience que quelque chose est là indépendamment de moi, je ne fais pourtant pas abstraction du sujet, mais je lui attribue une relation déterminée à cette même chose. Et de même, la psychologie, en considérant les objets comme appartenant au sujet ou comme « subjectifs », place ces mêmes objets dans une relation, à ceci près que c'est dans une autre relation. Or, la conscience que quelque chose est

---

<sup>11</sup> [F. F.] Suivant la deuxième définition de la psychologie (mentionnée ci-dessus note 3), la science de la nature essaie de « déterminer les propriétés et les relations réciproques des *objets (Objecte)* », et elle « fait par conséquent entièrement abstraction [...] du sujet ». La psychologie « supprime de nouveau cette abstraction mise en œuvre par la science de la nature, afin d'enquêter sur l'expérience en sa réalité immédiate. » (« Définition », p. 11-12)

indépendant du sujet serait-elle le contenu d'une expérience plus médiata que la conscience que cette chose en dépend ? D'après Wundt, il pourrait le sembler. Selon lui, les objets, quand ils dépendent de moi, devraient se présenter à l'expérience de manière plus immédiate qu'ils ne le font quand ils sont indépendants de moi. Ce n'est pas le cas. L'homme qui a les yeux ouverts et voit les choses, acquiert immédiatement la conscience de leur existence, de leur indépendance par rapport à lui. Et de même, l'être humain qui accomplit librement des représentations, c'est-à-dire qui suit les formations de son imagination, éprouve immédiatement la dépendance de celles-ci à son égard. Ces deux expériences coexistent, juxtaposées, dans une coordination parfaite. Ces deux expériences n'ont pas du tout besoin pour autant d'avoir pour contenu des objets différents. Une formation imaginaire peut avoir exactement le même contenu qu'un souvenir. Ce qui les différencie, c'est un élément qui s'ajoute à elles : nous éprouvons nous-mêmes quelque chose de différent vis-à-vis des objets de l'imagination et vis-à-vis des [331] objets du souvenir. Et c'est en fonction de ce vécu, c'est-à-dire, selon que nous avons conscience que des objets se montrent indépendamment de nous, ou bien qu'ils nous obéissent, c'est-à-dire obéissent à notre volonté, entrent dans l'existence ou en disparaissent au gré de notre vouloir, que nous disons des objets qu'ils sont objectivement réels, ou bien subjectifs.

Mais cela ne suffit pas ; la physique a affaire à l'effectivité objective. Contentons-nous de remarquer en passant qu'il y a une effectivité objective en différents sens, ou bien une effectivité objective à divers niveaux. Ce que Wundt a en vue, c'est l'effectivité objective au sens de l'indépendance par rapport au sujet en général. Les faits physiques, supposons-nous, seraient là même si aucun sujet pensant n'y était. Or, si la science de la nature a affaire à cette réalité objective-là, alors la psychologie a affaire à ce qui, d'une manière ou d'une autre, doit son existence (*Dasein*) au sujet<sup>12</sup>. Mais avec cette explication, le travail ne fait que commencer. Qu'est-ce que le « sujet » ? Il a été plus haut identifié, en passant, à la « volonté ». Mais la définition de la psychologie, comme celle de la physique, exige un concept du sujet qui dépasse celui-ci. Wundt est un pionnier de la psychologie. Aussi est-il doublement incompréhensible qu'il puisse employer, dans un traité scientifique, un mot tel que « sujet » sans dire de façon très précise ce qu'il entend par là. Le « sujet », dont nous savons que les faits physiques sont indépendants tandis que les faits psychiques en sont dépendants, est d'abord, effectivement, la volonté. Des objets de la perception <5> nous apparaissent, à la différence de simples formations imaginaires, comme indépendants de notre volonté. Que nous le voulions ou non, ils apparaissent et disparaissent. Sur les objets de la perception, nous n'avons pas de pouvoir, ou bien nous n'avons pas le pouvoir que nous avons sur les objets de notre imagination. Et c'est ce fait d'expérience que nous avons d'abord en vue, lorsque nous

---

<sup>12</sup> [F. F.] D'après Wundt, à partir des prémisses exactes « que la science de la nature a pour objet la connaissance de la réalité (*Wirklichkeit*) objective, telle qu'elle peut être admise indépendamment du sujet, et que la psychologie a pour objet le sujet dans ses relations avec cette réalité objective », on tire « dans une certaine mesure » cette conclusion entièrement fautive : « la science de la nature serait celle de ces deux domaines qui aurait pour contenu la connaissance de la *réalité en général*, donc à l'inclusion du sujet, de sorte que pour la psychologie, il ne resterait que la tâche d'appliquer une connaissance universelle ainsi acquise à son objet particulier. » (« Définition », p. 13). Voir aussi p. 24 : « La tâche de la science de la nature, en son sens le plus général, consiste en effet dans la connaissance de la *réalité objective*, c'est-à-dire des objets tels qu'on doit les présupposer comme existant de manière réelle (*real existierend*), abstraction faite des propriétés qui leur sont adjointes exclusivement par l'activité de représentation de l'observateur. »

disons que quelque chose est indépendant de « nous ». En dehors de cela, l'indépendance par rapport à nous, ou l'appartenance à nous ne signifie rien d'autre. Mon corps est « mien », parce que j'ai un pouvoir sur lui ; non pas sur son existence (*Dasein*), mais sur son changement. C'est ainsi que mes représentations imaginaires elles aussi sont « miennes », à cause de mon pouvoir sur elles. À ceci près que ces dernières sont miennes en un autre sens encore, elles ne se bornent pas à changer lorsque je le veux, mais elles entrent aussi dans l'existence (*ins Dasein*) et disparaissent, si et quand je le veux.

Cependant, au lieu de cette dépendance ou indépendance vis-à-vis de « nous », c'en est une autre qui entre en jeu dans le progrès de notre connaissance, à savoir la dépendance ou l'indépendance vis-à-vis de l'être qui se représente. Wundt exclut de la psychologie le concept d'un être pensant, d'une âme<sup>13</sup>. Nous posons d'abord la question : Qu'est-ce que cela signifie donc, lorsque dans la vie courante nous disons que quelque chose m'appartient ; que voulons-nous dire, lorsque nous disons : Je pense, je me représente, etc. ? Qu'est-ce que l'on a en vue avec le mot « je », si l'on n'entend pas par là un être qui sent, qui pense, etc. ? À cela Wundt s'oppose. Pour lui, le « Je » de la psychologie n'est rien d'autre que l'enchaînement des processus, des actes psychiques, non pas quelque chose qui se trouve au fondement de ces processus psychiques, quelque chose qui exerce en eux son activité<sup>14</sup>.

Ici, on présuppose ce qui est à définir. L'appartenance à l'ensemble des « processus psychiques » n'est qu'un mot vide, si nous n'avons pas au préalable clarifié [332] ce que sont des processus « psychiques ». Si l'on dit que ce sont ces processus qui ont lieu dans la *psyché*, ou dans lesquels la *psyché* se manifeste, alors la question est : « Qu'est-ce que la *psyché* ? » À cela, Wundt répond que la *psyché* est l'enchaînement des processus psychiques<sup>15</sup>. Mais que sont des processus « psychiques » ? Ainsi, nous tournons dans un cercle sans fin. Puisque Wundt interdit de parler d'un être qui se représente, il doit définir les processus psychiques en faisant abstraction d'un être qui se représente. Mais si les processus psychiques ne sont pas définis comme quelque chose en quoi quelque chose comme une âme exerce son activité, alors il ne reste plus que cette unique définition : des processus psychiques sont des processus qui parviennent à notre conscience en tant que dépendants de notre vouloir, soumis à notre pouvoir.

Soyons plus exacts : il y a une double conscience de l'appartenance à moi et de l'indépendance vis-à-vis de moi. La première forme de cette conscience, la conscience « immédiate » que j'en ai, est celle qui a lieu lorsque j'éprouve immédiatement qu'un objet obéit à ma volonté, ou, le cas échéant, n'y obéit pas. Cette conscience est la conscience empiriquement donnée de l'appartenance, ou de l'indépendance, par rapport à moi. L'autre forme de la conscience d'appartenance ou d'indépendance vis-à-vis de moi est la conscience de l'appartenance au Je réel (*dem realen Ich*), à la *psyché*, à l'être psychique, ou, le cas échéant, la conscience de l'indépendance vis-à-vis de ceux-ci. C'est la conscience

<sup>13</sup> [F. F.] Selon Wundt, la psychologie doit avoir « le caractère d'une science empirique dépourvue de présupposés », et doit de ce fait éviter toute affirmation métaphysique (« Définition », p. 12).

<sup>14</sup> [F. F.] Wundt conçoit la conscience « comme la cohésion immédiatement vécue des processus psychiques », d'où résulte ce qu'on appelle « unité de la conscience » (« Définition », p. 59).

<sup>15</sup> [F. F.] Le concept d'une substance persistante ne saurait « le moins du monde » rendre « plus compréhensible » la cohésion des processus psychiques, laquelle est donnée dans l'expérience immédiate (« Définition », p. 49).

conceptuelle, intellectuelle, logiquement déduite, de l'appartenance ou de l'indépendance par rapport à moi.

Or, d'après Wundt, cette dernière conscience n'a aucun droit de cité en psychologie ; elle se résorbe dans l'enchaînement des processus psychiques. Alors il reste simplement la première forme de conscience, la conscience empirique. « Quelque chose est subjectif » ne peut signifier pour Wundt que le fait que, au témoignage de l'expérience immédiate, cela dépend du vouloir. Et nous tombons alors dans une contradiction. Les hallucinations sont, d'après le témoignage de l'expérience immédiate, totalement indépendantes de la volonté, et néanmoins pour Wundt ce sont des états psychiques. Les formations oniriques apparaissent également indépendantes du vouloir, et sont pour ce motif facilement regardées comme des choses, situées au-dehors de l'esprit qui rêve. Pour la science psychologique elles sont purement subjectives, ce sont des contenus de la *psyché*, des états psychiques. Comment en viennent-elles à porter ce nom ? Comment le psychologue peut-il justifier que l'on parle ici d'état subjectif ? Wundt répondra vraisemblablement à cela que l'on appelle d'abord, certes, psychique ce qui s'avère être psychique dans l'expérience immédiate, c'est-à-dire dépendant, dans son existence, de la volonté ; mais que l'on appelle aussi ainsi ce qui, sans se montrer immédiatement de cette façon comme psychique, appartient pourtant à l'enchaînement de ces données immédiatement psychiques, ou – pourrait-on dire brièvement – de ce psychique de premier ordre. Alors se pose la question : Qu'est-ce que l'on entend par cet enchaînement ? Ce que l'on a là en vue, ce n'est pas un enchaînement spatial, ni non plus un enchaînement simplement temporel, mais un enchaînement causal. Appartenir à l'enchaînement psychique ne peut alors signifier que ceci : [333] résulter immédiatement de, et agir immédiatement sur, ce qui est immédiatement donné dans la conscience et apparaît immédiatement comme « nous appartenant » – au sens précédemment défini de cette expression. Cependant, avons-nous connaissance des hallucinations et des formations oniriques comme résultant de quelques processus de conscience simultanés ou antérieurs ? Est-ce qu'elles n'entrent pas en jeu, en nous, bien plutôt comme quelque chose d'indépendant, ayant sa propre raison d'exister, ou bien, si nous faisons abstraction de tels processus psychiques anormaux, ou du moins qui ne sont pas normaux en tous sens du terme, qu'en est-il sous ce rapport des perceptions que nous nommons pourtant bel et bien – précisément en tant que perceptions – « psychiques » ou « subjectives » ? Je le répète : Comment le psychologue peut-il ici parler d'état subjectif ? À cela nous répondons : comme tout un chacun, le psychologue lui aussi en est venu, dans le cours de la vie, non par un caprice de fantaisie mais en vertu d'une impulsion intellectuelle tout à fait déterminée, à former le concept du sujet, au sens d'un Quelque chose réel (*eines realen Etwas*) qui se trouve au fondement de nos sensations. Et lorsque le psychologue dit – en particulier dans le contexte de la science – que des hallucinations etc. sont subjectives, appartiennent au sujet, il ne peut rien vouloir dire d'autre que ceci : les hallucinations ont pour condition de leur existence ce Quelque chose réel qui produit à partir de lui-même également les représentations normales, ou y déploie son activité. Et lorsque nous disons : les formations oniriques sont subjectives, cela ne peut rien signifier d'autre que le fait que les rêves proviennent de ce Quelque chose, l'âme.

Ce n'est pas à dire que nous concevions ce Quelque chose comme une substance en dehors du cerveau. L'identification du cerveau et de l'âme n'est pas contestée par la psychologie, mais elle n'est, évidemment, pas affirmée par elle non plus, et ce en total accord

avec l'exigence de Wundt, selon laquelle nous devons tenir la psychologie à l'écart de toute présupposition métaphysique. Cette identité est une supposition métaphysique, qui en tant que telle relève du domaine de la spéculation métaphysique. Il pourrait se faire que, d'un côté, le cerveau soit là, et que de l'autre, quelque chose appartenant à un autre monde se trouve en relation avec celui-ci, quelque chose qui mériterait de s'appeler esprit ou âme. Wundt exige que nous restions libres de telles présuppositions. À bon droit. Il interdit en même temps de parler d'une âme. Cet interdit n'est pas applicable. Lui-même présuppose, dès qu'il parle des rêves comme de processus psychiques, infailliblement cet être de l'âme qu'il rejette. Il est impossible de définir la psychologie sur la base de la « théorie de l'actualité » (*Actualitätstheorie*)<sup>16</sup>.

Revenons au thème de l'« enchaînement psychique ». La physique ne doit pas seulement établir les faits qui sont de son ressort, elle doit en outre les intégrer dans un enchaînement légal, sans discontinuité, de faits. La même tâche incombe aussi à la psychologie. Elle ne doit pas seulement établir les processus psychiques, c'est-à-dire d'abord ces données de notre conscience qui apparaissent (et dans la mesure où elles apparaissent) non indépendantes de la volonté, et donc appartenant au « sujet », au sens primaire évoqué plus haut ; [334] mais elle doit aussi constituer à partir d'elles un enchaînement légal sans discontinuité, et les intégrer à cet enchaînement, pour autant qu'on y parvienne.

Or, il y a des psychologues qui pensent que les faits de conscience, considérés en eux-mêmes, sont ce qu'il y a de plus dénué de lien ; qu'ils sont comme des points dispersés ; et que, lorsqu'on veut établir entre eux un enchaînement causal, on doit partout ajouter quelque chose d'autre, qui ne serait pas immédiatement un fait de cette conscience. Cet autre élément, ils l'appellent, précisément parce qu'il n'est pas immédiatement un fait de la conscience, un inconscient. Nous partageons nous aussi cette opinion. Il nous faut, en psychologie, invoquer partout l'aide de l'inconscient. Wundt lui aussi l'accorde, et n'a jamais nié que l'enchaînement causal des faits de la conscience, en tant que tel, montre des lacunes. Or, qu'est-ce qui selon lui doit remplir ces lacunes ? Wundt nous dit, de façon remarquable, qu'il faut faire intervenir ici la physiologie, que ce sont des faits physiologiques qui devraient combler ces lacunes<sup>17</sup>. Chose étonnante ! Wundt a expliqué que toute présupposition <6> métaphysique doit demeurer bannie de la psychologie. Or je peux bien, quand je remarque une lacune dans l'enchaînement des faits de la conscience, toujours dire : « Là il manque quelque chose, qui doit avoir telle et telle propriété, c'est-à-dire être apte à produire tel ou tel effet psychique ou conscient, et doit se montrer efficient, de fait, dans telle ou telle circonstance, sur la psyché ou dans la conscience » ; mais jamais je ne peux dire : « cela doit être physiologique ». Les faits de ma conscience ne renvoient nulle part à des propriétés

<sup>16</sup> [F. F.] Outre le principe du parallélisme psycho-physique et le « prétendu "volontarisme" », Wundt discute dans son article « le principe de l'actualité de l'événement psychique, ou "théorie de l'actualité" » (« Définition », p. 29). Cette dernière contredit, selon Wundt, la théorie de la substantialité (qui est à prendre comme une hypothèse) et fait valoir le principe selon lequel « la psychologie doit interpréter les faits d'expérience qui lui sont donnés à partir de leur propre contexte (*Zusammenhang*), en renonçant à toute hypothèse métaphysique. » (« Définition », p. 36).

<sup>17</sup> [F. F.] « Mais là où la cohésion des faits psychiques montre des lacunes, la relation de complémentarité que science de la nature et psychologie entretiennent en vue d'élaborer l'expérience, justifie précisément de rechercher si l'expérience physiologique offrirait des faits qui comblerent ces lacunes, non pas certes directement, sur la voie d'une expérience immédiate, intuitive, ce qui est impossible, mais indirectement, par interpolation d'éléments qui relèvent d'une forme médiatisée et conceptuelle d'expérience. » (« Définition », p. 34).



physiologiques ; mon expérience psychique ne sait rien de cellules nerveuses quelconques, de réseaux associatifs, etc. Wundt renvoie l'inconscient au domaine de la physiologie<sup>18</sup>, il le considère donc sans plus comme matériel. Il entre ainsi en contradiction avec l'exigence fondamentale qu'il impose à la psychologie. Ne pourrait-il donc pas y avoir de terme médian entre des processus psychiques ou de conscience, d'un côté, et les processus matériels cérébraux de l'autre ? Nous avons plus haut laissé ouverte la question de savoir si ne serait pas en relation avec notre cerveau un être appartenant à un autre monde. Ici Wundt récuse cette pensée. Cette récusation, je l'appelle une présupposition métaphysique. Wundt est donc ici métaphysicien, après avoir précisément auparavant, de façon catégorique, rejeté toute pensée de ce type. Nous sommes un peu plus prudents, si nous avons établi un principe fondamental, si nous avons dit : Nous ne décidons pas de ce que nous ne savons pas, ni ne pouvons, en tant que psychologue, savoir. Le mot « inconscient » est l'expression de cette prudence, et de cette attitude conséquente. Parce que ce que nous insérons dans les lacunes des processus de conscience n'est pas un fait de la conscience, nous le nommons inconscient ; et dans la mesure où il est intercalé par nous dans l'enchaînement des faits de conscience, nous le nommons un élément psychique inconscient.

Wundt assure qu'un tel inconscient ne peut servir qu'à affirmer des présupposés métaphysiques<sup>19</sup>. Pour nous, l'inconscient est l'expression de la renonciation consciente à la métaphysique. Ce qui est métaphysique, c'est l'opposition à cette renonciation. Mais finalement, Wundt connaît, bien entendu, l'inconscient psychique aussi bien que nous. L'inconscient qu'on chasse dehors par le porche d'entrée revient, chez [335] lui comme chez tous ceux qui le rejettent, par la porte de côté. Et avec l'inconscient, c'est aussi l'« âme » qui fait retour. Wundt reconnaît l'existence de dispositions psychiques<sup>20</sup>. Ces dispositions ne sont pas des processus de conscience, ce sont donc pourtant bien un inconscient. Il est vrai que Wundt s'en excuse ; ce serait là un concept totalement indéterminé<sup>21</sup>. Considérées en elles-mêmes, elles le sont, c'est certain. Elles ne peuvent être déterminées que par leur incidence sur la conscience, exactement de même que les forces atomiques et les atomes en eux-mêmes sont un concept totalement indéterminé, et ne peuvent acquérir leur détermination qu'à partir des effets qu'ils produisent dans le monde objectivement réel, et en définitive dans le monde de la perception sensible. Être en soi indéterminée, c'est le devoir absolument évident d'une disposition psychique, et la déterminer autant que possible, de même que tout ce qui est inconsciemment psychique, par les effets qu'elle produit dans la conscience, c'est le devoir absolument évident du psychologue.

Mais, avec ces dispositions, nous avons du même coup retrouvé l'âme qu'on voulait chasser. Nous pouvons placer sous ce concept la totalité de l'être psychique. Tout peut s'appeler disposition, nos tendances, nos états d'âme et nos humeurs, permanents ou

<sup>18</sup> [F. F.] À l'aide du principe de parallélisme, l'inconscient est renvoyé à la physiologie, « seul domaine où il peut être plus précisément défini de manière scientifique » (« Définition », p. 35).

<sup>19</sup> [F. F.] La « volonté universelle » de Schopenhauer, par exemple, peut selon Wundt être traduite par le terme d'inconscient (« Définition », p. 63).

<sup>20</sup> [F. F.] Wundt parle de dispositions psychiques, qui sont parallèles aux dispositions physiques, à la p. 35 de son article.

<sup>21</sup> [F. F.] Voir également p. 35 : « Dans la mesure où des contenus psychiques d'expérience donnés renvoient à des contenus précédents avec lesquels ils ne sont pas en lien de manière continue, il ne reste, pour l'aspect psychologique de l'observation, que le concept indéterminé de *disposition* (*Disposition*) ».

passagers, nos inclinations d'esprit et nos orientations, tout le trésor de notre expérience, le savoir que nous possédons, nos intuitions et nos préjugés, nos principes moraux et pratiques, vertus et vices, capacités et savoir-faire, forces et faiblesses, bref tout ce que nous avons sans l'avoir présent à la conscience, ou l'éprouver actuellement. Tout cela ensemble constitue l'individu, la personnalité, le moi réel, l'être spirituel, ou bien – l'âme. Aucun acte de l'esprit ne peut s'accomplir en nous, sans que, dans une plus ou moins grande mesure, cette « personnalité » y soit impliquée. Si l'on accorde ce point, alors la controverse sur le concept de substance n'est finalement qu'une querelle de mots. Mais l'âme est, en tout cas, substance si l'on oppose la théorie de la substance à la théorie de l'actualité. Car tous ces côtés de la personnalité ne sont pas des actes, mais un être « stable », plus stable que celui des atomes. Ils ne sont déterminables que par des actes. Mais la même chose vaut des atomes. S'enquérir de l'« en soi », cela n'a, dans un cas comme dans l'autre, aucun sens. Âme et atomes sont pareillement des points, « conceptuels » mais réels, c'est-à-dire s'imposant à nous par des faits, en lesquels convergent des actes.

