

Article

« La phénoménalité des anges - questions de méthode »

Natalie Depraz

Laval théologique et philosophique, vol. 51, n° 3, 1995, p. 607-623.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400945ar>

DOI: 10.7202/400945ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA PHÉNOMÉNALITÉ DES ANGES — QUESTIONS DE MÉTHODE

Natalie DEPRAZ

RÉSUMÉ : Prenant acte du laconisme de Husserl sur la réalité angélique, l'étude qui suit s'emploie à élaborer une méthodologie phénoménologique qui soit apte à décrire l'ange comme phénomène. Si celui-ci est un individu tel qu'il forme à lui seul une espèce, s'il est d'emblée espèce (eidos), on peut dire qu'il se définit dès lors comme une réalité originellement réduite. La phénoménalité de l'ange serait ce mode d'être réduit original, sans base individuelle donnée. Il convient alors de décrire les formes de réductions angéliques (psychologique, eidétique, transcendantale) qui rendent compte de cette phénoménologie de l'ange, qui constitue au fond le paradigme de la visée phénoménologique.

INTRODUCTION

1. La « non-donation » de l'extra-humain : l'animal et l'ange

Interroger la réalité phénoménologique de l'ange requiert qu'on le situe par rapport aux autres créatures, l'homme et l'animal notamment. À la différence de l'homme, l'ange comme l'animal se donnent d'emblée comme des modalités singulières de non-donation : leur donation est problématique au sens où ils révèlent tous deux un mode de réalité qui excède l'homme. Ils portent tous deux en eux une dimension de transcendance de l'humanité, que ce soit dans l'ordre de ce que l'on nommera, provisoirement pour l'instant, « l'infra-humain » (l'animal) ou « le supra-humain » (l'ange). Tous deux jouent également un rôle de communication ou de médiation à l'égard de pôles qui sont dotés semble-t-il d'une altérité radicale et demeurent en ce sens irréductiblement inaccessibles à l'homme, qu'il s'agisse de la matérialité ou de la divinité. Alors que la matière est l'in-forme (Aristote, *Métaphysique Z*) et que nul ne peut voir le visage de Dieu (*Pentateuque*), l'animal comme l'ange tentent chacun à leur manière de donner forme ou visage à l'infigurable. Puisqu'ils s'efforcent d'y donner accès, ils participent nécessairement de cet infigurable, ce qui livre au fond la spécificité du caractère problématique de leur mode de donation : ils donnent à voir ce qui ne se donne pas de soi-même, sur un mode lui-même problématique dû à leur

participation de cette réalité non donnée elle-même. La particularité de leur mode de donation tient donc à ce qu'ils ne se donnent pas seulement eux-mêmes pour eux-mêmes, mais donnent un autre qu'eux-mêmes qui ne peut se donner lui-même en personne. Interroger le mode d'apparaître singulier de l'animal et de l'ange, c'est donc nécessairement faire intervenir la réalité informelle car invisible dont ils sont les vicaires ou les dépositaires énigmatiques : leur structure spécifique de donation repose sur ce « double fond » qui livre la profondeur vertigineuse de leur réalité phénoménologique. Un tel mode de donation, abyssal parce que redoublé à la puissance — non-donation d'une non-donation, à savoir donation problématique d'une donation elle-même problématique — leur est commun.

Peut-on pour autant conclure à une totale symétrie phénoménologique de l'ange et de l'animal ? Aristote a très tôt instauré, quoique de façon négative, une relation symétrique entre le bestial et le divin : « [...] l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est soit un être dégradé, soit au-dessus de l'humanité » (*Politique*, I, 2, 1253a). Est-il par ailleurs nécessaire de rappeler la formule célèbre de Pascal, selon laquelle « l'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » ? Ce *topos*, colporté par les philosophes eux-mêmes, d'une symétrie entre animal et ange, et dont l'homme serait l'axe, n'est pas pertinent, dans la mesure où animal comme ange ne sont en fait que les modes d'apparition eux-mêmes problématiques de la bestialité (pôle de la matérialité) et de la divinité. Une telle symétrie devrait bien au contraire nous apparaître d'emblée suspecte, dans la mesure où elle reconduit l'opposition naïve de la matière et de l'esprit que la phénoménologie a dès le début cherché à défaire par la méthode de la réduction, en renvoyant dos à dos réalisme ou naturalisme et psychologisme ou spiritualisme. Or précisément, la structure redoublée de (non)-donation qui semble caractériser la phénoménalité propre à l'ange comme à l'animal neutralise cette opposition encore naturelle et nous situe d'emblée en régime réductif.

2. La réduction comme opérateur de phénoménologisation

Ange, animal, comme homme se donnent comme des « transcendances », c'est-à-dire qu'ils ont le statut de ces *Reale* qui, en tant que non-réduits, ont un sens mondain équivalent. Leur faire subir un traitement phénoménologique implique de dégager leur structure spécifique de phénoménalité. Si la réduction promet et permet une telle spécification, c'est que la neutralisation des validités mondaines existentielles qu'elle suppose ne signifie pas pour autant neutralisation des singularités. Comment penser la *singularité* de la phénoménalité de l'ange (c'est-à-dire aussi celles de l'animal ou de l'homme) sans les reconduire pour autant à des positivités factuelles tellement particularisées qu'elle relèvent de données empiriques atomisés, sans consistance vécue ? Comment faire advenir la *phénoménalité* singulière de l'ange sans la formaliser à ce point qu'elle perde toute teneur en qualité spécifique ? Ces deux interrogations mettent en évidence les deux risques corrélatifs inhérents à la méthodologie réductive : d'une part sa faiblesse à la limite de l'inconsistance, qui laisse s'immiscer des retombées factuelles, d'autre part sa rigidité implacable qui neutralise toute teneur en

singularité. Or, l'approche phénoménologique de l'animal comme de l'ange impose des contenus, *éthologique* d'un côté, *théologique* de l'autre, qui se présentent tout d'abord comme les pendants l'un de l'autre. Sans le recours à des teneurs de sens ressortissant à ces ontologies mondaines, on court le risque de déboucher sur une telle formalisation phénoménologique de l'expérience angélique ou animale que l'on ne voit plus à proprement parler ce qui caractérise ces expériences en propre, sinon qu'elles s'inscrivent dans le cadre de « phénomènes-limite » dont l'apparaître et le mode de donation sont problématiques. Cela ne suffit pas, en tout état de cause, à rendre compte de leur qualité propre de phénoménalité. Heidegger, à propos de la théologie¹, mais également de la zoologie et de la biologie², comprises toutes trois comme des « sciences positives », c'est-à-dire comme des sciences d'un étant donné, d'un « *Positum* », se livre à une détermination précise de leur rapport à la philosophie comme « science ontologique » (pour la théologie), ou comme « métaphysique » (pour l'éthologie), foncièrement distincte en tout état de cause de ces sciences ontiques dont elle assure le dévoilement phénoménologique. Le donné positif de la théologie est la christianité (*Christlichkeit*)³, en tant que « qualité de ce qui est chrétien » et, plus précisément, la théologie est dite être la « science de la foi⁴ » ; le donné positif de la zoologie est l'animal, celui de la biologie le vivant. De ce point de vue, on peut dire que la démarche husserlienne était déjà celle-là, qui consistait, sur la base des ontologies régionales que sont théologie d'une part, zoologie d'autre part, à libérer par la méthode de la réduction leur dimension phénoménologique transcendantale. Le traitement phénoménologique proposé ici neutralise bien entendu ces contenus, ce qui ne veut pas dire, conformément au sens de la réduction, qu'il les nie. Ces contenus demeurent présents, mais leur validité thétique se voit suspendue. Ils jouent à ce titre le rôle d'impulsions nécessaires de la détermination phénoménologique. Éthologie et théologie apparaissent en ce sens comme des points d'appui nécessaires à la démarche phénoménologique, qui eût été sans eux impossible.

