

## L'avenir du transcendantal: la surprise. Pour une phénoménologie empirique

Natalie Depraz (Université de Rouen Normandie)

**Résumé:** La surprise est une épreuve pour la philosophie. Pour le régime transcendantal de la pensée, ce que certaines, certains considèrent comme la pointe du philosophique. En effet, la surprise emblématise l'empirique, ce qui résiste, ce qui se dissocie du philosophique. Elle pose un problème à la philosophie. Ou alors elle requiert une autre philosophie que celle du sens ou de la raison pure. Une philosophie qui puisse peut-être réengager, au delà de la dissociation, au delà de la résistance, une alliance d'un nouveau type entre transcendantal et empirique. Dans cette contribution, je voudrais montrer comment le phénomène de la surprise permet d'instaurer une autre relation au transcendantal : ni de disjonction, ni de conjonction. Quitte à le faire radicalement muter. Et comment la surprise peut alors recevoir une investiture philosophique d'un nouveau genre. Elle sera la pierre d'angle d'une phénoménologie elle-même d'un nouveau genre : une phénoménologie empirique.

**Mots-clé :** surprise, phénoménologie, transcendantal, empirique, nature, Kant, Husserl, Heidegger.

**Abstract:** Surprise challenges philosophy. Transcendental thinking, what some consider to be the core of philosophy. Surprise indeed emblemizes the empirical, i.e. the resistance to philosophy, its dissociation. Philosophy has a problem with surprise. Unless it requires another philosophy than meaning or reason. A philosophy able to enter into an alliance of a new kind between transcendental and empirical, beyond dissociation, beyond resistance. In this contribution, I would like to show how the phenomenon of surprise allows the birth of a new relation to transcendental, either of disjonction, nor of conjonction. Even if it means radically changing it. And how surprise may then receive a new philosophical credit. It will become the corner stone of a phenomenology of a new kind: an empirical phenomenology.

**Key-words:** surprise, phenomenology, transcendental, empirical, nature, Kant, Husserl, Heidegger.

## Introduction

La surprise est une épreuve pour la philosophie. Pour le régime transcendantal de la pensée, ce que certaines, certains considèrent comme la pointe du philosophique. En effet, la surprise emblématise l'empirique, ce qui résiste, ce qui se dissocie du philosophique. Elle pose un problème à la philosophie. Ou alors elle requiert une autre philosophie que celle du sens ou de la raison pure. Une philosophie qui puisse peut-être réengager, au delà de la dissociation, au delà de la résistance, une alliance d'un nouveau type entre transcendantal et empirique.

A la lumière du phénomène de la surprise, voyons donc si une autre relation de la philosophie transcendantale avec l'empirique pourrait émerger. Et, si oui : comment la surprise pourrait-elle alors recevoir une investiture philosophique d'un nouveau genre?

Pour ce faire, une analogie anthropologique me servira de levier. Immanuel Kant la nomme "insociable sociabilité". Ce sera mon opérateur pour repenser la relation de l'empirique et du transcendantal et, par là même, pour ré-envisager la relation difficile entre surprise et philosophie.

De prime abord, le transcendantal offre un point de butée contre toutes les tentatives humaines (trop humaines?), qui s'engagent dans une naturalisation, qui s'attachent à faire droit à l'empirique en tant que tel.<sup>1</sup> Le transcendantal est le "contre-nature" par excellence. Or, la mutation du transcendantal qui s'amorce avec la phénoménologie, laquelle est justement exemplaire de ce retournement contre-nature, est intéressante à observer. On y verra si la surprise y change quelque chose et, conséquemment, si cela change d'ailleurs quelque chose pour la surprise.

Dès les années 50 puis 60, avec l'ouvrage ancien mais toujours actuel de Iso Kern, *Husserl und Kant*, édité en 1964 et encore en attente de traduction, puis depuis les articles-phare de Paul Ricœur en 1987, de Henri Dussort dès 1959, puis l'excellent compte rendu de l'ouvrage de Kern par Arion Lothar Kelkel en 1966, la carte de la proximité et des différences entre philosophie critique et phénoménologie a été précisément tracée.<sup>2</sup> Au transcendantal kantien situé au plan des *conditions de possibilité* de l'expérience, indépendantes de celle-ci, Husserl oppose on le sait la mise en évidence d'une "expérience transcendantale". Dès lors, c'est le critère de l'expérience (et de l'intuition) qui distinguera la Critique de la phénoménologie. Avec le transcendantal kantien, l'expérience sensible est délimitée. Dans ces limites, la *connaissance* est possible; en phénoménologie au contraire, la connaissance, intuitive, s'illimite, là où l'intuition chez Kant était circonscrite à l'espace et au temps sensibles. Il y aura donc eu chez Kant *disjonction* des régimes transcendantal et empirique, tandis que, pour Husserl, règne la *conjonction*, à savoir la possibilité d'une *expérience* transcendantale, qui établit *de facto* la phénoménologie comme un "empirisme transcendantal".<sup>3</sup>

Ceci est bien connu. Je vais dans cette contribution explorer le rapport particulier que la surprise entretient à la philosophie à partir de ces deux relations du transcendantal à l'empirique que sont disjonction et

<sup>1</sup> N. Depraz, "When transcendental genesis encounters the naturalization project", in *Naturalizing Phenomenology* (J. Petitot, F.J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud eds.), Stanford University Press, 2000, et "De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl : à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale", in *Le coach de Goethe. Conseil et médiation dans Les affinités électives* (A. Richter, sous la dir.), Paris, Riveneuve éditions, Actes Académiques, 2014, pp. 45-78.

<sup>2</sup> P. Ricœur, "Kant et Husserl", *Kant-Studien* 46, 1954-55, republié dans *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987; H. Dussort, "Husserl, juge de Kant", *Revue philosophique*, n°149, 1959; I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964; A. L. Kelkel, "Husserl et Kant", *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin, n°2, 1966.

<sup>3</sup> N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, *Phaenomenologica*, 2001; "De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida", in *Alter* n°8, 2000, *Derrida et la phénoménologie*, Paris, *Alter*, pp. 53-69; "L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl" in *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Editions, 2011.



conjonction. Et ce, en faisant jouer en guise de métalangage l'antinomie kantienne de l'insociable sociabilité. La question étant: à quelles conditions l'insociabilité (l'extériorité) que représente l'empirique pour la philosophie peut-elle se sociabiliser (se relier)? Qu'est-ce que le transcendantal y gagne, et comment la surprise en tant que phénomène inassimilable par la philosophie (transcendantale) peut-elle être réinvestie? Et à quel prix?

Pour cette exploration, je vais tout d'abord restituer les données du problème dans l'approche Critique, puis, autrement, dans la phénoménologie. Je pourrais alors y introduire la surprise, évaluer sa capacité à instruire et, peut-être, à faire muter le régime transcendantal. Peut-être, alors, pourra-t-on penser *autrement* sa singularité face à la philosophie.

### **1. Transcendantal et empirique: une insociable sociabilité?**

Dans son célèbre opuscule *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784),<sup>4</sup> Kant introduit l'hypothèse bien connue d'une "insociable sociabilité" (*ungesellige Geselligkeit*) des humains entre eux en société. Cette tension irrésolue des opposés est selon lui le moteur de la relation à autrui et, plus largement, de la vie en commun. Le philosophe voit dans l'être humain un être antagoniste voire ambivalent dans son rapport à l'autre. Il est en effet à la fois un être sociable, disposé à s'associer (*sich vergesellschaften*), et un être insociable, opposant à autrui, par égoïsme, de la résistance, et cherchant à s'isoler (*sich absondern*). Kant situe cette ambivalence au cœur de l'humain et y voit une tension productrice qui peut contribuer à la maturation de la relation à autrui et s'avérer productrice d'humanisation.

Je voudrais ici mettre cette conception antagoniste de l'humain au service d'une exploration nouvelle de la relation entre transcendantal et empirique. Il s'agit ce faisant de proposer un déplacement par rapport à la situation standard du transcendantal dans la philosophie kantienne. Celui-ci est en général placé en position de prééminence à la fois méthodologique et cognitive. Par conséquent, l'empirique est dévalué: rejeté au rang de "commencement" et de dérivé.

Mas de quel déplacement s'agit-il? L'idée est d'examiner jusqu'où l'empirique, dans une philosophie transcendantale, kantienne, mais aussi husserlienne, est une matière étrangère externe. A quelles conditions l'empirique est un opposant, un résistant, voire un rival, ce qui le placerait alors dans une position plus interne au transcendantal? L'empirique affecterait alors le transcendantal au point d'être à même d'instruire sa mutation.

Dans un premier temps, j'examinerai une telle mutation à l'intérieur de la philosophie kantienne, puis ce sera le tour de Husserl. Je projeterai alors cette mutation sur le phénomène de la surprise pour en découvrir la relation singulière au philosophique. Et, en retour, je scruterai les possibilités que cette relation contient pour renouveler voire faire à son tour muter la relation entre empirique et transcendantal.

#### **— Figures kantienne de l'empirique: de l'asocial à l'insociable**

La lecture kantienne la plus courante montre que l'empirique, pour filer la métaphore qui me sert de fil rouge ici, est moins "insociable" qu'"asocial": totalement in-intégrable par la philosophie transcendantale. En d'autres termes, on a affaire à un cas de dissociation des deux régimes: l'empirique est le règne de la confusion des impressions sensibles, que signifie clairement l'expression, dans l'Introduction à la première édition de la *Critique de la raison pure*, de la "matière brute des sensations"<sup>5</sup>; dans le régime transcendantal

<sup>4</sup> I. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, Poche, 1993, quatrième partie.

<sup>5</sup> I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres philosophiques I*, 1980, p. 761 a.



a lieu en revanche une articulation entre l'intuition, forme *a priori* de l'expérience, et les catégories de l'entendement, qui structurent la connaissance de l'objet.<sup>6</sup>

Dès lors, "transcendental" équivaut à "*a priori* formel" et s'oppose à "empirique". Il correspond à un plan d'antériorité logique qui se nomme aussi "pur", "absolu", ce qui le dégage entièrement de toute immixtion de l'expérience sensible. Il qualifie une condition de l'expérience en amont de celle-ci. Plus largement, il renvoie au plan des formes, des principes ou des idées *a priori* auxquelles l'expérience s'applique, mais qui s'exerce indépendamment d'elle. Une telle *dissociation* entre transcendental et empirique, qui, pour amorcer l'analogie, rend ce dernier "asocial", prend appui sur une distinction étanche entre apriori et expérience sensible.

Or, seule la mise en place de trois critères pris ensemble<sup>7</sup> permet de préciser le statut de l'empirique dans sa relation au transcendental dans la théorie kantienne de la connaissance: si l'empirique comme matière sensible chaotique factuelle est bien dévalué et rejeté, admis seulement dans son rôle de commencement, il est en tant qu'expérience possible le levier d'un usage légitime des principes qui s'y appliquent, et il permet d'en identifier par exclusion un sens métaphysique, illégitime car non-arrimé à l'expérience. L'empirique comme expérience possible sera dès lors moins asocial qu'insociable: il résistera à sa sociabilisation, entendons ici, selon la transposition filée de l'anthropologie, à sa transcendentalisation, à son intégration dans le transcendental: il refusera de se laisser absorber. Mais il jouera aussi, du sein de l'usage transcendental des principes, un rôle constructif de régulation non-métaphysique.

De l'empirique matière exogène à l'empirique résistant, on passe de la dissociation à une dynamique constructive en relation avec le transcendental. On va voir comment ces deux figures se rejouent dans la phénoménologie husserlienne dans un cadrage transcendental modifié. Une troisième figure de l'empirique en émergera, qui jouera moins le seul rôle d'un résistant (passif) que d'un contestataire (actif), et appellera moins sa réforme (son renouvellement) que sa révolution (sa mutation).

#### — Husserl: une troisième figure de l'empirique?

Dans l'opuscule de 1784, Kant souligne combien l'insociable sociabilité, qui fait jouer ensemble résistance et association, s'exacerbe à un certain stade en une "rivalité incessante". C'est ce motif de la rivalité que je voudrais à présent solliciter, pour faire ressortir, au delà de la disjonction-dissociation (1) et de l'association-résistance (2), une figure phénoménologique de l'empirique, placée sous le signe de la rivale. La rivale, qui lutte à armes égales avec le transcendental, et contribue ce faisant à sa mutation.