Si l'on nomme substance l'absolument stable, alors la légalité du devenir de l'esprit est l'unique substance spirituelle que nous connaissions, de même que la légalité du devenir matériel est l'unique substance matérielle.

Aucune psychologie, ni aucune définition de celle-ci, n'est possible si l'on ne reconnaît pas l'âme, et avec elle l'inconscient, ou bien l'inconscient, et avec lui l'âme.

*Traduit de l'allemand par Jean-François Lavigne*

Theodor Lipps

*Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Leipzig, J. A. Barth

[Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Heft 9/10, II. Sammlung], 1897

Section 1, chap. 1-4, p. 3-21

### *Présentation*

Nous donnons ici la traduction intégrale des quatre premiers chapitres de l'ouvrage de Lipps intitulé *Esthétique de l'espace et illusions optico-géométriques*. Paru en 1897, ce livre expose les recherches de Lipps sur les illusions d'optique provoquées par des formes linéaires simples (« géométriques »). La *Raumästhetik* reprend et développe des thèmes déjà abordés dans un long article de 1891 sur les « Facteurs esthétiques de l'intuition de l'espace » publié dans un volume d'hommage à Hermann von Helmholtz<sup>22</sup> ; et son contenu, discuté dans plusieurs autres articles, sera par la suite en partie retravaillé dans l'*Esthétique* de Lipps (1903-1906)<sup>23</sup>.

Comment la réflexion sur les illusions d'optique géométriques et l'élaboration d'une esthétique spatiale sont-elles liées chez Lipps ? Dès 1891, il avait soutenu que ces illusions ne s'expliquent pas par des particularités du mouvement des yeux (W. Wundt et H. Münsterberg) et ne doivent donc pas être comprises comme des modifications du voir lui-même ; il s'était bien plutôt rallié à l'explication de H. von Helmholtz, selon qui un « jugement par analogie inconscient », appliqué de manière erroné, est par habitude tenu par nous pour le contenu même de la perception<sup>24</sup>. Néanmoins, Lipps réélabore cette dernière conception pour avancer une explication des illusions optico-géométriques<sup>25</sup> en fonction du rapport « esthétique » que nous avons avec elles : nous percevons d'emblée les lignes comme des mouvements, c'est-à-dire des déploiements et articulations de forces que nous attribuons inconsciemment aux formes elles-mêmes, ne pouvant alors pas nous empêcher de « voir » aussi dans la figure l'action même de ces forces, ce qui est la source de l'illusion. Ainsi d'un rectangle de largeur moindre qu'un carré mais de même hauteur, posé à côté de lui : nous le « voyons » plus haut que le carré, car animé par un mouvement de resserrement sur soi, donc par une force verticalisante plus grande. Le ressort de l'explication lippsienne des illusions d'optique repose donc sur l'idée d'une perception qui s'accompagne immédiatement d'une animation des formes spatiales. Dès 1891 l'importance de cette idée pour l'analyse des arts plastiques, spécialement de l'architecture, est soulignée par Lipps<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Theodor Lipps, « Ästhetische Faktoren der Raumanschauung », in : *Beiträge zur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Hermann von Helmholtz als Festgruss zu seinem siebenzigsten Geburtstag*, hg. von Artur König, Hamburg, Leopold Voss, 1891, p. 219-307.

<sup>23</sup> T. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Hamburg/Leipzig, Voss, Bd. 1, 1903 ; Bd. 2, 1906.

<sup>24</sup> Voir T. Lipps, « Ästhetische Faktoren », p. 220.

<sup>25</sup> La dénomination « geometrisch-optische Täuschungen » avait été forgé par le physicien Johann Joseph Oppel (1815-1894) en 1854. Était ainsi désigné l'objet d'un domaine de recherche qui allait devenir de plus en plus important en physiologie et en psychologie durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> s.

<sup>26</sup> T. Lipps, « Ästhetische Faktoren », p. 240-45.

C'est bien de cette explication esthétique qu'il s'agit en 1897 d'explorer les tenants et aboutissants, lorsqu'en introduction à *l'Esthétique de l'espace* Lipps se propose de rendre compte de la beauté des formes « géométriques » (par opposition aux formes « naturelles » qui sont des formes possibles ou réelles d'objets de la nature) en la rapportant à la « réalité vivante »<sup>27</sup>, c'est-à-dire psychique. Dans les quatre premiers chapitres, ici traduits, Lipps s'attache à déterminer rigoureusement l'objet de l'expérience esthétique des formes spatiales : non la chose matérielle comme telle mais la figure (*Gebilde*) immédiatement perçue comme jeu dynamique de « forces ». Une telle « interprétation mécanique » appartient originellement à la perception concentrée sur son objet spatial et s'organise selon des lois qui gouvernent l'engendrement des formes, entre sujet et objet, dans l'expérience perceptive et affective. Le texte nous donne un échantillon des analyses détaillées de ces lois, que Lipps poursuit dans d'autres textes sur des dizaines de pages. En montrant comment la ligne de profil de la colonne dorique ou de la base ionique ne revêt un sens esthétique qu'en devenant l'histoire de sa propre constitution dynamique pour le sujet qui la contemple, Lipps prend également position dans le débat, alors vieux d'une trentaine d'années, entre esthétique de la forme et esthétique du contenu. Une forme spatiale selon lui n'est pas belle en tant que « pure » forme (un tel concept est en réalité vide), puisqu'elle n'existe immédiatement pour nous que comme déploiement d'un contenu dynamique, qui n'est en définitive (c'est-à-dire lorsque nous sommes *sortis* de l'expérience esthétique) assignable qu'à notre propre vie psychique. L'analyse du symbolisme des formes spatiales doit dès lors toujours s'enraciner dans l'expérience du vécu affectif auquel elles nous incitent, sous peine de ne désigner qu'une élucubration arbitraire.

Il est particulièrement intéressant d'exhiber ici quelques différences avec la manière dont ces mêmes thèmes sont réélaborés dans *l'Esthétique. Psychologie du beau et de l'art* de 1903-1906. Lipps n'utilise pas encore, en 1897, le terme d'*Einfühlung* pour décrire et expliquer le processus psychique d'animation des formes, support de l'expérience esthétique de ces dernières ; il se sert timidement du concept de « sympathie ». Il n'y a pas là seulement une question de terme mais bien une question de concept. En effet, Lipps caractérise ici le rapport entre mouvement esthétiquement perçu et mouvement psychique intérieur comme une *analogie*, ce qui correspond à un modèle où ces deux réalités (objective et subjective) se juxtaposent, et où l'animation des formes qui constitue le cœur explicatif des illusions d'optique apparaît comme une pure et simple transposition du sujet vers l'objet (*Hineinverlegung*), même si la perception de cette animation est bien caractérisée comme *immédiate*. En revanche, à partir de 1900, Lipps commence à utiliser le terme d'*Einfühlung*<sup>28</sup> pour expliciter un modèle qui s'est selon nous modifié : un modèle où l'humain n'est pas plaqué ou projeté sur de l'inanimé, mais où l'animation de l'inanimé se tisse d'emblée dans la constitution perceptive et, indissociablement, affective, des formes spatiales par le sujet de la perception<sup>29</sup>. Surtout, le vocabulaire du *Gefühl* (sentiment ou affect), mode de connaissance *sui generis*, est désormais mis en avant pour rendre compte de la spécificité de l'expérience

<sup>27</sup> T. Lipps, *Raumästhetik*, p. 1 (Einleitung).

<sup>28</sup> Voir T. Lipps, « Ästhetische Einfühlung », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 22 (1900), p. 415-450.

<sup>29</sup> Voir M. Galland-Szymkowiak, « Formes, forces, *Einfühlung*. Sur l'esthétique spatiale de Theodor Lipps », *Revue de métaphysique et de morale*, 2017/4.

esthétique. Revenir au texte de la *Raumästhetik* nous permet ainsi de saisir une première étape de la genèse du concept d'*Einfühlung* chez Lipps, genèse dont il faut souligner qu'elle est d'abord esthétique.

L'ouvrage de 1897 est l'un des premiers (après la leçon inaugurale de l'historien de l'art August Schmarsow à Leipzig en 1893, qui caractérisait l'architecture comme « configuratrice d'espace »<sup>30</sup>) à faire de l'espace comme tel un objet de l'esthétique et à le placer au centre de la compréhension et de la création des formes de l'architecture et du design. L'espace n'est plus simplement un milieu ou un cadre mais devient lui-même, à travers l'expérience des formes spatiales y compris les plus abstraites, objet d'appréhension et de configuration esthétiques. À ce titre, l'*Esthétique de l'espace* peut être considérée comme une pierre milliaire pour la compréhension de la modernité architecturale. L'écho de l'ouvrage a été considérable parmi les artistes et les architectes<sup>31</sup> : l'esthétique de la ligne de Theodor Lipps a notamment inspiré les architectes du Jugendstil Hermann Obrist et August Endell (étudiant de Lipps à Munich) et l'architecte belge Henry van de Velde, mais son influence s'est aussi étendue bien au-delà de ces cercles.

Les notes de bas de page sont toutes de la traductrice, à l'exception d'une note de Lipps qui sera signalée.

*Mildred Galland-Szymkowiak*

---

<sup>30</sup> August Schmarsow, « L'essence de la création architecturale (*Das Wesen der architektonischen Schöpfung*) », trad. fr. par Daniel Wiczorek, in : A.-M. Châtelet *et al.* (éd.), *L'espace du jeu architectural. Mélanges offerts à Jean Castex*, Paris/Versailles, 2007, p. 127-143.

<sup>31</sup> Voir par exemple Martina Mazzotta, « La 'Poesia dello spazio'. L'estetica di Theodor Lipps e l'arte moderna : un percorso », in : *Una « scienza pura della coscienza ; l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, a cura di Stefano Besoli, Marina Manotta e Riccardo Martinelli, numéro de la revue *Discipline Filosofiche*, 2(2002), p. 133-148.

*Traduction*

[3]

**Première section :**

**Sur l'esthétique de la belle forme spatiale**

**Chapitre 1 : Un exemple. La colonne dorique.**

Un exemple permettra de se représenter provisoirement la théorie ici envisagée de la beauté des formes géométriques, ainsi que la théorie des illusions optico-géométriques qui s'y rattache.

La colonne dorique se dresse – comme toute colonne. C'est une figure<sup>32</sup> dirigée verticalement. On ne désigne pas seulement par là le fait que la hauteur de la colonne surpasse sa largeur. Un coup d'œil jeté sur d'autres formes le montre clairement. Dans le cas d'un socle de mur, la *largeur* pourrait, à un degré identique ou supérieur, surpasser la *hauteur*. Le socle de mur n'en serait alors cependant pas pour autant une figure qui *s'élargit*. Ce ne serait pas l'extension selon la largeur qui serait son activité ou sa fonction propre. La fonction propre du socle de mur pourrait, en dépit de cette proportion, également consister dans son extension verticale. Il en ira même toujours ainsi. Le socle est support du mur qui s'élève au-dessus de lui, et cette <action de> porter est sans nul doute une activité verticale d'extension.

On a précisément dit par là en même temps ce dont il s'agit ici : le se-dresser de la colonne est son « activité propre ». En quoi le mot « activité » est pris en son sens plein : fatigue, effort, dépense de force ; et en même temps, dépense de force au moyen de laquelle quelque chose est accompli.

Une telle activité ne va pas sans contre-activité, ou sans une résistance à vaincre. Celle-ci est donnée ici par la pesanteur. En se dressant, et dans la mesure où elle se dresse, [4] elle vainc la pesanteur. La pesanteur agit en elle aussi bien que que l'activité d'extension verticale, dirigée donc contre la pesanteur. Mais cela n'empêche pas que, lorsque nous contemplons la colonne et la voyons s'élever jusqu'à une certaine hauteur au-dessus du sol, ce n'est pas la pesanteur, mais la « force » dirigée contre cette dernière, qui nous apparaît comme ce qui est actif à proprement parler ; <cela n'empêche pas que> que ce n'est pas la pesanteur mais bien cette force-ci qui accomplit à nos yeux l'opération dont il s'agit ici à proprement parler, par laquelle la colonne paraît acquérir son existence<sup>33</sup> spécifique.

Ce n'est pas seulement en direction verticale, mais aussi selon la largeur que la colonne s'étend. Mais l'opération que la colonne accomplit dans cette direction ne consiste pas en une extension, mais en une contraction ou limitation. Sans cette contraction ou limitation, la colonne se déliterait ; elle se décomposerait en quelque chose d'informe. C'est l'activité de limitation ou de contraction qui lui donne sa forme (*Form*). L'extension horizontale de la colonne peut elle aussi bien sûr être désignée comme une « activité », mais pas au sens spécifique qui est celui de l'activité contractante ou limitante. La colonne tend à sortir de son

---

<sup>32</sup> « Figure » traduit *Gebilde* (qui dans le cas de figures architecturales pourrait être traduit aussi par « construction »), sauf pour deux exceptions qui seront signalées.

<sup>33</sup> « Existence » traduit partout *Dasein*, qui joue évidemment aussi sur la connotation spatiale.

étroitesse, mais cela présuppose l'étroitesse, donc l'action de l'activité rétrécissante. Cette tendance à sortir de l'étroitesse est la force qui va être *bridée* par l'activité rétrécissante ou limitante, la résistance qui va être *vaincue* par elle. Imaginons-nous la colonne encore plus étroite, ou horizontalement davantage limitée : elle aspire alors davantage à sortir de cette étroitesse. Inversement, nulle tendance de ce genre n'aurait lieu en elle si sa capacité d'extension horizontale pouvait s'activer sans empêchement, donc à l'infini. <Le fait> que cette capacité soit empêchée de se réaliser absolument, ou que l'extension horizontale infinie se trouve niée par des limites, c'est cela seul qui produit la tension entre extension et limitation, cet état intérieur de la colonne. C'est en ce sens que l'activité limitante est ici « l'activité propre » <de la colonne>.

Nous pouvons en fin de compte résumer ces deux aspects. Dans le cas de la colonne, ce qui menace sa tenue verticale et ce qui menace sa tenue horizontale relèvent manifestement d'un même point de vue. La pesanteur réduirait à néant la limitation verticale, et en même temps tout autant la limitation horizontale. Inversement, la limitation horizontale [5] fait naître en même temps l'extension verticale. La colonne se contracte selon la largeur et précisément par là se dresse verticalement. Et c'est en cela que consiste son « activité propre ». La colonne n'est pas une chose qui, du fait de la pesanteur, s'effondre sur soi-même et s'élargit horizontalement, c'est une figure qui, malgré la pesanteur, et dans sa victoire sur la pesanteur, se contracte et se dresse. Ou encore : si nous nous abandonnons à l'impression produite par la colonne et que nous nous demandons quel mouvement elle est *sur le point* d'exécuter, ou encore vers quoi sont *dirigés ses efforts*, nous la voyons, en pensée ou dans notre imagination<sup>34</sup>, se rétrécir davantage et croître selon la direction verticale. Le mode de représentation contraire n'apparaît pas le moins du monde en nous. Si tel était le cas, la colonne serait bien mal en point.

Il en résulte donc pour nous un fait psychologique qui, considéré plus précisément, se sépare lui-même en deux faits.

La forme de la colonne, qui factuellement est seulement là, acquiert son existence pour notre représentation en raison de certaines conditions mécaniques. Elle n'est pas simplement, mais elle *devient*, non pas une fois pour toutes, mais à chaque instant de nouveau. En un mot, nous faisons de la colonne l'objet d'une interprétation mécanique. Que nous fassions cela n'est pas affaire de volonté, il n'y a pas besoin non plus de réflexion : c'est immédiatement avec la perception de la colonne qu'est en même temps donnée l'interprétation mécanique ; c'est immédiatement que se joint, au perçu, la représentation de la manière dont, selon une expérience mille fois advenue, une telle forme ou un tel mode spatial d'existence est possible ou peut se maintenir.

Mais à cela s'ajoute aussitôt et directement le second fait. L'événement mécanique hors de nous n'est pas l'unique événement dans le monde. Il y a un événement qui nous est plus proche (dans tous les sens du terme), l'événement en nous ; et l'autre événement est comparable ou analogue à cet événement en nous. Mais il existe en nous une inclination à saisir les éléments comparables sous un point de vue identique. Et ce point de vue est à chaque fois déterminé en première ligne par ce qui nous est plus proche. Nous considérons

---

<sup>34</sup> « Imagination » traduit dans ce texte *Phantasie*.

donc l'événement hors de nous par analogie avec l'événement sur nous ou en nous, ou par analogie avec notre expérience vécue personnelle.

[6] Une telle manière de considérer les choses réside déjà dans chaque « force » dont nous disons qu'elle habite une chose quelconque, ou qu'elle est au fondement d'un événement quelconque ; et plus clairement encore peut-être dans toute « aspiration » ou toute « tendance » que nous voyons se réaliser en un événement, dans tout « faire » ou « pâtir », dans toute « activité » ou « passivité ». Tout ce genre d'animation de la réalité qui nous environne vient au jour, et peut uniquement venir au jour, pour autant que ce que nous vivons en nous, notre sentiment de force, sentiment de tendre à ou de vouloir, d'activité ou de passivité, nous le transférons<sup>35</sup> dans les choses hors de nous et en ce qui advient en elles ou avec elles. Ce transfert rapproche de nous les choses, nous les rend plus familières et ainsi en même temps probablement plus compréhensibles.<sup>36</sup>

Mais nous ne contentons pas du mode général d'animation décrit par les concepts généraux de force, de tendance ou d'activité. Tout événement mécanique a en même temps son caractère déterminé ou sa manière déterminée de s'effectuer. Il s'effectue ou plus facilement, avec moins d'obstacles, ou plus difficilement, et en surmontant des obstacles plus forts ; il exige un déploiement plus réduit ou plus grand de « force ». Par là est éveillé en nous le souvenir de processus que nous évoquons sur nous ou en nous – non pas n'importe quels processus de ce genre, mais des processus de même caractère. L'image naît en nous d'un faire identique <qui nous est> propre et par là naît en même temps le sentiment de soi bien spécifique qui accompagne normalement ce faire. L'événement mécanique qui paraît s'accomplir « facilement » nous rappelle notre propre faire réalisant sa fin avec la même facilité et tout aussi peu d'obstacles ; la forte dépense d'« énergie » mécanique vivante nous rappelle la même dépense, s'agissant de notre propre énergie volontaire. À cela vient s'attacher, dans le premier cas, le sentiment satisfaisant de facilité et de liberté de notre propre mise en activité vitale, dans le second cas, le sentiment d'un autre genre, mais pas moins plaisant pour cela, de notre propre force.

Cela aussi, de nouveau, a lieu sans nulle réflexion. Aussi peu commençons-nous par voir la colonne pour ensuite l'interpréter mécaniquement, aussi peu l'interprétation mécanique est-elle suivie de cette deuxième interprétation « *anthropomorphisante* » ou de cette manière de considérer l'événement objectif à la lumière de notre propre faire. L'existence de [7] la colonne elle-même, tel que je la perçois, m'apparaît immédiatement et au moment où je la perçois comme conditionnée par des causes mécaniques, et ces causes mécaniques m'apparaissent immédiatement sous le point de vue d'un faire semblable à celui de l'être humain. Devant mes yeux, la colonne paraît se contracter et se dresser, donc se comporter de

---

<sup>35</sup> *hineinverlegen*.

<sup>36</sup> [note de Lipps :] Cf. Lipps, *Grundzüge der Logik*, p. 80 et suivantes. [note de M. G.-S. :] Le passage indiqué par Lipps porte, dans le cadre général d'une élucidation psychologique de la notion de causalité, sur le concept 'naïf' de « force ». Cette notion n'a de sens pour nous, dit Lipps, que parce qu'elle trouve son origine dans le sentiment intérieur que nous éprouvons lors d'un effort de la volonté qui n'est pas accompli en vain. Parler de « force » reliant causalement des choses n'est donc que le résultat d'un transfert (*Hineinverlegung*) de cette expérience intérieure vers l'extérieur. Il s'agit là d'un mode de rapport « esthétique » aux choses et plus généralement d'un « besoin universel de rendre humain les objets ou de projeter les contenus du moi sur les objets, besoin auquel, face à n'importe quel objet, nous n'échappons jamais entièrement » (T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Hamburg/Leipzig, Voss, 1893, p. 81).



manière semblable à ce que je fais lorsque je me contracte et me dresse moi-même, ou encore lorsque je persiste, en dépit de la pesanteur et de l'inertie naturelle de mon corps, à me contracter et à me dresser. Je ne puis pas du tout percevoir la colonne sans que cette activité ne me paraisse immédiatement contenue dans ce que je perçois.

De l'état de choses que nous avons décrit résulte maintenant – non pas certes l'impression esthétique produite par la colonne dorique, mais pourtant bien une partie de cette impression. Le se-contracter et se-dresser plein de force de la colonne dorique est réjouissant pour moi, de même que le sont mes propres me-contracter et me-dresser, dont je me souviens, et de même que m'est réjouissant le se-contracter et se-dresser que je perçois sur autrui. Je *sympathise* avec cette manière de se comporter de la colonne dorique, de mettre en activité une vitalité intérieure, parce que j'y reconnais un mode normal et plaisant de mon propre comportement. Ainsi, toute joie prise aux formes spatiales – et nous pouvons ajouter : toute joie esthétique en général – est un sentiment plaisant de sympathie.

Par ailleurs, précisément à partir de ce se-contracter et se-dresser de la colonne, deviennent compréhensibles certaines illusions auxquelles nous sommes soumis en ce qui concerne la colonne et les formes apparentées. Je disais plus haut que lorsque nous contemplons la colonne, nous la voyons se contracter horizontalement et croître en direction verticale, et non l'inverse. Nous la voyons se comporter ainsi non pas de nos yeux sensibles, mais en pensée, en imagination. La perception demeure comme elle est, mais dans l'impression d'ensemble produite par la colonne entrent aussi les représentations immédiatement liées à l'image perceptive. Supposons que nous ne mesurions pas les dimensions de la colonne à l'aide d'un étalon objectif mais que, pour les estimer, nous nous fions à cette impression d'ensemble : la colonne apparaît alors plus haute et plus fine. Nous surestimons sa hauteur et sous-estimons sa largeur.

