



HAL
open science

Traduction de l'article de Theodor Lipps : "Le savoir d'autres Moi (Das Wissen von fremden Ichen)" (1907)

Theodor Lipps, Mildred Galland-Szymkowiak

► To cite this version:

Theodor Lipps, Mildred Galland-Szymkowiak. Traduction de l'article de Theodor Lipps : "Le savoir d'autres Moi (Das Wissen von fremden Ichen)" (1907). 2015. hal-01651992

HAL Id: hal-01651992

<https://hal.science/hal-01651992v1>

Preprint submitted on 29 Nov 2017

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.

Traduction de :

Theodor LIPPS, « Das Wissen von fremden Ichen »

in : *Psychologische Untersuchungen*, Bd. I, hg. von Theodor Lipps, Leipzig, W. Engelmann, 1907, p. 694-722.

Traduction française et notes :

© Mildred Galland-Szymkowiak (CNRS/THALIM), 2017

Une version augmentée de la présente traduction, comprenant une présentation détaillée du texte et des notes supplémentaires, paraîtra dans l'ouvrage :

Ada Ackerman et Mildred Galland-Szymkowiak, *S. M. Eisenstein et les esthétiques de l'empathie* (à paraître en 2018/2019 ; titre provisoire).

Note de traduction

Dans ce contexte d'élucidation de la relation intersubjective, je traduis *Einfühlung* par « empathie ». Cependant, pour rendre la forme verbale, « empathiser » est souvent trop lourd et m'a conduite à préférer « sentir dans », « se sentir dans ».

Toutes les notes sont de mon fait. Le contenu de certaines (indiquées par un [F.]) a été repris de l'édition Fabbianelli¹. Dans d'autres notes, j'ai indiqué des références renvoyant à des explications sur des concepts par ailleurs centraux dans la pensée de Lipps. Ces références se situent essentiellement dans l'important *Manuel de psychologie (Leitfaden der Psychologie)*, Leipzig 1903) et dans *l'Esthétique. Psychologie du beau et de l'art (Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst)*, 2 vol., Leipzig 1903-1906). J'ai reporté dans la traduction française les numéros de pages de l'édition originale de l'article, afin de permettre au lecteur de se reporter facilement à cette dernière.

Mildred Galland-Szymkowiak

Le savoir d'autres Moi

[694] La question à laquelle est consacré cet article est la suivante : Comment est-il possible – ou comment se fait-il – que pour l'individu singulier, ou que pour moi, d'autres individus existent ? Comment se fait-il que j'aie un savoir d'autres individus ?

Sans nul doute, je n'ai de savoir immédiat que de moi-même. Je dis ici à dessein : « de moi », et non : « de mon Moi »². Si je parle de « mon » Moi, alors je présuppose des Moi étrangers. Donc le Moi dont j'ai savoir originairement, c'est-à-dire avant d'avoir connaissance d'autres

¹ Th. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, 4 vol., hg. von F. Fabbianelli, Würzburg, Ergon Verlag, 2013, vol. 4, p. 311-332.

² « Ich » est traduit par « Moi », « ich » par « moi » ; à chaque fois il faut entendre aussi « Je », « je ».

Moi, n'est pas « mon » Moi. Ce n'est pas non plus « un » Moi, ou « ce » Moi. Car « un » Moi est un Moi parmi de nombreux Moi, et « ce » Moi est un Moi individuel par opposition à d'autres Moi individuels. Au contraire, le Moi dont j'ai savoir originairement est simplement « moi » ; le « je » pris non pas comme substantif, mais comme pronom personnel. Il devient mon Moi, ce Moi, un Moi, bref un Moi individuel, lorsque d'autres Moi viennent s'y ajouter pour ma conscience.

Mais comment naissent, pour ma conscience, les autres Moi ? Comment ai-je savoir d'un ressentir, d'un représenter, d'un sentir, d'un vouloir, d'un penser hors des miens ? Comment ai-je – je peux le dire aussi de cette manière – un savoir des êtres humains ? Car les êtres humains ne sont bien sûr pas ces corps³, ce sont les unités de conscience qui sont « liées » à ces corps.

Certitude instinctive de l'existence du monde extérieur

À cette question on donne, il est vrai, la réponse suivante : je juge les manifestations étrangères de vie, les gestes, mots, mouvements étrangers, d'après les miens. Je conclus au moyen d'un raisonnement par analogie que ce qui est à leur fondement, ce sont des vécus de conscience de même genre [695] que ceux qui sont au fondement de ces <manifestations> en moi.⁴ Et en disant cela, on se comporte parfois comme si l'on énonçait par là un fait indubitable, et même un fait le plus évident possible.

Mais il est facile de voir que ce fait n'est rien moins qu'évident. Et il résulte d'un examen plus attentif que celui qui l'énonce affirme quelque chose de complètement absurde.

L'absurdité cependant est en dernière analyse la même que celle dont on se rend coupable lorsqu'on fait résulter d'un *raisonnement causal*, qu'il soit conscient ou inconscient, la conscience d'un monde extérieur réel⁵ chosal – c'est-à-dire existant indépendamment de ma conscience. On dit : j'ai, à un moment, une sensation que je n'avais pas auparavant. Il y a là une modification de mon contenu de conscience. On a, par ailleurs, la loi de causalité. Et celle-ci me dit que toute modification a une cause. Et cette loi, maintenant, je l'applique – que ce soit de manière consciente ou sans rien en savoir – à la survenue de la sensation. J'établis

³ *Körper*.

⁴ [F.] La théorie du raisonnement par analogie concluant du savoir que j'ai de moi-même au savoir que j'ai des autres avait été soutenue entre autres par Malebranche (*Recherche de la vérité*, III, 7, § 5), Berkeley (*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, I, 145 ; Alciphron, IV, 5) ainsi que par J. S. Mill, H. Taine, J. M. Baldwin et G. Th. Fechner. Sur les différentes positions quant à l'empathie, voir M. Geiger, « Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung », in : *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. bis 22. April 1910*, hg. v. F. Schumann, Leipzig, 1911, p. 29-73 ; E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (thèse), Halle, 1917.

⁵ *Real*.

donc une cause pour cette dernière. Et cette cause, c'est le réel chosal (*das dinglich Reale*). De lui, je dis donc aussi qu'il est au fondement de la sensation. J'établis donc, conformément à la loi de causalité, l'existence d'un tel réel chosal.

Or, il peut bien se faire que la survenue d'une sensation dans ma conscience requière une cause. Mais comment en viens-je à recourir à un *réel chosal*, c'est-à-dire à quelque chose qui existe indépendamment de ma conscience, pour en faire la cause de la survenue d'une sensation en moi ? Comment en viens-je, moi qui n'ai originairement savoir que de *sensations* ou, pour le dire de manière plus générale, de *faits de conscience* – et qu'il en aille ainsi, c'est bien ce que présuppose cette théorie –, comment en viens-je à faire ce saut démesuré, des faits de conscience jusqu'à un monde réel chosal ? Comment la loi de causalité peut-elle m'amener à penser cette pensée qui a pour contenu le *réel chosal*, cette pensée dont le contenu donc est totalement incomparable à tout ce que, suivant cette théorie, je sais originairement, et en particulier incomparable à mes sensations ?⁶

On a, assurément, toutes les raisons de critiquer la philosophie de Hume⁷. Mais il nous a tout de même appris une chose. C'est que seule l'*expérience* peut nous renseigner sur la conformation de la [696] cause d'un effet donné, ou encore sur ce qui doit valoir comme cause d'un effet donné ; et que, sur la question de savoir de quelle cause déterminée relève tel effet, nous ne savons *rien a priori*, et que nulle activité de pensée ne peut à elle seule nous faire parvenir à un tel savoir⁸.

Qu'une certaine sorte de douleur ait pour cause le fait de toucher un objet⁹ brûlant, que le frottement soit une cause de chaleur, etc., nous le savons parce que nous avons touché des objets brûlants et ressenti alors une douleur, ou parce que nous avons frotté un corps et que nous avons vu ce frottement suivi de la chaleur du corps. Et c'est ainsi l'*expérience* qui lie partout pour nous la cause et l'effet l'un à l'autre, ou qui crée pour nous les liaisons causales. La loi de causalité exige seulement que la modification ait *en général* une cause. Mais elle ne nous dit jamais en même temps comment la cause doit être conformée.

⁶ Nous avons rétabli, dans la traduction, les points d'interrogation des trois dernières phrases, que leur valeur rhétorique sans doute avait poussé Lipps à supprimer.

⁷ Lipps a traduit Hume en allemand, une traduction encore couramment utilisée : *David Humes Traktat über die menschliche Natur*, I. Teil : Über den Verstand, übersetzt von Else Köttgen, die Übersetzung überarbeitet und mit Anmerkungen und einem Register versehen von Th. Lipps, Hamburg/Leipzig 1895 ; nouvelle édition revue, Hamburg/Leipzig 1904 ; II. Teil (livres II et III), trad. de J. Bona Meyer, notes et index de Lipps, Hamburg/Leipzig 1906.

⁸ Selon Hume, le principe de notre pensée de la causalité réside dans l'habitude née de l'expérience : voir D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. V, Part I, in : PW, 4, p. 37.

⁹ *Gegenstand*.

Mais que l'expérience, et elle seule, crée pour nous les liaisons causales, signifie ceci : nous ne pouvons avoir nul savoir d'une liaison causale quelle qu'elle soit, nous ne pouvons donc pas non plus, à partir d'une modification ou d'un effet, *conclure* à sa cause, sauf si la cause nous a été préalablement *donnée* – donc si nous avons déjà *connaissance* de ce à quoi nous avons recours en tant que cause.