Avant d'identifier cette troisième figure de l'empirique, mettons en évidence les deux premières dans la lumière husserlienne, car c'est depuis elles qu'apparaîtra la troisième.

Chez Husserl, la première figure kantienne de la relation de l'empirique au transcendental, la disjonction-dissociation, prend la forme de l'exclusion. Sous le terme d'"empirique", le fondateur de la phénoménologie entend ce qu'il s'agit de mettre hors-circuit. Que faut-il donc mettre hors circuit? C'est ce qui, dans notre expérience, est pré-donné. A savoir, un préjugé, un présupposé : ce qui n'a pas fait l'objet d'un examen, d'une mise en suspens: d'une *epochè*. Ce que l'on considère comme n'ayant pas besoin d'être mis en question: nos habitudes, nos routines, nos pensées spontanées. En ce sens, empirique est synonyme du terme consacré en phénoménologie husserlienne *selbstverständlich*, "ce qui va de soi", ce qui est "naturel".

<sup>6</sup> G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (1963), Paris, P.U.F., 1977, p. 19.

<sup>7</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1928), Paris, P.U.F., Quadrige, 2002, pp. 1145-1148.

Le sens de ce terme est présent dans l'expression tout aussi consacrée d'"attitude naturelle". Car l'attitude naturelle, justement, c'est ce qui se donne sans plus, ce qui n'est pas soumis à une interrogation.

Mais "empirique" désigne également un rapport plus construit à l'expérience, défendu notamment par la tradition philosophique empiriste (Locke, Hume, Mill), ou bien pratiquée dans les sciences expérimentales, physiologiques ou psychologiques. Dès 1901, dans sa II<sup>e</sup> *Recherche logique*, Husserl prend position de façon plus tranchée contre cet empirique, à travers sa célèbre critique du psychologisme, qui cible justement l'empirisme britannique. En 1911, dans sa célèbre *Philosophie comme science rigoureuse*, il étendra cette critique au "naturalisme" qui caractérise l'attitude scientifique (en la généralisant dans les années 30, dans le texte de la *Krisis*, par la notion d'"objectivisme"). Dès lors, l'empirique, c'est d'une part la sensation isolée, atomique, avant toute donation de sens par la conscience, ou bien, d'autre part, c'est, avec le donné expérimental, l'objet d'une mesure quantifiée, établie sans prise en considération du sujet qui observe et interprète.

L'empirique est donc, dans ces deux formes, un donné présupposé ou une sensation atomique mesurable: il est disjoint du phénoménologique. C'est le caractère non-interrogé du fait, la dimension de l'atome séparé, l'objectivation non-consciente d'elle-même. La phénoménologie dans sa forme suspensive ne peut que mettre l'empirique hors d'elle-même comme son risque majeur. C'est le risque de l'ignorance qui n'interroge pas, de la perte du lien, la plongée dans la non-conscience. *A contrario*, elle sera la philosophie d'un sujet interrogeant, créant du lien et conscient de lui-même. Le sujet phénoménologique, c'est celui qui donne sens à ce qui est, à ce qu'il est et à ce qu'il fait.

Pourtant, là n'est pas le dernier mot de la phénoménologie. Si l'empirique dans ces deux sens est mis hors-jeu, Husserl ouvre la possibilité d'inscrire un *autre* empirique dans la phénoménologie transcendantale. Car l'attitude naturelle n'est nommée "naturelle" on le sait que depuis une attitude qui la désigne comme telle et qui s'affirme contre elle comme transcendantale. Ou encore : attitudes naturelle et transcendantale sont toutes deux des *attitudes*. Elle partagent la disposition d'un sujet au moins *capable* d'interroger sa nature profonde: ses préjugés. C'est dire, c'est bien connu, que l'expérience naturelle est façonnée *depuis* l'époque même qui la met hors jeu comme sa part non-interrogée. D'ailleurs, l'attitude transcendantale est de son côté présentée par Husserl comme une "expérience" à part entière, non comme une condition formelle de l'expérience possible, comme chez Kant. C'est dire que l'expérience a selon Husserl une qualité proprement transcendantale, qui réside justement dans la capacité de suspension, à savoir d'examen interrogatif du sujet. Enfin, l'attention du sujet à son expérience vécue, et non pas seulement à l'objet qu'il cherche à connaître, le conduit à faire droit au *processus* même par lequel il connaît. Le sujet place alors le projecteur sur le "comment" de son expérience, sur son émergence, davantage sur le seul résultat qu'est l'objet. C'est notamment le sens de la forme de réduction qui correspond au geste de la conversion du regard, la dite "conversion" étant l'effet direct de la suspension du jugement. Ce déplacement de l'objet au vécu, du "quoi" au "comment" signe l'attitude transcendantale du sujet en la resituant au cœur même de la dynamique vécue de l'expérience.

Husserl nous propose donc une entrée différenciée dans l'empirique: c'est le sujet lui-même qui, par son attitude, expérimente une relation modifiée à l'objet, et donc à lui-même. Grâce à son aptitude à s'interroger, bref à s'examiner lui-même en devenant plus attentif à ce qu'il vit, à savoir à la manière dont il vit ce qu'il vit, il construit une véritable dynamique de relation entre ce qui est naturel et ce qui est transcendantal. On pourrait dire qu'on a affaire ici, pour reprendre les termes anthropologiques kantien, à une co-sociabilisation de l'empirique et du transcendantal: attitude naturelle et attitude transcendantale se co-construisent et coopèrent dans une circulation entre le donné et le sens de l'expérience.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> E. Fink, *La sixième Méditation cartésienne* (1988), Grenoble, Millon, 1994, §5, trad.fr. N. Depraz.



Que se passe-t-il, alors, avec la troisième figure de l'empirique? N'a-t-on pas déjà ouvert la voie, avec cette circulation du transcendantal et de l'empirique, à une sortie assez définitive du kantisme?

La troisième figure de l'empirique changera la donne. Elle placera le vécu au cœur de l'attitude transcendantale, et cette dernière mute alors en une attitude expérientielle au moment même où le transcendantal perd sa dimension seulement formelle et devient la teneur même, la matière du vécu. Dès lors, il y a moins insociable sociabilité entre l'empirique et le transcendantal que co-socialité. Et c'est ce qu'emblématise la relation de couplage (*Paarung*) à l'œuvre dans la relation réceptive entre sujets. De l'opérateur antinomique kantien, placé sous le signe de la dissociation, puis de la résistance voire de la rivalité, on passe avec Husserl à un opérateur d'altérité qui met en jeu l'alliance au sein du couple transcendantal/empirique: empirique et transcendantal œuvrent de concert à la mise en scène d'une phénoménologie qui se renouvelle en prenant en charge la genèse même de leur relation.

Cependant, de même que le couple est une figure ambivalente qui produit de l'alliance tout autant que de la rivalité, de même l'empirique husserlien continue à inclure en lui de la rivalité au sein même de sa partie transcendantale: c'est la part du donné, qui jamais ne s'intègre entièrement dans la donation de sens, toujours la déborde, l'instruit ou l'affecte. Le donné, qui en dernière instance impose sa loi.

Plus avant, la relation de l'empirique et du transcendantal peut s'avérer plus intime encore dans la figure du couple selon la parenté. Quand le couple se forme sur la base de la consanguinité, surgit une relation d'affinité qu'on a pu dans la traduction française du texte husserlien identifier comme incestueuse (ou, du moins, symboliquement, comme incestuelle). Ce que Husserl veut suggérer en fait, c'est que cette relation trouve une métaphore frappante à travers le lien sororal voire gémellaire. Dans la *Krisis*, le phénoménologue décrit en effet la relation entre psychologie et phénoménologie comme celle de deux sœurs (jumelles), et souligne leur proximité étroite, ce que le français rend, à tort d'ailleurs, par l'adjectif "incestuelle".<sup>9</sup> Quelle est alors cette *relation* singulière entre empirique et transcendantal? Husserl est lui-même suspicieux à l'égard d'une confusion entre l'empirique et le transcendantal, qui serait une non-relation.<sup>10</sup> Il plaide pour une affection du transcendantal par l'empirique, laissant ses droits, et à l'un, et à l'autre. Bref, il accorde au donné une part d'irréductibilité vis-à-vis du transcendantal, ce qui permet à la donation de sens de faire œuvre de limitation, et il reconnaît parallèlement l'excès inassimilable du donné.

## 2. La surprise: impossibilité ou chance pour la philosophie?

On a vu dans ce qui précède que le donné excède toujours la donation de sens: que l'empirique ne peut être réduit, sauf à se détruire lui-même, et sauf à entraîner le transcendantal dans sa ruine.

---

<sup>9</sup> E. Husserl, *Hua VI* (1954), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1934-1937), Paris, Gallimard, 1976, §58, pp. 232-233: "psychologie et philosophie transcendantale sont deux sœurs (*verschwistert*), liées l'une à l'autre inséparablement et d'une façon toute particulière – à savoir grâce à l'inceste (*Verschwisterung*) de l'identité et de la différence (...) l'apparement intime, ineffaçable (*unlösliche innere Verschwisterung*), entre psychologie et philosophie transcendantale, est une donnée." (Notons que la traduction standard de *Verschwisterung*, qui contient le substantif "*Schwester*", c'est-à-dire "sœur", est "jumelage", et non inceste. Plus avant, le lien décrit par Husserl est littéralement celui de la sororalité, de la relation sororale: il n'a donc rien de pathologique, comme le signifierait l'inceste. On peut donc considérer que le choix de traduction de G. Granel est "sexiste", qui transforme en une relation problématique ce qui est présenté par Husserl comme une relation simplement intime, comme l'est celle de deux sœurs, éventuellement jumelles. Cf. aussi E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), Paris, Vrin, 2001, Conférence d'Amsterdam, §13, p. 281, §14, pp. 282-283, où il est question de recouvrement (*Verdeckung*) entre la psychologie et le transcendantal, où l'un est dit implicitement présent dans l'autre; cf. aussi *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, §16, où le parallélisme est mentionné, et surtout §57, intitulé "Éclaircissement du parallélisme entre l'explicitation de la vie psychique interne et l'explicitation égologique et transcendantale", puis §61, p. 123, et p. 126: "la psychologie intentionnelle – bien que d'une manière implicite – porte déjà le transcendantal en elle-même".

<sup>10</sup> À propos de la critique du dédoublement du moi entre psychique et transcendantal, cf. le §9 de l'article pour *l'Encyclopedia Britannica* (1927) in *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, p. 236.



Etant donné ce pouvoir de l'empirique sur le transcendantal, je voudrais à présent examiner ce qu'un phénomène exemplairement empirique comme la surprise *fait* spécifiquement au régime transcendantal de la philosophie. Je prendrai ici la surprise, mon cas d'étude, comme ce qui a le statut d'un cas-limite, c'est-à-dire pousse à bout la non-intégration de l'empirique dans le transcendantal. Verra-t-on alors se dessiner une figure "autrement" philosophique de la surprise? Le transcendantal, poussé à bout, sera-t-il détruit, ou bien à son tour transformé?

### — Régimes empiriques de la surprise

#### *La surprise animale*

Martin Heidegger a montré dans *Être et temps* (1927) et dans ses *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929) que la surprise est ontologiquement in-intégrable. Celle-ci apparaît aux paragraphes 68 et 69 de *Être et temps* sous la figure de l'être-surpris (*Überrascht-sein*), déclenché par l'être-inattentif (*ungegenwärtig*) du sujet, c'est-à-dire par une attention que ce dernier porte à autre chose. La surprise figure ainsi l'absence du sujet à lui-même. Elle réapparaît deux ans plus tard à l'occasion d'un examen de l'animal sous le terme de *Benommenheit*. Traduit par "accaparement", la *Benommenheit* désigne en réalité l'être-pris (*eingonnen*), à la fois absorbé et stupéfié. Torpeur de l'attention et stupeur de la surprise coïncident alors sous la modalité commune de l'être capté, à la fois étourdi et piégé. Pour Heidegger, cet état caractérise l'animal et ne saurait s'appliquer à l'humain, sauf à décrire le mode animalisé de l'humain.