[8]

## **Chapitre 2.**

### **Sur la colonne dorique – suite.**

Suivons encore un peu la colonne dorique. La colonne dorique s'étend selon la verticale. Si je voulais dire qu'elle « s'étire » selon la verticale, il me faudrait le faire avec prudence. La ligne étirée ou qui s'étire est la ligne droite. Mais la ligne de profil de la colonne dorique s'écarte de manière notable de la ligne droite. L'*entasis* ou renflement est caractéristique de la colonne dorique, plus que des autres genres de colonnes. La colonne s'élargit à partir de son centre, sort de soi, s'étale selon la largeur, comme si elle était retenue et poussée à s'étaler par sa propre poids ou par la charge. C'est que ce qui reçoit une pression d'en haut sort habituellement de soi vers ses côtés. La colonne dorique ne paraît donc pas s'élever librement, légèrement, audacieusement, mais en cédant en même temps à un certain degré à la pesanteur. Et elle a de bonnes raisons pour cela. La charge qui repose sur elle est une charge énorme, et la tâche de la porter est une tâche sérieuse, pas une tâche dont on s'acquitte en jouant.

À cela aussi se lie, là encore, une illusion d'optique correspondante. Des formes ventruées latéralement apparaissent plus basses que d'autres, par ailleurs identiques, mais qui s'élèvent sans ce galbe. L'impression esthétique d'affaissement devient en même temps une impression optique d'affaissement.

Simultanément à cette illusion, s'en produisent d'autres. La colonne sort de sa direction rectiligne à ses extrémités supérieure et inférieure. C'est là qu'est à proprement parler l'impulsion du mouvement vers l'extérieur, ou la tendance à s'éloigner de la ligne droite. À l'inverse, si nous suivons la ligne courbe à partir du milieu, donc à partir de l'endroit du plus grand élargissement, nous la voyons se tourner à partir de là vers l'intérieur. C'est donc là qu'est l'endroit où une tendance paraît s'exercer vers l'intérieur. Par conséquent, nous surestimons la largeur en haut et en bas, et nous sous-estimons la largeur à mi-hauteur<sup>37</sup>.

Que la colonne dorique ressente sa propre pesanteur ou la pesanteur de sa charge et qu'en conséquence elle cède jusqu'à un certain degré, cela a du sens. Mais ce céder ne peut nous satisfaire que si la colonne, dans le reste de son comportement, offre l'assurance suffisante [9] que le céder demeure dans certaines limites ; en d'autres termes, que si nous trouvons en elle une contre-action suffisamment forte opposée à cette tendance à céder.

Or cette forte contre-action nous est garantie par deux moments. Tout d'abord, la colonne est une colonne, c'est-à-dire que sa section est circulaire et non, par exemple, carrée. À cette section circulaire correspond, ici comme ailleurs, un caractère esthétique déterminé. L'écart entre deux côtés d'un carré qui sont face à face reste partout le même. Au contraire, nous voyons la surface d'un cercle se rétrécir de manière constante si nous partons de n'importe quel diamètre pour nous éloigner vers ses deux côtés. C'est de là que naît en nous la représentation d'une activité qui s'exerce partout dans la surface du cercle, une activité rétrécissante, qui pousse vers l'intérieur. La surface du cercle nous donne l'image de la concentration, d'un se-contracter vers le centre, d'un rassemblement constant et équilibré en soi-même.

Or, si le se-laisser-aller et sortir-de-soi selon la largeur, tel qu'il se présente dans l'entasis de la colonne dorique, est l'équivalent d'un renoncement relatif à l'activité d'extension verticale, la concentration indiquée par la section circulaire de la colonne équivaut nécessairement à l'accroissement d'une telle activité. La concentration uniforme perpendiculaire à la direction de l'élévation conditionne un se-dresser concentré, la manière qu'a la figure de se rassembler sur elle-même dans l'axe ou selon l'axe a pour effet une activité axiale accrue.

Est créé par là un premier contrepoids à la tendance à céder. Qu'il ait été ressenti comme nécessaire, l'histoire de l'architecture le montre clairement. Les colonnes ont l'entasis, les piliers ne l'ont pas. Même lorsque des colonnes doriques se tiennent entre des piliers, seules les colonnes, et non les piliers, montrent ce renflement ou galbe. Et cela pour des raisons impératives. S'ils étaient pourvus d'une entasis à la manière des colonnes doriques, les piliers ne pourraient immanquablement que s'affaisser sur eux-mêmes. Il n'y a qu'à s'imaginer un entablement porté par de tels piliers. Et de l'activité axiale accrue que la colonne comprend en soi en comparaison avec le pilier, s'ensuit tout autant que les colonnes puissent être plus minces que les piliers. Que l'on s' imagine les minces colonnes typique du mode de construction romain, transformées en piliers de même masse. [10] Ces piliers ne pourraient que s'effondrer – pas dans la réalité, mais dans notre imagination.

On n'a pratiquement pas besoin de dire quelles illusions sont données en même temps que cette signification esthétique de la section circulaire. L'illusion est double. Si nous comparons

---

<sup>37</sup> L'illusion consiste donc ici en ce que malgré l'entasis, nous voyons la colonne droite.

la largeur d'un cercle, ou la taille de son diamètre, avec la largeur d'un carré de même largeur – largeur mesurée entre le milieu d'un côté du carré et le milieu du carré opposé –, la largeur du cercle paraît considérablement moindre. Le cercle, se rassemblant en lui-même à un degré supérieur, paraît se rassembler en lui-même devant nos yeux à un degré supérieur. Cette illusion existe également dans le cas de la colonne. La colonne apparaît plus mince. Et à cette finesse apparemment supérieure se relie en même temps l'apparence d'une hauteur supérieure ou encore l'apparence d'une extension axiale supérieure. La figure, s'étirant plus énergiquement, semble davantage étirée.

Un deuxième facteur qui constitue une contre-action à l'entasis dorique, c'est le fort amincissement de la colonne dorique. La colonne s'amincit, c'est-à-dire qu'elle se contracte de plus en plus fortement lorsqu'on va du bas vers le haut. L'activité axiale, donc aussi la force portante<sup>38</sup>, s'en trouve accrue ; elle est à son maximum là où la tâche de porter incombe immédiatement à la colonne.

À cela est liée, de nouveau, une double illusion. La hauteur de la moitié supérieure de la colonne apparaît supérieure à celle de la moitié inférieure ; et en même temps, la colonne dans son ensemble apparaît plus haute. – Nous rencontrerons plus loin toutes ces illusions sur des figures<sup>39</sup> simples, qui les mettent au jour de manière distincte.

D'autres éléments distinguent encore la colonne dorique – ou plus précisément le fût dorique, le seul dont il soit question ici. Il faudrait principalement mentionner les cannelures. Cependant, je tiens à me limiter ici aux éléments formels les plus simples. Je n'ai pas l'intention de développer une enquête sur le caractère esthétique de la colonne dorique ou même du temple dorique et sur les illusions qui lui sont liées, mais, comme je l'ai déjà dit, je ne veux dans ce contexte que faire comprendre sur un exemple ce que sont esthétiquement les formes géométriques, [11] ainsi que la cohésion entre ces formes et les illusions d'optique en général.

Et ce que j'ai dit suffit à cet effet. Surtout en ce qui concerne le caractère esthétique. À partir de ce qui précède, nous pouvons voir avec suffisamment de clarté comment la colonne dorique parvient à son caractère de sérieux, de puissance, de compacité. En particulier, nous comprenons que l'antagonisme des forces qui a été mis en évidence, l'action réciproque de mouvements ou d'impulsions de mouvements opposés est en mesure d'engendrer la puissante tension interne qui conditionne si essentiellement le caractère de cette colonne. Un tel antagonisme est du reste aussi un trait de caractère dominant de la construction<sup>40</sup> dorique. Les cannelures, dans lesquelles la colonne se retire en elle-même puis revient à nouveau à sa largeur initiale, et sans cesse de nouveau se retire etc., montrent elles aussi cet antagonisme, sauf qu'ici comme on vient de l'indiquer il est précisément exposé dans un rythme d'événements successifs.

Supposons que nous continuions à décrire esthétiquement la colonne dorique et la construction dorique en général : il en résulterait pour nous la représentation d'un ensemble sensé d'effets vivants de forces, qui se lient, se produisent mutuellement et se tiennent en

---

<sup>38</sup> *Tragfähigkeit*.

<sup>39</sup> Ici, exceptionnellement, « figures » traduit *Figuren* (unique apparition de ce terme, employé comme synonyme de *Gebilde*).

<sup>40</sup> *Bau*.

équilibre – sensé d’une manière qui n’est pas incomparable à une action humaine dirigée vers un but déterminé et clairement connu.

Et à chacune de ces activités particulières se trouveraient liées des illusions d’optique correspondantes. La construction dorique nous raconte une histoire – l’histoire de sa propre vie intérieure ; et le fait qu’elle fasse en elle-même réellement l’expérience de cette histoire s’expose à nos yeux dans les illusions d’optique, de la manière la plus immédiate que l’on puisse penser.

### **Chapitre 3.**

#### **L’espace comme objet esthétique.**

Quittons maintenant des yeux pour un instant les illusions d’optique, afin tout d’abord de déterminer plus précisément la nature et les conditions [12] de l’impression esthétique. Que signifie cela : la colonne se dresse, elle cède, elle se contracte, elle se rétrécit successivement ? – La réponse complète à ces questions impliquera la théorie complète de l’impression esthétique produite par les formes géométriques.

Tout d’abord : – Quand la colonne dorique se dresse, qu’est-ce qui, à proprement parler, se dresse ? Est-ce la masse de pierre dont la colonne est formée ? Le matériau de la colonne est-il le support de cette activité ou de ce comportement intérieur ?

Cette idée n’est pas recevable. Le matériau d’une construction peut être partout le même. Mais cela n’empêche pas que dans l’édifice, ce soit ici un mode d’activité intérieure qui paraisse réalisé, et là un autre. Et la manière qu’ont les colonnes de se dresser est elle-même déjà, une fois libre et légère, l’autre fois liée, imposante, lourde peut-être. Qu’elle soit telle ou telle ne dépend pas du matériau, mais de la forme. Cela n’a manifestement aucun sens que de vouloir assigner à un seul et même matériau tantôt un mode de comportement intérieur, tantôt un autre.

Des exemples rendront plus clair ce que je veux dire ici. Le tore<sup>41</sup> de la base ionique paraît, cédant à la pesanteur, jaillir hors de soi. Cela ne signifie pas que nous ayons l’impression que la masse de pierre dont le tore est formé subisse ce destin. Les choses seraient mal engagées quant à la consistance de la construction si ce céder avait effectivement lieu, et quant à notre impression esthétique si de telles représentations pouvaient naître en nous. Qu’une telle pensée ne puisse nullement advenir en nous – cela constitue bien plutôt une présupposition fondamentale de l’impression esthétique.

Ou bien, que l’on se rende présente <à l’esprit> la paroi d’une poterie, se courbant vers l’extérieur puis de nouveau vers l’intérieur. Là encore, une paroi d’argile qui s’incurve ou paraît s’incurver est une absurdité. L’argile qui n’est pas encore durcie peut s’incurver, le récipient peut effectivement être matériellement né d’une telle incurvation. Mais ici, nous avons affaire non pas à de l’argile non durcie, mais bien à de l’argile durcie – non pas au récipient qui est matériellement né de telle ou telle manière, mais bien au récipient terminé. En outre, cette même paroi de récipient pourrait être ciselée dans du marbre, ou sculptée ou enlevée au tour dans du bois. Il ne pourrait alors pas être question d’une telle incurvation originelle.

---

<sup>41</sup> *Wulst* (qui signifie aussi, plus généralement, le bourrelet).

[13] Dans ces cas, le comportement factuel du matériau est en opposition directe au comportement qui n'existe que pour la contemplation esthétique. Dans d'autres cas, les deux coïncident. L'entablement du temple dorique pèse sur son soubassement. Et en même temps nous avons, en un certain sens, l'impression de la charge pesante. Mais ici aussi, il faut bien distinguer les deux. Ici non plus, il n'y a nulle relation nécessaire entre les deux. Ce qui, effectivement, pèse, peut pour l'impression esthétique flotter ou se dresser.

Cet état de choses est esthétiquement d'une grande importance, et il vaut la peine d'y insister expressément. On a pensé qu'il fallait expliquer la forme de la base ionique à partir de la charge effective du fût qui se trouve au-dessus. La base est censée symboliser le conflit entre la pression de la colonne et la contre-pression du sol<sup>42</sup>. C'est là confondre de manière illégitime ce qui a effectivement lieu, et ce qui n'a lieu que pour notre impression esthétique. Le fût de la colonne ionique pèse effectivement, c'est bien évidemment hors de doute. Mais ce fait n'est pas un fait esthétique. Pour l'impression esthétique, la colonne ionique s'élève autant et même plus que la dorique.

Le peser est un mouvement vers le bas, le se-dresser un mouvement dans la direction opposée. Mais si le fût ne pèse pas pour l'impression esthétique, ne peut pas non plus naître l'impression que la base de la colonne est compressée par la charge. Le fait que la colonne pèse effectivement exige une base, c'est-à-dire une masse matérielle constituée de telle sorte qu'elle est capable d'accueillir cette charge en toute sécurité. Le fait que la colonne se dresse pour l'impression esthétique exige une base, c'est-à-dire une forme artistique qui ait le caractère esthétique correspondant. La base doit, grâce à sa forme, paraître se comporter intérieurement de telle sorte que la manière dont le fût s'élève au-dessus d'elle apparaisse naturelle et sensée.

Nous avons gagné là non seulement une opposition entre deux faits mais une opposition entre deux séries de faits. Les masses matérielles s'ajustent les unes aux autres de manière qui paraît adéquate suivant leur comportement matériel, leur pesanteur, leur solidité, leur force portante etc., ou encore *utile* à l'existence<sup>43</sup> matérielle du tout. [14] Les formes s'ajustent les unes aux autres d'une manière qui paraît *sensée* suivant leur caractère esthétique ou leur mode de comportement pour la contemplation esthétique. La cohérence finalisée de la masse matérielle est donnée réellement<sup>44</sup>. La cohérence sensée du mode de comportement esthétique n'est donnée qu'idéellement. Le résultat technique consiste dans la première, la seconde fait de ce résultat une œuvre d'art. Comme partout, ce qui fait en propre le contenu de l'œuvre d'art est, ici aussi, est un monde idéal, et même un monde idéal fermé sur soi.

Or ces différents modes de comportements, et ensembles de tels modes, ne pourraient être indépendants les uns des autres, entrer en opposition les uns par rapport aux autres, s'ils n'avaient pas des supports différents. Il y aurait contradiction à ce que nous nous représentions le tore de la base de la colonne comme solide et hors de danger de céder, et

<sup>42</sup> La forme de la base de la colonne ionique a été critiquée dans l'histoire de la théorie de l'architecture parce que, superposant un tore (anneau) à deux scoties (retraits), elle a été considérée comme n'éveillant pas une impression de solidité (voir par exemple la critique de l'abbé Laugier, *Essai sur l'architecture*, Paris, Duchesne, 1753, p. 91-92, qui lui reproche de ne pas respecter la loi « naturelle » selon laquelle ce qui pèse le plus doit être en dessous ; merci à Théodore Guinic pour cette référence). Lipps souligne que cette critique procède d'une mécompréhension de ce qui est à proprement parler l'objet de notre expérience esthétique de l'architecture.

<sup>43</sup> *Bestand*.

<sup>44</sup> *real*. Ailleurs, « réel », « réellement », « réalité » traduisent *wirklich*, *Wirklichkeit*.

pourtant en même temps comme cédant, si l'on n'entendait pas, ça et là, par « base de la colonne » deux choses tout à fait différentes. La base de la colonne qui est protégée du danger de céder, c'est la masse de pierre. Mais que faut-il entendre par : base de colonne *qui cède* ?

La réponse a semble-t-il déjà été donnée plus haut. Ce qui cède, c'est la forme. Cette réponse pâtit cependant encore d'une ambiguïté. La forme de la figure en ligne droite est, à strictement parler, précisément la droiture, la forme de ce qui est recourbé est la courbure. Mais cela n'a manifestement pas de sens de dire que la droiture se dresse ou s'étend, que la courbure s'incurve. En outre, la forme d'une figure doit *naître* de son comportement intérieur, la colonne doit *gagner* sa forme rectiligne du fait qu'elle se dresse, etc. Comment la forme peut-elle être le résultat et en même temps le support du mode de comportement esthétique ?

Mais précisément, ce que l'on comprend sous le terme de « forme », c'est encore autre chose ; à savoir, pas la forme, mais ce qui est formé ; le support de la forme, qui reste lorsque nous faisons abstraction de la masse ; la figure géométrique. Or la figure géométrique, c'est de l'espace – non pas de l'espace en général, mais de l'espace formé et, en même temps, de l'espace à une ou deux ou trois dimensions.

Nous avons ainsi trouvé le support du mode de comportement esthétique. Ce n'est pas la colonne qui se dresse, mais la figure spatiale qui se [15] présente à nous dans la colonne. Ce sont les lignes, les surfaces, les figures corporelles – et non les masses qui portent sur elles les lignes, sont limitées par les surfaces ou emplissent un espace corporel – qui s'incurvent ou s'enroulent, s'élargissent ou se resserrent. *Elles* seules sont ce qui « pèse » pour la contemplation esthétique. Ce n'est pas le toit d'un édifice qui pèse, c'est la surface du toit qui s'abaisse ou suit une tendance vers le bas.

Sur un seul point essentiel, toutefois, l'espace qui est ici en question se distingue de l'espace géométrique. Aucun s'incurver ou s'enrouler n'aurait lieu en lui s'il ne pouvait avoir lieu en lui, c'est-à-dire si l'espace n'était pas un espace empli de forces, un espace vivant. Mais cela, il le devient pour nous précisément par la forme. L'espace esthétique est l'espace vivant, l'espace mis en forme. Non pas au sens où il serait d'abord empli de forces et vivant, puis mis en forme : au contraire, la mise en forme est en même temps l'emplissement par de la force et de la vie.

Il n'y a pas lieu de nous en étonner. Le discobole attribué à Myron se penche, tend le bras, tourne la tête. Tout cela, ce n'est pas le marbre dont la statue se compose qui le fait, mais l'homme qu'elle représente. Mais de cet homme, ne nous est présente dans la statue que la forme, la configuration spatiale anthropomorphe<sup>45</sup>, sauf que cette configuration spatiale est, pour notre imagination, emplie d'une certaine vie humaine. Le marbre est le matériau de la représentation. L'objet de la représentation, c'est la vie capturée dans l'espace.

Dans la colonne de marbre, de même, le marbre est le matériau de la représentation, l'objet de la représentation est une vie capturée dans une certaine configuration spatiale. Dans la statue de marbre, pourrions-nous aussi dire, le marbre joue, grâce à sa forme, le rôle d'une configuration spatiale d'une certaine sorte – emplie d'une vie humaine concrète. De la même manière, dans la colonne de marbre, le marbre joue le rôle d'une configuration spatiale vivante d'une certaine sorte ; sauf que cette configuration spatiale n'est pas empruntée à un endroit déterminé de la réalité concrète. Le marbre joue dans les deux cas son rôle exactement

---

<sup>45</sup> *die menschenähnliche Raumgestalt.*

au sens où l'acteur joue son rôle dans le spectacle. L'acteur joue [16] aujourd'hui un roi, demain un mendiant, aujourd'hui un bien portant, demain un malade, un blessé, un mourant. Mais il n'est pas pour autant lui-même roi ou mendiant et n'a pas besoin de l'être. Il ne meurt pas devant nous sur la scène. Celui qui penserait cela et voudrait venir au secours du mourant ferait montre de peu de compréhension pour le sens de l'œuvre d'art. Il s'exposerait au même jugement, celui qui penserait que le marbre du Discobole de Myron se penche, et il faudrait également prononcer le même jugement à l'encontre de celui pour qui le marbre de la base de la colonne ionique cède sous la charge, fût-ce seulement en apparence.

En même temps, on a déjà indiqué plus haut l'opposition entre statue de marbre et colonne de marbre. La statue, disais-je, joue le rôle d'une configuration spatiale emplie de vie humaine concrète, le marbre joue le rôle d'une configuration spatiale vivante qui n'a pas été trouvée de la même manière dans la réalité concrète. Par conséquent l'opposition, pour le dire brièvement, est une opposition du concret et de l'abstrait, une opposition entre la vie, le faire ou le pâtir tels qu'ils adviennent au sein de l'expérience dans des figures déterminées de la réalité, et le faire ou le pâtir – bref l'événement spatial pensé de manière vivante – qui n'est lié à aucune figure déterminée appartenant à la réalité, donc à aucun objet spatial déterminé, mais advient ou peut advenir partout dans le monde spatial. Or cet événement, c'est le mécanique, l'efficace des forces mécaniques agissant universellement. L'architecture, et aussi la céramique, la menuiserie etc. sont des arts de la configuration et de l'animation abstraites de l'espace, et, en ce sens, des arts de l'espace.

Dans ces arts de l'espace, de plus, ce qui constitue en propre leur objet – l'espace vivant ou emplie de forces – apparaît *matérialisé*, le rôle a encore un support matériel. Mais si seul l'espace vivant ou emplie de forces est l'objet des arts de la configuration abstraite de l'espace, alors rien n'empêche que le support matériel du rôle disparaisse. À côté de l'œuvre d'art scénique, dans laquelle des hommes réels représentent des hommes, on a l'épopée, ou la poésie lyrique, dans lesquelles la forme linguistique est le seul substrat sensible pour ce que l'on veut représenter. De même, dans l'art de la configuration abstraite de l'espace, la forme [17] spatiale peut se produire<sup>46</sup> pour elle-même, non matérialisée, tout au moins non matérialisée au sens où la colonne de marbre matérialise sa forme spatiale. Avec cela nous sommes parvenus à l'ornement, tel que, peut-être, je le dessine simplement avec une plume sur du papier. Je pense ici à l'ornement géométrique simple. Cet ornement est une œuvre d'art de la configuration abstraite de l'espace aussi bien que l'est le plus sublime des édifices. Il nous dit la même chose, avec le même moyen – la forme géométrique –, mais sans la masse tangible. Nous pouvons donc aussi, à l'inverse, qualifier d'arts « ornementaux » l'architecture, la céramique, la tectonique etc., en ajoutant seulement qu'ils matérialisent en même temps la belle forme, de manière tangible. Le fait que leurs produits soient en même temps utiles n'a rien à voir avec l'art. En outre, ils n'ont pas nécessairement besoin d'être utiles.