Or voici ce qui est exigé de nous par les tenants de cette théorie : sans avoir de savoir préalable de la réalité objective, nous devons *extraire* cette réalité du fait de notre sensation, par la voie de la pure et simple pensée¹⁰. Mais il en va de ce cas comme il en va partout. Pour conclure de nos sensations à une réalité objective, il nous faudrait déjà savoir qu'il y a quelque chose comme la réalité objective. Pour être bref : la tentative en question, visant à rendre compréhensible la conscience de la réalité objective en la faisant naître d'un raisonnement causal, tourne en rond. En fait, il n'y a rien du tout à « expliquer » dans notre conscience de la réalité objective ; c'est-à-dire que cette conscience est simplement là comme un fait qui se moque de toute explication. Sans que j'aie nul savoir sur la manière dont cela se produit, ce fait se met en place dès que j'ai une sensation. Pour ma conscience, ce que je sens¹¹ est, simplement parce que je le sens, en même temps quelque chose d'indépendant du fait qu'il soit senti, quelque chose d'existant indépendamment de cela. [697] C'est-à-dire que c'est quelque chose pour moi, cela existe, même s'il ne s'en trouvait ou ne s'en était trouvé aucune sensation, et cela existera même quand la sensation aura disparu.

Si nous voulons donner un nom à ce fait qui n'est pas davantage élucidable, nous pouvons le nommer un fait *instinctif*. En fait, avec ce mot d'« instinct », on n'explique jamais rien. Nous disons par là simplement que « c'est comme ça », que cela a ses raisons dans notre nature. Dans notre cas, cela veut dire : organisés comme nous le sommes, nous ne pouvons pas nous empêcher de considérer les objets de la sensation sensible comme quelque chose d'existant indépendamment de la sensation.

Reconduction de notre savoir d'autres Moi à un « raisonnement par analogie »

Or il en va de manière complètement analogue de notre conscience d'autres individus, c'est-à-dire d'autres unités de conscience. Ici non plus, on n'arrive à rien avec le prétendu raisonnement, ce raisonnement d'« analogie » <qui conclurait> de nous aux autres ; ce fait,

¹⁰ [F.] Écho de l'argument de Kant contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu : « C'était une démarche totalement contre nature, et qui constituait un simple renouvellement de l'esprit scolastique, que de vouloir tirer [*ausklauben* ; Lipps dit : *herausklauben*] d'une idée forgée de façon entièrement arbitraire l'existence de l'objet correspondant à cette idée. » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 536).

¹¹ *Empfinden*.

lui non plus, n'est pas « explicable ». Il est, comparé à tous les autres faits, un fait nouveau qu'il faut justement laisser <être>, et reconnaître.

Que l'on songe à ce que ce prétendu raisonnement par analogie présupposerait. Par exemple, je suis en colère. Alors mon visage se tord d'une manière spécifique, que je n'ai pas besoin de décrire plus en détail ici, qui ne serait évidemment pas non plus précisément une chose simple à décrire. Dans mon visage, certaines formes et lignes se déplacent d'une certaine manière. Ce déplacement, je l'appelle un mouvement expressif, ou un geste ; dans notre cas, il porte le nom de « geste de colère »¹². Or cette théorie nous assure que, lorsque je perçois sur un « autre » – c'est-à-dire sur la chose que je désigne après-coup comme un autre corps humain étranger – un geste de même genre, c'est-à-dire un déplacement de lignes et de formes qui est de même genre, alors j'en conclus, par analogie avec moi-même, que là où je perçois le déplacement, quelque chose a lieu qui est de même genre que la colère vécue par moi.

Mais il faut remarquer plusieurs choses à ce sujet. En premier lieu celle-ci : « conclure » que l'émotion¹³ de colère fait partie de ce déplacement que j'ai vu, [698] et le déduire à partir de l'analogie avec moi, cela présuppose pourtant en tout cas mon savoir de ce que, chez *moi*, ce déplacement fait partie de l'émotion de colère. Mais d'où donc puis-je bien savoir cela ? Comment ai-je gagné la conscience de la liaison entre mon émotion et les déplacements sur mon visage ? Ai-je donc, pendant que je vivais les émotions, perçu le déplacement sur mon visage ? Avais-je par hasard, pendant que la colère se déroulait en moi, un miroir à la main ? Et si ce n'est pas le cas, comment ce savoir est-il advenu en moi ? Que, pendant que je suis en colère, je *voie* en même temps *immédiatement* les gestes de colère, c'est-à-dire ce déplacement dans les lignes et les formes de mon visage, voilà qui est pourtant bien exclu.

Peut-être répliquera-t-on à cela : pendant que je suis en colère, je ne « vois » évidemment pas les gestes de colère, mais je les *ressens*, c'est-à-dire que j'ai les sensations musculaires et cutanées correspondantes. Certes, il en va bien ainsi. Mais lorsque je vois les gestes de colère chez un autre, et que de là (à ce qu'on prétend) je conclus à l'existence, dans l'autre, de l'émotion de colère, je ne tire pourtant pas cette conclusion du fait de « voir » en l'autre des sensations musculaires et cutanées de même genre que celles que j'avais lorsque je sentais la colère. Les sensations musculaires et cutanées, je ne peux pas précisément pas du

¹² À propos de la colère manifestée dans les traits d'un visage, on parlerait plutôt, en français, d'une « expression de colère ».

¹³ *Gemütsbewegung*.

tout les « voir ». Au contraire, ce que je *vois* ou, pour le dire de manière plus générale, ce que me donne ma perception sensible, c'est uniquement l'image *visuelle*, ou l'image *optique* des déplacements du visage ; c'est le geste, pour autant qu'il est *optiquement* perceptible. Je peux bien avoir gagné de manière certaine, en ressentant la colère, une image musculaire et tactile de mes gestes : cela ne change vraiment rien ici à l'affaire. Il faudrait que j'eusse gagné une image *visuelle* de mes propres gestes, et que j'eusse constaté en me fondant sur la perception la liaison entre cette *image visuelle* des gestes et ma colère, pour pouvoir, à partir de mon acquisition d'une *image visuelle* des gestes de l'autre, conclure à l'affect de colère qui est à leur fondement.

Malgré tout, lorsque je suis en colère, j'ai effectivement conscience d'une modification visible déterminée dans les traits de mon propre visage. J'ai de ce geste une [699] *représentation visuelle* plus ou moins claire. Mais cette image visuelle, je ne peux précisément *pas* l'avoir acquise à partir de l'observation de *mon* visage. La seule <possibilité> qui reste, c'est donc que je l'aie acquise à partir de l'observation de visages *autres que le mien*.

Et par là se renverse, en un sens, l'affirmation selon laquelle c'est par analogie avec moi-même que je conclurais que le geste de l'autre se fonde sur un vécu intérieur déterminé ; ou encore, cette affirmation se retourne en son contraire. Ce n'est pas par analogie *avec moi* que je juge le geste *de l'autre*, c'est au contraire bien plutôt par analogie avec le geste *de l'autre* que je juge le *mien propre*. C'est-à-dire que ce qui est premier, c'est que je mets dans¹⁴ le geste de *l'autre* une émotion déterminée, dans notre cas la colère. C'est à partir de l'observation de *l'autre* que je gagne tout d'abord la conscience d'une liaison entre un geste visible déterminé et un vécu intérieur déterminé. Et cette liaison, je la *transpose* alors à *moi*, c'est-à-dire que dans ma pensée j'attache, à mon *propre* vécu intérieur correspondant, *précisément le même* geste visible que j'ai, lors de ma perception du geste de l'autre, mis dans ce geste. Bref, j'ai un savoir de ce que ma colère et la modification déterminée dans mon visage vont l'une avec l'autre, parce que je sais qu'avec le geste de *l'autre* va la colère de *l'autre* – et non l'inverse.

Mais allons plus loin. Posons que l'incompréhensible se soit produit, c'est-à-dire que j'aie vu, pendant que je me sentais en colère, le déplacement des traits de mon visage qui s'ensuivait. C'est alors, à ce qu'on dit, que je conclus de moi à d'« autres individus ».

¹⁴ « Mettre dans » traduit *hineinlegen*.

Ce qui frappe ici, c'est d'abord la tournure « à d'autres individus ». D'où donc ai-je un savoir de ces autres individus ? Comment est-ce que j'en viens à parler d'autres individus – c'est pourtant précisément bien la *question* ici. Comment puis-je déjà présupposer l'existence d'autres individus ?

Mais en vérité l'affaire se présente de la manière suivante : je vois des corps, et des états des corps et des modifications sur eux. Ces corps ne sont quand même pas, pour ma conscience, d'emblée des corps humains. Il faut bien, redisons-le, qu'ils le deviennent, sur la base du raisonnement par analogie. Ce sont des choses physiques parmi d'autres, formées d'une manière bien particulière. Il s'agit donc ici d'un raisonnement <qui passe> d'une [700] chose physique déterminée d'une certaine sorte, à une chose physique conformée de manière semblable. C'est par ce raisonnement que l'autre individu est censé commencer à être là pour moi.

Plus précisément, si nous concédons à titre d'essai que j'ai vu le déplacement dans les traits « de mon visage » pendant que je ressentais de la colère, l'état de choses est le suivant : j'ai senti de la colère et j'ai vu en même temps, en un emplacement du monde physique que j'appelle « mon » corps, une modification. Et maintenant, je vois une modification de même genre, dans le même genre d'emplacement du monde physique. Ou, pour le dire de manière plus générale : j'ai vu un événement « a » en un emplacement déterminé « A » du monde physique, à savoir l'emplacement que j'appelle mon corps. Et cet événement « a » a eu lieu lorsque j'avais un sentiment de colère.