On a jusqu'ici tablé sur la totale symétrie de la théologie et la zoologie. Pourtant, alors que le donné positif de la théologie est ultimement déterminé de façon somme toute univoque comme étant la foi, Heidegger mentionne deux sciences pour appréhender l'animal, zoologie et biologie, dont la première a proprement pour donné l'animal, dont la seconde a pour objet un donné plus étendu, puisque le vivant comprend

-
1. « Théologie et philosophie », dans *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, 1929)*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101-121.
 2. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude (1929-1930)*, Paris, Gallimard, 1992, notamment § 45 « Le caractère de proposition propre à la thèse [l'animal est pauvre en monde] et le rapport entre métaphysique et science positive », p. 278-287 et § 60 « Délimitation conclusive du concept d'organisme », p. 374-389.
 3. *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 106. Remarquons que Heidegger limite la théologie à la théologie chrétienne, ce qui ne permet pas de déterminer rigoureusement (c'est-à-dire pour la théologie *en général* — ce qui est bien toutefois le propos de l'opuscule) le *positum* qui est le sien. La christianité ne saurait se donner comme le *positum* du judaïsme ni de l'islam. Comment prétendre appréhender la théologie hors de la prise en vue des *trois* monothéismes ? Autre question, corrélative : toute théologie est-elle nécessairement confessionnelle ?
 4. *Ibid.*, p. 109. Il conviendrait à ce point d'examiner dans quelle mesure la « foi » peut effectivement prétendre à être le *positum* de toute théologie — ce à quoi Heidegger ne se livre en tout état de cause pas.

également l'homme, voire d'autres créatures comme les anges eux-mêmes. En tout état de cause, on ne saurait mettre sur le même plan la foi et l'animal ou même le vivant, dans la mesure où celle-là relève déjà d'une expérience, d'un vécu immanent de conscience, tandis que ceux-ci sont tout d'abord et à proprement parler des *posita*. D'autre part, la biologie, science convoquée à propos de l'animal, pourrait fort bien permettre un traitement angélique, plus que la théologie d'ailleurs, dont le donné n'est en rien l'ange. La biologie reçoit un statut englobant, tandis que la théologie est peut-être déplacée. Plus précisément, de même que la biologie doit être précisée en zoologie (et plus exactement, en éthologie, science du comportement des animaux que K. Lorenz mit en son temps en exergue, mais que Heidegger n'évoque pas), la théologie devrait être subdivisée en christologie, pneumatologie ou angélogologie, en fonction du donné envisagé : le Christ, l'Esprit ou l'ange. Un traitement phénoménologique de l'animal et de l'ange impose en tout cas d'affiner le type de science positive qui leur sert de creuset naturel ou ontique : il ne peut s'agir que de la zoologie/éthologie d'une part, de l'angélogologie d'autre part. Par ailleurs, si l'on admet que la biologie, comme la détermine Heidegger, est la science du vivant en général, et si l'on met hors jeu le risque biologiste ou vitaliste qui lui est inhérent, si, partant, on ne limite pas la vie à la vie dite « biologique » (ou organique), on pourrait en faire la science matrice, aussi bien d'une compréhension de l'animal que de l'ange⁵.

3. *La sensibilité charnelle : un critère de distinction de l'ange et de l'animal ?*

Si la structure redoublée de non-donation comme la science qu'est la bio-logie permettent de déterminer justement le *mode* de symétrie propre à l'animal et à l'ange, comment rendre compte de leur qualité phénoménologique singulière ?

De prime abord, l'animal a pour caractéristique première, en tant qu'être vivant organisé, la sensibilité et, plus encore, la motilité voire la motricité — ce qui le distingue des végétaux, incapables de se mouvoir —, alors que l'ange est défini le plus couramment comme un « être spirituel » qui, à ce titre, n'entretient aucun rapport avec le sensible. La présence ou l'absence d'une relation avec le sensible serait ainsi le point de contraste maximal entre l'ange et l'animal, le premier étant déterminé par la pure spiritualité — l'angélisme consistant à se prendre pour un pur esprit désincarné —, le second par la pure sensibilité. Cependant, ne reconduit-on pas ainsi sous une autre forme l'opposition naïve (d'aucuns dirait naïvement métaphysique) de l'esprit et de la chair ? L'animal ne participe-t-il pas, en tant qu'être animé (en tant qu'*anima*), de la sphère du psychique que l'animisme place précisément au premier plan ? L'ange est-il quant à lui ce pur esprit que caricature l'angélisme ? Comment pourrait-il, s'il ne participait pas d'une certaine manière du sensible, *apparaître* aux hommes, jouer ce rôle de médiateur que lui confèrent étymologie et tradition ? C'est cette *manière* qu'il s'agira de sonder plus avant. Ni la totale symétrie, ni l'opposition stricte ne sont au reste phénoménologiquement pertinentes.

5. Dieu n'est-il pas dit être « le Vivant qui toujours vit » (Ex 3,14) ? La traduction courante : « Je suis celui qui suis » trahit le sens de la racine sémitique *hayya* qui signifie bien « source », « vie », « animation ». Saint Jean fait par ailleurs de la Vie le signe suprême de Dieu. Voir sur ce dernier point M. HENRY, « Le Berger et ses brebis », *Le nouveau commerce*, Paris, Cahier 94/95, p. 13-31.