---

<sup>46</sup> *Auftreten* (comme un acteur qui se produit sur une scène).

## Chapitre 4.

### Symbolique esthétique et non esthétique des formes.

Il nous faut encore déterminer de manière plus précise l'affirmation selon laquelle la colonne dorique se dresse, sous un autre aspect. Comme nous l'avons vu, le se-dresser tient non pas à la masse matérielle mais à la figure<sup>47</sup> rectiligne verticale. Mais la ligne verticale elle aussi n'est pas uniquement la ligne du se-dresser. Elle est tout autant ligne du s'étirer de bas en haut. Pensons par exemple à des pieds de chaise ou de table droits. Mais dans le cas évoqué, celui de la colonne dorique, la ligne droite rend cependant tout spécialement sensible le s'élever.

On peut faire une remarque analogue quant au tore de la base de la colonne. J'ai plus haut nié l'idée que ce dernier puisse céder, ou sembler céder, à la charge qui pèse effectivement sur lui. Il n'en demeure pas moins que le tore cède à la pesanteur. Il cède, non pour se déliter mais pour, en cédant, gagner en soi une résistance plus forte, et plus fortement élastique. Par là, le point de départ est donné à partir duquel le fût peut s'élever, et cela avec la *légèreté* relative qui lui est propre<sup>48</sup>.

Mais on peut encore opposer des objections à cette façon de parler. Le céder-à-la-pesanteur ne réside pas dans la forme du tore en tant que telle. [18] Nous pouvons rencontrer une forme identique sur des figures qui contredisent complètement cette interprétation. Je pense par exemple aux maillons ronds que nous voyons insérés dans les figures suspendues, par exemple dans les chaînes qui portent une lampe. Ici les chaînes sont ce qui cède à la pesanteur. Les maillons ronds ne suivent pas ce mouvement, mais l'arrêtent. S'ils cédaient à la traction vers le bas, leur forme ronde se transformerait en une forme allongée. Il y a donc bien plutôt dans la forme ronde une résistance contre le mouvement vers le bas. Par comparaison avec un mouvement vers le bas ininterrompu, non arrêté, les maillons rendent au contraire sensible un retour relatif vers le haut. En s'arrondissant, ou, au lieu de prendre une forme allongée, en se pliant à la forme ronde, ils ne peuvent éviter de se rétracter en même temps verticalement sur eux-mêmes. Nous avons donc ici, en un certain sens, le même motif que dans le tore de la base ionique : dans les deux cas nous avons l'alternance d'un mouvement qui se poursuit et d'un mouvement qui est retenu, ou encore l'alternance d'un mouvement et d'un repos relatif. Mais, vu que dans ces deux cas les mouvements sont des mouvements opposés, les comportements des parties qui rendent sensible le repos sont également des comportements opposés.

Étant donné qu'il en est ainsi, nous ne pouvons énoncer quant à la forme du tore <ou renflement>, aussi longtemps que nous la considérons pour elle-même, qu'une <proposition> générale, à savoir : elle sort latéralement d'elle-même et en même temps rentre en elle-même dans la direction perpendiculaire, ou encore, à l'inverse, elle revient vers elle-même suivant la verticale et en même temps sort d'elle-même vers les côtés. Néanmoins, ce n'est qu'à la place

---

<sup>47</sup> *Gestalt*.

<sup>48</sup> Cette phrase ne nous semble pas compréhensible sans remplacer *der Säulenschaft* par *die Säulenschaft*, il faudrait donc supposer une faute de frappe.



précise où se trouve cette forme du tore, ou à l'intérieur de l'ensemble déterminé auquel il appartient, que ce sortir-hors-de-soi ou ce rentrer-en-soi devient un céder-à-la-pesanteur.

Je vais donc formuler ici une règle générale : il faut distinguer le sens que les formes ont en tant que telles, et l'interprétation spécifique qui est donnée et qu'il faut donner à ce sens à l'intérieur de l'ensemble déterminé auquel les formes appartiennent. Les belles formes géométriques prises une à une sont des « symboles » comparables aux mots d'une langue. Un mot signifie quelque chose en lui-même, mais il n'acquiert sa signification spécifique [19] qu'à la place qu'il occupe dans un ensemble linguistique. De même, les éléments de la langue spatiale des formes, pris un à un, « symbolisent » quelque chose en eux-mêmes, et acquièrent en même temps un sens plus spécifique à la place qu'ils occupent dans un ensemble des formes. Ils deviennent en même temps les supports – comme les mots de la langue parlée – du sens de cet ensemble en tant qu'unité.

Si l'on ne distingue pas ce que disent les formes en elles-mêmes, et ce qu'elles disent à la place qui est la leur dans l'ensemble des formes pris en sa totalité, on introduit la confusion dans l'esthétique des formes.

Reste que ces deux <niveaux> de la symbolique constituent bien une symbolique authentiquement esthétique. Mais il existe aussi une symbolique, c'est-à-dire une interprétation des formes, qui se tient au-delà de toute esthétique, et qui non seulement introduit la confusion dans l'esthétique mais encore la détruit, parce qu'elle fausse le sens esthétique des formes. Je pense à l'esthétique qui introduit dans les formes ce qui ne réside dans les formes ni prises en elles-mêmes, ni sous la condition préalable d'un certain ensemble de formes, mais ne leur est adjoint que de l'extérieur, au moyen d'une association contingente, d'un caprice de la fantaisie, d'un savoir historique ou d'une finasserie érudite. Mais je tiens à ce que l'on distingue de la manière la plus stricte, de cette symbolique arbitraire, le type authentique de symbolique à laquelle nul ne peut se soustraire.

Il s'agit d'une symbolique arbitraire, ou plus spécifiquement d'une symbolique élaborée avec le raffinement de l'érudition, lorsque Bötticher par exemple dans sa *Tectonique des Hellènes* voit dans le méandre, supposé ou réel, de l'abaque de la colonne dorique une « indication symbolique » de l'entablement<sup>49</sup>. Le méandre ainsi désigné n'indique en fait rien d'autre que lui-même. Le ruban du méandre se déroule dans son ensemble horizontalement, progresse selon cette direction, puis fait un pas en arrière, se presse de nouveau vers l'avant, pour de nouveau faire un pas en arrière etc. Il se meut en même temps selon un axe perpendiculaire <à ce mouvement>, une fois vers le haut, la suivante vers le bas ; et il fait tout cela dans une cohérence continue. Peut-être différents méandres s'enlacent-ils, formant ainsi un tissage ou une structure homogène. Mais, dans tout cela, ne réside rien d'autre que précisément ce mouvement : l'élargissement horizontal, qui cependant revient simultanément en soi ou se rassemble en soi, et une extension régulière vers le haut et vers le bas ; tous ces mouvements étant, en même temps, [20] tissés en un seul tout cohérent. Et, comme résultat

---

<sup>49</sup> Karl Bötticher, *Die Tektonik der Hellenen*, Potsdam, Ferdinand Riegel, 1852 (2 vol. et un vol. de planches) : sur l'abaque de la colonne dorique, voir vol. 1, p. 139-140 ; note 5 p. 141-142 ; et p. 44-51. L'abaque du chapiteau est une « jointure » (*Junktur*) au sens de Bötticher, c'est-à-dire une partie de la colonne qui rend visible un lien entre la colonne et le fronton. Bötticher fait l'hypothèse d'un méandre peint sur l'abaque du chapiteau. Il note que l'abaque doit recevoir une décoration qui symbolise son lien avec les parties qu'il met en rapport, de sorte qu'« indiquant ce qui suit (*auf Folgendes hinweisend*) (...) il en devienne par là l'indice » (p. 49).

final : l'image d'une existence assurée, mais dissoute dans le rythme d'un mouvement vivant, qui jamais ne glisse ni ne s'enroule, mais s'accomplit avec une décision ou si l'on veut une brusquerie en droite ligne ; un repos plein de sécurité, mais pas inactif – actif à sa manière unique.

Il s'agit tout autant d'une symbolique provenant d'une réflexion non pas certes sophistiquée, mais intellectuelle, lorsque *Semper* çà ou là assigne à la couronne de feuilles courant autour du col d'un vase, envoyant ses feuilles vers le haut et vers le bas, la tâche de caractériser le vase comme déterminé à la fois à recueillir et à répandre un liquide<sup>50</sup>. Dans la forme de la couronne de feuilles ne réside rien du liquide, sans parler du fait de le recueillir ou de le verser. Le ruban enlace le col du vase, revenant en lui-même, se rassemble en soi et se meut en ses feuilles vers le haut et vers le bas, comme le méandre mais d'une autre manière. C'est-à-dire précisément à la manière des feuilles, qui commencent en un point, puis s'élargissent et enfin s'éteignent à leur pointe. C'est ce mouvement et rien d'autre qui réside dans la couronne de feuilles, sauf que par la couronne de *feuilles* le mouvement est en même temps déplacé dans la sphère et sous l'éclairage de la vie organique. Ce mouvement paraît naturellement s'accomplir là où nous percevons les formes dans lesquelles il se réalise. C'est donc le *col du vase* qui se replie sur lui-même, et c'est à partir de lui que le mouvement va vers le haut et vers le bas, vivant, léger, s'enroulant, s'éteignant, comme ce qu'on trouve en fin de compte dans la nature des feuilles.

Faut-il pour finir citer un autre exemple ? Nous ne pouvons que signaler une symbolique entièrement extra-esthétique, purement et simplement *imaginaire*, lorsqu'un spécialiste d'esthétique fait de la voûte architecturale un symbole de la voûte céleste. La voûte architecturale contient sans nul doute beaucoup. Mais tout ce qu'il y a en elle est enfermé dans le se-voûter, dans le flotter et se-tenir pleins de sécurité, sans appui, par sa propre force, dans un mouvement libre qui vainc la pesanteur et élargit l'espace.

Par là est également déjà dit quel seul et unique contenu peut avoir la symbolique esthétique des formes. Ne relève de ce [21] contenu que ce qui réside immédiatement dans les formes ou paraît y résider immédiatement, non pas pour Untel ou tel autre, mais pour chacun de ceux qui ont fait l'expérience des forces dont procèdent habituellement de telles formes ; qui sont en même temps devenus en eux-mêmes conscients du bonheur qui leur est d'habitude procuré par la mise en activité analogue, en eux-mêmes, de telles forces. Car ce qui réside immédiatement dans les formes, c'est précisément seulement le *mode de leur naissance naturelle*, qui apparaît en même temps nécessairement à la lumière du faire humain. La contemplation esthétique des formes est la métamorphose de leur existence en une telle *activité*.

Si, comme il le faut, nous nous en tenons strictement à cette symbolique qui réside immédiatement dans les formes, alors toute mystique et tout arbitraire cessent dans l'interprétation esthétique des formes. En particulier, la symbolique des formes qui concerne les formes prises comme telles une à une devient la chose la plus simple du monde – tellement simple qu'elle finit par acquérir l'apparence d'une simple tautologie. Que peut-il bien y avoir de plus tautologique que ceci : le dressé se dresse, le courbe se recourbe, le

<sup>50</sup> Voir par exemple Gottfried Semper, *Der Stil*, Bd. 1, Frankfurt am Main, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1860, p. 17 : la couronne de feuilles est utilisée comme symbole pour signifier un fonctionnement dans des sens opposés, par exemple dans le cas du col d'un récipient, qui verse et retient en même temps.

s'élargissant s'élargit etc. ? Mais c'est à chaque fois finalement à de telles tautologies que la théorie esthétique des formes en revient, dès lors qu'elle revient aux éléments derniers, les plus généraux. La théorie esthétique des formes ne fait alors que prendre pleinement au sérieux le se-dresser, le se-recourber, le s'élargir, elle montre ce qui réside en eux et en résulte nécessairement. Du reste, elle ne se contente pas du concept général du se-recourber ou s'élargir, mais cherche à connaître ce que sont ces activités dans des cas singuliers, ou encore comment le déroulement de ces activités est constitué de manière nécessaire dans des cas singuliers, c'est-à-dire dans une courbure bien déterminée, dans un mode déterminé d'élargissement, etc.

Une fois que l'esthétique des formes spatiales a ainsi rendu compréhensibles les formes singulières, alors – mais seulement alors – lui revient la tâche de mettre également au jour le sens particulier que les formes acquièrent à la place qu'elles occupent dans un ensemble plus englobant. Il lui revient la tâche d'interpréter non pas seulement des mots, mais des phrases, et non pas seulement des phrases, mais les poèmes les plus sublimes.

*Traduit de l'allemand par Mildred Galland-Szymkowiak*

Theodor Lipps

*Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. I. Teil : Grundlegung der Ästhetik,*

Leipzig, Voss, 1903, p. 224-243.

### *Présentation*

Le texte ici traduit pour la première fois en français, par Michel Espagne, est un extrait du premier tome de *l'Esthétique. Psychologie du beau et de l'art*, intitulé : *Fondation de l'esthétique* et publié par Theodor Lipps en 1903.

Ce volume débute avec une section portant sur les « Principes formels esthétiques fondamentaux » qui a pour objet les lois de composition de la forme de l'objet susceptibles de favoriser un sentiment de plaisir esthétique. Une deuxième section, intitulée « L'être humain et les choses de la nature » introduit la notion d'*Einfühlung* et montre comment le processus, désignée par ce terme, d'auto-objectivation du moi au contact avec l'objet permet de comprendre notre rapport esthétique, d'une part aux mouvements expressifs et aux formes du corps humain – auquel nous prêtons de la manière la plus spontanée et immédiate la vie qui est la nôtre –, d'autre part aux objets naturels. En se demandant comment non seulement des animaux ou des végétaux, mais aussi par exemple une falaise, peuvent nous apparaître comme animés, pourvus de vie, Lipps en vient alors à formuler un fondement général de l'« animation (*Beseelung*) » des choses, un fondement donné dans « l'aperception successive des objets de la perception sensible »<sup>51</sup>. La forme spécifique d'un objet requiert de moi que, le percevant, je constitue par une certaine activité psychique le rapport particulier de ses parties. Mais cette activité qui est la mienne m'apparaît – non pas perceptivement, mais affectivement, en un sentiment (*Gefühl*) – comme une animation de l'objet lui-même : « *Ich fühle mein Tun in das Objekt ein* », j'introduis inconsciemment mon ressenti d'activité dans l'objet, et j'attribue à l'objet ce ressenti d'activité qui est le mien.

Cette caractérisation la plus générale de l'*Einfühlung*, qui l'ancre dans une théorie de la perception et la détache de toute explication de l'animation des formes en termes d'analogie avec la forme humaine extérieure, fonde dès lors la possibilité d'utiliser ce concept d'*Einfühlung* pour comprendre notre expérience esthétique de formes non humaines – au premier chef, les formes que Lipps appelle « géométriques » ou « simples » ou « abstraites », par quoi il faut comprendre des formes spatiales prises en tant que formes, hors de tout lien avec un contenu (vie humaine, animale, végétale...).

C'est ainsi dans le contexte d'une « Esthétique de l'espace » (*Raumästhetik*<sup>52</sup>, section III du vol. 1 de *l'Esthétique*) que l'extrait ici traduit développe l'idée et les présupposés psychologiques d'une « Mécanique esthétique » (chap. 1 de la section III). La question essentielle à laquelle cette idée doit répondre est celle de la beauté de ces formes simples ou encore de la beauté des formes *en tant que formes*, ou, plus largement, de l'expérience

<sup>51</sup> Th. Lipps, *Ästhetik I*, p. 185.

<sup>52</sup> C'est également le titre de l'ouvrage de Lipps paru en 1897 : *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Leipzig, J. A. Barth, 1897.

esthétique des formes élémentaires auxquelles nous avons affaire par excellence dans l'architecture, le design ou les arts de l'ornementation. Pourquoi y répondre par l'idée d'une « mécanique esthétique » ? Parce que – telle est la thèse essentielle de Lipps, fondée sur l'observation de ce qui se présente à la conscience dans la contemplation attentive de telles formes – nous percevons ces formes immédiatement comme des mouvements, spontanément attribués au déploiement de forces. La mécanique physique étant la science du mouvement des corps, la mécanique esthétique sera la science du mouvement des formes tel qu'il apparaît spontanément et immédiatement à la conscience dans le regard attentif à ces formes, sous la forme d'un certain se-sentir du moi<sup>53</sup>. Dès son article de 1891 sur les « Facteurs esthétiques de l'intuition de l'espace », Lipps avait souligné à la fois la *nature mécanique*<sup>54</sup> *du sentiment des formes* (aussi appelé, dans le présent extrait, « sentiment mécanique (*mechanisches Gefühl*)<sup>55</sup> »), et la *tâche de l'esthétique comme science* consistant à dégager et formaliser les lois de ce vécu affectif<sup>56</sup> : « La contemplation esthétique est précisément dans une large mesure une contemplation mécanique. Sauf qu'en elle, les forces mécaniques n'ont d'existence que dans l'imagination (*Phantasie*), et que la pensée de ces forces agit la plupart du temps inconsciemment en nous et que seul leur résultat vient à la conscience. Leur existence et leur action est, selon une expression courante bien que peu précise, l'affaire de notre « sentiment » (*Gefühl*), et non l'affaire de la réflexion. Cela n'empêche pas que le spécialiste d'esthétique doive réfléchir et, par sa réflexion, transformer le sentiment en pensées conscientes. C'est même là sa tâche la plus essentielle. »<sup>57</sup> Dans notre texte de 1903, la conceptualisation plus précise des deux niveaux de l'*Einfühlung*<sup>58</sup> a remplacé la désignation, encore vague en 1891, de l'« imagination » comme pivot de l'expérience esthétique : l'*Einfühlung* aperceptive générale décrit le processus psychologique de la constitution de la ligne comme extension et limitation, l'*Einfühlung* empirique décrit celui par lequel elle nous apparaît comme orientée (et chargée d'un sens affectif du fait de cette orientation). Le texte ici traduit représente donc une étape importante d'une ligne de réflexion centrale à la fois pour la genèse esthétique de la notion d'*Einfühlung* et pour l'esthétique

<sup>53</sup> En choisissant cette expression de « mécanique esthétique », Lipps, auteur d'une thèse sur Johann Herbart (1776-1841), ne pouvait ignorer ses connotations herbartiennes rappelant le projet spéculatif-rationnel d'une « mécanique des représentations », censé contribuer à construire la psychologie comme science et s'accompagnant d'une forte exigence de mathématisation de la psychologie. Cependant si Lipps reprend le terme de « mécanique », il souligne tout autant que l'appréhension perceptive et affective des formes simples dans l'expérience esthétique se fait selon une logique qui n'est pas tant mathématique que *dynamique* (« mécanique ») : la ligne ondulée plaisante n'est pas celle qui juxtapose mathématiquement des demi-cercles (dont le mouvement « naturel » est de se refermer sur soi) mais celle dont les ondulations s'engendrent pour nous comme résultat d'un unique mouvement qui en conjugue deux, l'un en ligne droite, résistant élastiquement à un autre qui lui est perpendiculaire (cf. dans le texte p. [229]-[230]).

<sup>54</sup> Nous dirions sans doute plutôt : dynamique.

<sup>55</sup> Voir dans le texte suivant p. [232].

<sup>56</sup> Sur les traits de cette esthétique susceptibles d'inspirer les historiens d'art, voir la contribution de Michel Espagne dans le présent volume.

<sup>57</sup> Th. Lipps, « Ästhetische Faktoren der Raumschauung », in : *Beiträge zur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Hermann von Helmholtz als Festgruss zu seinem siebenzigsten Geburtstag*, hg. von Artur König, Hamburg, Leopold Voss, 1891, p. 219-307, ici p. 272.

<sup>58</sup> On la retrouve notamment dans le célèbre article de 1906 « *Einfühlung und ästhetischer Genuß* » paru dans *Die Zukunft*, 14(1906), Bd. 54, p. 100-114 (« *Einfühlung et jouissance esthétique* », trad. fr. par Maurice Elie in : *Aux origines de l'empathie. Fondements et fondateurs*, anthologie, Nice, Ovadia, 2009).

lippsienne de l'espace, ligne passant notamment par la *Raumästhetik* de 1897 dont les premiers chapitres sont traduits dans le présent volume, par les autres chapitres de l'*Esthétique* (1903, 1906) consacré à des questions d'esthétique spatiale, et par l'article de 1905 « Sur les formes les plus simples de l'art de l'espace »<sup>59</sup>. Dans ce dernier, le programme en 1903 seulement fondé et esquissé d'une (science) mécanique esthétique<sup>60</sup> est effectivement mené à bien sur l'exemple précis du *Wulst* (forme de renflement, de bourrelet), conduisant à la détermination systématique, en partant des différentes morphogenèses dynamiques possibles d'un rectangle, de 540 variations formelles élémentaires du renflement.

*Mildred Galland-Szymkowiak*

---

<sup>59</sup> Th. Lipps, « Über einfachste Formen der Raumkunst », in : *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. XXIII, II. Abt., München, Verlag der K.B. Akademie der Wiss., 1905, p. 399-481.

<sup>60</sup> Voir à ce sujet également l'article de Lipps, significativement publié comme premier article du premier numéro de la *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* : « Zur 'ästhetischen Mechanik' », *ZÄaK*, 1(1906), p. 1-29 (cet article reprend de nombreuses thèses formulées dans l'*Esthétique*).

## Mécanique esthétique

### La ligne géométrique

[224] Ce n'est pas seulement le corps humain tel qu'il nous fait face dans la réalité qui est pour nous vivant, mais nous associons aussi la même vie ou une vie de même espèce aux formes corporelles quand elles nous font face *pour elles-mêmes*, c'est-à-dire libérées du corps. Même le dessin qui reproduit le corps humain représente encore à nos yeux cette chose vivante bien qu'il soit fondamentalement différent de l'image du corps vivant. Cet état de fait est compréhensible si nous songeons que les formes du corps humain sont dès le départ en tant que telles, ou comme ces formes déterminées, objet d'*Einführung*.

