

**« L'ego hors de soi » : sur la naissance,  
le sommeil et la mort. De l'*Anthropologie du point de  
vue pragmatique aux Textes tardifs sur la  
constitution du temps***

Vincent Gérard  
Université de Poitiers

**Abstract**

**«The Ego beside Itself»: On Birth, Sleep, and Death; From Kant's  
*Anthropology from a Pragmatic Point of View* to Husserl's *Late  
Manuscripts on Time-Constitution***

We know that Husserl knew the text of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, which he had at least partly read in Hartenstein's edition of Kant's *Sämtliche Werke*. In the section called « On the inhibition, weakening, and total loss of the sense faculties », Kant poses the problem of death in terms comparable to those of Husserl. Here, I argue that in his analysis of sleep, birth and death in the so-called *C-Manuscripts*, Husserl makes a transcendental and non-anthropological use of Kant's non transcendental anthropology. If we can say, along with Saulius Geniusas, that the *C-manuscripts* « mark the emergence of the problematic of birth, death, and sleep into the critical scope of Husserl's phenomenology of time », then we need to add that the analysis of the sense faculties in the Anthropological Didactic marks the period of gestation.

**Keywords:** birth, death, empirical psychology, ecstasy, limit-phenomena, phenomenology, pragmatic anthropology, self-mastery, sickness, sleep, unconsciousness

La naissance, le sommeil et la mort peuvent être envisagés de deux manières différentes en phénoménologie. Ils peuvent d'abord être envisagés comme des « problèmes marginaux » (*Randprobleme*): l'expression n'est pas très heureuse ; car Husserl ne veut pas dire par là que ce sont des problèmes secondaires ou accessoires. Il veut dire qu'il s'agit de « cas limites » (*Limesfälle*), de « phénomènes limites »

(*Limesphänomene*) pour la phénoménologie ; ce qui signifie qu'ils échappent à l'expérience, au sens de l'auto-donation, puisque nul ne peut faire l'expérience de sa propre naissance, ni de sa propre mort, ni non plus de son propre sommeil — nous verrons en quel sens. Mais cela signifie aussi qu'ils se préfigurent dans des expériences que chacun de nous fait, ou peut faire. Non pas certes des expériences « normales », car celles-là ne nous apprennent rien par elles-mêmes sur les phénomènes qui nous intéressent ici ; mais des expériences de l'anomalité, comprises à leur tour comme modifications intentionnelles de l'expérience normale : la maladie, l'enfance ou l'animalité.

Dans une perspective un peu différente, la naissance, le sommeil et la mort peuvent aussi être envisagés comme des « problèmes supérieurs » (*Höhenprobleme*), des « questions suprêmes et ultimes », c'est-à-dire des questions métaphysiques ou éthiques. Ces « états » nous confrontent au problème du sens de l'existence, à celui du néant d'où nous sommes tirés à la naissance, et où nous sommes replongés dans la mort. Si bien que Husserl peut écrire par exemple à son ami Gustav Albrecht, en 1932, que « les questions les plus élevées sont les questions métaphysiques : elles concernent la naissance et la mort, l'être ultime du "moi" et du "nous" objectivé en humanité, la téléologie qui reconduit finalement à la subjectivité transcendantale et à son historicité transcendantale, et naturellement comme question suprême : l'être de Dieu comme principe de cette téléologie ». (Husserl 1994, 83)

Je prendrai pour objets d'analyses la naissance, le sommeil et la mort, en tant que cas limites de l'anomalité pathologique et de la petite enfance, dans les *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Je m'attacherai plus particulièrement ici au texte du *Manuscrit C8*, dont Husserl considère qu'il constitue « le meilleur exposé de l'idée de limite » (Husserl 2006, 159), et qui pour cette raison a déjà retenu l'attention de ses éditeurs et des commentateurs<sup>1</sup>. Or d'où vient que Husserl regroupe dans ces manuscrits l'homme anomal ou malade, l'enfant et l'animal ? La description phénoménologique de la surdité ou de la cécité a-t-elle quelque chose à voir avec celles de la petite enfance ou de l'animalité ? Et pourquoi la naissance, le sommeil sans rêve et la mort sont-ils à leur tour regroupés, et envisagés ensemble

comme cas limites de l'anomalité ? Pourquoi Husserl leur adjoint-il encore, pour compléter le tableau, l'« évanouissement » (Husserl 2014, 8), et même la « conversion » religieuse (Husserl 2008, 478) ?