Le geste heideggerien consiste, au contraire de ces deux dernières approches en réalité corrélatives, à neutraliser la réalité singulière de l'animal comme de l'ange aux fins d'exhausser l'homme : « L'étant qui est sur le mode de l'existence est l'homme. L'homme seul existe. Le rocher est, mais il n'existe pas. L'arbre est, mais il n'existe pas. Le cheval est, mais il n'existe pas. L'ange est, mais il n'existe pas. Dieu est, mais il n'existe pas⁶. » L'homme, seul étant qui soit ouvert à l'être au titre de *Dasein*, possède le privilège d'être singularisé au point qu'il convienne de rejeter tout autre étant dans le règne de l'ontique. L'ange, pas plus que l'animal ici, n'ont de préséance phénoménologique c'est-à-dire ontologique : il est pris dans la série continuée de l'inerte au vivant, dont seul l'homme est excepté. N'ayant pas d'existence, il n'a pas non plus de monde. Or l'animal, tandis qu'il est mis sur le même plan que l'ange dans ce contexte-ci, reçoit on le sait un traitement bien différent : « sa pauvreté en monde » le singularise hautement, au regard même de la configuration en monde dont est investi l'homme et de l'absence de monde qui fait la marque de la pierre⁷. Au regard de l'animal, le statut de l'ange est ambigu : est-il comme lui pauvre en monde, est-il totalement dénué de monde à la manière de l'inerte, est-il *a contrario* surinvesti en monde, plus formateur que l'homme lui-même du fait de sa puissance spirituelle non entachée de chair mortelle ? Dans un passage célèbre de *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger, sans aucunement reconduire la symétrie oppositive analysée plus haut, note clairement un primat de l'animal — et plus largement du vivant — par rapport au divin : « Parmi tous les étants qui sont, l'être vivant (*Lebewesen*) est probablement pour nous le plus difficile à penser, parce qu'il est d'une certaine manière notre plus proche parent, et d'autre part, il est pourtant en même temps distinct de manière abyssale de notre être existant (*eksistenten Wesens*). Au contraire, il pourrait sembler que l'être du divin (*das Wesen des Göttlichen*) nous fût plus proche que l'étrangeté (*das Befremdende*) des êtres vivants, plus proche en effet, selon un éloignement essentiel qui est néanmoins, en tant qu'éloignement, plus familier à notre être existant que la parenté charnelle (*leiblich*) abyssale à peine pensable avec l'animal⁸. » Où situer l'ange ? Est-il aussi impensable que l'animal ? Est-il aussi proche de nous que l'est le divin, selon cette proximité qui est faite d'éloignement essentiel ? Si les Anges sont dits dans *Approche de Hölderlin*⁹ être les « messagers (*die Boten*) » qui « offrent le Salut au Clair (*den Gruß des Heiteren bieten*) », ils apparaissent bel et bien sous le signe de la proximité avec l'homme, — « ils sont les plus proches (*die Nächsten*) » — plus que de l'étrangeté radicale¹⁰. Comment accorder ces différentes assertions de Heidegger au fil des années ? Alors qu'en 1949 (dans le texte intitulé

6. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, « Introduction. Retour au fondement de la métaphysique », dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 35. Voir aussi l'article de Ph. BECK, « Naître et mourir », dans *Alter*, n° 1, Paris, Alter, 1993, p. 79.

7. Cf. *Grundbegriffe der Metaphysik*.

8. *Lettre sur l'humanisme*, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 94 (traduction modifiée).

9. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann (1951), GA4, 1981 (*Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962, « Retour », p. 20 et suiv.). Nous allons revenir dans le deuxième temps sur ce long commentaire du poème de Hölderlin, qui réserve une place décisive à l'ange.

10. Cf. Otto PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, 1983² (édition augmentée), traduction française, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 361. (Merci à V. Houillon de m'avoir indiqué cette référence.)

« Retour au fondement de la métaphysique »), l'homme est exhaussé bien au-delà de tous les étants de par sa qualité d'existant, en 1929 tout comme en 1946, l'animal se voit réservé une place de choix, de par sa pauvreté en monde tout autant que du fait de son caractère abyssal. En 1943 enfin, date de composition du commentaire au poème de Hölderlin, les Anges sont investis d'un rôle éminent de Salut, d'ouverture de la dimension originaire de l'espace, et sont placés auprès de l'homme dans le sein même du pays natal, à titre de gardiens protecteurs de la Maison et de l'Année. Ces hésitations quant au statut à conférer à l'ange dans les années quarante témoignent en tout cas d'une difficulté à penser sa spatialité propre. Si l'ange comme l'animal ont un rapport problématique à l'existence et au monde, quel est leur rapport à l'espace¹¹ ? N'est-ce pas en dé-centrant la position de l'homme — dont Heidegger fait un « axe existentiel », reconduisant ce faisant un anthropocentrisme larvé, aussi existentiel soit-il — que l'on pourra effectivement rendre compte de la phénoménalité singulière de l'animal, mais surtout ici, de celle de l'ange ?

4. L'ange : une figure phénoménologique de l'absence

L'animal a dans le corpus husserlien une présence lacunaire, ou du moins tellement eidétisée que sa phénoménalité s'en trouve quelque peu effacée¹². Il se voit en revanche crédité chez Heidegger d'analyses abondantes, au point qu'une « thèse » en ressorte. Quoique mentionné à quelques reprises, l'ange n'a pas quant à lui la stature phénoménologique que Heidegger confère à l'animal. L'ange n'affleure quasiment pas, enfin, sur la plume de Husserl¹³. Qu'est-ce à dire ? Que signifie prendre l'ange comme fil conducteur phénoménologique ? Quelle phénoménologie peut-on libérer sur la base d'une absence ? Alors que Heidegger, au fil conducteur d'une méditation des poèmes de Hölderlin, laisse apparaître les Anges comme d'autres noms de ce dont il est alors en quête, le divin au sens du sacré¹⁴, noms dont on est en droit d'interroger la dimension phénoménologique, Husserl adopte la position du retrait : les anges n'apparaissent pas, se dérobent à un regard *thématisant*, ils relèvent en tout état de cause d'une individuation non matérielle, spécifique. La question est donc : comment accéder phénoménologiquement à l'ange ? Soit celui-ci se donne dans l'appa-

11. D. FRANCK a traité de cette question à propos de l'animal dans son ouvrage *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris, Minuit, 1986), mais ne s'est pas intéressé au cas de l'ange.

12. Cf. « Y a-t-il une animalité transcendante ? » par nos soins, « "L'animal" », dans *Alter*, n° 3, Paris, Alter, 1995.

13. Cf., pourtant, le Manuscrit D 8 de 1918, qui porte pour titre « Individuation. Das "Tode ti" », p. 16-17 du dactylogramme : « Leibniz, *Metaphysische Abhandlungen* (Leibniz *Hauptwerke*, II. 144) : l'*haecceitas* (individualité) d'une substance signifie que, ce que Thomas affirmait des anges et des intelligences, selon quoi chaque individu est *spezies infini*, vaut de toutes les substances. » Critique à l'égard de l'individuation par la matière, Husserl reprend à son compte l'extension leibnizienne de l'individuation spécifique de l'ange, via Thomas, à l'individuation en général, en grande proximité avec la thèse scotiste sur *haecceitas*.

14. Que l'ange soit un thème qui porte la théologie à ses limites métaphysiques (la gnose), c'est la vertu de la perspective heideggerienne que de le laisser plus qu'entrevoir : R. CHAR a à sa manière rendu compte de cette limite dans *Feuillets d'Hypnos* (O.C., Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1983, p. 179, 16) : « L'intelligence avec l'ange, notre primordial souci. (Ange, ce qui, à l'intérieur de l'homme, tient à l'écart du compromis religieux, la parole du plus haut silence, la signification qui ne s'évalue pas. Accordeur de poumons qui dore les grappes vitaminées de l'impossible. Connait le sang, ignore le céleste. Ange : la bougie qui se penche au nord du cœur. » (Merci à V. Houillon de m'avoir rappelé cet aphorisme.)

raître, mais cet apparaître n'est peut-être pas/plus phénoménologique (Heidegger), soit il n'apparaît pas, de sorte que l'on sonde en vain la base phénoménale thématique à partir de laquelle il pourrait s'offrir à une donation intuitive (Husserl). Promettre une donation de l'absence ou affirmer que l'ange ne se donne que de façon a-thématique c'est-à-dire opératoire n'est pas satisfaisant : on n'y révèle pas ce faisant la qualité phénoménologique de l'ange. La recherche risque d'être aventureuse, plus encore qu'à propos de l'animal, dont la présence lacunaire obligeait à opérer un déplacement depuis les occurrences évidentes (*selbstverständlich*) mais peu fécondes phénoménologiquement en direction de lieux autres à partir desquels pouvait être libérée une phénoménologie effective de l'animal¹⁵. L'ange ne nous prodigue pas même ces lieux dotés d'une apparence illusoire, miroirs aux alouettes à partir desquels convertir son regard vers des lieux phénoménologiques. Or c'est cette même méthodologie — qui n'est autre que celle de la réduction — que l'on va mettre en œuvre à propos de l'ange, mais sans disposer cette fois du sol naïf, du tremplin naturel que nous offrait l'animal. La méthode est-elle alors encore opératoire ? Ne lui manque-t-il pas un de ses deux pivots ? Peut-on s'avancer dans le seul registre de l'opératoire, sans thématisation première ? La tâche sera moins vertigineuse qu'il n'y paraît de prime abord : il s'agira de repérer les lieux phénoménologiques pertinents où situer la question de l'ange, c'est-à-dire de décliner quatre formes de « réductions angéliques », autant d'approches successives et à mesure plus affinées de la réalité phénoménologique de l'ange.