De la même manière, les formes des *choses* détachées des choses sont aussi porteuses de la vie des choses. Souvenons-nous ici particulièrement que nous trouvons les formes spatiales des choses, leur manière d'être ensemble, les mouvements de formes déterminées *en tant que tels* liés ensemble dans la nature par des liens de causalité. Alors même les forces et les activités qui grâce à de telles relations causales semblent résider dans les choses doivent aussi apparaître en tant que telles liées aux modes d'existence et aux mouvements dans l'espace.

Mais le plus important pour nous dans le contexte actuel est la question suivante : nous trouvons dans la nature non seulement [225] des relations causales à l'intérieur de tel ou tel domaine objectif mais nous y découvrons aussi de façon générale les régularités les plus universelles de la spatialité. Mais ces règles les plus universelles n'ont pas seulement les formes concrètes données des choses comme porteurs spécifiques, mais elles sont attachées à des formes « abstraites » qui ne sont contenues dans les règles que comme composantes. C'est ainsi que la loi de la chute des corps se réalise dans la pure ligne droite, que la loi du mouvement ondulatoire se réalise dans la pure ligne géométrique ondulée etc.

Et cela fait maintenant que même de telles formes « abstraites » apparaissent pleines de vie. En même temps cette vie, correspondant à ces règles, est elle-même universelle et abstraite. Elle met en action les forces universelles mécaniques de la nature.

Nous avons ainsi obtenu la transition vers l'esthétique des formes géométriques. Celles-ci sont des formes abstraites où une règle universelle ou une action de ces forces mécaniques universelles s'exprime et atteint le stade de l'idée.

---

Mais en disant cela nous anticipons. Nous devons d'abord déterminer différemment les formes géométriques dont nous voulons parler ici : elles sont des formes qui ne *reproduisent* pas les formes d'objets de la nature telles qu'elles nous font face directement. Par opposition à ces formes qui reproduisent elles sont des formes *librement créées*.

Mais je m'empresse d'ajouter : ce qui nous importe ici ce n'est pas que ces formes ne sont pas des formes naturelles concrètes mais qu'indépendamment de leur présence dans des objets de la nature elles apparaissent importantes d'un point de vue esthétique. À propos des formes du corps humain je disais qu'elles sont belles ou laides parce qu'elles appartiennent au

corps humain. En revanche les formes « géométriques » ont leur valeur positive ou négative en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant que ces formes déterminées.

Or d'où vient donc l'importance esthétique de ces formes ? Pourquoi les belles formes géométriques sont-elles belles ?

[226]

### **Les lignes comme porteuses de mouvements**

La réponse à cette question semble simple tant que les formes en question sont régulières. On dira que les formes régulières sont belles précisément en raison de leur régularité. La ligne droite par exemple en raison de l'égalité dans la direction ; la ligne circulaire grâce à la transformation partout identique de la direction etc.

De fait nous savons que la régularité, c'est-à-dire le retour identique de l'identique est une cause du sentiment de plaisir. Mais il ne s'agit plus ici du sentiment de plaisir en général, mais du sentiment *esthétique* de plaisir. Il s'agit de la beauté. Et là on peut se demander si la régularité géométrique en tant que telle fonde ce sentiment de plaisir esthétique ou si elle le fonde en tant qu'expression d'une régularité ou d'une loi d'un autre ordre.

La ligne droite AB va, s'étend, se développe ou se déploie de A vers B ou de B vers A ou du milieu vers les deux bouts. Elle fait une chose ou l'autre selon mon regard. Si elle est verticale elle s'élève ou s'abaisse.

Dans de telles formules nous attribuons à la ligne des mouvements et nous établissons en elle une activité motrice. Nous faisons cela bien que de façon visible la ligne demeure parfaitement immobile et que nous ne puissions remarquer en elle aucune forme d'activité.

Néanmoins de telles formules, comme nous les employons ne nous semblent pas dépourvues de sens comme il nous paraît dépourvu de sens de dire à propos d'une formule mathématique qu'elle sent bon ou d'une surface noire qu'elle est blanche. Mais nous les considérons, en dépit de ce qui saute aux yeux, comme parfaitement en ordre et naturelles. Elles nous semblent parfaitement adaptées.

Ou bien, comme certains paraissent le penser, cette manière de parler de mouvements et d'activités spatiales le long de la ligne droite devrait-elle simplement caractériser la ligne comme une configuration à une seule dimension et d'orientation partout identique ? [227] Ce serait étrange. Comment puis-je caractériser un contenu de perception par des expressions complètement étrangères à la contexture de ce qui est perçu, voire en contradiction directe ? Ce n'est pas ainsi que l'on a coutume de procéder. Il n'est pas habituel de retourner une fois encore la question et de caractériser l'objet qui a été mis en mouvement en disant qu'il est immobile.

En outre cette opinion est contredite de la façon la plus nette par notre conscience immédiate. Je disais justement à dessein que la ligne horizontale AB s'étend *selon l'observation* de A vers B, ou de B vers A ou du milieu vers ses deux bouts. En même temps la ligne reste objectivement la même. Mais ces descriptions désignent des choses différentes. Elles désignent — non de façon extérieure mais conformément à leur nature interne — des *lignes différentes*. Dans ces deux premiers cas la ligne est pour moi orientée dans des directions intérieurement opposées ; dans le troisième cas elle est simultanément orientée de deux façons. Elle a dans les trois cas une nature intérieure différente.



Et c'est encore une nature intérieure radicalement différente qu'a la ligne verticale qui m'apparaît comme se dressant. Et de cette ligne verticale qui se dresse est encore intérieurement différente celle qui tombe. Le fait que dans tous ces cas la ligne, vue d'un point de vue géométrique, est toujours la même ligne, ce fait disparaît complètement derrière l'opposition de la nature intérieure, de même que l'identité de deux mots disparaît complètement derrière la différence de leur signification.

L'activité spatiale que je trouve dans la ligne englobe toutefois deux sortes de choses : d'un côté le mouvement et d'un autre l'activité qui le réalise ou se satisfait dans le mouvement. Portons d'abord notre attention sur le premier moment.

Le mouvement spatial est un phénomène mécanique ; ses orientations sont celles d'un phénomène mécanique. Or c'est d'abord par ce phénomène mécanique que la « nature intérieure » des lignes est déterminée. Le même phénomène crée aussi les premières différences caractéristiques dans [228] *l'orientation* des lignes. La différence dans l'orientation de la ligne horizontale et verticale n'est pas une différence géométrique mais mécanique. La direction verticale est la direction dans laquelle agit la pesanteur et dans laquelle s'opère immédiatement l'effet de résistance à la pesanteur ; la direction horizontale est neutre par rapport à cette opposition.

L'élément mécanique réside donc d'abord dans la ligne. Elle est l'objet d'une « interprétation » mécanique. Sa régularité n'est pas seulement géométrique mais aussi mécanique. Une seule impulsion motrice se réalise dans la ligne droite de façon parfaitement libre, c'est-à-dire sans être perturbée ou détournée par quoi que ce soit.

### **La règle mécanique comme fondement du plaisir**

Cette règle mécanique doit donc être importante pour le plaisir procuré par la ligne. Elle est aussi une forme de régularité. Si donc, comme nous venons de le constater la régularité est plaisante cette régularité-là doit aussi l'être. L'unité qualitative du phénomène mécanique, que nous trouvons dans la ligne doit être le fondement d'un sentiment de plaisir.

Mais nous pouvons tout de suite aller plus loin et dire : cette règle mécanique ne s'ajoute pas à la régularité géométrique comme une nouvelle condition du plaisir ; mais elle en est la condition.

On parle en architecture de profils qui ont la forme d'un demi-cercle ou d'un quart de cercle. Mais à y regarder de plus près ces lignes de profil ne sont pas des demi-cercles ou des quarts de cercle mais elles sont considérablement différentes de ces formes géométriques régulières. Le « profil en demi-cercle » par exemple du renflement ou du retrait dans une colonne se présente comme un demi-cercle aplati ou déformé ou comme une ellipse aplatie ou déformée. Ou bien représentons-nous en architecture l'arc en anse de panier. C'est une ligne où, [229] indépendamment de la symétrie de la moitié droite et gauche, on ne peut trouver aucun élément formel qui revienne à l'identique, une ligne qui en dehors de cette symétrie ne révèle aucune régularité géométrique.

Mais il y a bien, dans toutes ces formes, une régularité mécanique. Elle est venue *remplacer* ici la régularité géométrique. La ligne mentionnée en dernier lieu naît du fait qu'une ligne, se déployant selon la loi d'un mouvement semi-circulaire ou elliptique, est

exposée à une *résistance* verticale, partout identique, et se renouvelant de point en point. Et c'est de façon analogue que naissent les « profils en demi-cercle » des bases de colonnes.

Finalement livrons-nous, pour décider de la question si une régularité géométrique ou une régularité mécanique fonde la beauté d'une ligne, à une expérience simple. La ligne ondulée est plaisante. Pour expliquer cet aspect plaisant on pourrait renvoyer à l'identité de chaque sommet d'ondulation avec l'autre et de chaque creux de l'ondulation avec l'autre et en outre à la symétrie des sommets et creux d'ondulation et à la symétrie de chaque sommet et de chaque creux en lui-même.

Mais ces éléments de la régularité géométrique peuvent être augmentés en nombre : je donne à chaque sommet d'ondulation et à chaque creux la forme d'un demi-cercle ; je laisse donc alternativement des demi-cercles ouverts vers le haut ou vers le bas passer de l'un à l'autre. Maintenant les éléments de la régularité géométrique qui existaient auparavant sont restés ; en outre j'ai gagné un nouvel élément, à savoir la courbure constante de chaque demi-cercle. Mais le résultat est une ligne parfaitement impossible du point de vue esthétique.

On voit ici aussitôt ce qui est responsable. Cette ligne est impossible du point de vue *mécanique*. Le mouvement de chaque demi-cercle se poursuit naturellement au même rythme après avoir commencé, c'est-à-dire que le demi-cercle s'achève en une ligne circulaire. En revanche un tel mouvement ne peut de lui-même passer ou se renverser en une courbure de direction inverse. [230] Un tel phénomène mécanique serait un incompréhensible miracle.

En revanche la *ligne ondulée* révèle une *régularité* mécanique uniforme. Nous voyons en elle un mouvement qui progresse en droite ligne associé à une oscillation élastique dans une direction perpendiculaire. Si la ligne ondulée est dans l'ensemble horizontale, cette oscillation est verticale. Le mouvement vers le haut trouve chaque fois en lui-même une résistance élastique, croissant selon la loi de l'élasticité, résistance qui en un point arrête le mouvement ascendant et produit ensuite un mouvement descendant de même nature, etc.

Nous voyons donc que la régularité mécanique uniforme qui semble produire une ligne rend la ligne plaisante même si le résultat de cette régularité mécanique n'est pas régulier du point de vue géométrique mais supprime la régularité géométrique. Inversement la régularité géométrique déplaît si elle contredit la régularité mécanique. Il en résulte que la régularité mécanique est le facteur décisif. Même la régularité géométrique n'a une signification esthétique que quand et pour autant qu'elle exprime une telle régularité mécanique.

### **Possibilité de l' « interprétation mécanique »**

La simple existence de la régularité mécanique pour soi ne peut, à elle seule, fonder aucune beauté. Cela veut dire deux choses :

D'abord la régularité mécanique doit exister non seulement en soi, mais aussi pour nous. Et elle doit exister dans les faits – non pour l'entendement qui réfléchit et calcule. Nous savons bien sûr, c'est-à-dire que celui qui y a pensé un jour sait, que la ligne ondulée naît de la manière décrite ci-dessus. Je n'ignore pas que les vibrations des particules aériennes que le mouvement du diapason a excitées sont précipitées contre [231] les particules voisines, qui les précipitent en retour, de telle sorte qu'elles se déplacent dans un sens et un autre comme la

ligne ondulée semble se déplacer dans un sens puis l'autre. Et nous comprenons le mouvement de la ligne ondulée quand nous nous souvenons de tels événements naturels.

Cependant de telles réflexions sont d'habitude loin de nous quand nous contemplons une ligne ondulée. Et à supposer qu'elles s'engagent il n'en résulterait pourtant aucune satisfaction esthétique. Cette dernière advient et doit advenir pour nous non à partir de la réflexion, mais à partir de la contemplation immédiate sans aucune réflexion sur la réalité de la régularité mécanique, sans aucune forme de savoir liée à l'entendement.

Pourtant, dans un certain sens, nous devons naturellement avoir un « savoir » de cette régularité. Mais un tel savoir ou – en abandonnant le mot « savoir » – une régularité mécanique ne peuvent être là ou *exister pour moi* que si je peux d'une quelconque manière en rendre compte.

C'est ce que nous montre l'expérience quotidienne. Je marche, danse, patine et exécute, surtout dans ce dernier exemple des mouvements compliqués, et je maintiens ce-faisant un sûr équilibre. Je fais cela d'après une règle ou une loi. Cette loi me guide mais je n'ai aucune conscience de ce qu'elle dit.

Cependant cette loi n'est pas innée en moi. Je ne suis pas venu au monde comme un habile patineur. Mais j'en suis venu maître par expérience. J'ai vu comment je devais me comporter dans tel ou tel cas pour rester en équilibre.

Et il en est advenu pour moi une règle, ou si l'on préfère, une habitude générale. Les expériences se sont cristallisées en une règle. Et maintenant mes mouvements s'adaptent à cette règle d'eux-mêmes sans que j'aie besoin d'y réfléchir. Ils s'adaptent, comme on le dit à juste titre, automatiquement à la règle. La règle est non l'objet de ma conscience mais la ferme propriété de mon esprit. Elle exerce donc en moi son effet même si je ne suis nullement en *état* d'en prendre conscience. [232] Elle exerce son effet dans les cas particuliers en fonction de leur nature. Je peux bien aussi l'exprimer en disant que je n'ai aucune connaissance rationnelle de la règle mais que je la « ressens ».

C'est ainsi que nous ressentons toutes sortes de lois ou de règles. Nous parlons aussi d'un sentiment de la langue, et nous voulons dire qu'il y a une loi de la langue qui nous dirige sans que nous sachions désigner cette loi. Nous avons la même chose en tête quand nous parlons de tact, par exemple de tact sur le plan moral : une règle du comportement moral nous conduit sans que nous en soyons conscients.

Mais de cette manière ce sont surtout certaines lois du mouvement qui nous conduisent. Et elles le font dans une double direction. Elles nous dirigent d'abord sur le plan pratique. Et elles nous dirigent d'autre part dans le *jugement* que nous portons sur les formes et les mouvements dans l'espace.

C'est aussi cela que nous montre l'expérience quotidienne. J'ai par exemple, pour donner d'abord un exemple moins immédiatement adapté, une impression immédiate des mouvements naturels chez l'homme et des mouvements violents c'est-à-dire des mouvements tels qu'une impulsion motrice déjà présente ou une combinaison déjà présente peut-être pas très simple, de telles impulsions, agit librement ; je sais avec quels autres mouvements en revanche des perturbations interviennent, des inhibitions s'ajoutent, de nouvelles impulsions interrompent ou corrigent le déroulement normal d'un mouvement déjà engagé.

J'ai un sentiment également sûr quand je juge des mouvements dans le monde physique.

Mais finalement nous prononçons de tels jugements principalement face aux formes géométriques. Et alors c'est le sentiment mécanique qui nous dirige — de façon pas toujours sûre mais dans l'ensemble étonnamment sûre.

### **L'interprétation mécanique et la reconnaissance de la ligne**

Soulignons ici encore un point. À quoi est-ce que je *reconnais* le cercle comme cercle, l'ellipse comme [233] ellipse, l'ondulation comme ondulation, la spirale comme spirale ? Je pense particulièrement à la spirale dans laquelle la courbure s'opère de plus en plus vite puis se ralentit et passe finalement de façon asymptotique à une égalité de la courbure.

Peut-être répond-on à cette question : j'ai souvent vu de telles lignes et je les reconnais maintenant en raison de la mémoire sensible de la forme.

Cependant il y a là parfois une impossibilité. Peut-être n'ai-je — pour choisir un exemple relativement simple — jamais vu une ondulation qui ressemble à celle que je perçois. J'ai simplement vu toutes sortes d'autres ondulations. Alors je ne reconnais pas l'ondulation présente comme telle parce qu'elle correspond dans ses éléments au souvenir des ondulations antérieures, mais parce qu'elle a avec elles en commun ce qui, de façon générale, fait de l'ondulation une « ondulation ».

Mais ce point commun de toutes les ondulations ne se trouve nulle part dans ce qui s'offre à la contemplation. L'ondulation ne devient pas ondulation à cause d'une forme particulière de la courbure qui se retrouve ici ou là, et elle ne le devient pas non plus à cause d'une succession et une transition de courbures déterminées. Rien de ce que je vois dans des ondulations déterminées n'est commun aux ondulations en général.

Mais l'élément caractéristique commun à toutes les ondulations est seulement la loi de leur constitution, la loi mécanique du mouvement ondulatoire. Cette loi j'en ai le « sentiment ». Et c'est à cela que je reconnais l'ondulation comme telle.<sup>61</sup>

À partir de cet état de choses s'explique aussi ce qui est sinon inexplicable, à savoir que parfois je *ne* reconnais *pas* une forme qui est parfaitement identique à une autre comme lui étant identique, même si cette autre forme est immédiatement donnée à côté de la première. [234] Dans de tels cas l'impression de régularité mécanique a subi une transformation.

Un seul exemple : j'interromps par exemple en un ou plusieurs points la ligne circulaire par un trait latéral. La ligne circulaire n'est pas transformée pour le regard. Mais l'impression de continuité du mouvement est perturbée. Elle a pour moi perdu son unité ou sa cohérence interne. Le mouvement qui se poursuit régulièrement et parcourt l'ensemble dans l'unité, qui arrondit la ligne pour en faire un cercle, abolit sans cesse sa tendance naturelle à se continuer en ligne droite, la détourne en permanence d'instant en instant vers le centre et ainsi dans un flux unique la fait revenir sur elle-même, ce mouvement semble interrompu. Par conséquent la ligne circulaire, comparée à une autre qui lui ressemble parfaitement mais à laquelle

---

<sup>61</sup> [note de Th. Lipps :] À dessein je ne désigne pas l'élément caractéristique commun de l'ondulation comme « qualité formelle » [*Gestaltqualität*]. Ce terme est maladroit. Dans tous les cas c'est un simple nom qui ne dit rien sur la nature de ce qui est « commun ». Dans notre cas la « qualité formelle » c'est la loi mécanique commune, plus exactement le sentiment que j'en ai.

manquent les traits latéraux, ou comparée avec la mémoire de la pure ligne circulaire, semble de façon correspondante déplacée, brisée, tordue. « De façon correspondante » c'est-à-dire comme l'impliquent naturellement ces conditions mécaniques transformées. Cette impression est si forte que je pense voir immédiatement les modifications correspondantes de la courbure aux lieux d'interruption. Ce qui *domine* dans mon jugement, c'est le moment mécanique ou le moment du mouvement qui réside pour moi dans la ligne circulaire. Il se trahit non seulement au sentiment avec une impérieuse netteté, mais il se révèle aussi supérieur à l'apparence visuelle dans l'évaluation de la forme circulaire. Comme la ligne, en supposant les conditions mécaniques transformées, doit subir cette transformation, c'est la raison pour laquelle elle me semble la subir.

Pour illustrer cette situation, j'ajoute un exemple analogue bien qu'il n'ait pas sa place ici. Je pense à l'évaluation de la grandeur d'objet à des distances différentes de l'œil. Si de deux objets semblables, mais de grandeur différente, le plus grand est plus éloigné de l'œil au point que les deux soient perçus d'une grandeur égale, ils ne paraissent pourtant pas également grands, mais je pense voir plus grand le plus éloigné et effectivement plus grand. [235] De la conscience que l'objet plus éloigné doit être plus grand, il résulte ici aussi l'impression qu'il est vu plus grand.

D'après ce qui vient d'être dit, il n'y a pas de doute : non seulement une régularité mécanique semble se réaliser dans les figures géométriques, mais la représentation que nous en avons est l'*élément dominant* dans l'impression immédiate de ces formes.

### **Appréhension successive et *Einführung***

Dans ce qui précède nous avons provisoirement constaté le fait de l'interprétation mécanique des formes spatiales, et en même temps la dépendance de l'impression esthétique par rapport à cette interprétation. Mais on peut se demander maintenant : Comment se produit l'interprétation mécanique ? C'est-à-dire comment se produit le fait que nous décomposons les formes stables en mouvement et que par la suite nous les soumettons à des lois générales du mouvement ? Et la seconde question : comment l'interprétation mécanique détermine-t-elle l'impression esthétique ?

La première des deux questions doit tout de suite être comprise de façon plus précise : Comment se fait-il que nous réalisons l'interprétation mécanique de façon *nécessaire* ? Car elle doit bien être nécessaire si la beauté des formes géométriques doit être intelligible. Nous n'attribuons pas la beauté aux formes selon notre bon plaisir, mais elle est le droit et la propriété des objets. C'est-à-dire que ce qui doit fonder la beauté d'un objet doit toujours appartenir de façon inaliénable à ce type d'objet.

Et je répons tout de suite à la seconde question : ce n'est pas l'interprétation mécanique en tant que telle, mais seulement l'humanisation immédiatement associée qui est le fondement de l'impression esthétique.

Je caractérise ici l'humanisation comme immédiatement liée à l'interprétation mécanique. Dans les faits tout se passe comme suit : ni l'interprétation mécanique ni l'humanisation n'est première, mais les deux se produisent en même temps.

[236] Mais nous connaissons déjà dans les deux cas les présupposés. Il faut d'abord remarquer deux choses qui convergent dans une même question.

D'abord cela : comme l'appréhension des *objets de la nature* déployés dans l'espace, l'appréhension de la ligne est aussi naturellement successive. Nous ajoutons un segment à un autre et nous obtenons ainsi la totalité de la ligne. Elle apparaît. C'est-à-dire, ce n'est pas l'image optique ou visuelle de la ligne qui apparaît. Elle est plutôt présupposée dans ce problématique « apparaître ». Mais l'image visuelle est d'abord dans sa périphérie. Elle est simplement donnée dans la totalité que je vois. Si la ligne doit exister pour moi comme cet objet autonome, je dois d'abord l'autonomiser. Je dois l'enlever à la périphérie ou l'en distinguer ; je dois l'appréhender pour soi. Et cela se produit précisément dans la succession. Dans cette « aperception » successive apparaît la ligne comme cet objet distinct.