A travers ces deux types d'emprise (torpeur, stupeur) qui "réduisent" la surprise, il apparaît que ces phénomènes ne peuvent recevoir de sens qu'à un niveau empirique, ce que nomment respectivement les termes "ontique" et "animal". La surprise ne saurait concerner le *Dasein*, cet être ouvert au monde et présent à lui-même. Dans sa Conférence de 1955 intitulée *Qu'est-ce que la philosophie?*, l'auteur emploiera d'ailleurs un autre terme pour qualifier l'être humain et pour marquer l'hétérogénéité des modes d'être de l'animal (ou encore du mode "animal" de l'homme capté) et du *Dasein*. Il s'agit de la *Stimmung* de l'étonnement (*θαυμάς, θαυμάζειν*).

Heidegger nous offre ainsi à travers son analyse de la surprise le cas exemplaire d'une disjonction-dissociation de l'empirique vis-à-vis du transcendantal. Cas dont nous sommes partis avec Kant puis Husserl, à travers la première figure de l'empirique comme matière impressionnelle chaotique dissociée (Kant), ou comme sensation atomique expulsée du transcendantal (Husserl). Ici, avec Heidegger, c'est l'ontique qui fait office d'empirique, et la surprise, explicitement convoquée par le disciple de Husserl, est l'emblème d'une dissociation de l'ontique et de l'ontologique, c'est-à-dire d'une distension de la dite "différence" ontologique dans une disjonction qui bloque par avance la possibilité même d'une relation.

A la lumière de la situation heideggerienne où la surprise emblématise un régime de disjonction étanche avec le transcendantal, je voudrais à présent réexaminer les postures kantienne et husserlienne en y incluant la surprise. L'objectif de cet examen à nouveaux frais consiste à voir ce que la surprise, ce "vilain petit canard" de la philosophie, *fait* à la relation de l'empirique et du transcendantal. Nous fait-elle simplement repasser par les trois figures de l'empirique disjonctif que nous avons identifiées de Kant à Husserl? Ou bien ouvre-t-elle la possibilité d'une dynamique d'alliance d'un autre genre avec le transcendantal?

#### *La surprise anthropologique (Kant)*

Contrairement à l'auteur de *Être et temps*, le philosophe critique n'a pas mené une analyse construite de l'expérience de la surprise. A un premier examen, on pourrait même penser que Kant n'y a absolument

pas fait droit, ce qui serait “normal”, compte tenu du rôle marginal (dérivé) qui est dévolu à l’empirique dans la philosophie transcendantale.

A plus ample examen cependant, on découvre au §74 de *l’Anthropologie d’un point de vue pragmatique* (1798) une occurrence, ce qui n’est pas anodin, puisqu’on se trouve alors en régime anthropologique et non-transcendantal: “l’affect est une surprise médiée par la sensation, par quoi le cœur perd sa contenance”<sup>11</sup>. Cette citation est à mettre en relation avec le propos assez elliptique de l’écrivain Gotthold Ephraim Lessing repris par Kant au même endroit. La surprise, subite, y est associée au temps de l’instant (*plötzlich*), conformément au radical allemand ‘*rasch*’ (rapide) présent dans le terme *Überraschung*: “la terreur dans la tragédie n’est rien d’autre que la subite surprise de la pitié”<sup>12</sup>.

On a donc affaire avec ce probable *hapax* de la surprise chez Kant à une définition de l’affect comme surprise placée sous le signe de la temporalité instantanée. Par contraste, la passion (*Leidenschaft*) se caractérise on le sait par sa durée c’est-à-dire son endurance. De surcroît, la sensation est présentée comme le facteur premier de la surprise, à la manière dont un *stimulus* sensible produit en l’âme un effet, une réaction. Enfin, c’est justement le *Gemüt*, c’est-à-dire le sujet dans la globalité de sa conscience rationnelle et cordiale qui se trouve affecté, déstabilisé par la surprise suscitée par l’impression sensible. Sont ainsi mises en défaut les facultés transcendantales de la pensée et de la connaissance, la raison et l’entendement, au profit de l’intelligence du cœur.

Conclusion de cette petite analyse de l’*hapax* de la surprise chez Kant : son régime est empirique, en grande proximité avec les critères de l’empirisme philosophique (causalité sensorielle, temps de l’instant-point, mise en hors jeu de la raison transcendantale en posture de maîtrise connaissante). Si Kant valorise le scepticisme de Hume, à savoir son réveil salutaire d’un sommeil dogmatique, il en limite la pertinence en raison de la confusion chaotique qu’il véhicule d’un point de vue cognitif.

En cela, Husserl sera dès les *Recherches logiques*, avec sa critique de l’abstraction, de la généralisation et du nominalisme, très proche de la délimitation kantienne de l’empirique.<sup>13</sup> Par ailleurs, Kant consonne ici avec la disjonction étanche qui fournira à Heidegger son cadre d’analyse: seule cette première figure

<sup>11</sup> “Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird.” (*Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, p. 109.) Michel Foucault, traducteur français du texte, rend la phrase allemande ainsi: “Dans l’émotion, l’esprit surpris par l’impression perd l’empire de soi-même.” En dépit de son élégance, j’ai préféré garder le terme “affect” et le terme “sensation”, plus proches des mots allemands, moins influencés par le contexte plus récent des travaux scientifiques sur les émotions. De plus, la traduction de M. Foucault modifie à mon sens la signification de la conception kantienne de la surprise. En effet, le texte allemand indique que la surprise est un type d’affect branché sur la sensation, et qui emballe le cœur. J’ai choisi de traduire *Gemüt*, non par “esprit”, selon les traductions habituelles de Kant, mais par “cœur”, qui correspond bien mieux à la racine affective du terme allemand. En effet, *Gemüt* contient la racine *Mut*, qui signifie le courage et renvoie à l’étymologie latine du cœur: *cors, cordis*. A propos de cette traduction, voir mon article déjà ancien, “Délimitations de l’émotion. Pour une phénoménologie du cœur”, *Alter*, revue de phénoménologie, Paris, Alter, n°7, 1999 et, plus tôt encore, P. Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 1960, pp. 125-126: “le cœur est le moment fragile par excellence”. Le pari de Ricœur sera de miser sur le “cœur”, qu’il rétro-traduit depuis les mots allemand *Gemüt* et anglais *feeling*, en en faisant le nœud de son anthropologie de la faillibilité: “l’anthropologie philosophique progresserait [ainsi] vers un point à la fois plus intime et plus fragile [...]. Le “cœur” serait le moment fragile par excellence”. À ce stade, Ricœur s’interroge, conscient d’atteindre un point-limite de ce que la philosophie peut “raisonnablement” accepter: “une philosophie du “cœur” est-elle possible? Qui soit portée au niveau de cette raison qui ne se contente pas du pur, du radical, mais qui demande le total, le concret?” Ce point-limite de la philosophie de la raison est aussi la limite de la philosophie transcendantale, celle-là même que met à l’épreuve la surprise et que Ricœur pointe avec la dimension du cœur. D’une certaine manière, surprise et cœur sont le *recto* et le *verso* de cette feuille qui permet d’“écrire” peut-être autrement la philosophie transcendantale.

<sup>12</sup> I. Kant, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, *ibid.*: “das Schrecken in der Tragödie ist weiter nichts als die plötzliche Überraschung des Mitleides.”

<sup>13</sup> E. Husserl, *Hua XIX* (1968), *Recherches logiques* (1901), Paris, P.U.F., Epiméthée, 1969, tome 2, première Partie, deuxième Recherche.





de l'empirique, la disjonction-dissociation, répond donc à l'occurrence kantienne de la surprise. Celle-ci ne "fait" donc pas grand-chose à la relation entre l'empirique et le transcendantal, si ce n'est en conforter la forme disjonctive.

### *La surprise psychologique (Husserl)*

Aurons-nous plus de bonheur avec le fondateur de la phénoménologie? Allons-nous entériner également un régime de disjonction dissociante entre empirique et transcendantal? Allons-nous placer la surprise sous le seul signe, chaotique et atomique, de la première figure de l'empirique?

Il faut reconnaître que l'examen systématique de l'œuvre de Husserl sous le projecteur de la surprise est décevant. La récolte s'avère pauvre. On découvre tout d'abord une dizaine d'occurrences, "empiriques" au sens commun du terme, à savoir personnelles ou privées. Le qualificatif "surprenant", le verbe "surprendre" à l'infinitif ou au participe passé, voire le substantif "surprise", tous désignent la manière dont le chercheur Husserl avance personnellement dans son questionnement philosophique. Ces occurrences sont souvent liées au processus d'une découverte en mathématiques ou en logique, ou encore à des interactions avec d'autres scientifiques ou philosophes défendant des thèses différentes que celle de notre auteur. Seules quelques occurrences sont à proprement parler conceptuelles. C'est alors le seul substantif "surprise" qui paraît: il aura valeur de proto-concept, puis revêtira un sens phénoménologique.<sup>14</sup> Notons que les quatre occurrences majeures de ce type apparaissent durant la phase descriptive, encore pré-transcendantale de la phénoménologie de Husserl, en tout cas antérieure à cette année-charnière de 1913, qui signera avec le premier volume des *Idées directrices* le dit "tournant" de l'idéalisme transcendantal.<sup>15</sup>

Ces occurrences, situées d'une part dans les années quatre-vingt dix, d'autre part durant la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, sont "empiriques", mais en un sens cette fois philosophique: elles sont pré-transcendantales voire non-transcendantales. Toutefois, elles ne correspondent pas à la première figure de l'empirique que nous avons identifiée chez Husserl sous le registre du "naturalisme", qui valorise la mesure quantifiée et l'objectivation des résultats dans les sciences expérimentales, oubliant le sujet qui opère et contribue à la formation de la mesure et du résultat dit "objectif". Elles ne correspondent pas non plus à l'empirique critiqué au titre d'un psychologisme atomiste dans les *Recherches logiques* en 1901. A quoi correspondent alors ces occurrences de la surprise, que l'on dira pourtant "empiriques"?

En 1893,<sup>16</sup> année de la première occurrence, la surprise (*Überraschung*) est ce qui caractérise le sujet comme un "être-frappé" (*frappiert-sein*). Il y a, avec le terme "frappiert", une sensation quasi-physique de frappe qui place le sujet en position de *subir* la dite frappe. Ainsi, la surprise ne s'inscrit pas dans une *dynamique* d'attente (se réjouir, être anxieux) ni d'effet affectif (euphorie, déception). Husserl décrit au fond principalement la frappe que subit le sujet, ainsi que le fait subjectif de manque et d'incomplétude qu'elle provoque:

<sup>14</sup> Pour un examen systématique, cf. N. Depraz, "Husserl et la surprise", in *La surprise* (N. Depraz éd., avec la coll. de Vincent Houillon et de Cl. Serban), Paris, *Alter*. Revue de Phénoménologie, 2016.

<sup>15</sup> Parler de phase pré-transcendantale permet prudemment de situer le dit tournant dans une généalogie dynamique de la formation de la phénoménologie transcendantale, plutôt que de s'en tenir à l'exégèse plus ancienne d'un point de rupture que signerait l'année 1913. A propos de la relecture de l'archéologie du motif transcendantal dans la philosophie de Husserl, voir J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, P.U.F., Epiméthée, 2005.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Hua X* (1966) B. Textes complémentaires non-traduit en français: "Zur Einführung der wesentlichen Unterscheidung zwischen 'frischer' und 'wieder'-Erinnerung und über Inhaltsänderung und Auffassungunterschiede im Zeitbewußtsein, Nr. 1, "Wie kommt es zur Vorstellung der Einheit eines längerfortgesetzten Änderungsverlaufs? <Anschauung und Repräsentation>" (1893). ("À propos de l'introduction de la distinction essentielle entre le souvenir 'frais' et la remémoration, et à propos de l'altération du contenu et des différences d'appréhension dans la conscience du temps", n°1, "Comment en vient-on à se représenter l'unité d'un processus d'altération qui se poursuit assez longtemps?" Je traduis.)

