

(*Erscheinung*) est ici une incarnation (1) et les êtres ne sont pas tant définis par des « propriétés » que par des caractères physiologiques. C'est là ce qu'on veut dire de valable en parlant d'un animisme enfantin et primitif : non que l'enfant et le primitif perçoivent des objets qu'ils chercheraient, comme disait Comte, à expliquer par des intentions ou des consciences ; la conscience comme l'objet appartient à la pensée thétique, — mais parce que les choses sont prises pour l'incarnation de ce qu'elles expriment, que leur signification humaine s'écrase en elles et s'offre à la lettre comme ce qu'elles veulent dire. Une ombre qui passe, le craquement d'un arbre ont un sens ; il y a partout des avertissements sans personne qui avertisse (2). Puisque la conscience mythique n'a pas encore la notion de chose ou celle d'une vérité objective, comment pourrait-elle faire la critique de ce qu'elle pense éprouver, où trouverait-elle un point fixe pour s'arrêter, s'apercevoir elle-même comme pure conscience et apercevoir, au delà des fantasmes, le monde vrai ? Un schizophrène sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête, et cependant à aucun moment il ne cesse de savoir que la brosse est là-bas (3). S'il regarde vers la fenêtre, il l'aperçoit encore. La brosse, comme terme identifiable d'une perception expresse, n'est pas dans la tête du malade comme masse matérielle. Mais la tête du malade n'est pas pour lui cet objet que tout le monde peut voir et qu'il voit lui-même dans un miroir : elle est ce poste d'écoute et de vigie qu'il sent au sommet de son corps, cette puissance de se joindre à tous les objets par la vision et l'audition. De même la brosse qui tombe sous les sens n'est qu'une enveloppe ou un fantôme ; la vraie brosse, l'être rigide et piquant qui s'incarne sous ces apparences, est agglomérée au regard, elle a quitté la fenêtre et n'y a laissé que sa dépouille inerte. Aucun appel à la perception explicite ne peut éveiller le malade de ce songe, puisqu'il ne conteste pas la perception explicite et tient seulement qu'elle ne prouve rien contre ce qu'il éprouve. « Vous n'entendez pas mes voix ? » dit une malade au médecin ; et elle conclut paisiblement : « Je suis donc

(1) CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, T. III, p. 80.

(2) Ibid., p. 82.

(3) L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

seule à les entendre. (1) » Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, c'est la structure de son espace : les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme Malebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect. Ce qui fait l'hallucination comme le mythe, c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective, et que la conscience philosophique retrouve. Sans doute, si je réfléchis sur la conscience des positions et des directions dans le mythe, dans le rêve et dans la perception, si je les pose et les fixe selon les méthodes de la pensée objective, je retrouve en elles les relations de l'espace géométrique. Il ne faut pas en conclure qu'elles y étaient déjà, mais inversement que la réflexion véritable n'est pas celle-là. Pour savoir ce que veut dire l'espace mythique ou schizophrénique, nous n'avons d'autre moyen que de réveiller en nous, dans notre perception actuelle, la relation du sujet et de son monde que l'analyse réflexive fait disparaître. Il faut reconnaître avant les « actes de signification » (*Bedeutungsgebende Akten*) de la pensée théorique et thétique les « expériences expressives » (*Ausdruckserlebnisse*), avant le sens signifié (*Zeichen-Sinn*), le sens expressif (*Ausdrucks-Sinn*), avant la subsomption du contenu sous la forme, la « prégnance » symbolique (2) de la forme dans le contenu.

Cela veut-il dire que l'on donne raison au psychologisme ? Puisqu'il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes, et puisque nous ne nous donnons pas le droit de réaliser d'avance, dans l'expérience infantine, morbide ou primitive, les configurations de l'expérience adulte, normale et civilisée, n'enfermons-nous pas chaque type de subjectivité et à la limite chaque conscience dans sa vie privée ? Au *cogito* rationaliste qui retrouvait en moi une conscience constituante universelle, n'avons-nous pas substitué le *cogito* du psychologue qui demeure dans l'épreuve de sa vie incommunicable ? Ne définissons-nous pas la subjectivité par la coïncidence de chacun avec elle ? La recherche de l'espace et, en général, de l'expérience à l'état nais-

(1) MINKOWSKI, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 64.