Or cet apparaître est, simplement comme apparaître d'un phénomène spatial, mouvement. Et ce mouvement ne relève pas de la représentation mais immédiatement de l'expérience vécue. Elle est d'abord mouvement de moi-même, à savoir de mon activité intérieure ; elle est mon action. Mais précisément, cette action est en même temps une affaire de la ligne. Comme l'apparition successive de la falaise dont il était question p. 186 sq., l'apparition successive de la ligne n'est pas seulement une affaire de ma volonté arbitraire, mais l'existence et la forme de la ligne *m'oblige* à la faire apparaître. Ce sont l'*extension*, l'*« échelonnement »* spatial et en même temps la *contiguïté* des points ou des segments de la ligne qui m'y obligent. Mon action est donc fondée dans la forme de la ligne. Elle y « adhère ». Bref, le mouvement et l'action ont une « qualité objective ».

Ici encore les choses se passent ainsi – mais pas pour ma *réflexion*. Pour elle le mouvement *n'est pas* du tout dans la ligne. C'est moi seul qui le réalise, moi seul qui aspire à progresser d'un point à l'autre de la ligne. Mais ici encore il ne s'agit pas de ce que me dit la réflexion, mais de ce que j'*éprouve* dans la contemplation immédiate de la ligne. Et alors on en reste là : [237] j'éprouve mon aspiration et mon action comme associées à la ligne, données en elle, comme si elles étaient sa chose ; bref je me sens actif et aspirant à progresser *dans* la ligne.

C'est, nous le savons, le sens de l'*Einfühlung*. Celle-ci désigne cette objectivation de mon sentiment de moi-même, ce « me sentir dans un autre ». Le mouvement aperceptif par lequel la ligne « apparaît » est donc « senti » dans la ligne.

Et de la sorte est déjà donné l'autre aspect que j'avais en vue plus haut. La contemplation successive est l'ajout d'un segment à un segment et ainsi la création successive d'une *unité*. Et cette unité est une unité objective. C'est-à-dire qu'elle est aussi fondée dans la ligne. Elle est fondée dans la « cohérence » spatiale, dans la contiguïté des segments ; dans la suite continue et ininterrompue de la ligne. À nouveau cette unité est en vérité l'unité de moi-même, de celui qui appréhende ; elle est l'unité d'un acte intérieur. Mais précisément cette unité réside dans la ligne ou lui appartient. L'unité apparaît alors comme adhérent à la ligne, comme son unité. La ligne se referme elle-même en une unité. Elle fait cela à chaque moment de son apparition, c'est-à-dire qu'elle le répète à chaque moment.

### **Passage à l'*Einfühlung* empirique**

Pour l'instant la pleine interprétation mécanique n'est pas encore donnée, donc la pleine humanisation ne l'est pas encore. On a atteint le cas général : la naissance de la ligne et de sa forme par une activité interne. Il manque encore la régularité mécanique. Il manque précisément la différence des « forces » par lesquelles, pour notre contemplation esthétique, les diverses lignes ont leur existence et obtiennent leur caractère individuel. Et il manque l'interaction de ces forces. Dans ce « cas général » ne sont donnés que la base ou le cadre pour l'interprétation mécanique plus poussée et fondée sur l'individu et pour l'humanisation correspondante.

[238] Mais ce cadre se remplit maintenant nécessairement. S'il y a un mouvement dans les lignes, celui-ci tombe nécessairement sous le coup des lois mécaniques que nous connaissons par expérience. Selon la contexture de la ligne se construit sur cette base un système plus ou moins riche de forces et de composantes du mouvement. Ce cadre obtient un contenu plus ou moins riche. Ce contenu est en même temps, pour autant que ce qu'il contient sont des « forces », une humanisation tout aussi riche.

Mais il y a encore ici un problème. Nous avons immédiatement compris comment les corps, la pierre dans ma main, ou représentée comme en suspension dans l'air, ou la bille qui percute une autre bille, peuvent devenir des porteurs de forces. Mais tout ce que cette *Einführung* expliquait ne convient pas dans le cas de la ligne abstraite. Nous n'entrons pas dans une relation d'interaction réelle avec elle et nous ne trouvons pas non plus en elle de nexus causal. Ici d'autres points d'ancrage particuliers sont nécessaires pour assurer l'*Einführung* des forces et actions déterminées.

Or ceux-ci ne manquent pas. Je disais plus haut que l'opposition de la direction verticale et horizontale n'est pas d'ordre géométrique mais mécanique. La première direction est celle de la pesanteur et de la résistance immédiate à la pesanteur. La seconde est la direction neutre par rapport à la pesanteur.

À cela on pourrait maintenant opposer : la direction verticale est d'abord celle qui va de bas en haut, ou l'inverse, l'horizontale celle qui va de droite à gauche, ou l'inverse.

Cette remarque serait à coup sûr juste. Mais maintenant je demande : qu'est-ce que cela veut dire ? Que *désignent* le haut et le bas, la droite et la gauche ? Qu'est-ce qui déclenche la direction de bas en haut et celle de droite à gauche ou l'inverse parmi l'infinité des directions et nous incite à lui donner ce nom ? En quoi réside le sens originel de ces mots ?

La réponse est la suivante : il réside dans certains [239] types de mouvements bien caractérisés de mon *corps*. Nous appelons « haut » ce vers quoi nous sentons que nous nous dressons ; « bas » ce vers quoi nous sentons que nous nous abaissons. « Direction verticale » ne signifie à l'origine rien d'autre que la direction dans laquelle nous nous dressons ou bien nous nous abaissons, rapportée à mon corps. De même la droite et la gauche sont d'emblée des noms de directions qui sont caractérisées par des mouvements de notre corps, vécus immédiatement comme différents et opposés, précisément des mouvements vers la droite et la gauche.

Il y a donc d'abord un haut et un bas, une gauche et une droite, caractérisés de façon spécifique à partir de mon *corps*. Quand donc je situe mon corps dans l'espace qui l'environne, ou que je rapporte à mon corps les objets autour de moi, alors le haut et le bas, la

droite et la gauche entrent en eux. Et c'est maintenant seulement qu'il existe en dehors de moi les deux directions reconnues avant toutes les autres.

Le point d'ancrage recherché pour l'*Einfühlung* de forces ou de d'actes déterminés dans la ligne verticale et horizontale n'est pas donné pour autant. Ce n'est pas parce que je mets la direction de la ligne verticale, que je vois, en relation avec la direction dans laquelle je dresse mon corps, et que je la reconnais comme dressée à l'instar du corps dressé, qu'est obtenue l'*Einfühlung* dans cette ligne du fait de se dresser. Mais on comprend maintenant comment cette *Einfühlung* doit advenir.

Je contemple la ligne verticale. Dans cette contemplation, il y a pour moi une invitation sensible à suivre la ligne des yeux, puis de la tête et du corps. C'est-à-dire que j'éprouve une tendance au mouvement vers le haut ou le bas des yeux, puis de la tête et du corps, une tendance à dresser la tête et à l'extension verticale du corps, ou une tendance au mouvement de la tête et du corps vers le bas. En contemplant la ligne, je sens une tendance à se dresser ou au mouvement inverse, immédiatement liée à son existence et à sa forme.

Or cela signifie tout simplement que je sens mon [240] activité spatiale dans la ligne. Dans la ligne il y a donc pour moi une activité de ce type. Il y a en elle le mouvement de se dresser ou le mouvement autonome de se baisser.

Une autre fois je contemple – dans la position naturelle c'est-à-dire la tête levée – une ligne *horizontale*. Ici je sens la tendance à des mouvements vers la droite et la gauche des mouvements de même type et en même temps neutres du point de vue du haut et du bas. Je sens en moi un équilibre des tendances vers la droite et la gauche. Je trouve aussi cet équilibre lié à l'existence et à la forme de la ligne. Je sens donc cet équilibre en elle. La ligne horizontale devient pour moi la ligne de cet équilibre.

On voit de cette manière comment j'en viens à l'*Einfühlung* d'une action dirigée et organisée de façon précise dans la ligne verticale et horizontale. Cette *Einfühlung* est ce qui crée la nature spécifique de la direction verticale et horizontale.

J'ajoute encore un nouveau cas de cette *Einfühlung* : je contemple maintenant une quelconque ligne ou surface étendue et délimitée. Ici les limites imposent un arrêt à mon mouvement perceptif. Elles limitent sensiblement ma tendance à progresser d'un point à l'autre ou d'un segment à l'autre. Mais ce mouvement et cette tendance sont liés à la ligne ou à la surface. La ligne ou la surface sont donc bloquées ou arrêtées dans leur aspiration à l'extension par les limites. A l'activité extensive de la ligne s'oppose une activité de limitation.

### **L'*Einfühlung* de forces etc.**

Avec ces *Einfühlungen* d'activités déterminées, *Einfühlungen* qui se produisent dans la contemplation immédiate, la ligne ou la surface sont passées dans le domaine des choses ou, pour le dire de façon plus générale, dans le domaine de la spatialité physique.

Et maintenant la ligne est nécessairement soumise à la règle mécanique universelle, qui, par expérience, domine dans cette sphère. [241] En même temps ces activités connaissent selon les circonstances telle ou telle définition, configuration, enrichissement plus précis.



C'est aussi ce que nous montre notre ligne verticale de la façon la plus simple. Elle est activité de bas en haut ou inversement. Cette activité est mon activité sentie dans la ligne. Mais en elle réside immédiatement le fait qu'elle est une activité dominant la pesanteur ou une activité de la pesanteur. En tant que telle je sens immédiatement mon activité verticale. De cette manière, la ligne verticale entre inmanquablement sous le point de vue de la régularité mécanique, selon lequel la pesanteur a un effet ou selon lequel il y a une résistance à son effet.

Une constatation analogue vaut pour chaque ligne. Chaque ligne est d'abord l'objet d'une perception successive que nous exerçons de la même manière face à toutes les lignes comme de façon générale à tout ce qui s'étend dans l'espace. Il en résulte d'abord une *Einführung* sans contenu plus précis ; pour le dire d'un mot « l'*Einführung* aperceptive générale ».

Tant qu'on en reste à cette *Einführung* générale, la ligne est simplement une ligne qui apparaît ou court dans telle ou telle direction identique ou variable, sans définition plus précise de son activité et sans réponse à la question de savoir pourquoi la ligne donne naissance à cette forme et non pas à n'importe quelle autre.

Mais cette question trouve ensuite toujours sa réponse, dans la mesure où le mouvement ou l'activité spatiale, précisément comme mouvement ou comme activité spatiale, est soumis à la régularité mécanique générale qui, par expérience, vaut pour telle ligne déterminée, par exemple pour telle ligne dont la direction est déterminée. Et de cette façon des points d'ancrage ont chaque fois un effet de médiation, comme ceux que nous avons montrés dans le cas de la ligne verticale, horizontale ou limitée. Dans toutes les lignes, comme de façon générale dans toutes les formes spatiales, reviennent les oppositions de la verticalité et de l'horizontalité, du haut et du bas, de la droite et de la gauche et surtout de l'étendue et de la limitation.

[242] Ainsi par exemple l'ondulation, indépendamment de l'expérience et de la régularité mécanique qu'on en obtient, est simplement une ligne qui grâce à son activité interne a le parcours qu'elle a. Ici encore manque d'abord la définition plus précise de l'activité à partir de laquelle nous comprenons pourquoi elle parcourt *cette forme*. Mais cette activité trouve une définition plus précise en se soumettant à la régularité mécanique. La ligne est alors la ligne d'une montée et d'une descente élastiques successives qui s'opèrent selon les lois universelles du mouvement ondulatoire.

Ou bien, encore un exemple moins simple : la spirale provenant de la forme caractérisée ci-dessus, c'est-à-dire la spirale dont la courbure augmente d'abord rapidement puis lentement et finalement, au terme de la ligne, se rapproche de la courbure constante, c'est-à-dire circulaire, cette spirale n'est, indépendamment de la régularité mécanique, rien d'autre qu'une ligne se courbant effectivement, quoique par sa propre force, selon la forme définie, sans qu'on comprenne pourquoi elle se courbe précisément de cette manière. Mais comme cette ligne aussi est soumise à la régularité mécanique, elle devient une ligne qui naît parce que dans une ligne élastique uniformément courbée agit un mouvement en droite ligne, visant donc à l'extension de la ligne. Ce mouvement commence à un bout de la spirale et s'éteint progressivement vers l'autre bout, en dominant la résistance. Elle apparaît comme le résultat d'une interaction entre le mouvement en droite ligne et l'effet élastique contraire de la ligne

courbe. Le mouvement d'extension supprime d'abord la courbure jusqu'à un certain degré, mais éveille ce faisant dans la ligne élastique une tendance opposée croissante, c'est-à-dire une tendance croissante à revenir à la courbure originelle. Cette tendance se réalise de plus en plus facilement, d'abord grâce à cette augmentation d'intensité ensuite grâce à la diminution du mouvement d'extension ; il s'opère donc d'abord un retour de plus en plus rapide à la courbure originelle. Mais alors que celui-ci se réalise, la tendance au retour diminue progressivement. À partir d'un certain point [243] le rapprochement par rapport à la courbure originelle se réalise de plus en plus lentement. Au point final de la ligne enfin le retour est complètement réalisé. Ce point est par conséquent le point d'équilibre de l'ensemble.

*Traduit de l'allemand par Michel Espagne*

Theodor Lipps  
*Leitfaden der Psychologie*  
 Leipzig, Wilhelm Engelmann, <sup>3</sup>1909.

Section I « Introduction », Chapitre II « Essence et tâche de la psychologie explicative », paragraphe 2, intitulé « Une question préalable : la pluralité des moi, et l'*Einfühlung* », p. 48-51.<sup>62</sup>

[48] La psychologie est, on l'a dit, la théorie de la conscience individuelle. Or, la question se pose ici d'emblée, comme une question préalable à toutes les questions psychologiques, de savoir quelle connaissance nous avons de telle ou telle conscience, bref, d'une conscience « individuelle ». Je ne connais en effet immédiatement que ma *propre* conscience, la conscience que j'ai de « moi ». Mais cette conscience n'est en soi *pas* une conscience individuelle, elle est simplement conscience ; ou bien : ce moi n'est en soi pas « mon » moi ou « ce » moi, mais il est tout simplement un moi. C'est seulement quand j'ai connaissance d'autres moi que ce moi devient « celui-ci », « mien », un moi au milieu de multiples moi, bref, un moi individuel. Cette question revient donc à la question suivante : comment ai-je connaissance d'autres moi ?

Il serait totalement erroné de répondre à cette question de la façon suivante : je « juge » des expressions de la vie d'autrui « par analogie avec les expressions de ma propre vie » ; c'est-à-dire que je sais qu'une conscience est sous-jacente aux expressions de ma propre vie, telle conscience sous-jacente à telles expressions, telle autre à telles autres ; et je vois alors à l'extérieur de « moi » des expressions semblables de la vie, et je conclus que des vécus de conscience semblables sont aussi sous-jacents à ces expressions. Alors, analogiquement aux expressions de ma propre vie, ces vécus de conscience sous-jacents aux expressions semblables, je les rassemble dans l'unité d'une conscience ou d'un moi.

Cette théorie est impossible pour deux raisons. D'une part, ce n'est *pas* par l'observation des expressions de ma propre vie que je connais la composition visible de maintes expressions de ma propre vie, par exemple des mouvements oculaires et de la bouche, mais j'en ai bien plutôt connaissance seulement par l'observation d'expressions de la vie *d'autres sujets*. C'est-à-dire que j'« infère » bien plutôt à l'inverse des « expressions visibles de la vie » d'autrui ou des processus que manifestent des corps étrangers, qu'ils incluent en eux une conscience, ou qu'ils servent à l'expression de vécus de conscience, et je n'infère pas de mes vécus de conscience qu'ils sont accompagnés de processus visibles semblables et trouvent en eux leur expression.

Mais, d'autre part, ce raisonnement par analogie ne serait pas, en vérité, de cette sorte. Il y a peut-être un raisonnement par analogie quand je vois quelque part de la fumée et que je conclus de cette présence de la fumée à la présence de feu. J'ai déjà vu auparavant ensemble de la fumée et du feu et, à présent, [49] je mets précisément en relation dans mon esprit la fumée que je perçois avec celle que j'ai vue auparavant. Mais il ne s'agit pas du tout de cela

---

<sup>62</sup> Concernant la traduction de *Einfühlung*, le choix retenu est de laisser le terme en allemand.

ici. Je suis censé bien plutôt conclure à partir de moi à un *autre*, c'est-à-dire à quelque chose, qui certes me ressemble, mais qui est en même temps absolument différent de moi, qui est par rapport à moi un non-moi, qui se tient devant moi comme un objet. Comme je n'ai un vécu immédiat que de moi-même, et qu'il n'y a rien là de « l'autre » moi, donc du moi qui m'est semblable et cependant entièrement différent de moi, cette pensée d'« un autre moi », donc en général la pensée d'une multiplicité de moi, d'un moi au milieu de multiples moi, bref, d'un moi individuel, est quelque chose de complètement nouveau. Quelque chose de complètement nouveau advient en tout cas de surcroît avec la pensée du moi étranger, et de l'opposition de ce dernier au moi propre, à « moi ». Et cela n'a aucun sens de caractériser l'émergence de cette pensée comme un raisonnement par analogie. Elle est en effet d'une certaine manière la parfaite opposée d'un tel raisonnement, la création nouvelle la plus remarquable de la pensée. Cependant, la seule possibilité d'un raisonnement par analogie serait dans notre cas la suivante : mon corps, à savoir un lieu déterminé du monde extérieur manifeste, je l'ai vu, un geste, disons, le geste de la colère, et en même temps je me suis senti en colère, ou bien *j'ai éprouvé ma colère*. Et à présent je vois les mêmes gestes qui se manifestent en un autre lieu. J'en conclus qu'à son tour une colère semblable, donc à son tour ma colère, la seule que je connaisse, s'y rattache, ou que je vais à présent *éprouver* à mon tour de la colère. Naturellement, ce raisonnement se réfuterait aisément dans le cas présent. Je ne peux peut-être découvrir à présent en moi-même, malgré ce geste, aucun analogon de la colère que j'ai éprouvée auparavant. En effet, je ressens peut-être à présent le contraire. Je vais alors en conclure que le geste se produit aussi *sans* être accompagné de colère ; de même que je croirais sans doute à l'existence d'une fumée sans feu si je voyais une fois une fumée mais ne pouvais absolument rien remarquer en terme de feu. En revanche, la pensée ne pourrait me venir qu'un « *autre* » ressent à présent la colère à ma place, qu'il pourrait avoir un *tel* mode d'existence, que si je savais déjà quelque chose de cet « *autre* ». Mais précisément, comment j'en viens là, telle est ici la question.

Et maintenant, cette chose remarquable qui réside dans ma conscience d'un « *autre* » présuppose une modalité particulière [50] pour nous d'accéder à cette conscience. Le terme « *Einfühlung* » ou « *auto-objectivation* » désigne justement une telle modalité d'accès. En nommant l'auto-objectivation également *Einfühlung*, je prends ce dernier terme au sens le plus large, en particulier en un sens plus large que ce que permet le concept d'*Einfühlung esthétique*, d'où le terme est d'abord issu.

Mais ce que signifie l'« *auto-objectivation* » dans notre cas, c'est ceci : du fait d'un *instinct* à présent à jamais in-traçable, ce qui se passe, c'est que, dans l'*appréhension* de certains processus et états perçus *de façon sensible*, — que nous caractérisons après coup comme des expressions de la vie ou comme l'apparition sensible d'un « *autre individu* » —, la pensée d'une activité de la vie, un sentiment, une volition etc. que j'ai éprouvé auparavant en moi-même, en moi, qui ai cette *appréhension*, cette pensée s'éveille et pénètre à l'intérieur de mon vécu présent, de telle sorte que celui-ci forme en moi, de concert avec l'acte de l'*appréhension*, un *unique vécu de conscience*. Par là, il est en même temps, pour ma conscience, quoiqu'il procède de moi, rattaché au contenu sensible perçu et appréhendé ou inscrit en lui, bref, il y est *objectivé*. Inversement, le fait que, pour moi, dans les expressions de la vie d'autrui, il « *y ait* » une vie de conscience d'un type déterminé, cela signifie : de

cette façon, j'*objective* un vécu de conscience d'un type particulier, qui m'est propre, qui s'éveille en moi de façon instinctive, formé à partir des éléments de ma propre vie, et qui s'est pourtant imposé à moi de l'extérieur. Comme j'« *objective* » ce vécu, c'est-à-dire, comme il est pour ma conscience rattaché à un objet distinct de moi, il est devenu pouvons-nous dire, c'est ce qui est miraculeux, un vécu de conscience « *étranger* ». Des vécus de conscience « *étrangers* » de cette sorte se rassemblent alors en un *moi* étranger et y gagnent leur point d'unité, parce que cela tient effectivement à la nature des vécus de conscience, tels que je les éprouve en moi-même, de trouver dans un moi leur point d'unité. Et, à nouveau de façon inexplicable, ces vécus de conscience objectivés se rassemblent en un *unique* moi étranger ; ils sont pour moi rattachés à un « corps » unique, ou ils sont rattachés à la chose unitaire qui est appelée un « corps » ; et, selon des lois de ma [51] pensée, certains processus et états corporels perçus se relient à eux. Bref, les moi étrangers sont le résultat d'une pluralisation instinctive de moi-même, suscitée par des perceptions sensibles déterminées, en même temps à chaque fois modifiée selon la composition de ces perceptions.

Je caractérise également cette objectivation, je l'ai dit, comme une « *Einfühlung* » au sens le plus large du terme. Ajoutons encore ceci à la réalité de fait de cette « *Einfühlung* » : les vécus de conscience qui ont été ressentis dans un contact immédiat (*eingefühlt*) de cette sorte et les unités de ces vécus, en étant ressenties ainsi, se présentent en même temps, à nouveau de façon inexplicable, comme indépendants de ma conscience, donc comme existant même si je n'en ai aucune conscience.