[...] c'est un *sentiment de manque, d'insatisfaction, un blocage* plus ou moins vif qui va de pair avec le *sentiment de surprise, d'être-frappé*, et d'attente trompée. Cela se passe comme quand nous interrompons nous-mêmes la mélodie lors d'une performance effective (...). Alors surgit le *sentiment bien connu de surprise, d'être frappé*. De tels sentiments marquent ainsi ce qui est vu dans l'instant du *caractère de l'incomplétude, de la lacune* ou de l'imperfection [...] (*Hua X*, p. 140)<sup>17</sup>

Ce qui intéresse ici Husserl, ce n'est donc pas la satisfaction liée à l'accomplissement ou, à l'inverse, la non-satisfaction liée au non-remplissement. C'est le fait objectif d'une rupture, d'un arrêt, auquel répond le vécu subjectif d'un manque. Cette description ne se situe pas sur le plan de la dynamique intentionnelle de la conscience. Le sujet y est passif, mais pas au sens de réceptif ou ouvert : il pâtit, simplement. Il est un être pris, captif de la frappe. A sa merci, pris au piège. Nous sommes très loin de la passivité entendue comme un accueil dynamique qui caractérise sous le terme de "réceptivité" la passivité phénoménologique bien connue des lectrices et des lecteurs de la "synthèse passive". Cette passivité brute voire brutale est d'ailleurs le fait d'une action quasi-physique de forte intensité. "*Frappieren*", du français "frapper", c'est, au sens premier, l'action de refroidir rapidement le vin avec de la glace, comme on parle aujourd'hui d'un "café frappé". Au sens second, c'est stupéfier : *stark überraschen, verblüffen*.

En 1911<sup>18</sup> paraîtra une deuxième occurrence de la surprise. Avec l'être frappé, elle partage le sens d'un sentiment entendu comme un état passif, mais elle le décline cette fois sur le mode d'un sentiment non-intentionnel de joie. En fait, cette deuxième occurrence confirme l'importance de la première. Elle fait droit à une surprise-crise, identifiée cette fois à un débordement et située au niveau physique et organique du cœur (*Herz*), lequel "éclate de joie":

La difficulté consiste à voir de façon juste la strate où <se situent> les différences <entre> la joie "paisible heureuse", "tumultueuse", passionnée, l'explosion de joie, la surprise de la joie — le cœur est paisible et une grande vague de félicité afflue dans le cœur grand ouvert, puis une excitation ou une joie douloureuse, <le> cœur menace d'éclater de joie — <et> l'amour sans passion qui est tout équilibre. (HUSSERL, 1911, p. 176)<sup>19</sup>

La surprise de la joie révèle une joie passionnée, enthousiaste, tumultueuse, excitée mais aussi douloureuse, qui ouvre le cœur en le faisant exploser de l'intérieur, ce qui relève physiologiquement d'une crise cardiaque, lorsque, soudain, brutalement, le cœur s'arrête de battre. La surprise de la joie est ainsi d'une intensité extrême, et elle est analogue en structure à l'être frappé du sujet qui subit par exemple, pris de sidération, un viol. Elle est fortement ancrée organiquement, elle a toutes les marques d'une paralysie: d'une syncope. Elle est une non-expérience, un blanc d'antenne.

<sup>17</sup> *Hua X*, p. [140]: "Was das Urteil vermittelt, ist nun ein Gefühl des Mangels, der Unbefriedigung, einer mehr oder minder lebhaften Hemmung, ev. zugleich mit dem Gefühl der Überraschung, des Frappiert-seins und der getäuschten Erwartung. Gleich verhält es sich, wenn wir selbst die Melodie bei wirklicher Erzeugung in der Wahrnehmung oder bei bloßer Einbildung, abbrechen. Nur entfällt hier das sonst wohl eintretende Gefühl der Überraschung, des Frappiert-seins. (...) Jene Gefühle also prägen dem momentan Angeschauten den Charakter der Unvollkommenheit, der Lückenhaftigkeit oder Halbheit auf (...)." Je souligne et traduis.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, volume 2, *Gefühl und Wert*. Texte aus dem Nachlass (1896-1925), *Husserliana XXXIII*, Edmund Husserl – Gesammelte Werke, 2020, Ü. Melle, T. Vongehr (Hrsg.). La traduction française par N. Depraz de ce volume 2 des *Studien* intitulé *Gefühl und Wert* (Sentiment et valeur) (avec la coll. de M. Gyemant) est en cours de finalisation aux éditions Vrin.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, op. cit., texte n°VI "Gefühlsbewusstsein - Bewusstsein von Gefühlen. Gefühl als Akt und als Zustand", §5 : "Sinnliche Lust, Genuss, Stimmung und intentionale Wertgefühle" (1911), p. [176]: "Die Schwierigkeit ist es, der Schicht gerecht zu werden, in der die Unterschiede <zwischen> der 'still beseligten', der 'stürmischen', leidenschaftlichen Freude, der Freudenüberwältigung und -überraschung – das Herz steht still und eine große Woge der Seligkeit strömt in das weitgeöffnete Herz hinein, dann Aufregung oder Freudenschmerz, <das> Herz droht zu zerspringen vor Freude – <und> der ausgeglichenen sonstigen Liebe ohne Leidenschaft usw. <liegen>." Je souligne et je traduis. Une première traduction de ce texte est parue dans le volume *La surprise* de la revue *Alter* (2016).



Les quelques pages qui entourent l'extrait ci-dessus décrivent remarquablement cet afflux de chaleur s'auto-généralisant, tout à la fois flux de plaisir, douleur qui vient du corps, état interne du cœur organique, de la poitrine (*Brust*), et frisson qui pénètre partout dans le corps jusqu'aux orteils. En réalité, Husserl ramène ces notations descriptives multiples à une disposition globale, une *Stimmung*, déliée de toute référence à un objet:

“Tout prend une couleur et une chaleur qui émanent de l'ambiance (*Stimmung*), tout plaisir est accru, reçoit un afflux de chaleur (...) le plaisir ne provient pas lui-même de la valeur de l'objet, mais renvoie à une valorisation et à un plaisir antérieurs, en 'procédant' dès lors. Je contemple le tableau avec plaisir, il y a une félicité qui 'me' traverse en 'me' faisant frissonner. Un courant de plaisir traverse *mon* corps, je ressens cette félicité dans le cœur, dans la poitrine, le frisson se diffuse jusque dans mes orteils, etc. Le lien entre l'état joyeux, le frisson de félicité, etc., et la constitution charnelle et celle des organes charnels est un lien essentiellement différent du lien entre pour ainsi dire le plaisir que je prends à savourer un mets et l'appréhension de ce mets. (...) le sentiment de bien-être, le plaisir tendre (la douleur cuisante) est *dans* la poitrine, mais il n'y a pas là un objet précis qui soit l'objet du plaisir. Bien plutôt, le contenu sensoriel <est> tissé de plaisir (...)” (*Op. cit.*, pp. 172-173).<sup>20</sup>

La surprise-prise est donc d'une intensité extrême. Toutefois, l'excès de joie qui ouvre le cœur engendre un passage possible du positif au négatif et inversement, jusqu'au “collapse” des deux polarités. C'est ce que manifeste l'expression énigmatique *Freudenschmerz*, douleur-joie ou joie douloureuse. Un oxymore qui fait implorer la valence.

— ***La transcendantalisation de la surprise: l'effacement soit ma façon de resplendir (Jaccottet)***

En 1904-1905, la surprise et le sentiment disparaissent des analyses husserliennes. Ce sera également à nouveau le cas dans les années 20 puis 30.

1904-1905: c'est le cours consacré par Edmund Husserl à la conscience intime du temps, et c'est l'apparition de l'activité perceptive intentionnelle, sise dans l'horizon d'attente du perçu; années 20 et 30: c'est l'émergence de la dynamique de l'attention du sujet sur le fond de son affection. La surprise et le sentiment seront absents de ces descriptions intentionnelles, tout autant de la perception que de l'attention.

Dans ces années dominées par la concordance intentionnelle harmonieuse, seule apparaît par contraste, lorsque l'expérience ne concorde pas, l'échec de la perception: en pleine discussion avec ma fille Anastasis, je *rate* le coucher du soleil sur le Léman. J'expérimente l'échec du remplissement: un “non-remplissement”. Ou bien, ce sera l'expérience positive d'une attente comblée: allongée sur l'herbe à la Gardiole pendant de longues minutes avec Anne-Marie, je vois soudain, apparition fulgurante, une étoile filante. Ma perception rencontre une altérité qui fait rupture et marque sa valence positive, nouveauté (*Neues*), ou bien négative, qui sera alors conflit-contradiction (*Widerstreit-Widerspruch*). L'effet vécu de cette rupture est une déceptivité (*Enttäuschung*) – le coucher de soleil manqué ; ou une curiosité (*Neugier*) – l'étoile filante qui fulgure. Il y a donc bien une phase d'attente ouverte qui est indétermination du perçu, présence anticipée de l'inconnu, et une phase d'après-coup associée au ratage déceptif ou à la curiosité comblée. Toutefois, manque la phase de la crise proprement dite, le moment même de la rupture, “frappe” franche et nette, éclatement explosif, qui était on l'a vu la phase empirique de la surprise-sentiment chez le Husserl de 1896 puis de 1911.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pp. [172-173]: “Alles nimmt Farbe und Wärme von der Stimmung an, alle Lust wird gesteigert, erhält einen Zufluss von Wärme (...) die Lust nicht aus dem Wert des Objekts selbst stammt, sondern auf frühere Wertung und Genuss zurückweist als daher 'kommend'. Ich betrachte mit Genuss das Bild, 'mich' durchschauert eine Seligkeit. *Mich*: Durch meinen Körper geht ein Strom der Lust, ich fühle diese Seligkeit im Herzen, in der Brust, die Schauer breiten sich bis in die Zehen aus etc. Die Verbindung zwischen Freudezustand, seligem Schauer etc. und Leibesauffassung, Leibesgliedauffassung, ist eine wesentlich andere als die Verbindung etwa der Lust an der Speise und der Speisenauffassung. Es ist das Wohlgefühl, die süße Lust (der nagende Schmerz) *in* der Brust, aber nicht ist ein bestimmtes Objekt darin Objekt der Lust, vielmehr <ist> ein Empfangungsgehalt mit Lust verwoben (...)”



Dans sa phase pré-transcendantale (1904-1905) puis post-transcendantale génétique (1918-1926/1939), la surprise, ce fait faisant rupture, disparaît. Elle se trouve recouverte, d'une part dans son attente, d'autre part dans son effet. Cette disparition coïncide avec la disparition de ses marques organiques et relationnelles: le corps, l'affect, autrui. S'agit-il encore de surprise au sens précis du terme? Celle-ci n'a-t-elle pas été absorbée dans le régime intentionnel transcendantal de la phénoménologie, jusqu'à devenir autre, jusqu'à s'aliéner?

En 1904-1905, la surprise se trouvera donc insérée, absorbée dans un processus intentionnel fortement cognitif d'indétermination, de contradiction, puis de réfutation ou de renforcement:

La chose soi-disant complètement *inconnue* est cependant un objet spatial, elle a cependant tout naturellement une forme spatiale, des traits sensibles qualitatifs etc. Et, même si, à y regarder de plus près, la forme est *bel et bien nouvelle*, si les couleurs, les odeurs etc. sont *bel et bien surprenantes*, pour pouvoir être en général appréhendée, elle doit s'insérer dans le cadre général de l'intention. (HUSSERL, 2004, p. 62)<sup>21</sup>

Husserl prend ici l'exemple de la vision d'une forme spatiale dotée de qualités (couleurs, odeurs) inconnues et nouvelles, dites dès lors "surprenantes", comme peut l'être par exemple une orchidée vanda aux couleurs magnétiques clair-obscur. La surprise est ici le propre de l'objet et, plus particulièrement, de ses qualités sensibles: surprenant égale nouveau et inconnu. Ici, la surprise comme vécu subjectif, comme être frappé (= être-surpris), a disparu de la description. Elle se trouve recouverte sous l'expérience "objective" du nouveau surprenant, appréhendée intentionnellement. C'est cette expérience objective qui fournit le "cadre" de la "compréhension" de la surprise. Dans notre exemple, on donnera sens à cette fleur qu'est l'orchidée vanda en identifiant ce qu'elle est à partir de l'endroit où elle pousse, en l'occurrence dans les arbres et dans une région qui va de l'Inde à l'Australie: l'être-surpris, l'être-frappé disparaît avec la donation de sens, ici contextuelle.