(2) CASSIRER, ouvrage cité, p. 80.

sant, avant qu'ils soient objectivés, la décision de demander à l'expérience elle-même son propre sens, en un mot la phénoménologie, ne finit-elle pas par la négation de l'être et la négation du sens ? Sous le nom de phénomène, n'est-ce pas l'apparence et l'opinion qu'elle ramène ? Ne met-elle pas à l'origine du savoir exact une décision aussi peu justifiable que celle qui enferme le fou dans sa folie, et le dernier mot de cette sagesse n'est-il pas de ramener à l'angoisse de la subjectivité oisive et séparée ? Ce sont là les équivoques qu'il nous reste à dissiper. La conscience mythique ou onirique, la folie, la perception dans leur différence ne sont pas fermées sur elles-mêmes, ne sont pas des îlots d'expérience sans communication et d'où l'on ne pourrait sortir. Nous avons refusé de faire l'espace géométrique immanent à l'espace mythique et, en général, de subordonner toute expérience à une conscience absolue de cette expérience qui la situerait dans l'ensemble de la vérité, parce que l'unité de l'expérience ainsi comprise en rend incompréhensible la variété. Mais la conscience mythique est ouverte sur un horizon d'objectivations possibles. Le primitif vit ses mythes sur un fond perceptif assez clairement articulé pour que les actes de la vie quotidienne, la pêche, la chasse, les rapports avec les civilisés, soient possibles. Le mythe lui-même, si diffus qu'il puisse être, a un sens identifiable pour le primitif, puisque justement il forme un monde, c'est-à-dire une totalité où chaque élément a des rapports de sens avec les autres. Sans doute, la conscience mythique n'est pas conscience de chose, c'est-à-dire, du côté subjectif, qu'elle est un flux, qu'elle ne se fixe pas et ne se connaît pas elle-même ; du côté objectif, qu'elle ne pose pas devant elle des termes définis par un certain nombre de propriétés isolables et articulées l'une sur l'autre. Mais elle ne s'emporte pas elle-même dans chacune de ses pulsations, sans quoi elle ne serait consciente de rien du tout. Elle ne prend pas distance à l'égard de ses noèmes, mais si elle passait avec chacun d'eux, si elle n'ébauchait pas le mouvement d'objectivation, elle ne se cristalliserait pas en mythes. Nous avons cherché à soustraire la conscience mythique aux rationalisations prématurées qui, comme chez Comte, par exemple, rendent incompréhensible le mythe, parce qu'elles cherchent en lui une explication du monde et une anticipation de la science, alors qu'il est une projection de l'existence et une expression de la condition humaine. Mais comprendre le mythe n'est pas croire au mythe, et si tous les mythes sont vrais, c'est en tant qu'ils peuvent être replacés

dans une phénoménologie de l'esprit qui indique leur fonction dans la prise de conscience et fonde finalement leur sens propre sur leur sens pour le philosophe. De la même manière, c'est bien au rêveur que j'ai été cette nuit que je demande le récit du rêve, mais enfin le rêveur lui-même ne raconte rien et celui qui raconte est éveillé. Sans le réveil, les rêves ne seraient que des modulations instantanées et n'existeraient pas même pour nous. Pendant le rêve lui-même, nous ne quittons pas le monde : l'espace du rêve se retranche de l'espace clair, mais il en utilise toutes les articulations, le monde nous obsède jusque dans le sommeil, c'est sur le monde que nous rêvons. De même, c'est autour du monde que gravite la folie. Pour ne rien dire des rêveries morbides ou des délires qui essaient de se fabriquer un domaine privé avec les débris du macrocosme, les états mélancoliques les plus avancés, où le malade s'installe dans la mort et y place pour ainsi dire sa maison, utilisent encore pour le faire les structures de l'être au monde et lui empruntent ce qu'il faut d'être pour le nier. Ce lien entre la subjectivité et l'objectivité qui existe déjà dans la conscience mythique ou enfantine, et qui subsiste toujours dans le sommeil ou la folie, on le trouve, à plus forte raison, dans l'expérience normale. Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain. Pendant que je traverse la place de la Concorde et que je me crois pris tout entier par Paris, je puis arrêter mes yeux sur une pierre du mur des Tuileries, la Concorde disparaît, et il n'y a plus que cette pierre sans histoire ; je peux encore perdre mon regard dans cette surface grenue et jaunâtre, et il n'y a plus même de pierre, il ne reste qu'un jeu de lumière sur une matière indéfinie. Ma perception totale n'est pas faite de ces perceptions analytiques, mais elle peut toujours se dissoudre en elles, et mon corps, qui assure par mes habitus mon insertion dans le monde humain, ne le fait justement qu'en me projetant d'abord dans un monde naturel qui transparait toujours sous l'autre, comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité. Même s'il y a une perception de ce qui est désiré par le désir, aimé par l'amour, haï par la haine, elle se forme toujours autour d'un noyau sensible, si exigu qu'il soit, et c'est dans le sensible qu'elle trouve sa vérification et sa plénitude. Nous avons dit que l'espace est existentiel ; nous aurions pu dire aussi bien que l'existence est spatiale, c'est-à-dire que, par une nécessité intérieure, elle s'ouvre sur un « dehors » au