À cela nous allons tout de suite ajouter : cela s'est produit de nombreuses fois, ou encore, cela s'est toujours reproduit.

Et voilà que je remarque un événement « b » de même genre que l'événement « a », à un autre emplacement « B » du monde physique, emplacement qui a une conformation du même genre que A.

Or quelle en est la conséquence ? D'abord on va dire, ou il faut dire : en vertu du fait que j'ai eu, assez souvent ou toujours de nouveau, le sentiment de colère en même temps que la perception de a, s'est nouée une association toujours plus solide entre a et ce sentiment.

Mais qu'en résulte-t-il, si maintenant si je vois b qui est du même genre que a ?

Voici la réponse : D'abord simplement ceci, que maintenant, à l'occasion de la perception de l'événement b, s'installe la représentation de ma colère. Je dis la représentation de *ma* colère ; et non la représentation de la colère d'un *autre*. L'autre doit bel et bien, je le répète, d'abord naître pour ma conscience. Avant que cela ne se soit produit, je ne sais rien de lui.

Que l'on fasse ici précisément attention à la situation. *Mon* sentiment de colère, ou : la colère dans laquelle je *me* suis senti en colère, s'est noué à a. Non pas la colère d'un autre. Pas non plus la « colère en général ». Rien de tel n'existe, en tout cas pas pour ma conscience. La colère est nécessairement pour moi *ma* colère ou colère d'un *autre*, bref, colère d'un Moi sentant ou *se* sentant. Dans [701] la colère réside, comme un moment qui en est indissociable, <le fait> d'être *ressentie* par « quelqu'un » – c'est-à-dire précisément par un Moi – en tant que *sa* colère. La « colère », cela veut dire : le « se sentir en colère d'un Moi ». La colère prise séparément, sans un tel Moi qui s'y sent, est un terme parfaitement vide, rien qui soit représentable ni pensable.

Mais de la colère d'un autre je n'ai, comme je l'ai dit, nul savoir. C'est que doit d'abord naître la représentation de l'autre Moi, du Moi différent de moi.

Reste en tout cas que c'est *ma* colère, et absolument rien d'autre, qui s'est nouée par l'expérience à l'événement a. Et tout un chacun est, je l'espère, au clair sur le fait que ma colère est quelque chose d'autre que la colère d'un autre. En conséquence, la perception de l'événement b ne peut jamais reproduire que la représentation de *ma* colère. Ce qui peut *se rappeler* à moi par là, ce n'est jamais que ma colère, que j'ai ressentie à l'occasion d'un tel événement.

Toutefois, autre chose peut alors aussi s'y nouer. Plus précisément, on peut penser que cela s'y noue naturellement. Voici ce que je veux dire : je *m'attends* maintenant peut-être à ressentir de nouveau de la colère. Mais qu'en est-il si ce sentiment *ne survient pas* ? Si, donc, l'attente ne reçoit pas de confirmation ? Ce que j'ai alors d'abord, c'est le sentiment de l'attente déçue.

Et le jugement auquel peut me conduire cette attente déçue ne peut tout d'abord consister qu'à dire, peut-être avec étonnement : « Ici a lieu une modification tout à fait du même genre que celle à l'occasion de laquelle je me suis senti en colère ; mais cette fois, il n'y a rien comme cette colère. À ce qu'il semble, donc, deux événements peuvent se produire : que la modification soit accompagnée d'un tel sentiment, et qu'elle survienne sans être accompagnée par un tel sentiment. » Et peut-être que j'ajoute : « En fin de compte, cela n'est pas si étonnant, vu que b n'est pas absolument identique à a, car il se distingue de a, ne serait-ce que parce qu'il advient à un tout autre emplacement du monde physique. »

Cas analogues

Il en *ira* ainsi, dis-je, dans ce cas. Je dis cela parce que dans d'autres cas, plus ou moins comparables à celui-ci, il en va [702] sans nul doute ainsi. Par exemple : j'ai vu devant moi un

corps possédant certaines propriétés visibles, par exemple un poêle, et j'ai eu en même temps la sensation de chaleur, disons, sur ma main. Cela s'est reproduit plusieurs fois. Alors la perception visuelle du corps ainsi conformé et la sensation de chaleur sont sans nul doute associées l'une avec l'autre. Et maintenant, je rencontre un corps de même genre à un autre emplacement de l'espace. Cela va certainement me rappeler ma sensation de chaleur. Et je vais peut-être attendre son retour, au cas où sur ce point l'expérience ne m'a pas encore rendu plus sage. Mais posons qu'effectivement je ne ressente pas de nouveau la chaleur : je ne vais pas en conclure que la sensation de chaleur est bien là, sauf qu'elle ne l'est pas en tant que *ma* sensation de chaleur. Je vais simplement dire que manifestement, deux événements peuvent se produire : que, lorsqu'une chose comme celle-ci se trouve à un emplacement déterminé, je sente de la chaleur ; et que, lorsqu'une même chose se trouve à un autre emplacement, je ne sente pas de chaleur. En d'autres termes : à partir de maintenant, je séparerai les deux possibilités : qu'une sensation de chaleur aille avec¹⁵ pareille chose, et qu'elle n'aille pas avec. – Je souligne qu'il s'agit ici de la *sensation* de chaleur, et pas du fait physique de la chaleur, exactement comme, dans notre cas, il s'agit du *sentiment* de colère, et non de la colère comme fait physique, ce qui bien évidemment n'existe pas.

Ou bien prenons un autre exemple simple, qui est peut-être encore plus convaincant. Admettons que j'ai été une fois dans une certaine disposition émotionnelle ou *tonalité affective*¹⁶ ; et pendant que je me trouvais ainsi, j'ai perçu un événement physique quelconque. Par exemple, j'ai vu un oiseau voler de manière remarquable, ou bien j'ai entendu un bruit bizarre, ou j'ai eu une certaine sensation olfactive. Si maintenant je vois une deuxième fois un vol d'oiseau similaire, si j'entends un bruit identique ou si j'ai la même sensation olfactive, alors par là mon ancienne tonalité affective se rappelle à moi, ou peut se rappeler à moi. Mais il n'est nullement question de conclure, parce qu'advient maintenant à nouveau dans le monde le vol d'oiseau ou le bruit ou l'odeur que je perçus alors que je me trouvais dans cette tonalité affective, [703] que maintenant aussi devrait advenir dans le monde une tonalité affective similaire ou identique. Et encore moins de dire que *là où* je vois le vol d'oiseau, où j'entends le bruit, où je sens l'odeur, devrait advenir cette tonalité affective, en tant que tonalité affective d'un *individu différent de moi*.

Posons que j'aie vécu plusieurs fois quelque chose d'identique : c'est-à-dire que j'aie plusieurs fois, en étant dans la même tonalité affective, observé le même vol d'oiseau etc., cela aurait seulement pour conséquence que, lors d'une nouvelle perception du vol d'oiseau,

¹⁵ « Aller avec » traduit *zu etwas gehören*.

¹⁶ « Tonalité affective » traduit *Stimmung*.

mon ancienne tonalité affective se rappellerait à moi de manière plus vive et finalement peut-être de la manière la plus vive. Peut-être aussi m'étonnerais-je de ce que maintenant, alors que je perçois le même processus dans le monde des corps, je ne me trouve pas dans la tonalité affective où je me trouvais lors de tant de cas précédents. Peut-être même *m'attendrais-je*, en raison du retour de la perception du vol d'oiseau, à ce que l'ancienne tonalité affective s'installe de nouveau en moi. Mais même dans ce cas, je serais bien éloigné d'admettre une telle tonalité affective à l'extérieur de moi ; bref, je serais bien éloigné d'un raisonnement par analogie du genre de celui que je suis censé accomplir dans le cas en question. C'est que les raisonnements par analogie ne sont pas vraiment la chose simple qu'ils paraissent être pour ceux qui en parlent à propos de la question qui nous occupe.

Le problème

Posons cependant que ce raisonnement par analogie se soit produit, ou que j'aie fait, de manière (je le redis) incompréhensible, ce pas de géant qui mène du souvenir de ma colère – ou encore de l'attente que resurgisse en moi le sentiment de colère qui fut vif en moi lorsque je perçus la modification dans les traits de mon visage – jusqu'à une telle conclusion. La conscience serait donc née en moi qu'il existe maintenant, alors que je ne ressens effectivement nulle colère, donc que je n'ai aucun savoir immédiat de la colère – qu'il existe pourtant quelque part hors de moi, dans le contexte de la réalité effective, quelque chose comme de la colère. Eh bien, j'ai alors acquis quelque chose dont il n'est pas du tout question dans ce contexte.

C'est que la question ne porte nullement ici sur la manière dont j'en viens à considérer quelque part de la colère comme présente parce que je perçois quelque part une [704] certaine modification dans le monde corporel ; elle porte, en revanche, sur la manière dont je peux établir qu'il y a là un *être humain en colère* différent de moi, qu'il y a de la colère *là où* je vois l'événement b, la modification dans les traits du visage.

Mais il faut ici bien faire attention à ce « là où ». Quand je ressens de la colère, je la ressens d'abord « en » *moi*. Et cela ne veut pas dire que je la sens en un emplacement spatial du monde visible, ou même que je la sens, disons, là où en même temps je vois le « geste » de colère, que je la sens, donc, en un emplacement de la surface de mon visage. Je la ressens, au contraire, à l'emplacement non-spatial du monde que j'appelle « moi-même ». Et de même, je ne pense pas non plus la colère que je pense présente en un autre comme se tenant spatialement quelque part, par exemple dans le geste perçu, mais ici aussi, avec le « lieu » où se trouve la colère pour ma conscience, je veux dire : un emplacement non-spatial dans le

monde. Je veux dire par là : l'emplacement non-spatial que je ne peux désigner d'aucun autre nom que du nom d'un Moi étranger, différent de moi.