I. LA SPHÈRE DU PSYCHIQUE COMME SPHÈRE DE MÉDIATION ENTRE LE SENSIBLE ET LE SPIRITUEL

L'ange est-il un pur esprit ? L'ange n'est-il pas une créature sensible, charnelle voire sexuée ? Du XIX^e au XX^e siècle, on a brusquement viré de la première à la seconde postulation. Et l'on peut dire que, de prime abord¹⁶, la phénoménologie husserlienne semble assez bien s'accorder avec la tendance contemporaine : elle participe à sa manière de la réhabilitation du corps sensible — de la chair (*Leib*) — comme corps vécu, et s'inscrit en faux, on l'a dit, contre toute tendance unilatérale à le réifier (réalisme) comme à le spiritiser (spiritualisme). Vécu, le corps est doté de cette quasi-réflexivité dont parle Merleau-Ponty, et qui en fait tout autre chose qu'un corps physique inerte. En tant que corps animé, il est littéralement vie, *Leib*.

Médiateur entre l'homme et Dieu, l'ange semble précisément se situer au niveau de cette animation du corporel qui élève celui-ci en direction du divin, à cette intersection des sens et de l'esprit que Husserl note très exactement comment étant celle du *Leib* dans les *Ideen II*. La qualité phénoménologique propre à l'ange serait donc au sens strict la chair, qui n'est également autre, dans le vocabulaire husserlien, que le psychique. Or, ce premier accès phénoménologique à l'ange le situe au même

15. Cf. *art. cit.* Deux lieux principaux d'une phénoménologie de l'animal ont ainsi été dégagés : 1) au niveau statique, « le psychique » ; 2) au niveau génétique, « la pulsion (Trieb) ».

16. En réalité, la position de Husserl, à moins qu'elle soit comprise dans le droit fil de sa réception merleau-pontienne, ne s'inscrit que peu dans cette tendance générale.

niveau de phénoménalité que l'animal (entendu du moins comme « *Animal* », « *animalische Realität* » ou encore « *animalisches Wesen* ») : celui du psychique, stade intermédiaire de constitution de la nature comme nature animale, entre la constitution de la nature matérielle et celle du monde de l'esprit. Le psychique apparaît comme la couche phénoménologique *commune* où situer l'ange et l'animal.

Ce point de départ pris dans la sphère du psychique requiert une première réduction dédoublée qui est à titre égal 1) réduction du sensible corporel au vécu psychique et 2) réduction du spirituel désincarné au vécu charnel. De quelle réduction s'agit-il ? Conversion réflexive, elle se présente plus comme une proto-réduction qui ouvre la dimension phénoménologique que comme une activité réductive proprement dite. Plus que dans les *Ideen II* où la perspective est plus nettement constitutive que réductive, c'est dans *Philosophie première II* qu'elle est thématisée sous l'expression de « réduction psychologique ». Elle livre le niveau du « vécu psychique-charnel » à titre de modalité phénoménologique par excellence.

Il reste que la position de Husserl à propos de cette attribution de la chair au seul niveau psychique est ambiguë, d'autant plus que la distinction du psychique et du spirituel qu'il semble pratiquer à même la structure expresse des *Ideen II* n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît¹⁷. Dans la première Section des *Ideen II* consacrée à la nature matérielle, le spirituel est purement et simplement rabattu sur le psychique ; dans la deuxième Section, l'âme est, plus gravement encore, identifiée à l'unité des facultés spirituelles. Dès lors, l'assignation phénoménologique de l'ange au seul plan psychique est moins assurée qu'on ne le pense.

Afin de clarifier ce point opaque car problématique, il convient de faire intervenir un niveau de réalité qui pourra sembler trouble voire suspect à plus d'un, mais grâce auquel seul sera tant soit peu clarifiée, en ce premier temps, la confusion du psychique et du spirituel à propos de l'ange. Il s'agit de ce que Husserl nomme, dans un texte de 1924, les « *Geistererscheinungen* (apparitions d'esprits)¹⁸ ». L'analyse de ce texte a pour objectif de marquer la différence entre deux niveaux de réalité phénoménologique que l'on pourrait aisément — indûment — confondre, à savoir la réalité spectrale et la réalité spirituelle. Husserl parle lui-même de la spectralité dès les *Ideen II*, autour des années 1912, en la distinguant alors fermement de la spiritualité incarnée. Cette différenciation s'inscrit dans le cadre d'une détermination de la nature

17. Nous renvoyons sur ce point au chapitre VII de notre thèse intitulée *L'altérité entre transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité chez Edmund Husserl*, juin 1993 (Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 9, rue A. Angellier, 59046, Lille), et plus précisément, au § 28 « La chair, unité du corporel et du spirituel ? », alinéas suivants : « la confusion de l'âme et de l'esprit et le statut de la chair » et « l'ambiguïté de l'esprit », p. 367-374.

18. *Hua XIV*, n° 16, p. 324-336, intitulé « *Geistererscheinungen, Einfühlung. (Die Leiblichkeit und das Problem des Ausdrucks. Instinkt und Leervorstellung)* » (1924) — et notamment p. 324-327 —, traduction française par Olivier Depré dans les *Études phénoménologiques*, n° 15, 1992, intitulé « Phénoménologie et pathologies "mentales" », p. 3-23. Nous avons analysé ce même texte sous un autre angle dans notre thèse (voir note 17), chapitre VIII, p. 406-407. Il importait alors de dégager la possibilité d'une « chair transcendante ». Il s'agit ici de faire apparaître un premier niveau phénoménologique de réalité angélique. Il va de soi que parler de « chair transcendante » implique que la transcendance convoquée demeure impure. La transcendance dont il sera question plus loin à propos d'un autre niveau phénoménologique de réalité angélique aura nécessairement un statut plus pur.