point que l'on peut parler d'un espace mental et d'un « monde des significations et des objets de pensée qui se constituent en elles » (1). Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les « actes non objectivants », pour parler comme Husserl, sur les « actes objectivants » (2). La nouveauté de la phénoménologie n'est pas de nier l'unité de l'expérience, mais de la fonder autrement que le rationalisme classique. Car les actes objectivants ne sont pas des représentations. L'espace naturel et primordial n'est pas l'espace géométrique, et corrélativement l'unité de l'expérience n'est pas garantie par un penseur universel qui en étalerait devant moi les contenus et m'assurerait à son égard toute science et toute puissance. Elle n'est qu'indiquée par les horizons d'objectivation possible, elle ne me libère de chaque milieu particulier que parce qu'elle m'attache au monde de la nature ou de l'en-soi qui les enveloppe tous. Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projette autour d'elle des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assignant comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces « mondes » sur le fond d'un unique monde naturel.

Si le mythe, le rêve, l'illusion doivent pouvoir être possibles, l'apparent et le réel doivent demeurer ambigus dans le sujet comme dans l'objet. On a souvent dit que par définition la conscience n'admet pas la séparation de l'apparence et de la réalité, et on l'entendait en ce sens que, dans la connaissance de nous-même, l'apparence serait réalité : si je pense voir ou sentir, je vois ou sens à n'en pas douter, quoi qu'il en soit de l'objet extérieur. Ici la réalité apparaît tout entière, être réel et apparaître ne font qu'un, il n'y a pas d'autre réalité que l'apparition. Si cela est vrai, il est exclu que l'illusion et la perception aient même apparence, que mes illusions soient des perceptions sans objet ou mes perceptions des hallucinations vraies. La vérité de la perception et la fausseté de l'illusion doivent être marquées en elles par quelque caractère intrinsèque, car autrement le témoignage des autres sens, de l'expérience ultérieure, ou d'autrui, qui resterait le seul critère possible, devenant à son tour incertain, nous n'aurions jamais conscience d'une perception et d'une illusion comme telles. Si tout l'être de

(1) L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.

(2) *Logische Untersuchungen*, T. II, V<sup>e</sup> Unters., pp. 387 et suivantes.

ma perception et tout l'être de mon illusion est dans leur manière d'apparaître, il faut que la vérité qui définit l'une et la fausseté qui définit l'autre m'apparaissent aussi. Il y aura donc entre elles une différence de structure. La perception vraie sera tout simplement une vraie perception. L'illusion n'en sera pas une, la certitude devra s'étendre de la vision ou de la sensation comme pensées à la perception comme constitutive d'un objet. La transparence de la conscience entraîne l'immanence et l'absolue certitude de l'objet. Cependant c'est bien le propre de l'illusion de ne pas se donner comme illusion, et il faut ici que je puisse, sinon percevoir un objet irréel, du moins perdre de vue son irréalité; il faut qu'il y ait au moins inconscience de l'imperception, que l'illusion ne soit pas ce qu'elle paraît être et que pour une fois la réalité d'un acte de conscience soit au-delà de son apparence. Allons-nous donc dans le sujet couper l'apparence de la réalité? Mais la rupture une fois faite est irréparable : la plus claire apparence peut désormais être trompeuse et c'est cette fois le phénomène de la vérité qui devient impossible. — Nous n'avons pas à choisir entre une philosophie de l'immanence ou un rationalisme qui ne rend compte que de la perception et de la vérité, et une philosophie de la transcendence ou de l'absurde qui ne rend compte que de l'illusion ou de l'erreur. Nous ne savons qu'il y a des erreurs que parce que nous avons des vérités, au nom desquelles nous corrigeons les erreurs et les connaissons comme erreurs. Réciproquement la reconnaissance expresse d'une vérité est bien plus que la simple existence en nous d'une idée incontestée, la foi immédiate à ce qui se présente : elle suppose interrogation, doute, rupture avec l'immédiat, elle est la correction d'une erreur possible. Tout rationalisme admet au moins une absurdité à savoir qu'il ait à se formuler en thèse. Toute philosophie de l'absurde reconnaît du moins un sens à l'affirmation de l'absurde. Je ne peux rester dans l'absurde que si je suspens toute affirmation, si, comme Montaigne ou comme le schizophrène, je me confine dans une interrogation qu'il ne faudra pas même formuler : en la formulant j'en ferais une question qui, comme toute question déterminée, envelopperait une réponse, — si enfin j'oppose à la vérité non pas la négation de la vérité, mais un simple état de non-vérité ou d'équivoque, l'opacité effective de mon existence. De la même manière, je ne peux demeurer dans l'évidence absolue que si je retiens toute affirmation, si pour moi rien ne va plus de soi, si, comme le veut Husserl, je m'étonne de-