C'est que pour une part, sans doute, Husserl est mathématicien ; et il trouve dans sa pratique scientifique les ressources pour parler des phénomènes limites, comme le soulignent Rochus Sowa et Thomas Vongehr dans leur Introduction aux *Grenzprobleme der Phänomenologie* : « Pour le mathématicien Husserl, le moyen de rendre concevable cette naissance “métaphysique”, “transcendantale” ou “monadique”, et la mort “monadique” correspondante, est la construction de limites idéales, à savoir de limites de l'expérimentabilité, qui se “préfigurent” dans les expériences, qu'on peut faire dans le monde de la vie, du réveil et de l'endormissement, comme de la maturation et du vieillissement, de même par exemple que la figure géométrique idéale, qui échappe par principe à la perception, se préfigure dans les droites réelles imparfaites qui lui ressemblent, et que nous connaissons grâce à la perception des droites dessinées, ou réalisées dans des artefacts (comme des arêtes droites par exemple) » (Sowa et Vongher 2009, XXXVIII). Mais Husserl n'est pas seulement mathématicien. Il s'inscrit aussi dans une certaine tradition philosophique ; celle de la psychologie empirique et de l'anthropologie pragmatique ; car la psychologie empirique, chassée précisément par Kant de la métaphysique, parce qu'elle en contredit l'idée même, s'est beaucoup intéressée, dans le prolongement des analyses leibniziennes, aux phénomènes du « profond sommeil sans songe » et de l'« étourdissement » (Leibniz 1978, 610-611).

On sait que Husserl connaissait le texte de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, qu'il avait lu, au moins partiellement, dans l'édition en huit volumes des *Sämtliche Werke* de Hartenstein (Kant 1868, 429-658)<sup>2</sup>. Dans la section intitulée « De l'inhibition, de l'affaiblissement et de la perte totale de la faculté de sentir », Kant posait le problème en des termes comparables ; car il affirmait d'une part que « nul ne peut faire l'expérience de la mort en lui-même (l'expérience postule la vie), on ne peut l'observer que chez les autres » (Kant 1917, 167) ; et il mettait d'autre part en série les concepts de l'ivresse, du sommeil, de l'extase et de l'évanouissement, dans

lequel il voyait « une anticipation de la mort » (Kant 1917, 166). Je voudrais montrer que dans ses analyses du sommeil, de la naissance et de la mort égologiques, Husserl fait de l'anthropologie non transcendantale kantienne un usage à la fois transcendantal et non anthropologique. Si l'on peut dire avec Saulius Geniusas que les manuscrits tardifs sur la constitution du temps « marquent l'émergence de la problématique de la naissance, de la mort et du sommeil dans le champ critique de la phénoménologie husserlienne du temps » (Geniusas 2010, 71), il faudrait ajouter que les analyses de la faculté de sentir dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* en marquent la période de gestation. Pour établir cette thèse, relisons donc le Manuscrit C8, et voyons comment se constituent le sens de la naissance, celui du sommeil et celui la mort.

## 1. La naissance

Le manuscrit C8 date du mois d'octobre 1929. Il est donc contemporain de l'entreprise de remaniement des *Méditations cartésiennes*. Quelques mois plus tôt, en février 1929, Husserl a prononcé les conférences de Paris. De retour à Fribourg, il remanie à plusieurs reprises le texte de ses conférences pour la traduction française, qui paraîtra en 1931 ; mais le texte envoyé à Jean Hering, en mai 1929, ne satisfait pas Husserl, qui continue de l'amender et de l'enrichir, afin d'en proposer une édition allemande. Dans le manuscrit C8, la réduction primordiale, exposée au §44 des *Méditations cartésiennes*, est explicitement mise en œuvre ; mais à la différence de ce qui se passe au §44 des *Méditations*, la réduction primordiale n'est pas ici mise en œuvre à l'intérieur de la réduction transcendantale.

Husserl est sur ce point très clair : les analyses de la naissance égologique se déroulent sur le terrain de l'attitude naturelle. Elles relèvent de la psychologie interne : « Cette considération réductive, écrit Husserl, n'a pas encore besoin d'être transcendantale. Dans l'attitude naturelle, cela signifie que l'homme a, par principe, une genèse psychologique, dans laquelle il se découvre progressivement comme homme, en même temps qu'il découvre le monde, d'abord comme monde proche, puis comme monde lointain » (Husserl 2006, 154). D'où

le point de départ non radical des analyses ; car pour mettre en évidence la manière dont l'ego naît à lui-même et au monde, il faut partir d'un ego qui est déjà un homme, et qui dispose déjà d'un sens d'être du monde très élaboré : « Le problème de la constitution du monde comme monde réel spatio-temporel — constitution psychologique et constitution transcendantale —, exige de partir du fait de ce monde ; et ce fait doit d'abord être dévoilé dans la constitution statique de son sens. Le sens d'être comme configuration [*Gebilde*] extrêmement complexe est de fait disponible : à quoi ressemble la formation de sens [*Sinnbildung*], la donation statique de sens ? » (Husserl 2006, 154).

D'où plusieurs conséquences pour le concept de « naissance égologique ».