animale alias psychique¹⁹. Alors que l'homme effectif renvoie à un entrelacement de chair et de spiritualité, le spectre (*Gespenst*) correspond à une réalité illusoire : il est appréhendé par une conscience d'illusion (*Bewußtsein der Täuschung*). Le spectre est un « être psychique (*seelisches Wesen*) » (*ibid.*, p. 95) dont le *Leib* est « pur “fantôme spatial” (*pure* “*räumliches Phantom*”) » (*ibid.*), dépourvu de toute propriété matérielle, doué de purs schèmes spatiaux : « [...] la possibilité *a priori* (bien que complètement vide) d'un spectre effectif est également accordée, alors il ressort du même coup qu'un sujet psychique (*seelisches Subjekt*) est bel et bien pensable sans chair matérielle et, partant, en tant que spectre et non en tant qu'être animal naturel, mais en aucune façon sans chair du tout » (*ibid.*) Husserl envisage donc la possibilité phénoménologique d'une chair spectrale (*Gespensterleib*), dont la réalité spatiale serait purement schématique, c'est-à-dire formelle. Face à cette analyse contrastée de la spectralité (spatialité formelle) et de la spiritualité incarnée (spatialité matérielle), comment situer l'ange ? En d'autres termes, l'ange est-il phénoménologiquement assimilable au niveau spectral ou au niveau spirituel incarné de réalité ? Il semble qu'il faille rejeter les deux hypothèses, et ce pour des raisons différentes : l'ange ne relève pas d'une réalité spectrale, dans la mesure où il n'est pas un être psychique, mais un être spirituel. — Toutefois, il participe de la réalité spatiale schématique-formelle qui caractérise le spectre, c'est-à-dire de sa qualité spécifique de chair ; l'ange ne relève pas d'une réalité spirituelle incarnée telle qu'elle est définie ici en opposition à la spectralité, dans la mesure où l'incarnation propre à cette spiritualité suppose la matérialité réelle. Or, l'ange ne participe en aucun cas de ce mode-là de spatialité. — Toutefois, il a en commun avec cette spiritualité le niveau proprement spirituel de réalité. L'ange relève donc de ces deux réalités à la fois, sans relever entièrement ni de l'une, ni de l'autre : son mode d'incarnation a la structure d'une schématisation formelle, mais son mode de réalité est bel et bien spirituel.

Des années 1912-1915 dont date cette première analyse du rapport entre spectralité/spiritualité incarnée à l'analyse des apparitions d'esprits, dix ans se sont écoulés : Husserl n'y use plus du même vocabulaire. Il n'y parle plus, ni d'illusion, ni de spectre (*Gespenst*) ou de fantôme (*Phantom*), mais d'*Anomalität* et d'esprit. On peut dire que, d'une certaine manière, la thématique est demeurée la même, puisqu'il s'agit bien de déterminer un niveau de réalité, de chair phénoménologique qui ne soit ni matérielle, ni corporelle. Toutefois, parler d'esprit et non de spectre marque un tournant. L'esprit n'y est en effet aucunement défini comme un être psychique, et il serait sans doute déplacé — dans une optique rigoureusement phénoménologique comme c'est celle de Husserl — d'y voir un relent quelconque de « séances spiritiques²⁰ ». Lire ce texte comme un plaidoyer en faveur de l'occultisme et du psychisme

19. *Ideen II*, § 21, p. 94-97.

20. C'est ainsi que M. Richir, dans son Avant-propos à la traduction de ce texte et, plus avant, à l'ensemble du numéro des *Études phénoménologiques* cité, présente le propos de Husserl. Il en fait très curieusement « un texte à la fois dense et étrange », où, « [s]elon sa naïveté proverbiale mais combien féconde, Husserl y mêle, il est vrai, les séances spiritiques, les tables tournantes, mais aussi l'hypnose, et s'interroge pour lui-même sur le problème de l'incarnation, distinct de l'incorporation d'un esprit dans un corps », ajoutant que ce texte est « d'un intérêt crucial » (*op. cit.*, p. 3). N'y a-t-il pas dans ce constat un mélange de rejet et de

— ainsi peut-on définir le spiritisme²¹ — reviendrait à lui retirer toute teneur c'est-à-dire toute rigueur phénoménologique. Ce qu'il convient plutôt de comprendre, c'est la raison pour laquelle Husserl fait usage d'un support qui n'est peut-être pas sans rapport, effectivement, avec ce que l'on a appelé le spiritisme, tout en refusant la teneur thétique, au même titre qu'il critique naturalisme et psychologisme. Son propos consiste, rappelons-le, à tenter de saisir le niveau de réalité phénoménologique d'une chair qui ne soit ni matérielle, ni corporelle. Il convient pour ce faire de la dégager de toute dimension purement psychique pour la situer au niveau proprement spirituel, dans la mesure où le psychique entretient encore nécessairement un rapport avec la matière corporelle. Il est donc clair que l'intérêt de Husserl n'est pas d'ordre spiritite : ceci pouvait être encore ambigu en 1912 où le niveau psychique n'était pas clairement distingué du niveau spirituel, et où le vocabulaire du *Gespenst* et du *Phantom* induisait en erreur un lecteur non averti des contraintes phénoménologiques que Husserl se donne pourtant dès cette date. Tout le texte de 1924 s'emploie à faire apparaître une qualité phénoménologique de chair qui soit proprement spirituelle et aucunement psychique. C'est la raison pour laquelle l'esprit (*Geist*) est dès le début du texte dit *leiblos* (sans chair), et ce, afin de rompre avec toute compréhension encore naturelle de la chair, pour se voir peu à peu attribuer une qualité singulière de chair, ni corporelle, ni « palpable », ni « tangible » (*greifbar*) pour moi ou pour les autres, mais pourtant bel et bien « visuelle » (*visuell*) et « tactile » (*taktuell*). L'esprit est doté d'un apparaître visuel (*sichtbar*) et audible (*hörbar*), mais « je suis aveugle à sa chair visuelle et tactile (*ich bin blind für seinen sichtbaren, tastbaren Leib [...]*)²² ».

D'un texte (1912) à l'autre (1924), la confusion du psychique et du spirituel s'est estompée. Or c'est cette confusion qui rendait problématique l'assignation de l'ange au spectre. Peut-on à présent faire coïncider le niveau phénoménologique de réalité de l'ange avec le niveau de réalité spirituelle ainsi déterminée ? La spiritualité phénoménologique ici circonscrite se distingue de la spiritualité incarnée (réale car incorporée) dont parlaient les *Ideen II*. Il s'agit d'une chair spirituelle caractérisée par sa formalité et un mode singulier de schématisation spatiale. On a là semble-t-il une première détermination phénoménologique de l'ange, une première réduction angélique dont les traits sont les suivants : 1) réalité spirituelle et non psychique, 2) chair formelle et non matérielle-corporelle, 3) apparaître sous la forme d'une spatialisation qui est schématisation. Le but de cette première réduction est rempli : il s'agissait d'opérer une différenciation entre psychique et spirituel. Elle s'est formulée grâce à la mise en évidence du critère de la formalité schématique. Une deuxième réduction devrait à présent permettre de préciser de quel type est ce schème formel qui caractérise le rapport de l'ange à la spatialité.

fascination fort gênant ? Ne convient-il pas de lire ce texte plus univoquement, c'est-à-dire plus phénoménologiquement ?

21. Cf. R. GUÉNON, *L'erreur spiritite* (environ 1915), Paris, Éditions traditionnelles, 1984, notamment chapitre V « Spiritisme et occultisme », p. 61-75 et chapitre VI « Spiritisme et psychisme », p. 75-93, où l'auteur dresse un réquisitoire contre les dangers du spiritisme pour la spiritualité.

22. *Hua XIV*, n° 16, p. 324-325, traduction modifiée.