C'est ce que manifeste l'analyse qui précède, où apparaît *in fine* le participe "surprenant" appliqué à l'objet. Cette surprise est une brèche (*Bruch*) cognitive *relative*: l'indétermination s'entrelace avec la détermination, l'inconnu avec le connu. Dans notre exemple, l'orchidée vanda reçoit une détermination partielle: elle pousse dans les arbres d'Inde et d'Australie; une indétermination (*Bestimmungslosigkeit*) totale ferait d'elle une parfait inconnue: une fiction. Elle relèverait du miracle (*Wunder*), tout autant que d'un vide (*Leerheit*) total de visée; ainsi, le nouveau est ici relatif, une nouveauté absolue serait une auto-contradiction. Ou encore: il y aura toujours un mélange d'insatisfaction et d'interrogations, de satisfaction et d'hypothèses, la détermination complète étant au mieux un cas limite idéal.

Avec vanda, on a donc affaire à une dynamique oscillante de réfutation (*Widerlegung*) – ce n'est pas une fleur des pays tempérés - et de renforcement (*Bekräftigung*) – c'est une fleur indienne-océanienne. Avec une tendance croissante, dans cette analyse, à oblitérer la première au profit de la seconde, à savoir, dans les termes standard de la théorie husserlienne de la connaissance, à favoriser le "remplissement" comme visée téléologique d'identification, au détriment de son échec:

Je vois une boule rouge lisse. Je la retourne et découvre une tache qui n'était pas sur sa face avant. Quoi qu'il en soit, la partie principale des intentions — il s'agit bien d'une boule, globalement rouge, "à l'exception" de la tache — est remplie. Tout en contredisant une partie des intentions, celle-ci s'insère pourtant bien dans le cadre

<sup>21</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (1904-1905), Heideberg, Springer, 2004, Première Partie principale: "La perception" (non-traduite en français), texte n°1, §15 "Remplissement et déceptivité (*Enttäuschung*) des intentions. Indéterminité ne signifie pas absence de détermination", [p. 62]: "Das angeblich gänzlich *unbekannte* Ding ist doch ein Raumobjekt, hat doch ganz selbstverständlich eine Raumform, hat sinnlich-qualitative Merkmale usw. Und ist die Form bei näherer Betrachtung noch *so neu*, und sind die Farben, die Gerüche usw. noch *so überraschend*, sie fügen sich, wenn sie überhaupt auffassbar sein sollen, dem allgemeinen Rahmen der Intention ein." Je traduis.

de l'ensemble; il s'agit d'une autre couleur, mais c'est bien une couleur, recouvrant la partie de la boule que la couleur inexistante aurait 'dû' recouvrir (Husserl 2004, 59).<sup>22</sup>

En 1918-1926, années transcendantales génétiques, la surprise sera identifiée, non plus seulement depuis sa structure d'attente, mais depuis son effet, la déceptivité.

Absent en 1905 de l'exemple bien connu de la vision contradictoire des faces de la boule de billard à la fois rouge-lisse, et verte-bosselée, le terme *Enttäuschung* (déceptivité) apparaît dans les manuscrits consacrés à la synthèse passive (1918-1926). Il est également présent dans *Expérience et jugement* (1939), qui est la mise en forme abrégée de ces manuscrits, au §21 de la première Section: "Les structures de la réceptivité". *Enttäuschung* désigne alors l'effet cognitif immédiat de la brèche vécue (*Bruch*), qui suit elle-même la découverte inopinée de l'aspect rugueux et vert de la boule sur sa face arrière:

[...] d'un coup et contre toute attente apparaît sur la face arrière à présent visible du vert à la place du rouge, un bosselage ou une aspérité à la place de la forme ronde de la boule de la face avant. Avant la perception de la face arrière la perception renvoie intentionnellement, dans son déroulement vivant, au rouge et à la forme ronde. Et au lieu de se remplir selon ce sens et de se confirmer, il y a déceptivité. (HUSSERL, 1966, p.26)<sup>23</sup>

On peut ressaisir cette micro-dynamique perceptive sous la forme du schéma suivant, composé de trois phases:

1	Vision de l'aspect rugueux et vert de la boule
2	Décrochage interne : brèche perceptive, comparaison cognitive implicite avec la perception visuelle antérieure de l'aspect lisse et rouge de la boule
3	Effet cognitif-émotionnel : déceptivité

Cet exemple est l'emblème de la conception générale de la dynamique perceptive chez Husserl. Par le terme *Enttäuschung*, il décrit l'échec partiel de la perception et en relate l'effet sur le sujet. En traduisant *Enttäuschung* par déceptivité plutôt que par déception et *enttäuscht* par déceptif plutôt que par déçu, je cherche à rendre compte de la situation également cognitive de l'analyse de la perception. En effet, le terme "déception" indique une émotion, tandis que Husserl ne nous parle pas ici seulement d'émotion. Il nous parle de conflit, de contradiction et de réfutation, donc d'une logique cognitive de l'échec perceptif, même si l'affect y interfère aussi.

Dans cette même veine, le §5 du chapitre 1 des manuscrits consacrés à la synthèse passive, intitulé "Le mode de la négation", et qui introduit la Section I "Modalisation", peut se formuler ainsi: "La déceptivité est le contre-avènement à la synthèse de remplissement"<sup>24</sup>. A côté des synthèses standard de remplissement placées sous le signe de la concordance, il y a autre chose:

un contre-avènement au remplissement, la déceptivité, un contre-avènement à la détermination plus précise, la détermination-autre ; la prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage, peut être mise en question, peut être supprimée. (...) Toute attente (*Erwartung*) peut aussi être déceptive, et la déceptivité

<sup>22</sup> Hua XXXVIII, [p. 59]: "Ich sehe eine gleichmäßig rote Kugel. Ich kehre sie um und finde einen bei der Vorderansicht gar nicht angedeuteten Flecken. Jedenfalls erfüllt sich der Hauptteil der Intentionen – es ist doch eine Kugel, im Ganzen rot, 'bis auf', 'ausgenommen' den Fleck. Dieser fügt sich, einem Teil der Intention widerstreitend, zugleich doch in den Rahmen des Ganzen ein; es ist eine andere Farbe, aber doch eine Farbe, den Teil der Kugel bedeckend, den die nichtseiende Farbe hätte bedecken 'sollen'". Je traduis.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, chapitre 1, §5, [p. 26], trad. fr. sous le titre *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1999.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, [p. 26]: "*Enttäuschung ist das Gegenvorkommnis zur Synthese der Erfüllung*". Je modifie la traduction.

présuppose essentiellement un remplissage partiel. (...) malgré l'unité du processus perceptif (...) se produit pourtant une brèche (*Bruch*) et émerge le vécu de 'l'altérité' (*'anders'*) (...) (*Op. cit.*, p. 25).<sup>25</sup>

Non-nommée, la surprise sera absorbée dans son effet cognitif-émotionnel immédiat, la déceptivité. L'expérience de la brèche elle-même, non-qualifiée, désincarnée et désaffectée, est passée à la trappe. Surprise-brèche doublement secondarisée, dès lors: premièrement, au profit de son entourage intentionnel fait d'un entrelacement de remplissage partiel et de non-remplissage provisoire; deuxièmement, au profit de son effet cognitif-émotionnel, la "déceptivité".

Petite conclusion provisoire: les occurrences des années quatre-vingt dix d'une part, de 1911 d'autre part, relèvent d'une phénoménologie descriptive non-intentionnelle. En ce sens, elles sont assimilables à la situation de l'empirique, entendu comme un "vécu naturel" et dès lors non soumis à l'examen transcendantal. Par contraste, les moments d'une surprise absente, dans les années 1905 puis dans les années 20, relèvent d'une phénoménologie descriptive intentionnelle.

De ce point de vue, la situation de Descartes aura été exemplaire: elle annonce la donne intentionnelle husserlienne qui confirme l'absorption du *fait* de la surprise dans la dynamique du sens perceptif. Arrêtons-nous y un instant, histoire d'inscrire le "père" de notre modernité philosophique dans l'embryon d'herméneutique transcendantale que nous avons commencé de retracer et contre laquelle nous aurons finalement à nous situer.

Dans son traité *Les Passions de l'âme* (1649),<sup>26</sup> Descartes aborde la surprise de façon indirecte, dans le cadre bien connu d'un examen de la passion qu'est l'admiration. Cette dernière est définie au §70 comme une "subite surprise de l'âme". Voilà ce qu'énonce la définition dans son entier: "L'Admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires" (*Op. cit.*, §70, p. 1006).<sup>27</sup>

Descartes nous propose en fait une description composée de cinq séquences: tout d'abord (1) un objet attire mon attention, je juge aussitôt (2) qu'il est nouveau ("rare", "extraordinaire"), s'ensuit en moi-même (3) une subite surprise, avec pour premier effet (4) que je ressens de l'admiration et, enfin, deuxième effet (5), que je le considère avec attention. Au §53, un peu plus haut dans le texte, ce processus en cinq phases est déjà décrit avec précision dans ces quatre premières phases: Lorsque la première rencontre de quelque objet (1) nous surprend (2), et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant (3), ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons (4).

La surprise résulte donc de la première rencontre avec un objet que nous jugeons être nouveau et inconnu, et ses effets immédiats seront l'admiration puis l'attention. A première vue, l'admiration étant définie comme "une subite surprise de l'âme", surprise et admiration apparaissent synonymes. Nous pouvons donc affirmer que le nom cartésien de la surprise *est* l'admiration, cette dernière étant la première passion parmi les six passions primitives, avec l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et n'ayant comme c'est le cas du désir aucun opposé. Toutefois, à plus ample examen, l'admiration n'est en fait que l'effet émotionnel immédiat de la surprise, tout comme l'attention est son effet cognitif. La surprise elle-même est d'abord suscitée par un objet inconnu qui est immédiatement jugé nouveau.

---

<sup>25</sup> *Op. cit.*, [p. 25].

<sup>26</sup> R. Descartes, *Les passions de l'âme*: in *Œuvres philosophiques (1643-1650)*. Tome 3, Paris, Garnier Frères, 1973, édition F. Alquié, pp. 941-1103.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, §70, p. 1006.



Ainsi, chez Descartes, l'objet qui attire l'attention et crée la surprise par son caractère inconnu est d'emblée recouvert par l'esprit dans un *jugement* de nouveauté à son propos. De même, la surprise subite de l'âme est à son tour absorbée dans la double traîne émotionnelle admirative et cognitive attentionnelle. Dès lors, comme pour le Husserl de la concordance intentionnelle, et sur un mode remarquablement précurseur, Descartes transcendantalise la surprise sous un *jugement* de surprise en amont, et sous le segment émotionnel-cognitif de l'admiration-attention en aval. Au fond, il la fait disparaître sous l'apriori de sa condition jugeante et de son implication admirative et attentionnelle.

### 3. En perspective. La surprise de la nature

Reprenons. La situation du transcendantal face à l'empirique dans la philosophie kantienne a renforcé leur disjonction: la surprise ne peut être qu'empirique, "a-sociale". Le régime transcendantal l'a limitée à cette place abstraite, à la fois débutante et soumise. Curieusement, il s'en est trouvé dès lors exclu d'elle, disjoint par contrecoup.

Quant au régime phénoménologique, il a inscrit la surprise dans le processus intentionnel et constitutif de la connaissance de l'objet par un sujet. Cela qui a eu pour conséquence la perte de son marquage corporel et affectif, pourtant déterminant. Et la surprise s'en est trouvée alors située, en majeur, sur le plan cognitif.

A première vue, il semble que le transcendantal ait "gagné" sur l'empirique: il a "sociabilisé" la surprise. Mais, en l'absorbant, il l'a aliénée plutôt qu'il ne l'a reconnue. A plus forte raison, il n'a guère été affecté par sa force empirique jusqu'à muter en retour. D'un "être frappé" vivant une crise organique brutale et aiguë, la surprise est devenue une "brèche cognitive déceptive" assistée par les béquilles que sont son avant et son après et, ce faisant, d'autant plus occultée par son entourage.

Pourtant, il me semble que la frappe corporelle et affective de la surprise, en passant sur le plan transcendantal, ne s'aliène pas entièrement en déceptivité cognitive. Elle continue à affecter en sous-main le régime transcendantal en faisant émerger des catégories qui introduisent du bougé et manifestent notamment la *force* de la rupture: ce sont les notions de conflit (*Widerstreit*), de contradiction (*Widerspruch*), de contre-avènement (*Wider-vorkommnis*). Sous cette figure du "contre" (*wider-*) se trouve ainsi nommé quelque chose de la violence de la brèche, ce qui est un indice net de la dé-formalisation et de la dé-neutralisation du régime transcendantal. Trace obvie d'une influence et d'une immixtion de l'empirique au cœur du transcendantal. Voilà une contribution de taille à la mutation du transcendantal, et à sa capacité à être innervé, à se laisser en retour "sociabiliser", pourrait-on dire, par la force de l'empirique.