Mais ce Moi étranger est *lié* pour moi au geste étranger, d'une manière non-spatiale spécifique. Il l'est de la manière que je désigne, précisément, en désignant le geste étranger comme un « geste », ou plus généralement comme un *mouvement expressif* – dans notre cas, un mouvement de colère.

Or cet être-lié est d'un genre entièrement propre. Je le caractérise en disant que le geste « exprime » la colère, que de la colère « réside » en lui, que de la colère s'y « manifeste ». La colère n'est « là où » je vois le geste que dans le sens que l'on indique ainsi, c'est-à-dire uniquement en tant que manifestée par le geste, s'y extériorisant, s'exprimant par lui.

Mais si c'est par la voie d'un raisonnement par analogie que je suis censé parvenir à cette conscience, si c'est d'une analogie avec moi-même que je suis censé conclure que la colère vient à « s'exprimer » dans le geste d'un autre, de même que celle qui est perçue dans mon corps, alors on a commencé par présupposer que je sais que la colère que je ressens *moi-même* vient à « s'exprimer » dans le geste que je perçois en *moi-même*. Ou, plus précisément : que je sais que le processus corporel dans le monde visible, processus que je perçois, dans lequel je me [705] sens en colère, non seulement aurait lieu *en même temps* que ce sentiment de colère, mais serait l'*expression* de cette colère ; qu'en ce sens la colère y « résiderait », ou bien s'y manifesterait ou s'y exprimerait.

Mais cette conscience ne résulte aucunement du fait, n'est aucunement identique au fait de percevoir, en ressentant la colère, *en même temps* le geste de colère en mon corps. Dans ce dernier fait ne réside, à l'inverse, encore absolument rien de l'unité spécifique ou relation intérieure entre la colère et le geste de colère, <relation> qui fait de ce dernier un « geste » qui va avec l'excitation émotionnelle, c'est-à-dire un *mouvement expressif*.

Soulignons cependant encore plus particulièrement la différence entre, d'un côté, cette unité bien particulière de la colère avec le geste de colère, et, de l'autre, n'importe quelle coappartenance¹⁷ dont on peut faire l'expérience. L'expérience me dit, par exemple, que le feu va avec la fumée. Elle me dit, lorsque je vois une pierre, qu'une certaine dureté ou un certain poids vont avec ses propriétés visibles. Mais le feu a beau aller avec la fumée, il ne « réside » pourtant pas dans la fumée de la même manière que la colère « réside » dans le geste de colère. La fumée n'« exprime » pas le feu, n'en est pas l'expression. La fumée ne

¹⁷ *Zusammengehörigkeit*.

s'extériorise pas dans le feu, ni le feu en elle, au sens où la colère s'extériorise dans le geste. Et de même, aussi étroitement, aussi « intimement » que la dureté ou de la pesanteur aille avec les qualités visibles de la pierre, avec sa forme, sa couleur ou sa rugosité, pourtant la dureté ou la pesanteur ne « réside » pas, je le redis, dans ces propriétés visibles, n'y vient pas à « l'expression », ne s'y extériorise pas, ne s'y manifeste pas. Certes, la dureté et pesanteur va nécessairement de pair avec les propriétés visibles de la pierre, ou avec ce qui constitue la pierre pour l'œil. Mais précisément ce « résider dans », « s'exprimer », « s'extérioriser », « se manifester », est une chose absolument différente de cet « aller nécessairement de pair avec ».

Ou bien, pour mentionner un autre exemple s'il en était encore besoin : une certaine *réaction* chimique *va avec* un certain mélange de substances chimiques, comme nous l'apprend l'expérience – par exemple une réaction [706] qui est liée à une explosion. Cela ne signifie pourtant nullement que la réaction chimique ou l'explosion « réside » dans le mélange des substances, ni qu'elle vient à s'y exprimer, au sens où la colère, ou une autre fois la tristesse etc. résident dans un geste ou viennent à s'y exprimer. Au contraire, ici aussi c'est encore une fois entièrement clair : ce résider-dans, ce venir-à-l'expression, est quelque chose de complètement différent de n'importe quelle coappartenance reposant sur l'expérience. C'est une chose parfaitement *sui generis*.

D'après cela, si la conscience de la vie consciente résidant en un phénomène sensible – ce dont la colère n'était qu'un exemple pris au hasard – devait reposer sur un raisonnement par analogie, ce raisonnement par analogie devrait également être un raisonnement parfaitement *sui generis* – tout autre que celui qui a été discuté jusqu'ici. Ce à quoi l'on devrait ici conclure, ce ne serait pas l'existence d'un sentiment, ou plus généralement d'une conscience ou d'un <quelque chose de> psychique, hors ou à côté du psychique dont j'ai en moi l'expérience vécue, le seul donc dont j'aie d'emblée connaissance ; ce ne serait pas non plus le fait qu'un tel élément psychique « aille avec » le corps de l'autre ou avec les processus qui ont lieu à même ce corps, par exemple celui d'un geste. Au contraire, il faudrait déterminer plus précisément le sens de ce raisonnement, comme suit : pour autant que le psychique – pour en rester à notre exemple, la colère – a lieu en moi, je vis en même temps le geste comme son *extériorisation*, comme quelque chose en quoi le vécu intérieur *s'exprime*, ou en quoi *je le manifeste*. Et si maintenant je vois pareil geste à n'importe quel autre emplacement de la réalité effective, c'est-à-dire du monde physique, j'en conclus que dans ce geste aussi *s'exprime* – en un sens identique du terme – un vécu intérieur du même genre, ou bien qu'il est *manifesté* par un *Moi*.

Impossibilité du raisonnement par analogie

Mais, même déterminé ainsi plus précisément, le raisonnement par analogie est chose impossible. Et cela d'après les raisons déjà indiquées plus haut. D'abord, tout ce qui peut maintenant aussi d'emblée résulter, pour ma conscience, de la perception d'une extériorisation de vie étrangère, c'est que le vécu intérieur qui chez moi s'est extériorisé en pareille extériorisation de vie, ou que j'ai manifesté en elle, soit reproduit.[707] En d'autres termes, ce qui naît en moi, c'est un *souvenir* de mon vécu et de *ma manifestation* de ce vécu en un tel geste. En outre, ce qui naît peut-être en moi c'est l'attente, bien que probablement vaine, de trouver en moi et de manifester de nouveau ce vécu. Mais de l'attente déçue ne résulte d'emblée rien d'autre que cette pensée résignée : autant que je sache, le geste advient justement aussi sans que j'y extériorise ou manifeste moi-même ou un vécu intérieur ; le geste advient donc aussi comme pur fait, de même qu'en effet toutes sortes de mouvements adviennent dans le monde, qui, comparables à mes mouvements expressifs, ne sont pourtant pas considérés par moi comme des mouvements expressifs, pour la simple raison que bien qu'ils soient comparables, je ne crois pas qu'en eux s'exprime un Moi ni ne se manifeste un vécu intérieur.

Au contraire le chemin est long, ici aussi, depuis l'« association » née de l'expérience – l'« association »¹⁸ entre le geste et mon propre vécu s'y *extériorisant*, par exemple le geste de ma colère et ma colère s'y extériorisant ou *mon extériorisation* de colère –, jusqu'à la conscience du fait qu'un autre exprime, dans le geste dans lequel je *ne m'exprime pas, lui-même* ou *son* intériorité. Il y a bien plutôt ici un fossé, et vouloir le combler par le terme au demeurant tout à fait charmant de « raisonnement par analogie » est une étrange illusion.

Soulignons encore plus particulièrement ce qu'est de manière générale le raisonnement par analogie. Posons que j'aie vu de la fumée, et, avec la fumée ou bien la précédant, du feu. Et voici que je vois de nouveau de la fumée. Alors j'ajoute en pensée à cette deuxième fumée, au moyen d'un raisonnement par analogie, le feu que j'avais jadis perçu en même temps. À une nouvelle occasion, je pense donc pour la *deuxième fois* ce que j'avais jadis trouvé¹⁹. Et maintenant admettons que doive être effectué, dans notre cas, un

¹⁸ L'association joue un rôle important dans la psychologie de Lipps : elle permet de comprendre comment les différents processus psychiques, donc aussi éventuellement les différents vécus qui en sont l'apparition phénoménale pour la conscience, s'agrègent les uns aux autres, formant ainsi un flux qui est le Moi vécu lui-même. Lipps en détermine les lois. Voir Lipps, *Leitfaden*, chap. « Assoziation und Gedächtnis », éd. Fabbianelli, vol. 3, p. 55-61.

¹⁹ « trouver » (au sens de : tomber sur, trouver devant soi) traduit, ici et dans les lignes suivantes, *vorfinden*.

raisonnement par analogie de même genre²⁰. Ceci signifierait qu'en percevant une extériorisation de vie, par exemple un geste, je *me* suis vécu comme en colère, triste etc. J'ai trouvé *ma* colère ou ma tristesse en liaison avec le geste. Et maintenant je vois de nouveau l'extériorisation de vie, ou un événement de même genre, quelque part ailleurs dans le monde physique. Alors le raisonnement par analogie ne pourrait avoir que le sens suivant : je pense²¹ [708] ma colère ou ma tristesse *une deuxième fois*, c'est-à-dire que je me pense de nouveau comme en colère ou triste. Je pense ce que j'ai jadis trouvé, et c'est bien ma tristesse ou ma colère, comme maintenant de nouveau présent. Bref : je me redouble, ou je redouble mon vécu de conscience, dans mes pensées. C'est alors, et alors seulement, qu'il pourrait être en vérité question d'un raisonnement par analogie.