Mais quoi qu'il en soit à présent de cette *Einfühlung* au sens le plus large ou de cette auto-objectivation, ce qui ressort en tout cas, c'est que je n'ai une connaissance des vies de conscience étrangères que parce que et pour autant que j'ai une connaissance de certains faits sensibles ou physiques, des « expressions de la vie » et de l'apparition sensible d'un individu étranger ; ou que je n'en ai une connaissance que parce que et pour autant que, selon une nécessité inévitable, je projette par pénétration une conscience semblable à la mienne propre et empruntée à celle-ci selon ses éléments dans certaines données perçues de façon sensible, ou bien parce qu'une telle conscience est rattachée à ces données. En cela, pénétrer par la pensée ou bien être-rattaché sont des actes absolument non-spatiaux et du reste également indicibles.

*Traduit de l'allemand par Natalie Depraz*

Theodor LIPPS  
*Leitfaden der Psychologie*  
 Leipzig, Wilhelm Engelman, <sup>3</sup>1909.

Section V « Connaissance et erreur »,  
 Chapitre XIII, « Sources de la connaissance. Einfühlung », pp. 222-241. <sup>63</sup>

[222]

### **L'*Einfühlung* en général**

Il y a trois domaines de connaissance. Je connais les choses, moi-même, et les autres moi. La première connaissance a pour source la perception sensible. La deuxième la perception interne, c'est-à-dire le saisie du moi, immédiate ou rétrospective, ayant lieu dans le souvenir, accompagnée de ses déterminations, de ses vécus d'exigence, de ses activités, actes et sentiments, à quoi s'adjoignent aussi ses relations à des objets. Enfin, la source du troisième type de connaissance est l'*Einfühlung*. Celle-ci a au surplus une signification qui va bien au delà de la connaissance. En cela, je prends l'*Einfühlung* en un sens plus large que ce que le terme permet au fond ; c'est-à-dire que je le prends au sens de « l'objectivation de moi-même dans un objet distinct de moi » en général, et cela, que ce qui est objectivé reçoive ou non le nom d'un sentiment au sens propre ou étroit du terme.

Il convient de distinguer de la façon la plus rigoureuse deux manières dont le moi vécu de façon immédiate, le moi de la conscience peut « se rapporter » à des objets. D'une part : — Je pense « un » objet, je produis un jugement « sur » lui, je prends du plaisir « à » une chose, je ressens une aspiration « vers » elle, je suis ou me sens actif « vis-à-vis » d'elle. Ici, le moi pensant, jugeant, disposé au plaisir, aspirant, actif se tient *vis-à-vis* de l'objet. La deuxième possibilité est la suivante : je me trouve à penser « à » une chose, à la juger, à la ressentir, à « y » aspirer, à être actif « pour » elle ; je ressens pour ainsi dire du bonheur « en faisant » un geste de bonheur etc., bref, je vis une détermination qui est immédiatement mienne, en tant que détermination de quelque chose distinct de moi, comme appartenant à cet objet. Cette dernière possibilité est une auto-objectivation, ou une « *Einfühlung* » au sens le plus large de ce terme.

[223] Cette « *Einfühlung* » signifie : lorsque j'ai l'aperception d'un objet, je vis comme faisant partie de lui, ou bien comme se trouvant en lui, en l'objet de l'aperception, <je vis> comme l'un de ses éléments une modalité déterminée de mon comportement interne. Cette modalité apparaît comme co-donnée en lui, comme m'étant communiquée en lui.

Pensons ici pour ainsi dire spontanément à la communication de pensées à travers des mots, qui constituent un cas spécifique de l'« auto-objectivation ». Ce qui m'est communiqué

<sup>63</sup> Concernant la traduction de *Einfühlung*, le choix retenu est de laisser le terme en allemand. Les occurrences participiales, « *eingefühlt* », ou du participe passé substantivé « *das Eingefühlte* », ont été rendues respectivement par « ressenti dans un contact immédiat » et par « le ressenti dans un contact immédiat ». [note de N. Depraz]

dans des mots s'identifie pour moi à travers ma propre activité de représentation. Mais même cette dernière se présente à moi comme communiquée, c'est-à-dire comme m'étant co-donnée dans un fait objectif, dans un mot ou une phrase, et dès lors, comme faisant partie de ce mot ou de cette phrase, et plus avant, comme faisant partie du locuteur, se trouvant en lui. Mon propre agir ne procède pas de moi, il n'est donc pas de ce fait à son tour « mon » agir, mais l'affaire du sujet communicant. Mon vécu de « ce qui est communiqué » est une réceptivité, mais d'un type propre. Mon propre agir ou une modalité de l'activité mienne est contenu dans quelque chose en dehors de moi. Il y a, dans mon aperception d'un objet distinct de moi, inséparable d'elle, cette activité mienne qui m'est propre. C'est précisément pour cette raison que cette activité, sans cesser d'être une modalité de mon activité, est devenue quelque d'objectif, quelque chose d'extérieur à moi.

### Types d'*Einführung*

Or, la question se pose de savoir dans quelle aperception, ou dans l'aperception de quels objets, ce vécu ou cette activité mienne, est éveillée en moi, et de quel type est cette dernière. Il en résulte les différents types d'« *Einführung* ». Je nomme le premier type d'*Einführung* « l'*Einführung* aperceptive générale ».

La ligne par exemple exige de moi que, la contemplant, je la parcoure du regard. Ce « parcours visuel » est une activité de l'aperception successive dans une direction déterminée ; en même temps, selon le type de déroulement de la ligne, il y a un *changement* déterminé de cette activité ; cela file dans une nouvelle direction, ou cela s'interrompt brutalement et cela se réamorçe. Ce qui se produit en sus : le changement ou le passage à une activité conceptuelle plus ou moins développée, [224] à une accentuation plus ou moins forte ; à l'arrêt ou à la poursuite libre, à la tension ou à la terminaison. La ligne *délimitée* contient également avant tout l'exigence d'une *délimitation* de l'activité aperceptive. — Tout cela je le vis aussi, quoique d'une manière particulière, et peut-être démultipliée, en appréhendant un *rythme* que j'écoute.

Mais cette activité mienne est *contenue* dans la ligne, en l'occurrence, dans le rythme. Lorsque j'exerce une activité de cette sorte, surgissent alors pour moi les objets distincts des autres et en soi circonscrits : « la ligne », ou bien « cette suite rythmiquement structurée d'éléments ». Ils acquièrent leur « forme » à travers mon activité créatrice de formes. Comparer avec les pages 169 sq. et 167 sq. Et ils ont la même forme, *tant que j'exerce* cette activité. Mon activité réside donc dans ces objets comme un facteur de ces derniers qui les co-constitue, *pour autant* qu'ils sont ces objets et *existent* en général pour moi. Et pour autant que cette activité réside en eux et que les configurations *surgissent* alors pour moi à travers eux, les configurations se donnent leur existence et leur forme dans une activité vivante de cette sorte. Et je les « vois », notamment à l'aide du point focal qu'est l'œil de l'esprit, qui surgissent à nouveau à chaque instant à travers une telle activité, et s'affirment dans l'existence. Bref, cette activité mienne est ressentie dans un contact immédiat (*eingeführt*). Mais c'est en particulier le sens de l'*Einführung* « *aperceptive générale* » qui est caractérisé dans ce qui précède. Celle-ci signifie que je *pénètre* de ma vie, de mon activité tous les objets, en me les appropriant dans mon esprit dans leur particularité et leur délimitation.

Plus particulièrement encore, j'insiste sur le fait que mon aperception d'objets est avant tout aussi une aperception qui rassemble et qui unifie. L'objet unitaire « exige » tout d'abord *l'aperception de l'unité*. Mais le vécu de cette exigence se fait en moi en même temps *nécessité impérieuse*. L'objet me *contraint* donc *impérieusement* à rassembler ; sa contemplation inclut en soi ce rassemblement. Et en exerçant cette activité, et seulement en faisant cela, l'objet devient pour moi cet objet en soi *unitaire*. Ce rassemblement est en fin de compte le rassemblement de moi-même ou de mon agir aperceptif : je me rassemble moi-même dans l'unité [225] du moi actif. Mais même cette manière d'agir est précisément contenue dans l'objet ou bien réside en lui. Elle réside à son tour en lui comme un *facteur qui co-constitue* l'objet, notamment dans mon esprit. L'objet se rassemble donc *lui-même* en moi. Ce moi est par conséquent objectivé, il est donc le moi de l'objet.

Par là, l'objet est devenu un individu. Ainsi, chaque objet, mais surtout chaque chose est pour moi un individu, non pas si l'on considère les choses logiquement, mais en tant que fait psychologique. C'est-à-dire que le moi qui se déploie dans une activité multiple et s'y rassemble en unité est contenu en lui. Le moi y est contenu non pas en soi, mais pour autant que j'ai l'aperception de la chose, ou il est contenu en lui comme la propriété de mon esprit.

Pourtant, dans tout agir de cette sorte, ressenti dans un contact immédiat (*eingefühlt*), je me sens en même temps déterminé dans une disposition en quelque sorte affective, plus ou moins vigoureux, libre, léger, assuré, peut-être joueur ; ou bien empressé, obligé ; en fin de compte également fier, intrépide, opiniâtre, ou bien l'inverse. Et je me sens dans tout cela plus ou moins *heureux*, ou bien encore l'inverse. Et tout cela est ressenti en même temps dans un contact immédiat, respectivement, *peut* l'être.

Dans la vie courante, je confère déjà une expression à une *Einführung* de cette sorte, lorsque je dis de la ligne elle-même qu'elle s'étend, qu'elle fait une courbe, qu'elle s'infléchit dans un sens ou dans un autre, qu'elle atteint une limite ; et du rythme, qu'il y a en lui un déploiement et une rétention, une tension et une terminaison etc. Tout cela correspond à mon activité, à mon mouvement vivant interne ; mais précisément, objectivé. Ou bien je dis du son qu'il y a en lui de la force ; de la série sonore, qu'il y a en elle un mouvement. En fait, le son semble vivre et se diffuser de façon plus ou moins énergique. Or, il s'agit en vérité de la force avec laquelle je vis en saisissant le son, je me complais en lui. Et le mouvement est un mouvement interne que j'accomplis en appréhendant son après son, séjournant et progressant. Mais par ce mouvement précisément, je fais mien, dans mon esprit, les sons ou la série des sons, cette activité mienne réside donc dans les objets, pour autant qu'ils sont là pour moi.

Comme ici, c'est par l'activité aperceptive que *surgit* aussi alors l'objet pour moi. Mais lorsque l'activité est ressentie dans un contact immédiat (*eingeführt*), l'objet semble comme surgir de lui-même, se convoquer lui-même à l'existence, se déployer à travers une telle activité, se rassembler [226] en « soi », c'est-à-dire en un moi, et se contenir dans l'existence, etc.

Mais une telle *Einführung* est positive ou négative. Elle est positive lorsque j'exerce librement, de moi-même, l'activité éveillée en moi par l'objet et contenue en lui, lorsque donc mon propre être trouve à s'y apaiser. C'est une *Einführung* négative lorsqu'elle *s'impose* à moi en contradiction avec mon propre mode *naturel* de comportement. L'*Einführung* positive



me rend heureux, et à travers elle l'objet me réjouit. L'*Einfühlung* négative est ressentie comme une contrainte et me rend l'objet désagréable.

---

Nous opposons aussitôt à cette *Einfühlung* aperceptive générale un deuxième type d'*Einfühlung* : la disposition ressentie dans un contact immédiat (*Stimmungseinfühlung*). Disons que je contemple une couleur ou que j'accorde mon attention à une structure sonore. Je vis alors une modalité générale de mon comportement interne, une rythmique ou un choc ondulatoire du flux des pensées en général, bref, une « disposition » de tel ou tel type. Le vécu de la couleur, c'est-à-dire l'événement de la sensation de couleur, ou bien l'excitation interne qui est sous-jacente à l'image des sons se diffuse dans une disposition de cette sorte. Le vécu objectivé rythme l'âme selon la loi de la ressemblance associative, suivant son propre rythme ou son mode de déroulement. Ce faisant, je vis la « disposition » comme émanant de la couleur ou de la structure sonore, liée à elles, s'y fondant ; j'objective ce qui est ainsi objet de disposition, je me projette en lui dans l'objet. Bien plutôt, je suis en lui, sans que j'y sois moi-même pour rien. Je trouve la disposition dans l'objet, bref, je la ressens dans un contact immédiat (*ich fühle sie ein*).

---

De là nous passons à une troisième possibilité : en contemplant la ligne je puis déjà vivre encore davantage que ce qui a été dit plus haut. Je contemple pour ainsi dire la ligne *verticale*. D'elle je dis qu'elle s'élève. Or, cette « activité » mécanique d'élévation et du dépassement de la pesanteur qui y est inclus est ressentie dans un contact immédiat.

Par là nous abordons à présent [227] « l'*Einfühlung* aperceptive conditionnée empiriquement », l'*Einfühlung* de la nature et du contexte de la nature. Je connais les choses et la production dans la nature comme relevant d'une connexion causale. Or, le concept de « cause » signifie tout d'abord que la « cause » « exige » l'effet. Mais en même temps il y a alors, dans le vécu de cette exigence, une tendance ou une poussée, une invitation ou une *impulsion* à poursuivre l'aperception de l'effet et à l'inclure. Et cette poussée est alors donnée en même temps dans la « cause ». Celle-ci aspire donc à l'effet. En vérité, il s'agit de ma propre poussée aperceptive, ressentie dans un contact immédiat dans la « cause ».

Et à cela s'adjoint d'emblée le complément suivant : je suis *contraint* d'ajouter par la pensée cet effet déterminé à sa « cause ». Une telle contrainte se rattache à la considération de l'effet. L'effet est donc sous-jacent à une considération de cette sorte. Il le « doit ». Il est passif, là où la cause est active.

En même temps, je ressens cette poussée comme une poussée d'une certaine *intensité*. Je sens une impulsion plus forte, pour le mouvement d'une boule qui heurte une autre boule, à ajouter par la pensée le mouvement de la boule heurtée, quand cette boule est plus lourde, ou bien se déplace plus vite. Ce sentiment de l'intensité de la poussée et de la poursuite de la poussée vers le but est un « sentiment de force ». La « force » n'a de sens que comme contenu de mon sentiment de moi-même. Mais à travers son objectivation, la cause elle-même est devenue le support d'une force. J'ai précisément ressenti ma force en elle dans un contact immédiat (*eingefühlt*).

De telles forces ont des effets positifs ou négatifs. Elles produisent quelque chose, ou bien elles surmontent des résistances. La force de la balle lancée en l'air surmonte en quelque sorte la résistance de la pesanteur. Cela signifie que la force mienne, sur la base de l'expérience d'une tendance au repos, qui consiste à élever la balle par la pensée, surmonte la tendance qui émane de la même source à la faire tomber par la pensée. Mais tout cela est précisément alors « ressenti dans un contact immédiat » (*eingefühlt*).

Une *Einführung* de cette sorte fait déjà partie de nos concepts physiques les plus ordinaires. Cela ne fait pas simplement partie de la « force de pesanteur », mais aussi de la « fermeté », de la « dureté », de la « mollesse », de l'« élasticité ». Toutes les forces, toutes les activités, toute action et tout pâtre dans le monde des choses n'entrent en celles-ci que par *Einführung*.

[228]

### **L'*Einführung* de l'apparition sensible de l'être humain**

Mais, en fin de compte, à toutes les possibilités d'*Einführung* mentionnées jusqu'ici s'oppose celle qui est la plus importante pour nous. Il s'agit de l'*Einführung* de l'apparition sensible de l'être humain et, pour commencer, des expressions de sa vie, des expressions visibles et audibles.

Il a déjà été question dans d'autres contextes de ce type particulier d'*Einführung*. Mais cette dernière doit être soigneusement distinguée des trois types qui viennent d'être décrits. Tout d'abord, ce dernier type d'*Einführung* serait spécifiquement mieux identifié par le terme général d'« auto-objectivation ». Et ce, parce que ce qui est « ressenti dans un contact immédiat » (*das Eingefühlte*), c'est le moi *dans son entier*, avec tous ses modes d'activité, et pas simplement ce qu'il *ressent*. De surcroît, ce qu'il y a de nouveau dans ce dernier type d'*Einführung*, c'est que, dans tous les types dont nous avons parlé jusqu'ici, ce qui est ressenti dans un contact immédiat (*das Eingefühlte*), c'est, dans la saisie de l'objet sensible, une manière en même temps *immédiatement vécue de me mettre en action*. C'est pour ainsi dire une activité que j'*exerce* maintenant de façon circonscrite ou élargie. Lorsque j'ai vécu immédiatement une manière de me mettre en action de cette façon aussi dans l'appréhension de l'objet, cette appréhension a été une composante nécessaire ou un facteur co-constituant de l'objet, non pas de l'objet en soi, mais de l'objet appréhendé par moi-même. Et l'*Einführung* consiste précisément en ceci. En revanche, cela se passe autrement dans le cas dont il doit *maintenant* être question. L'*Einführung* de l'apparition sensible de l'individu étranger consiste en ceci, on l'a vu : lorsque je saisis en esprit cette apparition sensible, c'est-à-dire les événements du monde extérieur que je désigne par après comme des expressions de la vie d'autrui ou des composantes de l'apparition sensible d'un moi étranger, la *représentation* d'une manière d'agir s'éveille tout d'abord en moi émanant d'un vécu passé, et ce, en vertu d'un instinct particulier qui agit en moi, à savoir la représentation de *cette* manière d'agir qui s'exprime semblablement de cette sorte ou bien qui entre en scène de façon sensible pour un troisième moi. Et en effet, la représentation, celle qu'on voit, devient selon son origine une simple représentation de souvenir ; elle est éveillée en moi de telle sorte que ce qui est y est représenté forme avec ce qui est saisi par moi une unité immédiate, est vu avec l'œil de l'esprit et est considéré comme s'y trouvant effectivement. Mais en même temps, ce qui est

représenté, étant donné qu'il est prélevé depuis mon *vécu* passé, tend à être à nouveau *vécu* par moi dans le présent. Le représenté, par exemple, le deuil ou la colère font irruption, je peux aussi le dire, lorsqu'il émerge en moi, émanant de mon vécu passé, et pénètre dans mon vécu présent factuel. Mais ici, les deux possibilités que nous avons déjà distinguées dans les autres cas d'*Einfühlung* se laissent à nouveau distinguer : ce qui pénètre ou fait irruption est volontiers reçu par moi, parce que mon être propre ou mon état présent global va dans la même direction. Ou bien alors mon être présent résiste. Dans le premier cas, j'ai un sentiment d'accord, dans le second, de désaccord. Ce qui, pour ma conscience, réside dans l'apparition sensible étrangère, apparaît là, et ce qui fait irruption dans mon vécu présent me réjouit, parce qu'il est conforme à mon être. Il m'apparaît en revanche non-réjouissant, parce qu'il se trouve en contradiction avec mon être propre. Il est là objet de ma sympathie, ici objet de ma réserve intérieure. Dans le premier cas, je parle également ici à nouveau d'*Einfühlung* positive, dans le second, d'*Einfühlung* négative. Mais la tendance de cette pénétration est à chaque fois d'autant plus forte que je m'absorbe par la contemplation dans l'apparition sensible étrangère et m'abandonne à son effet.

Considérons dès lors d'un peu plus près l'effet instinctif en jeu ici. L'instinct ou la pulsion nommés plus haut renvoie à deux pulsions dont personne ne nie l'existence, à savoir d'un côté la pulsion de « l'expression de la vie » ou de la prise de connaissance de processus internes par le biais de processus corporels, d'un autre côté la pulsion d'imitation « *externe* ».

Or, on voit aisément comment ces deux « pulsions » doivent inter-agir ensemble. A un moment donné, j'étais endeuillé. J'ai alors vécu au même moment la tendance à manifester les gestes du deuil. Mais j'ai vécu ceux-ci, non pas comme quelque chose qui se trouve à côté du deuil, davantage comme quelque chose qui *réside* en lui-même. Et, par une activité « instinctive », j'ai poursuivi la tendance, convoqué les gestes à l'existence. Alors, à présent, je vois ces gestes *partout*. Puis, il y a à nouveau [230], de même, immédiatement dans la perception, plus précisément dans mon aperception de ces gestes, la tendance à la production propre de ces derniers. Mais c'est là la même tendance qui se trouvait incluse en tant que composante inséparable de mon *deuil*. Suivant cela, son apparition inclut en elle la reproduction du *deuil*, qui constituait par là un seul et unique vécu. D'où résulte en somme le vécu de conscience singulier, que l'on ne peut comparer avec quelque vécu que ce soit d'une '*coappartenance*' expérientielle simple, différent du tout au tout de chaque vécu d'un simple contexte 'associatif' que je possède quand le deuil 'se voit' à un de mes gestes et y trouve à s'exprimer. A l'inverse, ce vécu de conscience n'est compréhensible que depuis cette intrication de la tendance à la *production* des gestes qui réside immédiatement dans la saisie de ces derniers, et de la tendance à vivre encore à nouveau l'état de deuil qui lui est là immédiatement attaché ; c'est-à-dire que, d'une part, il devient par là compréhensible que le deuil « réside » pour moi dans le geste, ou bien qu'il y est immédiatement, qu'il n'en *fait* pas simplement pour ainsi dire *partie*, et, d'autre part, il devient de ce fait compréhensible que le deuil y réside pour moi comme *produisant* ce même deuil et « s'exprimant » ou « *se manifestant* » en lui ; en d'autres termes, dans ce vécu de conscience est en même temps inclus ce moment absolument *unique* de l'*activité*, « *ce qui se manifeste* », lequel n'est plus descriptible, moment que je ne peux qu'avoir prélevé sur mon propre vécu. En fait, l'« expression » ou la « manifestation » d'un affect dans un processus corporel ou à travers ce

dernier ne désigne pas seulement une *activité* en général, mais une activité d'un *type* complètement indicible.