D'abord, la naissance égologique ne désigne pas un événement physiologique qu'on pourrait observer de l'extérieur et inscrire sur un acte de naissance ; car la naissance égologique marque le commencement de la vie dans un monde dont il appartient à l'ego lui-même de constituer le sens ; elle est une naissance « considérée de l'intérieur » (Husserl 2006, 155) ; et à cet égard, elle n'est pas un « fait d'expérience » (*Erfahrungsfaktum*). Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette dernière expression, introduite par Husserl dans un texte de 1916. La naissance comme « fait d'expérience » ne désigne pas exactement pour Husserl le commencement de la vie indépendante, marquée par l'établissement de la respiration pulmonaire, le moment où le fœtus est expulsé de l'organisme maternel ; car le fœtus est déjà né pour Husserl ; et l'embryon humain lui-même est une âme éveillée à la vie. La naissance désigne en effet le moment où les complexes d'éléments matériels acquièrent le type du corps propre, c'est-à-dire la période où se forment les principaux organes. La naissance est organogénèse : « Dans la nature, écrit Husserl dans un texte de 1916, se forment toujours de nouveaux complexes d'éléments physiques qui ont le type de corps propres et qui, avant d'atteindre ce type, étaient "seulement" de la matière. Après que le type est atteint, un embryon est là, et par conséquent, pour tout individu ayant de tout cela l'expérience de l'extérieur, mais capable d'empathie, une vie éveillée d'une âme (*ein erwachtes Seelenleben*) : un sujet est venu au monde » (Husserl 2014, 17).

La naissance égologique n'est pas non plus « naissance générative » ; et Husserl le souligne dans le texte : « Naturellement, dit-il, le commencement comme ego qui s'éveille et d'une vie éveillée ne signifie pas la naissance au sens génératif » (Husserl 2006, 155) ; car l'ego doit pouvoir assister à sa propre genèse comme ego incarné et humain « avant même que l'homme ait pour vis à vis d'autres hommes, avant donc que le pluriel ait un sens » (Husserl 2006, 155). L'ego primordial naît donc à lui-même sans père et mère. Il s'humanise sans se reconnaître membre d'une humanité. Sa naissance à l'intersubjectivité comme « univers de la veille », sa naissance générative est une autre affaire. Il en sera question dans le *Mansucrit C17*, rédigé par Husserl en 1931 : « La naissance est éveil (*Wach-Werden*) d'une monade et de son auto-constitution dans une veille continue. La question en retour à partir du phénomène du monde conduit à l'intersubjectivité transcendante comme *universum* des sujets éveillés — l'*universum-vigile* (*Wach-Universum*) » (Husserl 2006, 436). Dans cette perspective, qui correspond à ce que Husserl appelle une anthropologie transcendante, on comprend que Husserl puisse faire éventuellement usage d'une anthropologie pragmatique ; ce qui est plus étonnant, c'est l'usage qui en est fait dans la sphère primordiale.

La naissance égologique est un cas limite que le phénoménologue doit « construire méthodiquement dans une certaine abstraction » (Husserl 2006, 158). Elle est une pure possibilité, qui résulte d'une « transformation de sens (*Sinnabwandlung*) ayant elle-même un sens » (Husserl 2006, 158). Comment effectuer la transformation ? Et pour commencer, quel est le sens transformé qui sert de point de départ à la construction ?

Le point de départ de la transformation réside dans ce que Husserl appelle « la structure de sens (*Sinnesstruktur*) du présent vivant » (Husserl 2006, 154), c'est-à-dire celle du monde de l'expérience sous la forme temporelle du monde de l'expérience présente ; c'est précisément le point de départ de la doctrine de la sensation dans la *Psychologie empirique*, puisque les « sensations » (*sensationes*) sont les « représentations de l'état présent du monde » (Baumgarten 1779, 157) ; mais cette

structure de sens du présent vivant ne se limite pas pour Husserl au seul champ de perception. D'un côté, le sens du monde qui existe pour l'ego s'élargit continuellement en direction de l'avenir ; cela tient à ce que Husserl appelle la « genèse progressive de l'expérience » ; c'est-à-dire que le monde présent est un monde toujours à nouveau présent. De l'autre côté, tout présent passé, que nous pouvons réveiller par le souvenir, est un présent plus pauvre en sens, qui renvoie à une « genèse antérieure de l'expérience ». Telle est donc la structure de sens du présent vivant qui sert de point de départ à la transformation réglée.

La transformation de sens consiste alors à suivre les indications de la structure de sens du présent vivant : elle consiste pour l'ego à régresser par le souvenir dans son propre passé, et à assister à l'appauvrissement constant de sens qu'il subit lui-même, ainsi que son propre monde environnant. Reculant pour ainsi dire dans son propre passé, l'ego est d'abord ramené au « champ d'expérience proche », celui qui renferme tous les objets visibles pour lui. La visibilité est un concept psychologique. Dans la *Psychologie empirique*, ce champ de visibilité s'appelait la « sphère de la sensation » (*sphaera sensationis*). Il désignait « le lieu qui conserve aux choses qui l'occupent la capacité d'imprimer à l'organe des sens un mouvement suffisamment adéquat pour en permettre une sensation claire » (Baumgarten 1779, 189). Interprétée transcendentalement, la « visibilité » permet à Husserl de penser l'« accessibilité » du monde proche, par opposition au monde lointain : « La visibilité, écrit Husserl, n'a pas d'autre signification que celle d'index pour cet accès » (Husserl 2006, 155).