Un tel jugement dit de manière générale que, parce que j'ai trouvé un B avec un A, je pense désormais aussi comme existant, dans un nouveau cas où je retrouve A, précisément le B que j'ai jadis trouvé, et non pas, par exemple, un B₁ qui en différerait de manière caractéristique. Mais ce que j'ai jadis trouvé, dans notre cas, c'est sans nul doute ma tristesse ou ma colère, bref moi-même et non un autre, ni même de la tristesse ou de la colère ou un Moi *en général*. Or dans notre cas, le raisonnement par analogie est censé pouvoir conclure d'un B à un B₁ qui en diffère de manière caractéristique. C'est-à-dire que ce n'est pas ma tristesse ou ma colère – bref : moi – que je dois penser *encore une fois*, mais je suis censé penser *quelque chose d'absolument autre*, savoir : à ma place et à la place de ma tristesse ou de ma colère, un autre et la colère ou la tristesse d'un autre ; moi, le sujet *absolu*, je suis censé m'échanger, en vertu de ce prétendu raisonnement par analogie, contre quelque chose qui est pour moi objet²² et seulement *objet*, je suis censé accomplir cette pensée complètement *neuve* d'un Moi qui n'est *pas moi*, mais qui est absolument *différent* de moi. À ce qu'il me semble, il n'est besoin que de se rendre attentif à cela pour voir l'absurdité qu'il y a à parler ici d'un raisonnement par analogie, et en général d'analogie.

Pour finir, voici ce que l'on peut encore ajouter : posons que je m'efforce, dans le cas de la deuxième fumée dont nous parlions, de découvrir le feu qui va avec, et que je n'y

²⁰ En quoi consiste ici le raisonnement par analogie ? 1. Un lien s'établit entre fumée et feu ; 2. Je perçois de la fumée ; 3. Par analogie, je me représente le feu (j'ai la pensée du feu). Dans le cas de la perception d'autrui : 1. Un lien s'établit en moi entre la perception d'un geste extérieur, et un sentiment de tristesse en moi ; 2. Je vois ce geste ; 3. Je me pense comme triste, je répète mon vécu de tristesse (ce qui n'a donc rien à voir avec une quelconque perception de la tristesse *d'autrui*, CQFD ; et qui n'est d'ailleurs pas à proprement un vécu de tristesse, mais seulement une représentation du sentiment de tristesse).

²¹ Ici penser (*denken*) n'a pas le sens précis d'une pensée discursive ou d'un concept, il s'agit simplement du sens général d'« avoir une représentation ».

²² Ici « objet » traduit *Objekt*. Par opposition à *Gegenstand*, qui désigne l'objet matériel devant moi, *Objekt* s'entend comme ce qui, de manière générale et encore indéterminée, n'est *pas* le sujet, comme le non-Moi.

parvienne en aucune manière, c'est-à-dire que malgré tous mes efforts, de fait, je ne trouve pas le feu, alors mon raisonnement par analogie serait *contredit* pour ma conscience. Je me dirais que cette fumée ne signifie donc pas l'être-présent du feu. Or dans notre cas, ce qui se passe, c'est qu'en règle générale, je *ne trouve pas* de nouveau ma colère ou ma tristesse lorsque je vois l'extériorisation de vie étrangère ; et je *ne peux a fortiori pas* trouver une autre colère et une autre tristesse que les miennes. À partir de là aussi, on ne peut que finir par comprendre que [709] *nulle* tristesse et *nulle* colère ne vont donc avec cette extériorisation de vie. Par là, l'extériorisation de vie n'en serait évidemment plus une pour moi, elle ne serait pour moi qu'un fait bizarre.

Comme il est visible, on insiste ici tout particulièrement sur le fait que je n'« ai trouvé » que *ma* colère ou *ma* tristesse, bref, que *moi*, à l'occasion de mon extériorisation de vie. Mais cela signifie aussi en particulier que je n'ai pas trouvé quelque chose comme de la tristesse ou de la colère, bref un *Moi en général*. Posons que l'on tourne la chose en disant que ce que j'ai autrefois trouvé était « tristesse ou colère », bref « un » *Moi*, on remplace donc, en contradiction avec les faits, « moi » par « un » *Moi* ; alors évidemment il pourrait être question en fin de compte d'un raisonnement par analogie. Ce serait un raisonnement <conduisant> d'« un » *Moi* à « un autre » *Moi* – de la même manière que, dans le cas pris pour notre comparaison, le raisonnement se présente comme raisonnement allant d'« un » feu à « un autre » feu. Mais par là, on présupposerait exactement ce qui est censé résulter du jugement par analogie. On peut formuler comme suit toute la question dont il s'agit ici : Comment passe-t-on de « moi », ou « du » *Moi* que je suis seul à trouver, à « un » *Moi* ? Comment passe-t-on de cet *Unique* par nature que j'appelle « moi », au *genre* *Moi* ? Car je suis, de fait, un unique. « *Un* » *Moi* au contraire est un exemple d'un genre. Mais à cette question, voici la réponse : « un » *Moi*, ou le genre *Moi*, naît pour ma conscience pour autant que « l'autre », c'est-à-dire l'autre *Moi*, s'avance en face de moi. Et maintenant, la question devient : comment cela se produit-il ?

Bref : tout le discours relatif à un raisonnement par analogie est complètement vide. Ce n'est pas d'analogie qu'il s'agit, mais du passage à un fait parfaitement nouveau. La question est la suivante : comment naît pour moi, qui n'ai d'emblée savoir que de moi, ce que j'appelle « l'autre » ? Comment naît, pour ma conscience, cette sorte particulière d'*objets*²³ hors de *moi*, le *sujet* ? Mais cette question, tout comme la question de la possibilité qu'il y ait pour moi *en général* des « objets », ne peut fondamentalement recevoir qu'un seul type de

²³ *Objekte*.

réponse. La réponse est la suivante : c'est comme ça ; c'est-à-dire qu'il me faut ici recourir à un instinct.

Pour finir, encore une remarque générale là-dessus. On dit, certes, que tout notre savoir est, ou bien *fondé en raison*, ou bien [710] immédiatement intuitif²⁴. Avec ce dernier savoir on pense, par exemple, au savoir du fait que chaque couleur au sens strict (ce qui exclut donc le noir) a un degré de clarté. On veut dire par là que nous ne pouvons penser une couleur sans lui attribuer un degré de clarté.

Mais cette alternative est fautive. Il y a en réalité une *troisième* possibilité. Celle-ci : un savoir, ou une certitude, *est* tout simplement là, sans pouvoir être fondé en raison, ni être « intuitif ». Il y a même trois savoirs, ou trois certitudes, de ce genre. Le premier savoir de ce genre est notre savoir de la réalité objective²⁵ de ce qui est *perçu par les sens*. Le deuxième, c'est notre savoir des vécus passés de notre propre conscience, dont je me *souviens*. Et s'y ajoute, comme troisième genre de savoir ni fondé en raison ni intuitif, le savoir qui est en question ici. C'est le savoir ou la certitude qu'une vie consciente du même genre que la mienne est liée à certains phénomènes sensibles. Comme le premier, comme le deuxième, ce dernier savoir est tout simplement là. Cette simple existence qui est la sienne, nous la désignons par le terme « instinctive ».

C'est un tel savoir, ou une telle certitude qui est tout simplement là, qui réside au fondement de toute connaissance de la réalité effective ; le savoir ou la certitude que nous avons mentionnés en deuxième et en troisième sont au fondement de toute psychologie, la certitude que nous avons nommée en premier est au fondement de toute connaissance physicienne²⁶. Il n'y aurait pas de connaissance physicienne sans la croyance instinctive à la réalité objective du perçu sensible. Et il n'y aurait, de même, nulle intuition psychologique sans la confiance dans le souvenir, et sans la croyance en la vie consciente d'autrui. Toute connaissance du réel se base de cette manière en fin de compte sur l'instinct.

Encore contre le raisonnement par analogie

Du reste, il nous faut avant tout revenir à notre première objection énoncée ci-dessus contre le « raisonnement par analogie », et la compléter. J'ai sans nul doute une conscience immédiate

²⁴ L'opposition *begründet/ unmittelbar einsichtig* rappelle Descartes.

²⁵ *objektive Wirklichkeit*.

²⁶ Nous rétablissons l'ordre logique, car il y a ici une incohérence dans le texte de Lipps : la confiance instinctive dans la perception sensible a été désignée comme premier cas de certitude instinctive, mais Lipps y fait référence comme au second cas présenté. La confiance en mes vécus de conscience passés et ma croyance qu'autrui est aussi un être conscient, deux certitudes qui fondent la psychologie, ont été nommés en 2^e et 3^e position mais Lipps parle de 1^e et 3^e position. Peut-être faut-il supposer une collision avec un état antérieur du texte, non harmonisé.

du fait que *je m'extériorise* dans mes propres extériorisations de vie, qu'ainsi dans un geste je manifeste quelque chose d'intérieur, par exemple de la colère. Je vis le geste, ou le mouvement corporel dans lequel [711] consiste le geste, comme *issu* de moi ou de mon état intérieur. En d'autres termes, pour ma conscience immédiate, il y a un lien entre mon intériorité et mon corps, lien par lequel certains états et modifications corporels deviennent des « extériorisations de vie ». Et ce lien quant à lui, pourrait-on dire, est transposé, dans ce raisonnement par analogie, à l'extériorisation de vie de l'autre.