Mais, à cette *Einführung* des gestes s'ajoute alors plus avant l'*Einführung* des *mouvements volontaires*. Leur perception et aperception éveillent en moi une impulsion ou une pulsion à me mouvoir, à savoir à me mouvoir selon ce que je vois, bref, elle éveille l'impulsion à « me mouvoir par imitation ». Mais, à nouveau, pour ma conscience, le processus égoïque suivant, à savoir la volition qui tend à « s'exprimer » pour moi dans de tels mouvements est lié au mouvement que je viens d'introduire. L'*Einführung* qui y est impliquée s'accomplit alors, lorsque les moments affectifs [231], l'ensemble des modalités du comportement interne, lesquelles, conformément à la nature, accompagnent en moi ce processus égoïque, participent à ce ressenti par contact immédiat (*miteingeführt*).

Mais finalement *les formes au repos* du corps étranger agissant éveillent aussi des impulsions instinctives, des amorces en direction d'une modalité ou d'une rythmique de ma propre activité vitale et, par là, d'un sentiment vital correspondant. On pense en particulier ici à l'*Einführung* des formes corporelles de cette sorte, également de l'autre sexe, qui ne naissent ni par un mouvement expressif involontaire ou volontaire, ni ne se transforment par eux. Lors de l'*Einführung* des formes de l'autre sexe, ainsi qu'on le voit, la tentative d'explication de ma compréhension de ces dernières à partir d'un « raisonnement par analogie » est d'emblée absurde.

Avec l'*Einführung positive pleine* il n'y a pour moi tout d'abord qu'un moi unique ; à savoir ce moi propre ressenti dans un contact immédiat ou objectivé, projeté dans un objet externe. C'est seulement quand je sors de l'*Einführung* pleine et, toujours, lorsque je n'ai un ressenti dans un contact immédiat que négativement, que je me sens en même temps *non-lié* à l'objet externe, mais m'opposant à lui, et lié éventuellement au *corps* propre. Il en ressort alors une *division* de ce moi.

Et dans une division de ce type naît pour moi la conscience de la multiplicité des individus. Et la même chose naît pour moi à l'origine uniquement selon cette voie.

Mais tout comme l'*Einführung* des mouvements sensibles et des formes de l'apparition sensible de l'individu étranger, s'accomplit l'*Einführung* des sons-affects, et naît la compréhension de leur signification.

### La langue

Mais il nous faut dire encore un mot particulier ici de la compréhension de la *langue*.

J'entends un *mot*, et je suis en même temps rendu attentif à un objet. Puis demeure en moi d'un côté la tendance à la verbalisation sonore de ces vécus, c'est-à-dire à la verbalisation sonore de mon [232] aperception de cet objet et, d'un autre côté, deuxièmement, une tendance à l'effectuation de l'activité interne, qui s'accomplit dans la prononciation de ce mot, bref, une tendance à l'imitation du *mot*. Et ces deux choses là se rencontrent dans la tendance à verbaliser de façon sonore l'aperception de l'objet à *travers ce mot*. Je vis donc cette tendance dans le mot entendu et dans le locuteur, dans la mesure où j'ai déjà unifié le mot avec celui que j'ai prononcé. Et c'est là que réside la compréhension du mot entendu.

Si cette division des moi a alors lieu, il en résulte d'une part le savoir que « l'autre » a l'aperception de cet objet, et que ce vécu se verbalise de façon sonore dans le mot, d'autre part la conscience de *mon aperception de l'objet* et de ma tendance à la verbalisation sonore. En même temps, les deux restent bien liés l'un à l'autre : le mot entendu, qui apparaît à présent en tant que verbalisation sonore de l'aperception de l'objet à travers l'individu *étranger*, est toujours encore celui-là même dans lequel s'accomplit *mon* aperception de l'objet : je saisis l'objet dans le mot entendu, mais *au même moment* avec la conscience que l'« autre » y verbalise de façon sonore la saisie de cet objet. Par là le mot prononcé a alors reçu pour moi la signification de la *communication*. Inversement, la prononciation du mot apparaît à présent à travers moi comme *ma* communication à d'autres. Et, plus avant, je peux alors faire aussi de l'aperception de l'objet à travers l'autre l'objet de mon aspiration, et vouloir la prononciation du mot comme un moyen en vue de cette fin. Bref, je peux communiquer *consciemment*. Ma conscience s'édifie à son tour sur la base suivante : autrui *veut* me communiquer quelque chose avec ses mots.

Mais sur le fondement de cet instinct d'imitation et de verbalisation sonore, nous comprenons également la genèse *originnaire* de la langue, pour autant qu'elle est un état de fait à élucider d'un point de vue psychologique. Simplement, il faut ici encore souligner particulièrement ce point : s'il y a une aspiration à la verbalisation sonore de vécus, alors chaque vécu autre, c'est-à-dire en particulier chaque vécu qui affecte autrement doit porter en soi une autre aspiration à la verbalisation sonore ou, plus justement, une aspiration à une autre verbalisation.

[233] Mais l'appréhension de chaque objet déterminé est alors un vécu *propre*. Chaque appréhension d'un *autre* objet éveille par conséquent dès le départ – devons-nous supposer – une *autre* tendance à la verbalisation sonore. *Quelle* verbalisation sonore factuelle en résulte dépend en même temps toujours de la domination originellement sans doute limitée des organes de la langue. Cela signifie qu'originellement, avec un entraînement encore limité, peut-être avec une *éducation* également limitée au mécanisme des mouvements de la langue, et ce, malgré la diversité des vécus, seule une langue pauvre et uniforme pouvait voir le jour. Elle aura essentiellement porté à l'expression les différences *importantes* qui existent dans le caractère *affectif* des vécus. Mais l'éducation et l'entraînement ultérieurs à ce mécanisme ont conduit à un affinement des expressions sonores. Etant donné que l'entraînement à ce mécanisme tout autant que l'*impression* que firent les objets appréhendés sur les individus correspondit à une diversité *individuelle*, chaque individu considéré en lui-même aurait créé sa propre langue. A cela s'adjoignit alors la tendance à l'imitation réciproque. Et il en résulta une langue commune des vivants qui vivent ensemble.

Mais à l'imitation des mots entendus s'adjoignit aussi l'imitation des *choses* ; non seulement l'imitation des *sons* naturels par des sons *similaires*, mais aussi la verbalisation sonore de l'appréhension d'objets quelconques par des sons et des enchaînements de sons qui pouvaient d'une certaine manière *sembler*, à celui qui les prononçait ou les entendait, analogues aux objets appréhendés.

Tout autant que les actes d'*appréhension* d'objets, les actes de *jugement* éveillent l'impulsion à verbaliser de façon sonore. J'entends disons une phrase et je me convainc au même moment d'un état de fait. La tendance à la verbalisation sonore de ce fait, de mon acte

de jugement, et la tendance à l'imitation de la phrase entendue, se rencontrent à leur tour par là même, et ces deux tendances font de la phrase le médium de la verbalisation sonore du jugement. A la phrase est alors rattaché le jugement déterminé. Quand j'entends à nouveau la phrase, il y a en moi immédiatement la tendance à l'accomplissement du jugement correspondant. Et j'*accomplis* aussi ce jugement quand un objet fait défaut. Je l'*accomplis* en *entendant* la phrase, et je le vis [234] en cela comme un jugement qui est *contenu* dans la phrase.

En définitive, selon moi, l'expression verbale de la volonté ne peut pas exprimer autrement la volonté, l'expression verbale du sentiment ne peut exprimer autrement le sentiment. C'est-à-dire qu'elle ne peut déboucher sur une expression que si, en entendant l'expression, je suis amené à vouloir, c'est-à-dire à sentir de façon correspondante.

Une protestation s'élève ici au même moment contre une « logique » qui voit dans la « phrase » ou dans « l'énoncé » l'expression indifférente d'un jugement, voire qui identifie l'énoncé et le jugement. En vérité, la phrase est soit l'expression d'un jugement porté sur une chose, soit l'expression de la chose elle-même, par exemple d'une volition ou d'un sentiment, en l'occurrence d'un vécu affectif.

Mais avant toute chose, on doit sur la base de ce qui a été dit plus haut élever une protestation contre une logique qui, soit reconduit la relation entre le mot et le sens – lequel constitue la « compréhension » des mots – à une simple association, soit la *logicise*. Cette relation n'est pas une association, et n'est pas non plus une relation logique entre des objets, en particulier ce n'est pas une relation entre le fondement et la conséquence, bref, ce n'est pas un jugement. Pas une *nécessité* logique, mais une *contrainte* psychologique de la représentation, du jugement, de la volition, du sentiment, pas une « exigence » logique, mais, comme je l'ai déjà dit plus haut à l'occasion, une *invitation* qui m'est proposée par l'usage de la langue, que je vis dans les mots et à vrai dire *de façon instinctive*.

Par ailleurs, il convient de bien distinguer la situation et le vécu immédiat de cette relation entre le mot et le sens du *savoir* que j'en ai, c'est-à-dire de mon savoir selon lequel un individu locuteur ou des êtres humains parlant une langue visent telle ou telle chose avec un mot. Il s'agit assurément d'un jugement : à savoir un jugement psychologique. C'est un jugement qui porte sur l'individu locuteur, ou sur l'usage de la langue.

### **L'*Einführung* comme source de connaissance**

On a déjà fait plus haut une hypothèse qui ne va absolument pas de soi, quoiqu'on l'ait déjà notée antérieurement, et qui concerne en tout cas un fait qui doit être ici particulièrement bien enregistré. Nous formulons cette hypothèse expressément [235] dans la proposition suivante : *le moi propre « objectivé », ou bien le moi étranger que j'établis par auto-objectivation apparaît immédiatement comme objectivement véritable*. Ce fait est aussi peu non-dérivable que le fait qui lui est analogue, selon lequel le perçu sensible et le perçu interne, en particulier donc les objets de notre souvenir, nous apparaissent immédiatement comme véritables. Mais, avec ce fait, l'auto-objectivation devient à côté de ces deux sortes de perception une troisième source de connaissance.

J'ai dit que ces trois faits ne peuvent plus être dérivables. Cela revient au même que de dire que la conscience de la réalité véritable, qu'elle repose sur la perception sensible, sur le souvenir ou sur l'auto-objectivation, est l'affaire d'un « *instinct* » auquel on ne peut plus reconduire. Aussi l'« *instinct* » est-il le fondement de toute notre connaissance de la réalité véritable. Cela ne signifie cependant pas que les énoncés de cet instinct soient sans plus une connaissance de cette sorte. Ce qu'il convient encore d'adjoindre, c'est la subordination à la *loi de la raison* ou à la *loi logique*. La connaissance de la réalité véritable est le système des énoncés de ces trois types d'instincts, ordonnés selon les lois de la raison et en même temps examiné par ces lois. Ainsi, ce qui est « correct » en général, c'est le naturel ou l'instinctif devenu raisonnable, c'est-à-dire soumis aux lois de la raison. Il n'y a, à côté de cela, rien de nouveau. Connaître la réalité véritable et la penser « *de façon correcte* », voilà bien une seule et même chose.

Les énoncés individuels de la perception sensible, du souvenir, de cette auto-objectivation se corrigent les uns les autres et réciproquement selon les lois de la raison. Ce qui, dans les énoncés des trois instincts, ne souffre pas le contrôle des lois, se nomme « *illusion* » ou « *tromperie* ». Ce qui souffre le contrôle des lois devient par là même une « *vérité* ». La vérité, dans tous les domaines de la connaissance de la réalité véritable, ce n'est donc pas l'énoncé de ces trois types d'instinct, mais c'est chacun de ses énoncés *tel qu'il est sanctionné par la raison*.

Aussi, en particulier, tout ce qui est ressenti dans un contact immédiat et *tenu* tout d'abord pour véritablement réel n'est-il pas non plus quelque chose de véritablement réel *sur un mode en dernière instance valable et objectif*. Mais là aussi s'opère la démarcation selon les lois de la raison [236] dans le véritablement réel, entre ce qui *vaut en dernière instance* et ce qui est « illusoire ».

Ici aussi en particulier se produit le conflit suivant : les actes d'*Einfühlung* se confirment, ou bien ils se contredisent. L'impression disons d'un état d'esprit amical qui se rattache immédiatement au geste amical, est démentie par des actions ou des paroles. De ce fait, naît la conscience d'un état d'esprit opposé, ou bien le savoir de ce dernier. Par là une telle impression immédiate devient une *illusion* ; de même que des perceptions sensibles peuvent devenir des illusions dans le conflit logique des perceptions.

Mais, même lorsqu'on corrige l'*Einfühlung*, cela repose à son tour sur l'*Einfühlung*. Même ce qui réside pour moi dans des paroles ou des actions, cela a pourtant bel et bien pénétré justement en elles par *Einfühlung*. Il nous faut ajouter par ailleurs que même l'*Einfühlung* corrigée continue à perdurer pour l'*Einfühlung* immédiate.

En ce qui concerne cette correction, il faut en particulier prendre en considération le fait que nous ne ressentons pas seulement dans un contact immédiat (*einfühlen*) des mouvements isolés de l'âme, mais que ces mouvements s'unifient dans une conscience individuelle. Nos propres vécus de conscience ne sont donc pas isolés, mais ce sont des éléments au sein de l'unité de ma propre personnalité globale. Ils sont liés ensemble à l'intérieur de cette dernière, et c'est seulement ainsi qu'ils sont pour moi l'objet de la conscience de la réalité véritable.

Aussi dois-je également pouvoir connecter l'intimité ou la dimension psychique des objets de la perception sensible ressentie dans un contact immédiat (*eingefühlte*) dans l'unité

d'une individualité analogue à la mienne, si je dois pouvoir accomplir de façon définitive la pensée de sa réalité véritable. Si je ressens dans un contact immédiat une dimension psychique d'un objet perçu de façon sensible, mais que je ne parviens pas pour autant en même temps à ressentir de ce même objet cette autre dimension psychique qui fait nécessairement partie de moi-même, ce premier ressenti ne peut plus non plus être considéré par moi-même comme étant véritablement réel.

Mais la question se pose cependant de savoir jusqu'où nous allons avec une telle correction. Si celle-ci va moins loin, alors il est naturel que la croyance à la réalité véritable de ce qui est ressenti dans un contact immédiat perdure, même si d'autres actes d'*Einfühlung* qui font partie de cette croyance ne peuvent être accomplis. Néanmoins, tant que le besoin se fait sentir de considérer [237] ce qui est ressenti dans un contact immédiat comme une partie d'une individualité psychique globale, il est complété par l'imagination. — Même ce fait possède son analogon immédiat dans l'observation de la réalité physique véritable.

Et il en résulte alors une observation animiste, c'est-à-dire animatrice de la réalité effective en général qui nous entoure. En dehors des ajouts de l'imagination libre, cette observation animiste n'est rien d'autre que l'*Einfühlung d'origine non-corrigée* par la pensée, c'est-à-dire, en dernière instance, par la contradiction des possibilités d'*Einfühlung*. Un arbre, ou un rocher, ou un ruisseau sera pensé comme un être doté de volonté. C'est en cela que réside tout d'abord l'*Einfühlung* qui est naturelle pour nous tous. Mais ce qu'il y a de particulier dans l'animisme, c'est que la pensée ici impliquée de la réalité effective de ce vouloir s'affirme malgré le fait que l'objet résiste à l'*Einfühlung* d'autres activités, qui font partie pour nous du vouloir, par exemple les activités de *représentation*.

### ***Einfühlung* esthétique et *Einfühlung* pratique. Relations sociales.**

La correction de l'*Einfühlung* que nous avons indiquée plus haut est une correction de cette sorte pour l'entendement, c'est-à-dire qu'elle s'accomplit quand nous posons *la question de l'entendement*, qui consiste à savoir si ce qui est ressenti dans un contact immédiat, qui se comporte immédiatement en tant que réalité objective véritable, *est* bien tel. Or cela pose la question de la considération pratique et en particulier éthique. En revanche, cela tient à la nature de la considération *esthétique* de ne pas poser cette question. Mais, par ailleurs, le fait de l'*Einfühlung* demeure pour elle dans toute son amplitude originelle ; c'est-à-dire, avant tout, ce qui demeure, par opposition à tout le ressenti dans un contact immédiat, c'est la tendance du *vécu* proprement dit de ce qui est ressenti dans un contact immédiat. Cependant, ce « vécu partagé » est le « vécu partagé » esthétique particulier, c'est-à-dire le vécu partagé d'une intimité ou d'une âme *soustraite à toute question portant sur la réalité véritable*. En même temps, l'*Einfühlung* n'est esthétique que pour autant qu'elle est *Einfühlung* au sens *étroit*, c'est-à-dire *Einfühlung* de « quelque chose qui est ressenti » en moi « dans un contact immédiat ». Et elle est en fin de compte toujours l'*Einfühlung* d'une *activité* interne, ou d'un mode d'activité, y compris de la *possibilité* de l'activité. Voir à ce propos la théorie des sentiments. — Ce que nous parvenons à ressentir positivement de façon esthétique dans un contact immédiat [238], nous le nommons « beau ». Nous appelons « laid » l'objet de l'*Einfühlung* esthétique négative.



En revanche, on l'a dit, l'*Einfühlung* « pratique » et, en particulier, l'*Einfühlung* éthique est une *Einfühlung* qui a la conscience de la réalité véritable de ce qui est ressenti dans un contact immédiat. L'« altruisme » repose sur le fait de cette *Einfühlung*. A travers elle naissent en particulier les relations qui, naturellement, c'est-à-dire avant toute élaboration artificielle qui les prendraient pour cible, lient intérieurement un individu à l'autre et créent ainsi à partir d'eux la *société* « naturelle » et les organismes sociaux naturels. Avec cela, nous insistons encore particulièrement sur la nature de cette *Einfühlung*. Celle-ci est tout d'abord une simple « conscience », c'est-à-dire qu'elle est tout d'abord une intimité, en tant que *représenté* comme rattachée à une autre conscience. Mais une telle représentation est en même temps une tendance du *vivre* de ce qui est représenté. Or, nous pouvons exprimer ce fait sous la forme d'une loi particulière. Tout d'abord, il y a la loi qui nous est déjà bien connue selon laquelle chaque objet représenté et pris en considération est en soi, tendanciellement, un objet pleinement vécu. En soi, c'est-à-dire pour autant, pour faire court, que la représentation de l'objet est « *incontestable* », ou « irrécusable », c'est-à-dire qu'on peut s'en remettre à elle. Mais maintenant, cela a lieu à chaque fois que je *connais* mon comportement interne à partir de celui d'un « autre », c'est-à-dire que j'ai la conscience de sa *réalité véritable*. Nous pouvons donc poser la proposition plus spécifique suivante : chaque comportement interne connu et considéré à partir d'un « autre » est tendanciellement mon propre comportement présent correspondant ; ou bien, en bref, il y a en moi sous la condition désignée une tendance à partager le vécu.

Mais nous devons à présent immédiatement ajouter la chose suivante : ce vécu en partage sur ce mode acquiert *en même temps un caractère affectif particulier d'objectivité, c'est-à-dire un caractère de devoir, respectivement de droit*. Ce qui lui confère ce caractère, c'est le fait qu'il est vécu en partage, qu'un comportement mien ne surgit pas spontanément de moi-même, mais se réfléchit en un autre.

Il est pourtant nécessaire de distinguer différentes possibilités. Premièrement : la possibilité du « simple vécu partagé » ou de la « *simple sympathie* » : je connais n'importe quel comportement à partir d'un autre, à partir d'un jugement, d'une opinion, d'une évaluation, d'une [239] aspiration ou d'une volition. De là en résulte pour moi, à la mesure de mon abandon aperceptif à ce qui est connu, la tendance au vécu partagé ; tout d'abord, la tendance à vivre individuellement en l'autre, puis, plus avant, dans la mesure où je complète par la pensée ce vécu, la tendance à partager le vécu de la personnalité tout entière, dans laquelle et pour autant que ce vécu individuel *s'enracine* en elle. Or, cette tendance acquiert à présent en moi un caractère de « devoir ». Voilà un cas différent : je connais un comportement intime d'un autre *à mon égard* ; je sais : celui-là m'estime, me respecte, m'aime. Bref, son comportement est d'une certaine manière une affirmation intime de moi-même. Or, même cela se réfléchit en moi, ou bien je le reçois en moi de mon côté, avec la conscience également que cela émane de l'autre individu. Et cela confère à son tour à la tendance qui naît en moi, à l'occasion de cette réception de mon côté, à m'estimer, à me respecter, etc., un caractère affectif propre d'objectivité : j'ai le droit de m'estimer ou de me respecter de cette façon. — Nous pouvons désigner tout vécu partagé de cette sorte comme sympathie ou vécu sympathique. Mais la sympathie dont je parle ici est la simple sympathie.

A cette sympathie s'adjoint à présent, plus avant, la sympathie *réflexive*. Admettons par exemple que je sache qu'un autre sait, alors je me comporte intérieurement d'une certaine manière ; je sais alors qu'il y a en lui la tendance à partager le vécu de *mon* comportement. A son tour, il naît en moi une tendance à me comporter de façon correspondante. Pourtant, ce comportement n'est pas non-modifié, c'est-à-dire qu'il n'est pas tel que je le possède alors simplement à mon tour, mais il est modifié, et certes dans un double sens. D'un côté, il est chargé de ce qui est arrivé à mon comportement par celui de l'autre, ou de la modification qui lui a été accordée par l'autre ; d'un autre côté, il est également chargé du caractère affectif correspondant de l'objectivité, du devoir ou du droit. De là naît spontanément la conscience de la *justification* sociale naturelle.

Je me souhaite d'une certaine manière quelque chose ; et ce souhait est « *naturel* », c'est-à-dire qu'il résulte de la nature générale de l'être humain. Conformément à cela, je considère ce souhait comme étant « partagé » par d'autres, c'est-à-dire comme vécu en partage ; par quoi il n'est pas requis que les « autres » soient des « autres » *déterminés*. Puis je reçois le souhait qui émane de l'autre [240] comme dans un miroir. Alors, à présent, le souhait est devenu tel, j'ai le droit de le posséder, ou bien il devenu pour ma conscience une *justification*. Il en découle les droits naturels, pour autant qu'ils méritent ce nom et ne sont pas pour ainsi dire des droits liés aux mœurs ; pour ainsi dire, le droit du premier propriétaire. Ceux-ci sont selon leur source des *souhais* naturels et, pour cette raison, objectivés par d'autres.

*Traduit de l'allemand par Natalie Depraz*