II. EIDÉTIQUE ET IMAGINATION

Approcher l'ange à partir de la notion d'un schème de la spatialité conduit à produire une formalisation de son caractère de médiation, que nous avons en premier lieu appréhendé au niveau de son contenu psychique. Or on sait depuis Kant que le lieu par excellence de la schématisation est occupé par l'imagination (*Einbildungskraft*), qui « procure au concept son image », lui conférant une figuration, sans que cette représentation médiatrice soit pourtant en rien empirique. Tout en étant un produit de l'imagination, le schème n'est pas une image, mais la forme générale d'un concept. Alors que, selon un exemple retenu par Kant lui-même²³, cinq points représentant le nombre cinq en sont bien une image, la pensée du nombre en général correspond à son schème. Alors que l'image reçoit une matérialisation dans l'espace, le schème n'existe que dans la pensée. Comment cette distinction entre schème et image peut-elle permettre de préciser le statut de l'ange ? L'assignation de la réalité angélique au champ de l'imagination ne doit pas en effet conduire à appréhender l'apparaître de l'ange à partir de ces représentations picturales ou sculpturales héritées de notre ancrage culturel : ce sont là autant d'images. La schématisation à laquelle procède l'imagination au sens kantien a au contraire pour office de situer la réalité angélique sur un plan structurel de médiation entre sensibilité et entendement. Cependant, on peut se demander si l'on n'est pas alors reconduit à une structuration seulement un peu plus formelle de l'expérience angélique que précédemment. Il n'est pas sûr que l'on ait ce faisant gagné grand chose à cette transposition du psychique au schématique. L'ange demeurerait cette réalité intermédiaire dont on a en fin de compte cherché à faire apparaître la dimension plus spirituelle que psychique.

Plus qu'une simple structure de médiation, la schématisation spatiale, tout en nous situant sur le plan de l'imagination, offre, d'un point de vue phénoménologique, une structure de variation. C'est une autre forme de réduction que la réduction psychologique qu'il convient de mettre en œuvre afin d'approcher l'ange par variation imaginaire. C'est dans les *Ideen I* que cette réduction est thématisée comme la voie d'accès impérative à la phénoménologie transcendante. Il s'agit pour Husserl, dès l'Introduction au Livre I de cet ouvrage, d'opérer la démarcation la plus nette possible par rapport à la psychologie comme « science des "apparences" ou des phénomènes psychiques » (*ibid.*, p. 1), et ce, dans la continuité la plus stricte par rapport à la critique du psychologisme menée dès la deuxième Recherche logique, c'est-à-dire aussi à l'égard de tout relent de « psychisme » (autre nom du spiritisme). La méthode psychologique, qui permet certes une première réflexion, demeure largement insuffisante, dans la mesure où la psychologie, tout en ayant pour objet la conscience en tant qu'ensemble de vécus, traite ceux-ci comme des faits, des données brutes ou encore des réalités naturelles. En revanche, « la phénoménologie pure ou transcendante ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science "eidétique") » ; une telle science vise à établir uniquement des "connaissances d'essence" et

23. *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), Œuvres philosophiques I, 1980, Analytique transcendante, Livre II, chapitre 1^{er} : « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », p. 886.

nullement des "faits". La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychologique à "l'essence" pure [...] est la *réduction eidétique* » (*ibid.*, p. 4). Le dégagement de l'*eidōs* à partir du fait suppose la déréalisation de celui-ci. Tout en supposant à sa base une intuition portant sur un individu donné, c'est-à-dire tout en exigeant qu'un individu *apparaisse*, l'intuition de l'essence n'exige pas que cet individu soit *posé* comme réel. L'apparaître peut très bien être purement fictif, et l'essence résulter d'une variation imaginative. On peut même aller jusqu'à dire que la fiction est au fond le « véritable révélateur de l'essence », dans la mesure où elle permet « d'essayer des variations illimitées qui délivrent l'invariant eidétique²⁴ ». Élément vital de la phénoménologie comme de toute science eidétique, selon la formule fameuse de Husserl au § 70 des *Ideen I*, la fiction rompt le cercle de la factualité et ouvre sur la liberté de l'idéation. La méthode des variations imaginatives offre la possibilité d'accéder selon une intuition originaire (et non selon le simple régime kantien d'une pensée nouménale opposée à toute phénoménalisation) à des niveaux de réalités pourtant indépendants de toute connaissance portant sur les faits, et en ce sens délivrés de la stricte empirie. La réalité angélique trouve pleinement à se situer dans le cadre de cette méthode de variations imaginaires qui correspond au fond à une variation des formes possibles. L'ange se donne dans une intuition eidétique originaire comme une forme possible de réalité, au même titre que l'animal ou l'homme. La réduction eidétique contribue partant à dé-centrer voire à excéder le pôle purement sensible (qui n'est pas sans reconduire, même subrepticement, à une forme raffinée d'empirisme) tout autant que le pôle seulement humain (lequel induit une forme d'anthropocentrisme). L'illimitation des formes que dégage la méthode eidétique se donne comme une libération à l'égard de toute base empirique ou même seulement humaine²⁵. La forme angélique apparaît par conséquent comme une essence phénoménologique possible dont l'individuation singulière n'impose pas pour autant d'individualité empirique, c'est-à-dire d'existence factuelle matérielle²⁶ : il y a une individuation exemplaire obtenue par variation. Telle est la singularité eidétique.

C'est pourquoi, loin qu'il faille « angéliser » l'ange en lui déniait toute qualité propre de chair ou « animaliser » l'animal en lui refusant toute dimension réflexive, loin que l'ange soit *a contrario* à doter d'une sensibilité du même ordre que celle dont est pourvu l'animal, ou comme incarné au même titre que l'homme, il convient de penser une chair spécifique de l'ange et une chair motricielle de l'animal qui ne soit pas la chair de l'homme. La qualité de chair propre aux anges et aux animaux se donne nécessairement comme modification eidétique de la chair « humaine », et en-

24. *Ideen I*, § 4, note 2 de P. Ricœur.

25. *Ibid.*, § 79, p. 153 : « La géométrie et la phénoménologie en tant que sciences d'essences pures ne comportent aucune constatation portant sur l'existence mondaine (*reale Existenz*). Ce principe a précisément pour corollaire que des fictions, si elles sont claires, lui offrent un soubassement non seulement aussi bon, mais dans une large mesure meilleur que les données de la perception actuelle et de l'expérience. »

26. *Ibid.*, § 75, p. 140. On est ici au plus près de la thèse thomiste selon laquelle l'ange, espèce à lui tout seul car seul exemplaire de cette espèce, n'est pas individué par la matière (*Somme théologique*, la q.50-64). Mais si l'on ajoute qu'il relève donc d'une sorte d'individuation spécifique, on s'éloigne de Thomas, qui refuse à l'ange toute individuation (puisque celle-ci se fait nécessairement par la matière) pour se rapprocher de Pierre d'Auvergne, pour qui l'individuation se fait par la forme.

gage un rapport autre à la spatialité. La réduction eidétique par variations imaginatives fournit la méthode pour accéder intuitivement à cette spatialisation spécifique de l'ange qui est schématisation formelle imaginaire, mais elle ne livre pas la modalité propre de cette spatialité angélique. Il convient pour ce faire de relire les pages que Heidegger consacre au poème de Hölderlin « *Heimkunft* » où les Anges apparaissent comme les dépositaires de cette spatialisation inédite, et d'appliquer à cette relecture la méthodologie eidétique husserlienne.