Or il s'agit maintenant de nouveau de faire attention à ce que cela veut dire : « quel » geste, qu'est-ce qui, dans le geste ou « extériorisation de vie », m'apparaît immédiatement, ou est immédiatement vécu par moi, comme extériorisation d'un intérieur ou comme issu de l'intériorité. Il nous faut ici en particulier distinguer deux choses de manière parfaitement rigoureuse, à savoir le geste visible, et le geste musculaire et tactile ; le geste optiquement perceptible, et le geste correspondant à l'image optique et qui n'existe que pour le muscle et le sens tactile – en bref, le geste optique et le geste « kinesthésique »²⁷ ou, si l'on préfère, l'aspect ou *composante* optique du geste, et son aspect ou composante kinesthésique.

Mais si nous faisons cette distinction, alors est claire la seule chose à laquelle je peux penser lorsque je dis que nous vivons immédiatement <le fait que> *le geste soit issu* du vécu intérieur, ou encore <le fait que> nous nous y extériorisons. On ne peut penser par là qu'au geste kinesthésique, ou au geste qui (ou pour autant qu'il) a une consistance pour le muscle et le sens tactile. Les mouvements tout d'abord, c'est-à-dire les processus musculaires – y compris les tensions et processus articulaires – et les processus qui sont immédiatement donnés avec eux dans la peau, je les vis immédiatement comme issus d'états ou de processus intérieurs et s'y extériorisant, s'y manifestant, s'y exprimant. C'est dans ce geste kinesthésique que consiste le geste pour ma *conscience immédiate*. Il consiste dans le *mouvement* expressif.

En revanche, le geste *vu*, ou le geste comme phénomène *optique*, existe d'abord pour l'autre, c'est-à-dire pour l'observateur qui se tient au-dehors ; ou bien il existe pour autant qu'il peut être vu par moi en général, pour *mon* observation à partir *de l'extérieur* – en tout cas pour une observation indépendante de tout vécu de production, d'extériorisation, de manifestation, pour une observation dans laquelle rien n'est co-vécu d'une production de vécus intérieurs ou [712] de la manifestation de tels vécus. Bien sûr, ce que j'appelle ici le geste optique et le geste kinesthésique vont en fait de pair. À tel point que je les avais

²⁷ L'adjectif *kinästhetisch* est très récent à l'époque de Lipps. Le terme *kinaesthesia* apparaît en anglais vers 1880, en français vers 1900.

désignés comme deux aspects ou composantes du geste en son unité. Pour autant, ils sont cependant en eux-mêmes complètement différents, et même incomparables l'un avec l'autre, et sont saisis dans des actes de l'esprit complètement indépendants l'un de l'autre. En sentant et en saisissant les gestes musculaires et tactiles, je ne saisis pas en même temps le geste optique ; et inversement, en voyant ce dernier, je ne vois rien en lui du geste musculaire et tactile. Et par là, le geste optique comme tel ne me dit immédiatement rien du fait que dans sa naissance sont vécues une production et une extériorisation.

Mais on ne peut pas dire non plus que l'expérience associe les deux gestes appréhendés séparément, ou les deux aspects d'un unique geste, donc les lie l'un à l'autre pour ma conscience. Lorsqu'en moi un vécu intérieur s'extériorise dans le geste musculaire et tactile, habituellement je n'observe pas *en même temps ce dernier et le geste optique* qui va avec. Nous avons vu que dans certains cas, la perception de ce geste est tout bonnement impossible. D'autant plus que je vois tous les gestes optiques possibles sur *d'autres*. Mais alors ce qui a lieu habituellement en même temps, ce *n'est pas* ma propre sensation du geste kinesthésique qui va avec, mais peut-être que je sens en même temps un geste kinesthésique d'un tout autre genre. Et finalement je ne peux jamais acquérir, à partir de mon propre geste optique – même *lorsque* je le *vois* et qu'en même temps je sens le geste kinesthésique – l'image identique à celle que m'offre le geste optique, *en soi* identique, *d'autrui*. Mais qu'est-ce qui lie, à ma perception des gestes optiques *étrangers*, le geste kinesthésique correspondant, et de plus, la conscience de ce que ce geste est issu d'un vécu intérieur ? C'est bien là la question ! Bref : une mise en lien mutuelle de certains gestes optiques et de certains gestes kinesthésiques ne saurait se produire à partir de l'expérience. On ne voit donc pas non plus comment l'expérience pourrait bien faire que des gestes optiques ou des « extériorisations de vie » d'un genre déterminé deviennent pour moi des extériorisations de vécus psychiques déterminés.

[713]

L'empathie (Einfühlung). La pulsion d'imitation.

Mais parce qu'il en est ainsi, il est besoin d'un moment particulier qui rassemble ces facteurs, donc qui fasse qu'il y ait pour moi des gestes visibles, ou des extériorisations de vie visibles, comme tels. Vu que l'expérience n'est pas ce moment, il faut que ce soit l'« *instinct* ».

Or nous pouvons désigner d'un nom particulier l'instinct dont il est question ici. Ce nom, c'est : instinct d'empathie. Celui-ci à son tour porte en soi, nous le verrons²⁸, deux aspects, ou est un produit de deux facteurs. Le premier est l'instinct, ou pulsion instinctive, d'extériorisation de la vie. Le second est l'instinct d'imitation.

Le concept d'empathie est désormais devenu un concept fondamental, avant tout de l'esthétique. Mais il faut aussi qu'il devienne un concept psychologique fondamental ; et il faut encore qu'il devienne le concept sociologique fondamental.

Mais « empathie » n'est pas le nom d'un raisonnement, quel qu'il soit, c'est le nom d'un fait originaire et qui ne saurait être reconduit à autre chose ; un fait, en même temps, tout à fait prodigieux, qui diffère de tout raisonnement, et qui est même parfaitement incomparable à tout raisonnement. Mais dans notre cas, ce fait signifie d'abord ceci : dans la perception et l'appréhension de certains objets sensibles – à savoir ceux que nous désignons après coup comme le corps d'un individu autre que nous, ou plus généralement comme le phénomène sensible d'un tel individu –, en particulier dans la perception et l'appréhension de processus ou de modifications dans ce phénomène sensible, nous co-saisissons quelque chose que nous appelons par exemple colère, ou une autre fois cordialité, ou tristesse, etc. Nous saisissons cela immédiatement dans, et avec, la saisie de ce qui est <objet de> perception sensible ; cela ne signifie pas que nous le voyons, ou que nous en avons également une perception sensible. Cela, nous ne le pouvons pas. On ne peut jamais avoir de perception sensible de la colère, de la cordialité, de la tristesse. Au contraire, ce que ces mots signifient, nous ne le savons qu'à partir de nous-mêmes. Ce n'est qu'en nous que nous pouvons le vivre. Ce n'est qu'en tant que nos propres vécus qu'ils nous sont immédiatement connus. Mais ce sont précisément de tels vécus qui s'avancent vers nous de manière tangible « dans » la saisie d'un corps qui est objet de perception sensible ou dans celle de ses [714] modifications. C'est-à-dire qu'en un acte indivisible se produisent cette perception et saisie sensible, et cette prise de conscience d'une excitation intérieure qui ne peut être perçue dans le sensible. Les deux vécus sont unis en un vécu unique. Saisir le phénomène sensible, c'est *en même temps* avoir présent cet élément psychique, de telle manière que le sensible semble *contenir* immédiatement *en lui* le non-sensible de l'excitation <qui a lieu> dans notre intériorité.

Et pourtant, l'objet de la perception sensible d'un côté, et l'excitation intérieure de l'autre, ne sont pas seulement des choses en soi différentes, mais proviennent en outre de sources différentes. L'objet de la perception sensible est tiré du monde extérieur ; au contraire

²⁸ Voir p. [716]-[721].

l'excitation intérieure est prise en moi, à l'unique source d'où elle puisse être prise. Elle n'est, de par son origine, rien d'autre qu'un mode de ma propre mise en activité. Elle est, en un mot, moi. Mais c'est précisément cette mise en activité de moi-même – ce Moi – qui est liée pour moi au phénomène sensible ou à ce qui est perçu par mes sens, qui m'y est co-donnée et y réside immédiatement pour moi. Par là, ce que je tire de *moi* est objectivé, ou encore : je suis objectivé ; et ce qui n'est en soi qu'un morceau de monde extérieur à l'instar d'autres morceaux de monde extérieur, ou qu'un événement du monde extérieur, est animé. Il a été animé pour autant que j'ai mis en lui mon âme. Ce fait prodigieux ne saurait, nous l'avons déjà indiqué, être déduit d'aucun autre fait.

Cependant, cela n'empêche pas qu'en lui différents moments se laissent distinguer, que nous pouvons en même temps rapporter à des concepts plus généraux. Par là, ces moments apparaissent en même temps comme des exemples de faits plus généraux. Et ces faits plus généraux sont d'une nature bien connue et ne sont contestés par personne.

Ce n'est qu'en distinguant ces moments que nous deviendra complètement clair ce que l'on dit en associant les mots « un geste exprime de la colère etc. ».

Mais commençons par nous représenter de la manière la plus déterminée possible ce que cette expression veut dire. Elle ne dit pas qu'à la colère *s'ajoute* le geste. Ce que l'on dit par là, c'est que la colère *appelle à l'existence* le geste, qu'il est issu d'elle ou, comme je l'ai dit déjà plusieurs fois, que la colère s'y extériorise. Or [715] cette extériorisation n'est pas un pur et simple *événement*²⁹. Elle le serait, si elle consistait en ce pur et simple *ajout* du geste à la colère. Mais dans l'extériorisation, il y a une *activité (Tätigkeit)*. Cette activité, je la reconnais par exemple lorsque – pour me servir de la tournure usuelle – je « fais » un visage en colère. Du reste, l'« activité » réside clairement bien aussi dans l'extériorisation, et plus clairement encore dans la manifestation. Mais il faut tout autant prendre en considération le fait qu'il ne s'agit pas ici d'une activité au sens où je *prévois* de faire quelque chose et où ensuite j'exécute mon projet, qu'il ne s'agit donc pas d'une activité volontaire consciente, mais d'une activité pulsionnelle instinctive ou aveugle.