On doit donc se demander quel en est le prix à payer pour la surprise. Son destin est-il de se couler dans le paradigme transcendantal phénoménologique? Une autre option serait de faire droit à l'alternative philosophique que propose l'empirisme. J'ai identifié ailleurs, avec Aristote, Smith, Peirce, Dewey,<sup>28</sup> et le Husserl de l'attention et de l'émotion dont j'ai détaillé ici les accents en 1896 et en 1911, une possible autre histoire philosophique de la surprise: comment celle-ci peut être pleinement elle-même sans risquer d'être seulement reconduite à un sens cognitif et à une saisie rationnelle. Alors, et alors seulement, il sera possible de rapatrier à nouveaux frais la phénoménologie, elle-même en mutation, sous le garde-fou de l'empirisme.

Pour ce faire, j'ai pu examiner comment le sujet qui vit sa vie au quotidien, depuis son emprise, et qui ne s'interroge pas, est sans surprise. Et pourquoi, "à l'inverse", la philosophie, dès lors que son souci premier est celui, exclusif, d'une prise conceptuelle logique, critique et argumentative, est elle aussi sans surprise.

<sup>28</sup> Cf. N. Depraz, *Philosophie de la surprise. Les émotions en question*, Paris, Hermann, 2023.



En réalité, la surprise est le fait de l'autre, qui débarque dans mon organisation rationnelle, dans ma vie ordinaire, c'est selon, et qui dérange, qui trouble. Autrui, c'est toujours le risque d'un mal-entendu: d'une méprise; le trauma, c'est ce qui m'arrive et que jamais je ne pourrai faire mien. Ou bien, plus rarement, c'est une merveille, un miracle, que j'aurai également tant de mal à intégrer.

La vraie surprise adopte donc les traits de l'altérité: autrui, trauma ou miracle, et l'altérité toujours laissera la philosophie dehors. Ainsi, quand le Je est surpris, se "laisse" surprendre, il ne sera plus lui-même: il lâchera prise en méditant, il s'exposera à la fulgurance du beau, il se laissera faire en s'abandonnant. De l'autre se creuse en moi-même, et la surprise se fait accueil du nouveau, abandon au "don" de la nouveauté sans cesse recommencée. Pour autant, la surprise ne disparaît pas, elle s'aiguise et rend le sujet toujours plus vigilant, ce qui ne revient absolument pas au même que l'absence de surprise en logique, où tout est d'avance déterminé.

Mais, en dernière instance, la question qu'on doit se poser est celle-ci: quelles mutations existentielles, quelles pathologies sont occasionnées par un tropisme vers le pôle logique (qui est celui de notre civilisation du contrôle, de l'individu clos sur lui-même, mais aussi de la paranoïa) ou, à l'inverse, vers le pôle de l'ouverture (celui du "Tao", de l'éveil méditatif, de l'art et de la prière)? Une autre question concerne les surprises collectives et historiques, qu'elles soient politiques ou religieuses. Elles "nous" transcendent et ne sont dès lors en rien de simples amplifications des surprises individuelles. Font-elles fait émerger quelque chose d'"autre"? Une autre surprise?

Je voudrais pour finir réinterroger cette distinction entre la logique, sans surprise, et l'ouverture, tout entière surprenante, ou bien encore, entre l'individuel immanent et le collectif transcendant. En faisant droit à la surprise de la nature. Que nous révèle-t-elle? Il est convenu d'affirmer que la nature ne cesse de nous réserver des surprises. On pense spontanément aux cataclysmes, aux ouragans, aux tempêtes, mais aussi aux sécheresses caniculaires qui vont de plus en plus affecter la vie des humains et des autres vivants, et auront des conséquences dramatiques en termes de survie et de destructions. Plus largement, la prise de conscience croissante des enjeux de l'effondrement climatique, identifié dès les années 70 quoique non-conscientisé alors, crée un contexte de mobilisations en faveur d'un changement de nos modes de vie et d'une attention accrue portée aux écosystèmes en danger dans le monde. L'effet général de cette prise de conscience de la précarité du monde qui nous entoure est de nous rendre davantage conscientes et conscients de notre propre fragilité en tant qu'humains. C'est notre questionnement sur notre identité d'humains qui s'en trouve intensifié et qui, pourrait-on dire, nous rendra tellement plus sensibles aux surprises.

Face à une nature qui a durant des millénaires été considérée comme toute-puissante, l'humain apparaît comme un être pauvre et défaillant, un *Mangelwesen*. C'est la thèse classique portée par exemple par le philosophe et anthropologue Helmuth Plessner dès les années 60 au vingtième siècle,<sup>29</sup> qui s'origine elle-même dans la conception herderienne de l'humain comme animal sans mâchoire et sans griffe. Dans son existence biologique, l'humain serait hétéronome, caractérisé par la faiblesse de ses instincts (*instinktschwach*), ce qui invite à le distinguer de la nature dominatrice, mais exige également de refuser sa subordination à ses instincts. A cet égard, j'adopte la position mesurée d'un Friedrich Engels en 1876 dans *La dialectique de la nature*.<sup>30</sup> En étant attentif à la puissance de la nature, il accueille ce fait indépasseable qu'elle ne cesse de nous surprendre dans son imprévisibilité, mais il souligne également combien nous sommes essentiellement co-participant.e.s de sa dynamique tout à la fois puissante et précaire:

---

<sup>29</sup> H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961, Berlin, Suhrkamp, 2019.

<sup>30</sup> F. Engels, *La dialectique de la nature* (1876), Paris, Éditions Sociales, 1952, pp. 171-183.



[...] ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles. (...) les faits nous rappellent à chaque pas que nous ne régions nullement sur la nature comme un conquérant règne sur un peuple étranger, comme quelqu'un qui serait en dehors de la nature, mais que nous lui appartenons avec notre chair, notre sang, notre cerveau, que nous sommes dans son sein (...) Mais plus il en sera ainsi, plus les hommes non seulement sentiront, mais sauront à nouveau qu'ils ne font qu'un avec la nature, et plus deviendra impossible cette idée absurde et contre-nature d'une opposition entre l'esprit et la matière, l'homme et la nature, l'âme et le corps (ENGELS, op. cit, p. 180 -181).<sup>31</sup>

Ainsi, plutôt que de faire de la domestication de la nature instinctive de l'humain le prix à payer de son progrès rationnel civilisationnel, dans une sorte de vain combat inspiré d'une pensée post-Lumières désincarnée et hors-sol, au fond abstraite, je préfère recueillir la vraie humanité de l'humain au cœur de la délicate et ténue fragilité d'un vivant conscient de cette fragilité. Là réside à mon sens la subtilité de l'ouverture du vivant à la surprise, de son aptitude à surprendre et à se laisser surprendre.

De ce point de vue, les premier mois de confinement, depuis fin février jusqu'à mai 2020, ont été qualifiés par beaucoup de "sidérants", d'"étranges", d'"inédits". En effet, ce temps fut tellement surprenant qu'il ne nous a paradoxalement pas laissé beaucoup de répit, alors, pour conscientiser et verbaliser ce que nous vivions.

Je voudrais retraverser un instant, pour finir, ce temps si singulier. L'idée étant d'évaluer comment la nature, sous la forme emblématique d'une de ses attaques ici virale, nous a confrontée comme jamais depuis longtemps à la précarité planétaire de l'humain. (Et l'a en nous, comme jamais, conscientisée.) Je prendrai ici la crise pandémique récente comme un exemple emblématique de ces surprises que la nature nous réserve, qui tout à la fois nous transcendent, à savoir nous dépassent, accusent notre impuissance fondamentale, au moment même où elles se trouvent logées au plus intime de notre organisation biophysique.

De ce point de vue, la surprise de la nature pourrait bien être cette surprise où se confondent la logique scientifique homéostatique (qui l'émousse) et l'ouverture esthétique-éthico-méditative (qui l'accroît).

Précisons. Le confinement a fait émerger en nous un rapport surprenant au temps. La signature de ce temps pandémique, qui comme jamais mit à l'épreuve notre corps, et remis au devant de la scène la puissance invaincue de la nature en nous et hors de nous, quelle fut-elle? Avec le confinement, nous avons expérimenté la contrainte du lieu clos de la maison, de l'οἶκος grec, là où l'on est soi et entre soi, in-exposé au regard des autres, là où l'on habite (οἰκέω).<sup>32</sup> Avec le confinement, il y a eu pour beaucoup cette expérience retrouvée (même sous la contrainte) d'une éco-logie de l'espace intime. C'est ce sens matriciel de l'écologie que j'aurai présent à l'esprit dans ce qui suit, même si, bien entendu, notre nature intime et la nature qui nous entoure forment un pli unique, recto et verso, tour à tour, de notre humanité.

Il y eut donc, tout d'abord, une défiance: ce virus ne pouvait pas être aussi grave qu'on le disait. Nous ne pûmes y croire. Fin janvier 2020, on apprenait l'existence d'un cas de Covid-19 à l'hôpital Bichat dans le nord de Paris, cas unique, une personne âgée venant de Chine, mise artificiellement dans le coma, et qui en mourut d'ailleurs. Mais la Chine n'est pas la France, et nous ne serions pas concernés. Dénis. Puis, quelques semaines plus tard, la sidération s'empara de nous. Le virus avait gagné l'Italie et faisait des ravages. Allait-il arriver chez nous? Au fond, durant toutes ces semaines, nous allâmes de surprise en surprise, car notre attitude fut une attente verrouillée par le refus d'accepter, par le rejet rationnel de la réalité, à la manière du modèle de la surprise ordinaire qui active la mécanique de l'absence d'attente ouverte, bloque le réel par son déni, et dégénère dès lors en sursaut.

<sup>31</sup> F. Engels, *op. cit.*, pp. 180-181.

<sup>32</sup> Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 2015, I, 2, 5-8, 1252b 12-14.



Et puis, avec la décision politique du confinement le 14 mars 2020, il y eut la prise de conscience d'un changement contraint brutal du rythme de notre vie: nous n'allions plus pouvoir sortir librement, nous allions télé-travailler. Et à mesure que le confinement a installé son espace-temps en nous, notre être intime s'est acclimaté à cette nouvelle situation surprenante, l'a de fait accueillie. Nous sommes entrés dans le modèle esthétique et méditatif de la surprise, où le temps de l'attente ouverte se donne comme l'accueil possible des surprises à venir. Nous avons commencé à redécouvrir un autre temps: sa qualité plus étale. Un temps sans temps: pure ouverture. Sans rendez-vous, sans autre obligation que celle que je me propose à moi-même. Pour moi, ce temps s'est à ce moment nommé "Jouvernex". C'est le lieu où je me rassemble chaque été, le lieu où je me retrouve, qui me fait entrer en moi-même, un lieu où je fais solitude. Il y a eu ce ralentissement du temps et la conscience profonde d'un ré-ancrage: une authentique surprise-accueil.

Pourtant, il y eut aussi un curieux paradoxe : au moment où le temps nous fut d'une certaine façon rendu au centuple, le goût de méditer a pu s'évanouir ; alors que, souvent, l'ouverture de la prière est délaissée sous prétexte que "je n'ai pas le temps", quand le temps fut là en abondance, ce désir de l'essentiel étonnamment s'absenta. J'ai même formulé cela comme une contradictoire "ascèse de la liturgie". Si j'essaie de donner sens à ce sentiment à la limite de l'absurde, je vois émerger un mouvement intérieur que je vais essayer de caractériser. Serait-ce que le modèle esthétique-éthico-méditatif de la surprise fut alors lui-même mis en déroute devant la surprise de la nature, qui, à force de nous transcender, de nous déborder, par contre-coup absenta en nous l'intime?