Poursuivant ce voyage dans son propre passé, l'ego est ramené à son propre corps, en tant que noyau de la sphère du proche ; mais le corps propre n'est plus l'instrument de la maîtrise que l'ego pouvait exercer sur son monde environnant : « l'ego pauvre ne règne que sur son corps propre » ; et le corps propre est réduit à sa propre « réflexivité sur soi » (*Zurückbezogenheit auf sich selbst*). Comme le disait le §44 des *Méditations cartésiennes*, « le corps peut percevoir une main au moyen de l'autre, un œil au moyen d'une main » (Husserl 1950, 128). Si bien que pour l'ego appauvri, l'organe devient objet, et l'objet organe.

Mais le corps propre doit lui-même s'être constitué dans sa perceptibilité et sa disponibilité. Nous atteignons ici une limite. Tout présent renvoie en effet quant à son sens à une genèse antérieure de l'expérience ; et tout présent passé, dont le sens est plus pauvre, renvoie à son tour à une genèse antérieure. La naissance, c'est l'idée d'un présent passé si pauvre en sens qu'il ne renvoie plus à aucune genèse antérieure. Autrement dit, tout présent vivant admet un successeur, dont le sens est plus riche, et il est lui-même le successeur d'un présent passé, dont le sens est plus pauvre. La naissance est le degré zéro du sens, le présent auquel succèdent tous les autres, et qui n'est lui-même le successeur d'aucun autre.

Or cette transformation de sens ne doit pas rester une pure construction abstraite. Les cas limites dont elle permet la construction doivent pouvoir être « établis eux-mêmes constitutivement dans la vie mondaine » (Husserl 2006, 158). Ils doivent trouver un répondant dans la « vie concrète ». Cette situation de la vie concrète où s'annonce la naissance égologique dont nous ne pouvons pas faire l'expérience, c'est l'éveil. Chaque réveil nous parle de notre naissance : « De même que l'ego est éveillé, c'est-à-dire qu'il a un champ de perception (bien qu'il n'ait pas encore un champ chosique), de même nous avons comme limite l'ego qui s'éveille, qui s'éveille à une vie, et qui continue de se constituer pour lui-même de telle manière qu'il devient — pour soi consciemment — un ego humain » (Husserl 2006, 155). Husserl n'a pas seulement recours à une transformation réglée, qui le conduit à l'idée d'un commencement limite. Il a aussi recours à une comparaison. La transformation de sens se poursuit ici sous forme d'un déplacement du sens premier au sens figuré : elle est un trope ; car le réveil au sens propre désigne le passage du sommeil à l'état de veille.

Qu'est-ce qui motive la métaphore ? Pour la psychologie empirique, il existe une grande similitude entre le sommeil et la mort. Si bien que Baumgarten peut conclure ses analyses de la faculté de sentir ainsi : « Le sommeil, la syncope et la mort se ressemblent beaucoup » (Baumgarten 1779, 197). La similitude est même si grande que si, comme Husserl, on admet l'hypothèse du sommeil sans rêve, il n'y a plus aucune



différence entre les deux termes ; ce qui est précisément la raison invoquée par Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* pour exclure cette hypothèse — nous y reviendrons. La comparaison entre le sommeil et la mort correspond à une stratégie très claire pour la psychologie empirique : c'est un geste anticartésien. La dimension polémique de la comparaison apparaît clairement dans l'exposé parallèle de Meier, au §551 de la *Psychologie empirique* : « Il y a des gens qui refusent absolument d'admettre que l'âme veille et dorme, et qui supposent que ces modifications ne concernent que le corps » (Meier 1757, 123). Or la comparaison entre le sommeil et la mort est solidaire d'une certaine conception de l'état vigile de l'âme. Si le sommeil et la mort se ressemblent tant, c'est parce que la veille et le sommeil sont deux états très différents de l'âme, bien plus différents que ne le pensent les cartésiens. À l'état vigile, l'âme a des sensations claires, tandis qu'elle n'a, dans le sommeil ou dans la mort, que des sensations obscures : « Je suis éveillé (*vigilio*) lorsque ma sensation extérieure est claire ; je me réveille (*evigilio*) lorsque je commence à éprouver une telle sensation » (Baumgarten 1769, 195). S'éveiller, c'est sortir du monde des ténèbres ; c'est être « comme ressuscité au monde » (Kant 1917, 166).

Ainsi donc, la naissance égologique ne désigne pas la « naissance comme fait d'expérience », ni même la « naissance au sens génératif ». Elle désigne un cas limite d'appauvrissement du sens du présent vivant, un présent passé sans passé antérieur possible ; mais ce cas limite s'annonce dans l'expérience très concrète de l'éveil : la naissance est éveil à la vie. Qu'en est-il de la mort égologique ? Au même titre que la naissance, la mort égologique est un cas limite dont il faut construire le concept en donnant la loi d'une série ; et ce cas limite doit avoir son répondant dans la vie concrète. La mort égologique apparaît alors comme un cas limite du sommeil sans rêve, qui résulte lui-même d'une modification intentionnelle de l'expérience pathologique.