²⁹ Lipps oppose l'activité (*Tätigkeit*) et l'événement (*Geschehen*) comme le subjectif et l'objectif, la vie intérieure et le fait extérieur. Le « flux en soi cohérent du *mouvement* intérieur immédiatement vécu (...) se distingue du simple *événement* factuel précisément parce qu'en ce flux se trouve partout le moment de l'activité, le moment de la progression qui déploie son élan, de la tension d'un point à un autre, de la poussée ou de l'être-poussé, de la pression vers l'avant ou de l'être pressé vers l'avant » (Lipps, *Ästhetik*, II, 2^e éd., p. 8).

Cette activité, comme toute activité qui mérite ce nom, est un vécu de conscience immédiat³⁰. Ainsi je me vis immédiatement comme actif lorsque je fais un visage en colère.

Mais en même temps, je vis cette mienne activité comme issue de la colère. Il y a cela aussi dans la tournure : « j’extériorise ma colère ». Je désigne par là une activité qui, issue de la colère, vise le geste, et s’achève dans sa production.

Or une telle activité ne réside pas seulement dans *mon extériorisation* de la colère, mais elle réside aussi, pour ma conscience, dans le geste de colère perçu sur un autre, comme je le donne à connaître clairement en disant d’un autre aussi qu’il « fait » un visage en colère lorsqu’il est en colère. Et cette activité elle aussi est, pour ma conscience, issue de la colère.

Comment donc – telle est notre première question – peut résider pour ma conscience, dans le geste de colère d’un autre, une activité produisant le geste ? Manifestement, ce que je disais plus haut³¹ de la colère vaut aussi de cette activité : je ne vois pas l’activité, je ne la perçois pas non plus par les sens de quelque autre manière que ce soit, mais je ne la vis qu’en moi et je ne peux la vivre qu’en moi. C’est donc mon activité que je vis immédiatement dans la perception du geste de l’autre.

Mais comment puis-je donc trouver l’activité qui m’est propre dans la perception d’un objet différent de moi, d’un processus du monde extérieur ? La réponse résulte de vécus que nous connaissons tous de la manière la plus précise.

[716] Il y a quelque chose comme une *pulsion d’imitation*. Nul n’en nie l’existence. Prenons-en un exemple trivial et qui peut-être n’est pas trop loin de nous personnellement. Je vois quelqu’un bâiller, c’est-à-dire que je vois dans son corps un processus déterminé, qu’il n’y a pas à décrire plus en détail ici. Et voici que naît en moi de manière incompréhensible une tendance à bâiller moi-même, c’est-à-dire à produire moi-même les innervations musculaires correspondantes – bref, à exercer l’activité intérieure d’où est issue, sur mon corps, la même modification. Peut-être que cette tendance, en moi, ne se réalise pas ; je ne bâille donc pas effectivement. Peut-être parce que le respect des convenances m’interdit de bâiller en chœur, et parce que je me maîtrise suffisamment. Peut-être aussi que la tendance en question est annulée par des tendances à la mise en activité corporelle opposées, ou qu’elle est tenue en équilibre par elle, de sorte que je ne peux même pas la sentir. Mais en soi, c’est-à-dire abstraction faite de telles contre-tendances, la tendance existe bien. Sinon, il serait incompréhensible que d’autres soient, par la perception du bâillement, amenés à bâiller

³⁰ « Vécu de conscience (*Bewußtseinserlebnis*) » est synonyme de « contenu de conscience » ou encore de « phénomène de la conscience » : on désigne par là tout ce qui apparaît à la conscience. La psychologie est la science des vécus de conscience (cf. *Leitfaden*, éd. Fabbianelli vol. 3, p. 24).

³¹ Voir p. [713].

effectivement en chœur. Cela ne peut pas tenir au fait que ces autres seraient fondamentalement organisés autrement que moi, de sorte que le bâillement perçu exercerait sur eux une influence qui ne se produirait pas du tout dans mon cas. L'état de choses ne peut être que le suivant : pour celui qui est atteint par la contagion du bâillement perçu, certaines inhibitions qui, en moi, travaillent contre cette contagion, n'agissent pas en lui, ou bien ces « contre-tendances » agissent avec une force moindre, alors qu'en moi ces inhibitions ou contre-tendances sont assez fortes pour vaincre cette tendance à bâiller en chœur. Mais si l'on fait abstraction de telles inhibitions ou contre-tendances, ou bien, comme je l'ai déjà dit, en soi, cette tendance à l'imitation ne peut pas ne pas se trouver aussi en moi. Et cette tendance, je la vis immédiatement dans et avec la perception du bâillement de l'autre. En l'appréhendant, ou *dans* cette appréhension, je co-vis la tendance à l'activité de bâiller, je co-vis donc immédiatement l'activité, et d'abord comme une activité vers laquelle je tends.

Ainsi je co-vis immédiatement aussi, dans l'appréhension d'un geste de l'autre, la tendance à la production de ce geste. Pour autant que, dans le geste, je suis et demeure sur le mode de l'appréhension, je suis [717] en même temps, sans savoir comment cela m'arrive, donc instinctivement, tourné vers la production de ce geste, je tends à le produire. Ainsi je prends donc, dans le geste *de l'autre*, conscience de moi-même, en tant que tendant moi-même à la production de ce geste. Ici non plus, de nouveau, il n'est pas dit par là que j'accomplisse effectivement³² le mouvement d'imitation ; mais cela *peut* bien arriver, et surtout lorsque le geste est un geste frappant, et que je suis entièrement livré à l'impression qu'il me fait, de sorte que les tendances qui le contrecarrent sont plus ou moins mises hors circuit, je me surprends facilement à l'imiter effectivement. Et cela veut dire ici aussi qu'en soi, une telle tendance est *à tout moment* co-donnée dans la perception et la saisie du geste ; que, pour autant que je suis en train d'appréhender le geste, j'y suis toujours en même temps en tant que tendant à produire moi-même ce geste.

La pulsion d'extériorisation. La sympathie.

Mais un deuxième <facteur> s'ajoute à cela. Une autre pulsion sans nul doute présente en nous se tient à côté de la pulsion d'imitation, ou la précède. C'est la pulsion de *manifester* des processus intérieurs, par exemple la colère. Cela veut dire : si je ressens de la colère, je me sens poussé par cette colère à appeler à l'existence le geste de colère. Et la colère et cette pulsion ne sont ici en aucune manière séparées pour ma conscience : au contraire, dans la

³² *Tatsächlich.*

colère, cet affect, réside immédiatement, comme l'une de ses parties ou l'un de ses aspects, cette tendance à la manifestation, donc la tendance à la production de ce geste. Et si je produis ce geste, si j'exerce donc l'activité correspondante, cette activité en sa racine ne fait qu'un avec l'affect, elle n'est rien qu'un moment dans l'affect lui-même.

Et maintenant, réunissons ces deux pulsions. Cependant nous partons maintenant de la pulsion évoquée en second, donc de la pulsion de manifestation, ou d'extériorisation d'un intérieur. Je vois le geste étranger et je le saisis mentalement, ou je suis en lui <sur le mode de> l'appréhension³³. Et pour autant que je suis en lui, il y a en moi la tendance à produire ce geste, c'est-à-dire la tendance à accomplir une activité corporelle déterminée. Mais cette tendance à son tour, on vient de le dire, ne fait qu'un avec le sentiment de colère, est immédiatement liée à cet état affectif. Par là, [718] cet état affectif est inversement aussi lié à la pulsion de production de ce processus corporel. En moi cette pulsion, pour autant qu'elle s'excite, n'est pas seulement une pulsion absolument parlant, c'est la pulsion qui s'enracine dans mon propre affect de colère. Après que cette pulsion a pris naissance à partir de la colère, donc a constitué un seul et unique vécu avec cette colère, lui est inhérent l'indice d'être l'extériorisation de la colère, ou pour le dire en général, d'être un moment à même cette colère.

Et voici que cet affect « réside » dans le geste perçu, et il y réside pour moi de manière nécessaire. D'emblée, réside immédiatement pour moi dans le geste cette tendance à le produire. Mais, en raison du vécu préalable, l'affect est inhérent au geste, l'affect comme quelque chose qui s'extériorise soi-même dans ce geste. Ainsi, à travers la pulsion d'imitation du geste, l'affect s'est donc aussi fixé au geste perçu, et cela non pas comme quelque chose qui vient s'y ajouter, mais comme quelque chose qui en fait immédiatement partie. L'affect, dis-je, réside dans le geste. Cependant il n'y réside pas en n'importe quel sens, mais en tant que quelque chose qui s'y manifeste ou s'y extériorise. Il nous faut en même temps dire, à l'inverse, qu'il ne pourrait pas résider pour ma conscience dans le geste perçu comme quelque chose qui y serait immédiatement co-donné et qui en même temps s'y extérioriserait, si l'état de choses décrit n'était pas précisément celui que j'ai décrit, c'est-à-dire si, dans le geste perçu, ne résidait pas d'abord l'activité de production de ce geste, et en outre <le fait que> cette activité est issue de l'affect. Mais c'est là précisément ce qui fait du geste un geste.