Ce sentiment d'inanité a en tout cas répondu à l'absolue détresse de la situation que nous vivions alors, et qui on le sait n'a pas à présent de raison de ne pas durer. Il engendra en moi le sentiment diffus d'une fragilité inconnue.<sup>33</sup>

Cela a été beaucoup écrit dans les médias, formulé sur les ondes: ce virus inconnu, en nous surprenant comme jamais, nous confronte à la fragilité de notre humanité. Dans des moments de deuil, de mort violente, de perte d'un proche, j'avais déjà été confrontée à ce sentiment de fragilisation absolue de mon être. Mais ce fut à chaque fois une épreuve fugace, qui s'installa en moi un temps, avant de se retirer à l'arrière-plan de ma conscience, assez vite reprise par la vie et les intérêts du quotidien. Avec la survenue de ce virus inconnu, la fragilisation de mon être s'est trouvée décuplée et la surprise s'est faite incessante, quasi-chronique, triste écho de la surprise pathologique schizophrénique. Sauf que la fragilisation en question s'est appliquée à moi-même, et non au vécu par "procuration" de la perte d'autrui.

En y repensant, ce sentiment de fragilisation dû à l'effraction-surprise du virus s'est réverbéré dans le contexte social, politique et existentiel du moment: d'abord, le temps social et collectif des deux premières semaines du confinement (de mi-mars à fin mars) s'est impacté en moi dans l'angoisse existentielle sourde d'être contaminée sans le savoir, d'une vie en sursis dans l'attente chaque matin de l'émergence de possibles symptômes. En suite, cette angoisse de fond, réactivée chaque matin au réveil par cette phrase: "ouf, pas de fièvre" fut intensifiée par un sentiment général d'insécurité causé par la gestion politique incohérente

---

<sup>33</sup> Peu abordée en philosophie et en sciences humaines, la fragilité a pourtant été décrite par quelques rares penseurs: Paul Ricœur dans *Finitude et culpabilité*, volume 2 de *La philosophie de la volonté*, Paris, Seuil, 1960, 2009, Livre I, chapitre 4, "La fragilité affective", pp. 124-184: "le cœur serait le moment fragile par excellence", p. 125; Martha Nussbaum dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, 2001, comme la vertu singulière de l'humain; plus récemment, le philosophe français Jean-Louis Chrétien dans *La fragilité* (Paris, Minuit, 2017) nous en propose une splendide enquête à la fois historique et littéraire qui nous fait plonger dans une éthique esthétique de la fragilité. Il y voit la quintessence de l'humain, toujours sur le point d'être brisé ou blessé. Le témoignage de Chrétien révèle ainsi les propriétés de la fragilité: délicatesse, extrême passivité, possible évanescence. La surprise n'est pas loin...

de la crise sanitaire du gouvernement français.<sup>34</sup> Sentiment de ne pas être rassurée, portée, prise en charge par un discours étatique clair; sentiment d'abandon et d'instabilisation accrue; enfin, il y eut l'ambivalence d'un rapport à la mort placé sous le signe de l'affrontement et du déni, exacerbé durant la crise sanitaire par le mélange obscène du comptage des morts chaque soir dans les médias et du refus politique parallèle de tout accompagnement des mourants.<sup>35</sup>

Ce sentiment d'extrême fragilité, corrélé à une surprise chronique, s'ancre dans un moment précis sur lequel je vais revenir pour finir, en forme de micro-explicitation. C'est lundi matin, premier lundi de mars. Je me réveille et je sens quelque chose de différent. Durant toute la semaine, je fus au fond de mon lit: forte fièvre, toux sèche épuisante, gêne respiratoire. Chaque matin, j'ai guetté le signal: aggravation respiratoire, j'irai à l'hôpital. Chaque matin, je fais le même diagnostic: état fiévreux, congestion respiratoire. Je dénie et j'attends, guettant les signes. Mon corps se bat je le sens. Fièvre montante à mesure que la journée s'avance, écroulement le soir. Au réveil ce matin du 2 mars, quelque chose a changé. Je me lève, je m'inspecte, et soudain je comprends: la fièvre est tombée. Je marche dans l'appartement, je vérifie mon état: ma tête, plus légère, mon front, dégagé, mes yeux, plus ouverts, et aussi, ma cage thoracique qui s'ouvre, un plaisir enfantin à la faire jouer en inspire-expire, une aisance et une jubilation à simplement respirer. Joyeuse surprise! Je me sens tout simplement "plus vivante", au moment même où je me sens incroyablement plus fragile. A la tension de la lutte du corps et de l'esprit contre celui qu'on appellera "l'ennemi invisible" répond un relâchement qui se traduit par ce soulagement émotionnel, ce besoin de souffler, littéralement d'expirer, comme après un choc: remplir à fond sa cage thoracique pour y expérimenter le souffle, l'inspire l'expire. Vérifier qu'on est bien toujours vivant.

Surprise de la nature en moi, hors de moi, en moi. Sensation de respiration accrue où les poumons se gonflent et se vident incessamment. Le philosophe Maurice Blanchot en témoigne à la fin de *L'instant de ma mort*, cette ouverture infinie de la vie dans la mort, de la mort dans la vie: c'est tout un.

Celui que visaient déjà les Allemands, n'attendant plus que l'ordre final, éprouva alors un sentiment de légèreté extraordinaire, une sorte de béatitude (rien d'heureux cependant), -allégresse souveraine? La rencontre de la mort et de la mort? (...) Désormais, il fut lié à la mort, par une amitié subreptice. (...) Alors commença sans doute pour le jeune homme le tourment de l'injustice (...). Demeurait cependant, au moment où la fusillade n'était plus qu'en attente, le sentiment de légèreté que je ne saurais traduire: libéré de la vie? L'infini qui s'ouvre? Ni bonheur, ni malheur. Ni l'absence de crainte et peut-être déjà le pas au-delà. Je sais, j'imagine que ce sentiment inanalysable changea ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. Je suis vivant. Non, tu es mort. (BLANCHOT, 1994, p. 10)<sup>36</sup>

Je parlerai ici de fragilité, et de surprise. L'imprévisible crée la fragilité, ainsi que l'effet corporel et émotionnel de la surprise. La fragilité accuse la surprise: mon état rend la surprise plus intense, sursaut ou ouverture, c'est selon. Vous aurez peut-être d'autres mots pour nommer ce sentiment de détresse absolue, de plongée dans une situation où l'imprévisible désorientait toute maîtrise. Vous préférerez parler de "vulnérabilité", de "précarité" ou encore de "soumission". Dans tous ces termes résonnent certes quelque chose de notre passivité, de notre être-affecté, une forme de subir qui nomme les phases d'attente et de résonance du processus de la surprise. J'ai préféré le terme de "fragilité", car il traduit de façon éminente le caractère friable de mon être. Le latin *fragilis* dit ce que l'on peut briser, ce qui est "faillible" comme le dit

<sup>34</sup> N. Depraz, "Science et pouvoir. Quand un aveugle guide un aveugle", article paru dans le Journal *Libération* du 15 avril 2020 ([https://www.liberation.fr/debats/2020/04/14/science-et-pouvoir-quand-un-aveugle-guide-un-aveugle\\_1785198](https://www.liberation.fr/debats/2020/04/14/science-et-pouvoir-quand-un-aveugle-guide-un-aveugle_1785198)). Voir aussi *Le Monde*, "Le macronisme et le spectre de l'épistocratie" (18/10/2017), et N. Depraz, "La peur, c'est la paix", *Agence internationale de Presse Pressenza*, 20/05/2020 <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/la-peur-cest-la-paix/>. Traduction italienne: <https://www.pressenza.com/it/2020/05/la-guerra-e-pace-anzi-no-la-paura-e-pace/>

<sup>35</sup> N. Depraz, "Mourir en temps de pandémie: la liturgie s'absente, la mascarade s'invite", *Agence internationale de Presse Pressenza*, <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/mourir-en-temps-de-pandemie-la-liturgie-sabsente-la-mascarade-sinvite/>

<sup>36</sup> Maurice Blanchot, *L'Instant de ma mort*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 10.

si bien Ricœur, ce qui a pris conscience de sa faille, par quoi il y a aussi, avec la conscience surprise, une reprise active possible de l'affection passive. J'ai préféré parler de fragilité car cette expérience me semble plus universelle, du moins en comparaison avec l'usage contemporain des autres termes qui nomment une passivité fondamentale, mais qui désignent en fait des catégories sociales ou politiques de personnes: les personnes "vulnérables", ce sont pour Levinas les veuves, les orphelins,<sup>37</sup> ou bien, aujourd'hui, les personnes âgées, ou encore les personnes atteintes de maladies chroniques<sup>38</sup>; les sujets "précaires", ce sont pour Hans Jonas les vivants exposés au risque de la mort, à savoir les végétaux et les animaux,<sup>39</sup> ou bien les personnes qui vivent en-dessous du seuil de pauvreté, et que le métier expose à la faim; les personnes "soumises", qui sont typiquement les esclaves... ou les femmes.<sup>40</sup>

Ainsi, dans ce contexte de fragilisation absolue de notre être pandémique, même les supports habituellement opérants de la méditation ou de la prière, qui nous ouvrent si bien à l'attitude de "nous laisser surprendre", ont pu se vider de leur sens. Comme s'ils étaient par trop des "artefacts", des formats de temps dédiés à se retrouver, prédéterminés pour mon bien-être, ainsi que le sociologue Frédéric Lordon en analyse la portée ambiguë durant les temps de méditation proposés par exemple aux employés dans les entreprises.<sup>41</sup> Un temps pré-formaté, soi-disant de retour à soi-même, destiné en fin de compte à rentabiliser la productivité au travail. Ce nouveau capitalisme dit "cognitif" n'est-il pas plus insidieusement manipulateur encore que celui que Karl Marx dénonça au XIX<sup>ème</sup> siècle?

Bref, notre situation d'êtres pandémiques engendre une détresse telle qu'elle rend inopérants (obscènes?) des temps méditatifs abstraitement découpés sur le rythme continu d'un quotidien plombé par l'angoisse sourde, l'inquiétude, l'insécurité, d'instabilisation, où la surprise, dès lors, se fait état chronique. Ces temps artificiellement découpés voire encadrés d'une "préméditation" et d'une "postméditation"<sup>42</sup> ne reproduisent-ils pas paradoxalement la déconnection qui hante nos vies toujours au bord du risque schizophrénique?

D'où un sentiment aigu d'absurdité à l'égard de ces "outils" mêmes, insuffisamment puissants pour permettre une reconnexion, une réincarnation de notre soi en détresse. Pour expulser le caractère chronique de la surprise schizophrénique et ré-ouvrir l'espace d'accueil d'un "se laisser surprendre". Que reste-t-il alors? L'urgence d'une "ascèse", comme je le disais à propos de cette liturgie pré-formatée, technique offerte à nos esprits bio-technicisés ou, pour le dire autrement, l'urgence d'une *epoché* plus profonde. La réponse, qui vient d'un lieu plus profond: se libérer des "formats" pré-donnés, des moments "déterminés" et, *a fortiori*, de leur caricature, ces séances numériques de méditation guidée, ces liturgies par zoom, etc. La réponse qui vient, c'est la rencontre entre mon soi en détresse et l'absurde de notre situation et, comme le dit magnifiquement le russe orthodoxe saint Silouane: "tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas".<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), Paris, Le livre de poche, 1990.

<sup>38</sup> Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Editions, 2018.

<sup>39</sup> H. Jonas, *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology* (1966), Phoenix Editions, 1982; *Le phénomène de la vie*, Bruxelles, De Boeck Editions, 2001.

<sup>40</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), Paris, Folio, 1976, et Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, 2018.

<sup>41</sup> Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique Editions, 2010.

<sup>42</sup> Ch. Trungpa, *Méditation in action* (1970), Shambhala Editions, 2010, où l'auteur insiste sur le lien entre méditation et postméditation, et où il critique la pensée "fabriquée" de la méditation; K. Gamber, *Die Reform der römischen Liturgie*, Préface J. Ratzinger, Regensburg, F. Pustet, 1981, où ce dernier critique la liturgie dégénérée en "show", s'exprimant ainsi: "On ne peut pas 'fabriquer' un mouvement liturgique de cette sorte - pas plus qu'on ne peut 'fabriquer' quelque chose de vivant."

<sup>43</sup> Archimandrite Sophrony, *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine, écrits*, Paris, Cerf, Abbaye de Belle Fontaine, Première partie, Chapitre XI, 2016.