## 2. La maladie

Le terme *Erkrankung*, utilisé par Husserl dans le Manuscrit C8, ne désigne pas tant la maladie (*Krankheit*) que le

fait de tomber malade, la contraction de maladie, l'affection. Il s'agit d'un état transitoire et dynamique, qui est pensé à partir de celui qu'il modifie : la « constitution normale » du corps dans ce que Husserl appelle « la vie normale ». Qu'est-ce qu'une vie normale ? Qu'est-ce qu'un corps propre normalement constitué ?

La santé comme « constitution normale » se caractérise d'abord par la maîtrise (*Beherrschung*) du corps propre, qui est à la fois maîtrise des organes du corps, maîtrise du corps propre comme organe, et maîtrise pratique de la nature ; car la maîtrise du corps propre permet à l'ego de se rendre maître de la nature ; et la maîtrise pratique de la nature permet en retour à l'organe corporel de se délier, et au corps propre de gagner en agilité. La main du menuisier qui produit la charpente, celle du serrurier qui règle la serrure acquièrent elles-mêmes une certaine dextérité dans la réalisation du geste approprié : « Dans ma vie mondaine, j'apprends à avoir grâce à lui [le corps propre] la maîtrise pratique de la nature et, mettant en jeu le corps propre dans les différentes orientations que prennent ces aspirations et ces satisfactions, je le façonne d'une certaine manière, ou je me façonne — en tant que menuisier, serrurier, etc. j'apprends les gestes » (Husserl 2006, 156).

La santé se caractérise en outre par l'acquisition de forces corporelles, l'expérience du renforcement du corps propre, qui procure à l'ego un pouvoir toujours plus grand : « Je prends continuellement des forces sur le plan corporel, je peux et je pourrai toujours davantage » (Husserl 2006, 156). En termes kantiens, on pourrait dire que l'ego acquiert un certain degré de « pouvoir mécanique » (« je peux si je veux »), c'est-à-dire la « facilité (*Leichtigkeit*) à accomplir une chose » (Kant 1917, 147).

La santé se caractérise enfin par une augmentation des forces spirituelles, ou psycho-corporelles ; car c'est l'ego qui oriente la formation des forces dans telle ou telle direction, qui trace les plans pour la *praxis*, qui fixe les tâches à accomplir. En termes kantiens, l'ego dispose d'un certain « degré de volonté qui s'acquiert par l'usage répété de son pouvoir » (Kant 1917, 147) : non plus simplement une facilité à accomplir quelque chose, mais un « entraînement (*Fertigkeit*) à accomplir telle ou telle action », c'est-à-dire un *habitus* ; et l'on sait par le §32 des *Méditations cartésiennes* que l'ego n'est pas seulement

le pôle d'identité vide de ses *cogitationes*, mais « substrat de ses habitus » (Husserl 1950, 100). Lorsque l'ego prend une décision, l'acte s'écoule, la décision demeure ; mais elle ne demeure pas comme une nécessité, elle ne crée pas chez l'ego une forme d'« accoutumance ». Elle correspond davantage à ce que Kant appelle, dans la *Métaphysique des mœurs*, une « libre habitude (*habitudus libertas*) » (Kant 1907, 407), tant dans la manière dont l'ego peut être fidèle à ses décisions, parce qu'il s'y reconnaît, que dans la manière dont l'ego se transforme lui-même, lorsqu'il ne s'y reconnaît plus.

Dans ces conditions, la maladie apparaît comme un cas de déclin momentané des forces corporelles et spirituelles. Ce déclin des forces peut signifier une simple altération de l'habitus, liée à un manque d'entraînement. La main se fait plus gauche, le geste moins précis, le corps plus maladroit : « Je perds la main, écrit Husserl, je dois à nouveau m'exercer pour revenir à mon ancien niveau » (Husserl 2006, 156). Dans le cas de la maladie, de la blessure ou de la brûlure, le déclin des forces est lié à une altération de la constitution normale du corps propre ; mais rien d'irréversible ici : les maladies se guérissent, les blessures se cicatrisent, l'aveugle de naissance peut subir une opération.

Or on peut penser que le corps propre se délabre de manière permanente. Le déclin constant des forces introduit une première forme de « limite », qui n'est pas encore le cas limite de la mort, ni celui du sommeil sans rêve. En prenant une image mathématique, on pourrait dire avec Husserl que la courbe de la vie de l'ego rencontre à un certain moment le « point d'inflexion » (*Wendepunkt*) où la dérivée change de signe. L'ego entre dans une « période de maturité » (*Reife-periode*) où le régime normal du progrès des forces corporelles et spirituelles se renverse en son contraire : il vieillit. Tout se passe alors comme si la « genèse progressive de l'expérience », qui continue à alimenter l'ego en présents toujours nouveaux, ne suffisait plus à compenser la déperdition de forces dont l'ego fait maintenant l'expérience. Tout en continuant de s'élargir, du fait même de cette genèse, l'ego primordial et son monde environnant ne cessent de s'appauvrir en sens ; c'est le moment où l'avenir se met à ressembler au passé : non pas dans son

contenu, mais dans sa structure de sens, rivée au seul noyau du présent vivant, à l'impression originare fluente. L'expérience du délabrement du corps propre dans le vieillissement se caractérise alors par un déclin des forces corporelles : l'acuité visuelle diminue, la mobilité se restreint, l'espace et le temps eux-mêmes se resserrent ; et ces déterminations de l'ego empirique ont une signification transcendantale. Le fait par exemple que « les éloignements relatifs deviennent toujours plus grands » signifie, dans la langue des faits absolus, que « la sphère de l'accessible diminue » (Husserl 2006, 156). Le délabrement permanent du corps propre se traduit en outre par un déclin des forces spirituelles : l'ego n'est plus en mesure de se projeter dans l'avenir, « la sphère des ouvrages qu'il resterait à concevoir et à exécuter diminue » ; et finalement, c'est son propre passé qui vient à manquer, avec le déclin de la force de la faculté de remémoration et les pathologies de la mémoire.