Mais prenons maintenant encore en considération ce « résider » plus précisément, selon un autre aspect. Manifestement, avec la phrase selon laquelle un affect réside pour ma

³³ *Auffassung*.

conscience dans le geste perçu, on peut vouloir dire deux choses. D'un côté, que l'affect est mis *en pensée* dans le geste³⁴ ou *pensé* comme résidant en lui ; de l'autre côté, que l'affect est *vécu* dans le *geste*. Or d'emblée c'est sans nul doute la première <possibilité> qui a lieu. Rappelons-nous de nouveau ce qui a été dit plus haut. En voyant le geste, j'éprouve, en vertu de la pulsion d'imitation, la tendance à appeler ce geste à l'existence. Et à cela est lié l'affect que j'extériorise naturellement dans ce geste. Mais ce lien n'existe qu'après que j'ai vécu et extériorisé une <première> fois l'affect. [719] Ce n'est qu'en faisant cela que j'ai eu le vécu en son unité, l'affect et en lui simultanément la tendance à l'extérioriser. Ce n'est que dans ce vécu que la pulsion à produire le geste a gagné l'indice d'être une pulsion issue de l'affect de colère ; ou encore, que l'affect s'est fixé à la pulsion comme ce qui s'extériorise en elle. Et si maintenant je vis de nouveau la tendance à l'extériorisation, non pas cependant à partir d'un affect qui soit le mien, mais en raison de la perception du geste à même un corps étranger, alors d'emblée est *reproduit* l'affect à partir duquel cette tendance est issue de moi lors de ce vécu. Un affect de colère reproduit est donc immédiatement co-donné pour moi dans le geste de colère, pendant que je le vois. Un tel affect reproduit se cache ou réside pour moi immédiatement en lui. Et je peux aussi exprimer cela ainsi : je mets l'affect, en *représentation* ou en *pensée*, dans le geste vu³⁵.

Mais d'un autre côté, la tendance à l'extériorisation de l'affect formait bien, lorsque j'ai vécu l'affect et co-vécu en lui la tendance à son extériorisation, une unité immédiate avec l'affect *réel* (*wirklich*). Dans la colère effectivement vécue, j'ai bien co-vécu jadis la tendance à l'extériorisation de la colère. Le résultat, c'est que désormais, avec le retour de la tendance à l'extériorisation de l'affect se lie la tendance non seulement à représenter l'affect, mais à le *vivre* de nouveau. Pour nous exprimer brièvement : pour autant que je vis maintenant la tendance à l'extériorisation, une partie de ce vécu global de jadis est à nouveau là en moi. Ce qui comprend la tendance de cette partie à devenir de nouveau le tout, ou à se compléter jusqu'à le devenir. Cette tendance réside dans la partie suivant une loi psychologique très générale. Dès lors, il existe donc en moi, lorsque je vois un geste, la tendance à *vivre* en moi l'affect dont est naturellement issu ce geste. Et cette tendance se réalise lorsqu'aucun obstacle n'existe. Se représenter l'affect dans le geste de l'autre, ou le mettre en pensée dans le geste, est alors devenu vivre l'affect, co-sentir, la sympathie. Je vis en moi précisément l'état intérieur que je vois s'extérioriser chez un autre. Il ne peut en être qu'ainsi, aussi certainement qu'il y a ces deux pulsions, [720] d'une part la pulsion d'imitation, d'autre part la pulsion

³⁴ *hineingedacht*.

³⁵ *der Affekt ist von mir...hinein vorgestellt oder hineingedacht*

d'extériorisation d'un état intérieur qui est le nôtre. Mais ce co-vivre, tout un chacun le connaît aussi, de la manière la plus précise. Si le co-vécu est une excitation intérieure teintée de plaisir, en un autre, ou une mise en activité teintée de plaisir, nous le désignons comme joie partagée³⁶. S'il est teinté de déplaisir, nous le désignons comme compassion³⁷. Nous ne sentons pas une telle joie partagée ou une telle compassion à chaque fois que nous percevons chez les autres l'extériorisation de la joie ou de la souffrance. Mais cela *peut* bien arriver tout de même. Et cela signifie que les conditions pour cela sont données en nous à chaque fois. Et cela à son tour signifie qu'il y a une loi psychologique générale <gouvernant> une telle joie partagée et une telle compassion, bref, une telle sympathie. Si pourtant la sympathie ne vient pas au jour en nous à chaque fois, cela ne tient pas au fait que cette loi psychologique tantôt existerait, tantôt n'existerait pas, mais à ce que des inhibitions ou des contre-tendances peuvent faire obstacle en nous à son action, ou la détourner. Ce qui à vrai dire est donc à expliquer, ce n'est donc pas le fait qu'une telle sympathie advienne, mais le fait que de temps à autre elle ne soit pas vécue par nous ; de même que ce n'est pas le fait que les corps tombent qui est à expliquer, mais le fait qu'à côté de la chute, la non-chute des corps advienne aussi.

Du reste, nous ne devons pas nous laisser abuser par ces noms, joie partagée et compassion, comme si seuls *le plaisir et le déplaisir* qu'un autre manifeste pouvaient être co-vécus par nous ; au contraire, cette sympathie ou cette tendance au co-vivre s'étend à toute mise en activité intérieure d'autrui, <mise en activité> dont nous percevons l'extériorisation.

Avec ce qui a été dit, deux choses sont acquises. D'abord nous savons maintenant comment il se fait qu'il y ait en général pour moi d'autres individus, ou que j'aie connaissance d'autres unités de conscience. Le fondement sur lequel repose un savoir de ce genre, c'est l'empathie, c'est cette action commune de la pulsion d'imitation et de la pulsion d'extériorisation. En même temps, nous savons ceci : le savoir que j'ai de la manière dont d'autres individus se mettent intérieurement en activité est, tendanciellement, vécu ou co-vécu par moi, ou encore est, tendanciellement un mode de mise en activité correspondant qui est le mien. Cette dernière proposition vaut aussi certainement que vaut la première, c'est-à-dire aussi certainement que mon savoir de la mise en activité intérieure d'un autre est, en son fondement ou sa provenance, empathie, et aussi certainement que dans [721] cette empathie est immédiatement incluse la tendance au co-vivre.

³⁶ *Mitfreude.*

³⁷ *Mitleid.*

Compléments

Mais dans ce contexte, ce qui nous intéresse d'abord, c'est le premier aspect de l'empathie, donc le fait que, dans certains phénomènes sensibles étrangers, je *mette en pensée* des vécus de conscience, ou que je les y voie avec l'œil de l'esprit.

Cependant, ce qui précède n'a pas complètement répondu à la question de savoir comment il peut y avoir pour moi d'autres Moi. Nous ne nous contentons pas de mettre en pensée une vie consciente dans le phénomène sensible étranger, mais cette vie nous apparaît en outre immédiatement non pas comme mise là en pensée par nous, mais comme effectivement *réelle*. Nous *croyons* à notre pensée. Ce fait est tout particulièrement à enregistrer. En même temps, il n'est rien d'autre qu'un *fait* à enregistrer, c'est-à-dire un fait que l'on ne peut pas expliquer davantage.

Pour finir, ce qui mérite aussi une attention particulière, c'est que ce n'est pas seulement une vie consciente en général que nous mettons en pensée dans les corps humains vivants, mais une vie consciente une, une *unité* de conscience, c'est-à-dire que chaque vie consciente nous apparaît comme la vie consciente d'un Moi individuel *unique*, qu'elle se rassemble en un tel Moi.

Dans le corps humain singulier nous voyons, malgré toute la diversité qu'il renferme, un tout clos sur soi, un complexe de ce qui va ensemble, une chose unique. Et bien que nous ne sachions pas comment, ni pourquoi, cela va main dans la main avec le fait que la vie consciente que nous mettons en lui en pensée est pour nous la vie consciente d'un Moi unique. Par là, il est dit que ce fait, lui aussi, est un fait dernier, que l'on ne peut pas davantage reconduire à autre chose.

En conclusion, je souligne encore particulièrement que ce « mettre-dans en pensée » n'a rien à voir avec de la spatialité. Cela veut seulement dire que nous pensons la vie consciente de l'autre, et cela, avec une nécessité qui relève de l'instinct, *pour autant que* nous saisissons en pensée le phénomène corporel ; nous faisons les deux en un acte unique. Le sens de ce « dans » deviendra sans doute plus compréhensible, si nous retournons la chose et qu'en même temps nous introduisons un nouveau concept et disons : nous voyons, avec [722] l'œil de l'esprit, un Moi dans le phénomène corporel, en tant que son « *représentant* » ou « symbole ». Par là, la relation dans laquelle se tiennent pour nous le Moi « *pensé-dans* », et le phénomène corporel, est caractérisée comme la relation spécifique du représenté à son représentant, ou encore du symbolisé à son symbole, comme une « relation symbolique » spécifique.

À partir de ce point de vue, le <fait de > mettre en pensée le Moi dans le phénomène corporel peut être comparé au <fait de> mettre en pensée la chose dans tout complexe spatial du donné sensible. Ici aussi, nous avons le droit de dire : le complexe du donné sensible, ou des phénomènes physiques, « représente » pour nous une chose. Et ici aussi existe le fait que le complexe en son unité représente pour nous « *une* » chose, c'est-à-dire une chose unique.

Du reste, le fait, pas davantage explicable, que nous tenons pour réel le Moi mis en pensée dans le phénomène corporel, a son pendant dans ce double fait : d'un côté, le fait que le donné sensible, ou encore la chose qui y est pensée, nous apparaît comme objectivement réel avec une nécessité originaire, et de l'autre côté, le fait que les objets de la perception interne ou du souvenir nous apparaissent dans cette lumière.

J'ai par là désigné les trois sources de notre connaissance de la réalité effective en général. Toutes sont des sources premières.