Qu'est-ce que me rend "plus vivante" dans cette situation pandémique presque apocalyptique? Qu'est-ce qu'accueillir en moi le "surprenant", jusqu'à devenir la surprenante, le surprenant? Plus "living", plutôt que seulement "alive", comme on le dit couramment. *Living*: ce participe présent traduit un processus, le processus de vivre, pas un état ou un être, comme le dit "alive": *being alive*, c'est survivre. Comment ne pas être seulement des "survivantes", qui guettons anxieusement les signaux de notre mort prochaine possible, des surpris chroniques séparés, extérieurs à nous-mêmes, séparés de nos proches si nous sommes à l'hôpital, isolés, seuls? Comment être des "vivant.e.s" *from within*, de l'intérieur de nous-mêmes?

Ce sentiment de devenir plus vivante, ("becoming more living"), je l'ai éprouvé de façon viscérale, dans mon cœur. De façon "cardiale",<sup>44</sup> si je puis me permettre ce néologisme, qui traduit le pli du cœur, à la fois organe-muscle et foyer de nos affects. Dans ces moments où ma cage thoracique soudain prend de l'air à pleins poumons et se gonfle spontanément. Chaque inspire est une surprise de la nature, de l'air en moi, chaque expire une surprise envoyée à la nature hors de moi, dans cette indéfinie circulation de la grande respiration de la nature.<sup>45</sup> Ce moment que j'ai nommé "Jouvernex" traduit l'afflux incontrôlé de la vie de la nature. Jouvernex est le nom de la surprise de la nature. En m'ouvrant à l'air, je m'expose, je risque ma vie. Car, concrètement, je pourrais à tout instant inhaler ce fameux virus: ces fameuses gouttelettes, qui restent dans l'air... Mais, en risquant ma vie, je la regagne. Je passe du statut de survivante à celui de vivante. Ainsi, je suis la vivante, au cœur du risque que je choisis de prendre. Autre nom de la surprise, ici de la nature en moi-hors de moi. Je suis le surprenant, la surprenante. Simone de Beauvoir le formule magnifiquement, avec ces héroïnes de Stendhal qui vivent intensément de s'ouvrir à la dimension imprévisible, in-anticipable, surprenante du réel:

[Cela met] en question le sens même de la vie, celle de chacun et de tous (...) une femme passionnée et profonde révisé à chaque instant les valeurs établies; elle connaît la constante tension d'une liberté sans appui; par là, elle se sent sans cesse en danger: elle peut en un moment tout gagner, ou tout perdre. C'est ce risque assumé dans l'inquiétude qui donne à son histoire les couleurs d'une aventure héroïque. Et l'enjeu est le plus haut qui soit: le sens même de cette existence qui est la part de chacun, sa seule part. L'équipée de Mina de Vanghel peut en un sens paraître absurde, mais elle engage toute une éthique (BEAUVOIR, 1949, p.385)<sup>46</sup>

*Becoming more living in time of pandemic*: assumer ma fragilité (ma faille interne), c'est risquer, c'est exposer mon identité et mon intégrité. Des travaux de différents bords, en immunologie, en psychologie, en politique, montrent que la normativité "sécuritaire" est mortifère. En s'exposant, i.e. en accueillant

<sup>44</sup> N. Depraz, *Le sujet de la surprise : un sujet cardial*, Bucarest, Zeta books, 2018.

<sup>45</sup> A propos de la mise en route spontanée du rythme cardiaque et respiratoire chez le bébé juste naissant avant l'émergence neuronale, cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, pp. 191-192, qui parle d'une "dynamique pré-neurale", où les contractions cardiaques définissent seule durant les premiers mois la croissance de l'organisme. Cf. aussi N. Depraz, T. Desmidt, "Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2018: <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9590-y>, 4.3. "An Embryo-genetic argument: the heart as a key for the growth of the organism", p. 14, citant Merleau-Ponty, *La Nature. Notes du Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, rééd. Seuil, 1995, p. 197: "A neuf semaines et demie, les principaux aspects de l'électro-cardiogramme humain se présentent de la même façon qu'à l'état adulte. Or, à cette date, il n'y a pas de contrôle nerveux du cœur. Gesell retrouve ici les idées de Georges E. Coghill, et parle d'une 'morphogenèse dynamique', qui envelopperait les faits intégrés ou non par le système nerveux."

<sup>46</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, op. cit. vol. I (1949), p. 385.

chaque surprise, le vivant s'immunise; en transgressant, il se découvre; en s'engageant, il se transforme et, en faisant tout cela, il contribue à n'en pas douter à changer le monde et les autres autour de soi.<sup>47</sup>

## Bibliographie

ARISTOTE. (2015). *Les politiques*. Paris: Flammarion.

BECK, U. (1986). *Das Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Berlin: Surhkamp.

BEAUVOIR, S. (1976). *Le deuxième sexe (1949)*. Paris: Folio.

BLANCHOT, M. (1994). *L'Instant de ma mort*. Fata Morgana: Montpellier.

CHRÉTIEN, J.-L. (2017). *La fragilité*. Paris: Minuit.

DEPRAZ, N. (2000) "When transcendental genesis encounters the naturalization project", in *Naturalizing Phenomenology* (J. Petitot, F.J. Varela, J.-M. Roy, B. Pachoud eds.), Stanford University Press, 2000.

DEPRAZ, N. (2014). "De l'affinité de Goethe avec Kant et Husserl: à la croisée de la nature et du transcendantal, entre éthique et morale", in *Le coach de Gæthe. Conseil et médiation dans Les affinités électives* (A. Richter, sous la dir.). Paris: Riveneuve éditions, Actes Académiques.

DEPRAZ, N. (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, *Phaenomenologica*.

DEPRAZ, N. (2000). "De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida", in *Alter. Revue de phénoménologie*, n°8.

DEPRAZ, N. (2000). "Derrida et la phénoménologie", in: *Alter. Revue de phénoménologie*. N°8.

DEPRAZ, N. (2011). "L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl", in *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Editions.

DEPRAZ, N. (1999). "Délimitations de l'émotion. Pour une phénoménologie du cœur", in: *Alter. Revue de phénoménologie*, Paris, Alter, n°7, 1999.

DEPRAZ, N. (2016). "Husserl et la surprise", in *La surprise* (N. Depraz éd., avec la coll. de Vincent Houillon et de Cl. Serban), Paris, *Alter. Revue de Phénoménologie*.

---

<sup>47</sup> A ce propos, N. Depraz, "Vie et risque. Le végétal au risque du mouvement", *Alter. Revue de phénoménologie*, n°21 "La vie", Paris, Alter, 2012, pp. 51-71: mis en ligne le 01 juin 2019, URL:<http://journals.openedition.org/alter/795>; DOI: 10.4000/alter.795; à propos de l'immunité biologique, voir N. M. Vaz, F. J. Varela, "Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology", *Med Hypotheses*, mai-juin 1978, 4(3), pp. 231-67. DOI: 10.1016/0306-9877(78)90005-1; à propos du danger des politiques sécuritaires pour le vivant, voir par exemple "Ulrich Beck et la théorie du risque", [http://www.ffsa.fr/webffsa/risques.nsf/b724c3eb326a8defc12572290050915b/84dd4090d2263ce0c12573ec0042ec82/\\$FILE/Risques\\_50\\_0025.htm](http://www.ffsa.fr/webffsa/risques.nsf/b724c3eb326a8defc12572290050915b/84dd4090d2263ce0c12573ec0042ec82/$FILE/Risques_50_0025.htm), "Les risques de l'hypersécurité", *Marianne*, 27 février 2015; <https://www.lemondopolitique.fr/dossiers/securite-et-liberte>. Une référence pionnière sur ce point: U. Beck, *Das Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Berlin, Surhkamp, 1986. Pour tout cela, je renvoie aussi à mon article "The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming more 'Living' During the Pandemic" in: *Constructivist Foundations* (2021), 16(3), pp. 245–253.



- DEPRAZ, N. (2023). *Philosophie de la surprise. Les émotions en question*. Paris: Hermann.
- DEPRAZ, N. (2020). “Science et pouvoir. Quand un aveugle guide un aveugle”, in : *Journal Libération du 15 avril 2020* (<https://www.liberation.fr/debats/2020>)
- DEPRAZ, N. (2017). “Le macronisme et le spectre de l’épistocratie” (18/10/2017), in *Le Monde*.
- DEPRAZ, N. (2020). “La peur, c’est la paix”, in : *Agence internationale de Presse Pressenza*, 20/05/2020 <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/la-peur-cest-la-paix/>
- DEPRAZ, N. (2020). “Mourir en temps de pandémie: la liturgie s’absente, la mascarade s’invite”, *Agence internationale de Presse Pressenza*, <https://www.pressenza.com/fr/2020/05/mourir-en-temps-de-pandemie-la-liturgie-sabsente-la-mascarade-sinvite/>
- DEPRAZ, N. (2018). *Le sujet de la surprise: un sujet cardinal*. Bucarest: Zeta books.
- DEPRAZ, N. (2012). “Vie et risque. Le végétal au risque du mouvement”, in : *Alter. Revue de phénoménologie*, n°21 “La vie”, Paris, Alter.
- DEPRAZ, N. (2021). “The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming more ‘Living’ During the Pandemic”, in: *Constructivist Foundations*, 16(3), pp. 245–253.
- DEPRAZ, N. & DESMIDT, T. (2018). “Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology”, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*: <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9590-y>
- DELEUZA, G. (1977). *La philosophie critique de Kant* (1963). Paris: P.U.F.
- DESCARTES, R. (1973). “Les passions de l’âme”. in: *Œuvres philosophiques (1643-1650)*. Tome 3. Paris: Garnier Frères.
- DUSSORT, H. (1959) “Husserl, juge de Kant”, in: *Revue philosophique*, n°149.
- ENGELS, F. (1952). *La dialectique de la nature* (1876). Paris: Éditions Sociales.
- FINK, E. (1994). *La sixième Méditation cartésienne* (1988). Trad. N. Depraz. Millon: Grenoble.
- GAMBER, K. (1981). *Die Reform der römischen Liturgie*. Préface J. Ratzinger. Regensburg: F. Pustet.
- GARCIA, M. (2018). *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris: Flammarion.
- GARRAU, M. (2018). *Politiques de la vulnérabilité*. Paris: CNRS Editions.
- HUSSERL, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1934-1937). Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (2001). *Psychologie phénoménologique* (1925-1928). Paris: Vrin.
- HUSSERL, E. (1969). *Recherches logiques* (1901). Paris: P.U.F.
- HUSSERL, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins, volume 2, Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Husserliana XXXXIII, Gesammelte Werke, Ü. Melle, T. Vongehr (Hrsg.).

- HUSSERL, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit (1904-1905)*. Heideberg: Springer, 2004.
- HUSSERL, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, E. (1990). *De la synthèse passive*. Grenoble: Millon, 1990.
- JONAS, H. (1982). *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology (1966)*. Paris: Phoenix Editions;
- JONAS, H. (2001). *Le phénomène de la vie*. Bruxelles: De Boeck Editions.
- KERN, I. (1964). *Husserl und Kant*. Den Haag: M. Nijhoff.
- KELKEL, A. L. (1966). "Husserl et Kant", in: *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin, n°2.
- KANT, I. (1993). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Paris: Bordas.
- KANT, I. (1980). *Critique de la raison pure*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres philosophiques I.
- KANT, I. (1994). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- LALANDE, A. (2002). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1928)*. Paris: P.U.F., Quadrige.
- LAVIGNE, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: P.U.F., Epiméthée.
- LEVINAS, E. (1990). *Autrement qu'être ou au delà de l'essence (1974)*. Paris: Le livre de poche.
- LORDON, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude*. Paris: La Fabrique Editions.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- NUSSBAUM, M. (2001). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (1986)*. Cambridge University Press.
- PLESSNER, H. (2019). *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Berlin: Suhrkamp.
- RICOEUR, P. (1987) "Kant et Husserl", in *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- RICOEUR, P. (1960). *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil.
- SOPHRONY, A. (2016). *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine, écrits*. Paris: Cerf, Abbaye de Belle Fontaine, Première partie, Chapitre XI.
- TRÉHARD, M. (2015). "Les risques de l'hypersécurité", *Marianne*, 27 février 2015; <https://www.lemondpolitique.fr/dossiers/securite-et-liberte>.
- TRUNGPA, C. (2010). *Meditation in action (1970)*, Boulder: Shambhala Editions.





VAZ, N. M. & VARELA, F. J. (1978). "Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology", in: *Med Hypotheses*, mai-juin 1978, 4(3), pp. 231-67.