D'où vient que la normalité soit comprise comme maîtrise de soi, et l'anomalité pathologique comme une forme de dépossession de soi ? Après tout, il ne va nullement de soi que l'état normal doive être ainsi défini, ni que le concept de maîtrise de soi, et *a fortiori* le concept kantien, puisse être ici d'un quelconque secours ; car la maîtrise de soi est une vertu qui caractérise l'excellence de certains hommes, et qui les distingue. Non pas seulement Auguste, qui est maître de lui comme de l'univers, et qui triomphe de sa juste colère ; mais le sage stoïcien. Si bien que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la maîtrise de soi a une valeur pragmatique, au sens où pragmatique s'oppose à moral et se définit par rapport à lui : la « modération dans les affections et les passions » (*Mässigung in Affekten und Leidenschaften*), la « maîtrise de soi » (*Selbstbeherrschung*), la « puissance de calme réflexion » ne peuvent être considérées comme bonnes sans restriction (malgré la valeur absolue que leur ont conférée les Anciens), puisqu'on assassine aussi de sang-froid. En quoi l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* pouvait-elle être utile à Husserl pour penser l'expérience de la maladie ? En quoi lui offre-t-elle un concept proprement anthropologique de la maîtrise de soi ?

La maîtrise de soi constitue, d'après la *Métaphysique des mœurs*, l'une des deux conditions de la « liberté intérieure » ;

celle-ci exige en effet deux choses : « être maître de soi (*animus sui compos*) » (*seiner selbst Meister sein*), et « avoir l'empire sur soi (*imperium in semetipsum*) » (*sich selbst Herr sein*). Quelle différence y a-t-il entre la maîtrise de soi et l'empire sur soi ? Celui-ci consiste à « dominer ses passions » (*seine Leidenschaften zu beherrschen*), donc les états pathologiques de la faculté de désirer, comme la colère par exemple ; celle-là à « dompter ses affects » (*seine Affecten zu zähmen*), c'est-à-dire les états pathologiques du sentiment de plaisir et de peine, comme la haine par exemple. Maîtrise de soi et empire sur soi forment les caractères nobles, leur absence est le propre des caractères bas et serviles : « Dans ces deux états le caractère (*indoles*) est noble (*erecta*), dans le cas contraire il est vil » (Kant 1907, 408). Mais la maîtrise de soi doit dompter des états pathologiques essentiellement différents de ceux que l'empire sur soi tient sous sa domination ; car les affects ne sont pas des vices à proprement parler, tout au plus des « non-vertus ».

Ce concept de maîtrise de soi se trouve repris dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* dans le cadre de l'analyse des degrés d'inhibition de la sensation (§26-27). La faculté de sentir peut être en effet affaiblie, inhibée ou même totalement supprimée. D'où l'intérêt de l'anthropologie pragmatique, et avant elle de la métaphysique, pour les états d'ivresse, de sommeil, d'évanouissement et de mort. Que vient faire le concept de maîtrise de soi dans ce type d'analyses ? Que vient faire la Tramontane ? Il s'agit pour Kant de penser le type d'inhibition de la faculté de sentir que l'on rencontre chez un individu, lorsqu'il est affecté dans son propre corps par des états émotionnels pathologiques : la colère, la joie ou encore l'horreur qui, dans cette famille des affections, représente aux yeux de Kant ce qui se fait de pire. On dit alors de l'individu qu'« il a perdu contenance, il est hors de lui (de joie ou d'effroi), perplexe, stupéfait, abasourdi, il a perdu la Tramontane ». Bref, l'individu « n'est plus maître de lui-même (*seiner selbst mächtig*) ».

Cet état d'inhibition de la faculté de sentir est pensé par analogie avec celui du sommeil : non pas exactement comme un « rêve éveillé » (Kant 1917, 202), qui constitue pour Kant un véritable trouble mental dans le registre de la représentation sensible ou dans celle du jugement, chez celui qui se dispense

de confronter ses chimères aux lois de l'expérience ; car on peut très bien divaguer dans ses jugements, s'égarer dans sa représentation sensible, sans être ému le moins du monde. La perte de contenance est plutôt envisagée ici comme un sommeil éveillé et « un sommeil momentané » (Kant 1917, 166) : ce n'est pas la dimension de « songe-creux » (Kant 1917, 202) qui intéresse ici Kant dans le sommeil, mais l'engourdissement des organes corporels qui, dans la perte de contenance, se traduit par un « arrêt du jeu des représentations sensibles ». L'expérience de la paralysie momentanée du corps chez celui qui est en proie à de violentes émotions s'annonce dans l'engourdissement du sommeil.