Si l'on compare l'occurrence de l'ange en 1949, dans l'Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, à ces apparitions de 1943, figures tutélaires du pays natal, on ne peut qu'être frappé par la différence de statut accordé à l'ange : du singulier, nous voilà revenus au pluriel, du nom commun à la solennité que signifie la majuscule dans la traduction française : alors que l'ange était alors dénué de toute existence, voilà que les Anges ouvrent à présent l'espace et le temps. Ce sont les Anges de l'année (*Engel des Jahres*) et les Anges de la maison (*Engel des Hauses*) du poème de Hölderlin, ce sont eux qui gardent et reçoivent la dimension même de l'espace familial et intime, du temps des saisons qui rythment l'année : ils sont littéralement des hôtes (*die Erhaltenen*), les habitants du foyer. Ce que Heidegger nomme de façon énigmatique *das Heitere* — traduit en français de manière encore plus mystérieuse par « le Clair » —, c'est ce que les Anges offrent à titre de salut en tant que messagers. Or le Clair, c'est ce « au sein duquel seulement hommes et choses peuvent apparaître », c'est le « Spacieux », ce qui « seul [est] en mesure d'attribuer à tout le reste un lieu à sa dimension ». « Le Clair garantit à chaque chose, selon son mode, l'espace d'être qui lui revient pour que là, dans l'éclat du Clair, telle une lumière paisible elle se tienne, contente d'elle-même²⁷. » Pour nommer cette ouverture originaire de la spatialité saluée par l'Ange dans « le Clair », Heidegger fait usage du vocable de l'Éther (*der Äther*)²⁸, lequel est aussi « l'Ange de la maison ». Or l'éther, on le sait, c'est dans la pensée hindoue le cinquième élément dont les Grecs eux-mêmes n'avaient plus idée, c'est cet élément tellement subtil qu'il était supposé régner au-dessus de l'atmosphère, cet air tellement pur que les poètes en firent une sorte d'espace céleste, ce milieu subtil imprégnant tous les corps et vibrant sous l'action d'une source lumineuse que les physiciens ont été jusqu'à repenser dans les termes d'un espace ondulatoire. La notion d'éther est par conséquent très riche en significations et contribue à penser la spatialisation angélique en tant que schématisation formalisée. Alliée à une méthodologie eidétique de la variation imaginative, elle fournit la teneur de sens idoine à la pensée de la phénoménalité singulière de l'ange.

27. « [...] *das Heitere selbst, worinnen erst Menschen und Dinge erscheinen* » ; « *das Aufgeräumte* » ; « *vermag allein, anderem seinen gemäßen Ort einzuräumen* » ; « [...] *gewährt das Heitere jeglichem Ding den Wesensraum, in den es seiner Art nach gehört, um dort, im Glanz des Heiteren, wie ein stilles Licht, genügsam mit dem eigenen Wesen, zu stehen* », *op. cit.*, p. 16, traduction française, p. 19-20.

28. *Ibid.*, p. 19, traduction française, p. 24.

III. L'ACCÈS DIFFÉRENCIÉ À L'ANGE PAR LE LOGIQUE : LE PROBLÈME DE L'INTUITION CATÉGORIALE

Si l'intuition eidétique ouvre la voie d'une appréhension de la spatialité formelle qui caractérise la phénoménalité propre à l'ange, on peut penser que l'intuition catégoriale, dont elle est présentée dès les *Recherches logiques* comme un cas extrême sous la forme de l'« intuition générale²⁹ » offre le cadre élargi d'une telle appréhension. L'intuition eidétique, nommée en 1901 « intuition générale », correspond à un acte catégorial d'idéation par lequel l'idée au sens de l'être général lui-même devient objet de conscience, comme « être donné actuel ». Cet acte catégorial de type eidétique, tout en ayant comme tout acte catégorial une structure d'acte fondé, entretient un rapport à l'acte fondateur qui apparaît différent de l'acte catégorial fondé directement sur l'acte sensible. D'une part, cet acte fondateur est dans le cas de l'intuition eidétique de type relationnel, d'autre part, celle-ci est au fond indifférente à la qualité (positionnelle ou non) des actes fondateurs. Ces deux critères de distinction font en sorte que l'acte catégorial eidétique se caractérise par une structure plus médiatisée par rapport au sensible que l'acte catégorial classique, directement fondé sur l'acte sensible.

À partir de cette première distinction entre deux types d'actes catégoriaux, l'un eidétique et supposant une variation idéative, l'autre reposant sur une perception directe et simple (*schlicht*), on peut dégager deux modes de schématisation formelle phénoménale de l'ange. L'un situerait la réalité angélique au niveau de la pure essence, l'autre en ferait une catégorie dépendant elle-même, dans sa donation intuitive, du donné sensible. Plutôt que de privilégier un mode de schématisation par rapport à l'autre, il est sans doute plus pertinent de recevoir cette double modalité de phénoménalisation formelle de l'ange comme une illustration de la pluralité des modes d'apparaître angéliques³⁰. Cette pluralité originaire de l'apparaître angélique trouve d'ailleurs à se confirmer dans la multiplicité des phénoménalisations de l'ange qu'offrent dans leur contenu respectif les différentes traditions religieuses : ainsi le christianisme développe-t-il une phénoménalité angélique qui implique, du fait de la réalité axiale de l'Incarnation christique, une dépendance irréductible à l'égard du sensible et par conséquent de la chair, la chair des anges ne pouvant se comprendre qu'au regard de et par distinction d'avec la chair christique. La phénoménalité de l'ange se déploie dès lors sur la base d'un acte catégorial directement fondé sur un acte sensible et, de façon conséquente, l'angélogie n'est pas pensable en dehors d'une christologie. Au contraire, le judaïsme ou l'islam libèrent la possibilité d'une phénoménalisation non sensible de la réalité angélique, par cela même que la réalité de l'Incarnation se voit

29. *Logische Untersuchungen*, III, Recherche VI, traduction française par H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, P.U.F., 1974, § 52, p. 196 : « Nous allons maintenant examiner des exemples tirés d'un autre groupe d'actes catégoriaux, où les objets des actes fondateurs n'interviendraient pas conjointement dans l'intention de l'acte fondé et ne manifesteraient leur rapport étroit avec celui-ci que dans des actes relationnels. C'est le domaine de l'intuition générale — une expression qui, pour bien des lecteurs, sera sans doute tout aussi insolite que celle de fer en bois. »

30. Conformément à la thèse scotiste selon laquelle l'espèce angélique est elle-même plurielle, c'est-à-dire en elle-même différenciée (cf. Duns SCOT, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 193, note 227).

relativisée pour être relayée par une pensée de la théo-phanie. La phénoménalité de l'ange se structure en ce cas sur la base d'un acte eidétique de type figuratif ou imaginal où la réalité christique elle-même est alors, à l'inverse, repensée en termes angéliques, c'est-à-dire formalisée en essence, soit dé-sensibilisée.