Cet usage du concept de maîtrise de soi, emprunté à la philosophie morale stoïcienne, n'est pas en soi très original. Kant s'inscrit ici dans la tradition de la psychologie empirique ; car les analyses du §12 de l'*Anthropologie* reprennent les analyses du §552 de la *Psychologie empirique* de Baumgarten, développées par Meier au §552 de la *Métaphysique* : « Si, chez un individu sain, les sensations ont chacune leur degré habituel de clarté, on dit que l'individu est maître de lui-même (*sui compos*) » (Baumgarten 1757, 195). L'homme sain doit donc être éveillé, puisque l'éveil désigne l'état où je suis lorsque ma sensation extérieure est claire ; mais lorsque je suis éveillé, mes sensations peuvent avoir leur degré habituel de clarté ou non. Dans le premier cas, l'homme n'est pas seulement éveillé, il est aussi sain ; c'est-à-dire qu'il est maître de lui-même. Dans le second cas, certaines sensations n'ont pas leur degré de clarté normale.

Ainsi donc, Husserl pense la normalité comme un état de maîtrise du corps propre, qui confère à l'ego un pouvoir potentiellement infini, un libre habitus, c'est-à-dire qu'il la pense conformément au concept kantien de « maîtrise de soi ». Il n'entre pas dans notre propos d'examiner ici s'il s'agit d'un concept spécifiquement anthropologique ou d'un concept moral, ni même si cette distinction peut être tenue jusqu'au bout chez Kant<sup>3</sup>. Il nous suffit de constater que l'anomalie pathologique est pensée par Husserl comme une forme d'engourdissement, de « sommeil momentané » qui, privant l'ego de l'usage de ses organes sensoriels, le prive du même coup de cette « ubiquité fondamentale » (Desanti 1976, 97) qu'il a « normalement » de

pouvoir se rendre présent en tout point du temps. Il ne s'agit pas pour Husserl de proposer une théorie des émotions transcendantale. À ce niveau infra-réflexif où l'ego se trouve affecté, dépossédé de lui-même, privé d'avenir pratique comme de la possibilité de se rapporter à son propre passé, il s'agit pour Husserl de penser la constitution du monde spatio-temporel de l'ego primordial, et sa propre constitution comme ego humain. Reste à savoir comment l'ego peut constituer à partir de là le sens de sa propre mort égologique.

### 3. Le sommeil et la mort

Le concept de la mort égologique est construit dans le *Manuscrit C8* dans une certaine abstraction, par transformation de sens à partir d'un autre cas limite : celui du sommeil sans rêve, lui-même compris comme modification intentionnelle de la contraction de maladie. Comme dans l'anthropologie pragmatique et la psychologie empirique, une même transformation conduit de l'inhibition brutale de la faculté de sentir dans la maladie, à sa cessation complète dans la mort, en passant par sa cessation provisoire dans le sommeil. Mais la comparaison avec la démarche mise en œuvre dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* recèle à nouveau une difficulté, qui tient au fait que le mot « sommeil » ne désigne pas toujours, chez Kant et Husserl, la même chose. Le sommeil en tant que phénomène limite est un sommeil sans rêve, un « sommeil pur ». Or Kant exclut l'hypothèse du sommeil sans rêve<sup>4</sup>. Dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, il affirme en effet qu'« on peut bien accepter comme certitude qu'il ne peut y avoir de sommeil sans rêve, et que celui qui s'imagine n'avoir pas rêvé a simplement oublié son rêve » (Kant 1917, 190). Si l'âme pouvait ne pas rêver lorsqu'elle dort, il s'ensuivrait alors que « dormir et mourir seraient une seule et même chose » ; ce qui est absurde. D'où il suit que le rêve est le complément nécessaire du sommeil. Quel usage dans ces conditions une « phénoménologie du sommeil » peut-elle faire de l'anthropologie pragmatique ?

On peut d'abord remarquer que Kant n'a pas toujours été de cet avis. Dans ses premiers cours d'Anthropologie du semestre d'hiver 1772/73, il soutenait en effet qu'on ne rêve

jamais dans le sommeil profond, mais seulement dans le sommeil léger, la somnolence : « La seule différence entre la somnolence (*Schlummer*) et le sommeil (*Schlaf*) tient à ce que dans la somnolence, on a encore des sensations émoussées, même si les représentations que l'on se fait de ces sensations sont habituellement complètement fausses. *On ne rêve que dans la somnolence, jamais dans le sommeil profond*, car nous n'avons alors à proprement parler aucune sensation sensible (*sinnliche Empfindungen*) » (Kant 1997, 72). D'où la reprise du thème de la grande similitude entre le sommeil profond et la mort : « Nous ressemblons donc beaucoup à des morts » (Kant 1997, 72). Dans cette perspective, le rêve est conçu comme un mélange de sensation émoussée et d'imagination très forte qui empêche le sommeil, plus qu'il ne le manifeste : « Le vrai rêve [par opposition à la rêverie éveillée] présuppose un sommeil, le rêve est à la limite du sommeil et de la veille, et c'est un enfant de la somnolence (*Kind des Schlummers*). Le début du rêve procède toujours d'une certaine sensation, que nous éprouvons dans la somnolence. Mais comme ces sensations sont très faibles et émoussées, tandis que les produits de l'imagination sont beaucoup plus forts, nous mélangeons les deux, et prenons les images fictives pour de véritables impressions. Lorsque tout commerce avec les sens est suspendu, le rêve s'arrête. Un homme rêve lorsqu'il dort légèrement et le plus souvent le matin. Si l'on a fait un dîner copieux qui nous gêne dans notre sommeil, alors on rêve tout la nuit » (Kant 1997, 101).