Par delà cette première bifurcation de la phénoménalisation angélique correspondant à une distinction entre acte catégorial et acte eidétique, il convient de noter une ambiguïté au sein de l'acte catégorial lui-même, et ce avant l'intervention de son cas de figure eidétique. Husserl distingue des actes purement catégoriaux (*rein categoriale*) et des actes catégoriaux hybrides (*gemischte categoriale*) dont le remplissement dépend d'une donnée sensible³¹. Alors que la catégorie hybride est liée au sensible par les éléments issus du sensible qui la composent, selon un exemple — la table est verte — récurrent de Husserl, et qui l'inscrivent dans un rapport de fondation avec l'acte sensible lui-même, la catégorie pure n'entretient absolument aucun rapport avec le sensible. Elle a un statut purement formel, plus formalisé, peut-on penser, que l'essence qui, tout en étant indifférente au caractère *positionnel* de la réalité existante sensible, a néanmoins pour être donnée besoin d'une individuation. La catégorie pure serait-elle en ce sens d'ordre trans-individuel ? Le paradigme retenu par Husserl pour penser la catégorie pure est — on pouvait s'en douter — d'ordre mathématique et, plus précisément, non pas de type géométrique, mais de caractère algébrique. On se souvient que la géométrie correspond au type éminent de science d'essence pure (*Ideen I*, § 79) — d'eidétique —, libérant par variations imaginatives une phénoménalisation schématisante. L'algèbre en revanche offre le paradigme d'une science supra-formelle, qui ne dégage pas de mode de schématisation formelle proprement dit mais ouvre sur la *possibilité* même de toute schématisation. C'est au § 62 de la sixième Recherche logique que Husserl expose le statut des « lois purement catégoriales » : « [...] lois entièrement pures et analytiques, elles sont pleinement indépendantes de la particularité des matériaux. Aussi leur expression générale ne contient-elle pas trace d'espèces matérielles, elle n'utilise bien plutôt que des symboles algébriques comme supports de représentations générales indéterminées de certains matériaux en général, du reste quelconques, avec la seule condition de rester identiques à eux-mêmes » (*ibid.*, p. 189). Le niveau de la possibilité de la schématisation relève littéralement d'une symbolisation dont la formalité est accrue par rapport à l'essence. Symbolisation ne signifie pas pour autant abstraction, puisque la catégorie est elle aussi *donnée* dans une intuition, qu'il n'est pas nécessaire, toutefois, d'effectuer actuellement, mais dont il suffit de disposer, à titre de possibilité : « [...] pour avoir une vision évidente de ces lois, n'est-il pas non plus besoin d'effectuer actuellement une intuition catégoriale qui présente leurs matériaux effectivement dans l'intuition ; mais il suffit d'une intuition catégoriale quelconque, qui nous fasse

31. À propos de la clarification de cette distinction, nous renvoyons à l'exposé de D. LOHMAR, présenté à l'E.N.S. d'Ulm dans le cadre du Séminaire de phénoménologie et d'herméneutique dirigé par J.-F. Courtine le 19 mars 1994, et intitulé « *Die Genese des vorprädicativen Urteils in den Logischen Untersuchungen und Erfahrung und Urteil* ». D. Lohmar évoque deux voies différentes d'investigation de l'intuition catégoriale en fonction du type d'acte élu, tout en privilégiant dans son exposé les actes catégoriaux hybrides (à paraître dans un volume consacré à la logique chez Husserl et Heidegger, aux Presses de l'E.N.S. de la rue d'Ulm).

apercevoir la *possibilité* de la formation catégoriale en question » (*ibid.*). Le procès de symbolisation livre une phénoménalité qui est *possibilité* de phénoménalité, possibilité elle-même donnée intuitivement. Cette forme de réduction catégoriale pure se situe au niveau d'une possibilité qui n'est pas de l'ordre de l'*eidōs*, d'une possibilité supra- ou même in-formelle. À quelle sorte de réalité angélique cette symbolicit  in-formelle peut-elle bien correspondre ? On verra que la métaphysique du Vedanta pense précisément l'ange à ce niveau de réalité non formelle³².

IV. CONCLUSION : ESPRIT ET TRANSCENDANTALIT 

La phénoménologie offre une méthodologie réductive différenciée — réductions psychologique,  id tique, puis réduction catégoriale dont la version transcendantale est la forme achevée plus tardive — qui permet de penser la réalité spirituelle de l'ange dans le cadre d'une donation intuitive. Ce faisant, on ne tombe ni dans l'abstraction de l'angélisme, ni non plus, toutes choses égales au fond, dans le naturalisme du spiritisme. Cette déclinaison réductive nous a ainsi conduits d'une phénoménalité psychique de l'ange à sa phénoménalité proprement spirituelle, c'est-à-dire, en termes phénoménologiques, transcendantale, en passant par sa phénoménalité eidétique puis catégoriale.

La phénoménalité transcendantale proprement dite de l'ange est à chercher chez Husserl au niveau de ce qu'il nomme « le moi pur (*das reine Ich*) » dans les *Ideen II*³³. Ce moi est en effet pur de toute *Leiblichkeit* : « Représentons-nous, comme accomplie, une auto-perception, mais à présent d'une manière telle que nous fassions abstraction de la chair. Nous nous découvrons alors en tant que moi spirituel (*geistige Ich*) rapport  au flux des vécus — spirituel signifie ici, de façon tout simplement générale, qu'il s'agit du moi qui n'a précisément pas son lieu dans la charnellit  (*Leiblichkeit*) [...] » (*ibid.*, p. 97). Toutefois, le moi pur vit dans ses actes, il n'est donc pas séparable de ses vécus, de sa « vie (*Leben*) » (*ibid.*, p. 99). Sa phénoménalité relève d'une vitalité (*Lebendigkeit*) sans corporéité, d'un pur flux vécu sans réquisit d'objectivation. En ce sens, on peut dire qu'il n'est pas donné dans un apparaître, qu'il ne s'esquisse pas (*ibid.*, § 22). Sa pure transcendantalit  spirituelle co cide avec son immanence la plus radicale à la conscience.

S'il est vrai que la réduction transcendantale se découvre effectivement comme l'approfondissement de la conversion réflexive psychologique ainsi que de la réduction eid tique³⁴, il ne convient pas pour autant d'y voir une réduction ultime qui livrerait le dernier mot sur la réalité angélique. Nous laissons aux parcours suivants le soin

32. Remarquons ici que la non-forme est tout autant la marque de l'ange que de l'animal tel qu'il est défini par Aristote à partir du prédicat de la m t rialit . Les extrêmes se rejoignent : *coincidentia oppositorum*. On peut également noter combien l'animal est en Inde dépositaire de la plus haute spiritualité.

33. *Ideen II*, II^e Section, chapitre 1 « L'ego pur », et notamment § 22, p. 97 et suiv.

34. « D'autres réductions, spécifiquement transcendantales, "purifient" les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et par suite les incorpore au "monde" réel. Notre phénoménologie ne doit pas être la théorie eidétique de phénomènes réels du monde (*realer*), mais de phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales » (*Ideen I*, p. 4).

de prendre parti pour ou contre telle phénoménalité angélique par rapport à telle autre. Notre seul souci fut de faire apparaître la pluralité des niveaux phénoménologiques d'appréhension de la réalité angélique, c'est-à-dire de manifester l'impossibilité d'une phénoménologie *de* l'ange qui ne soit pas une phénoménologie *des* anges. La pluralité des accès à la phénoménalité de l'ange procède de la multiplicité des angélogies. Ceci pour avérer combien il est nécessaire, du sein de la réduction transcendantale la plus pure, de faire droit au matériau angélogique, et ce afin d'accéder pleinement à la réalité phénoménologique (c'est-à-dire différenciée) de l'ange.