En outre, on pourrait dire que dans les analyses de la faculté de sentir de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant est bien obligé d'admettre, d'une certaine manière, l'hypothèse du sommeil sans rêve qu'il rejette dans les analyses de la faculté d'imaginer, ne serait-ce que parce qu'il se conforme dans le Livre I au plan de la *Psychologie empirique* de Baumgarten. Le sommeil dont il est question au §12 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* est un sommeil dans lequel il peut bien y avoir par ailleurs des rêves produits par l'imagination onirique si l'on veut, mais que l'on considère ici du strict point de vue de l'âme et de ses sensations. Il est donc fait, provisoirement, abstraction des fantasmagories de l'imagination. En dépit de l'évolution de Kant sur la question



du sommeil sans rêve, qui le conduit à donner progressivement congé à ce corps de doctrine hérité de Leibniz, on peut donc considérer que le même mot désigne bien, chez Kant et chez Husserl, et dans les textes considérés, la même chose. Or comment Husserl caractérise-t-il le sommeil sans rêve ?

Dans les *Manuscrits C*, Husserl caractérise le sommeil comme une interruption du cours de l'expérience concordante du monde qui est la nôtre dans l'état vigile : « Le réveil est en même temps réveil à une sphère de souvenirs disponible qui (abstraction faite des rêves qui, comme nous le pensons, font totalement défaut dans le sommeil sans rêve) se réunit synthétiquement avec la nouvelle sphère de veille sous la forme : un trou dans l'expérience, une sphère vide de souvenir est dans l'entre deux, dans laquelle pourtant les choses et les événements ont continué de durer » (Husserl 2006, 156-157). Ce passage appelle quelques remarques. Lorsque je me réveille, je ne me réveille pas seulement à l'instant présent et à celui qui va suivre : je m'éveille aussi à mon propre passé, à « une sphère de souvenirs disponible ». Laquelle ? Celle qui précède le sommeil, donc les souvenirs de la veille ; mais la synthèse des phases de veille, entre elles, ne se réalise que sous la forme d'un « trou dans l'expérience », en raison de la discontinuité introduite par le sommeil sans rêve dans le cours de l'expérience concordante du monde. Les phases de sommeil paradoxal viennent-elles rétablir une certaine continuité dans cette discontinuité de l'expérience ? Ou bien le rêve lui-même ne change-t-il rien à la forme de la synthèse ? La question ne se pose pas ici pour Husserl, qui fait précisément « abstraction des rêves », dont il lui importe seulement qu'ils fassent totalement défaut dans le sommeil sans rêve.

Dans le *Manuscrit C4*, Husserl caractérise en outre le sommeil comme une inhibition de l'intérêt et de l'activité égoïque : « Le sommeil est donc sommeil de l'ego, du centre de l'affection et de l'action. L'ego dort, il ne suit aucune affection, il persiste dans la passivité. Tous les intérêts demeurent, mais inactifs, ils reposent. L'ego est dans un repos absolu, l'ego des aspirations, l'ego des volitions » (Husserl 2006, 98). Dans la vie éveillée, les affections et les excitations luttent et se disputent pour ainsi dire l'intérêt de l'ego : « L'ego qui éprouve les

excitations affectives est actif : combat des excitations, combat, conflit des intérêts ; intérêt actuel, dominant, temporaire, d'un autre côté intérêt faisant momentanément irruption » (Husserl 2006, 99-100). Dans le sommeil en revanche, l'ego devient apathique. Il n'a plus la force de répondre aux sollicitations des sensations : « Ici il n'y a pas de combat des affections. Bien qu'elles concernent l'ego, bien qu'elles le touchent pour ainsi dire, qu'elles soient là pour lui, elles sont dénuées de force ; et ainsi s'annule la lutte mutuelle des forces » (Husserl 2014, 34-35)

Dans ces conditions, la mort est conçue comme un « dernier sommeil », c'est-à-dire qu'elle est conçue comme un sommeil sans rêve et sans réveil possible. Plus exactement, l'ego peut, à partir de l'expérience de la contraction de maladie et du vieillissement, envisager la possibilité d'un vieillissement permanent, ou d'une contraction continue de maladie dont la fin serait prescrite : ne plus rien voir, ne plus rien entendre, donc ne plus rien pouvoir ; et finalement, être privé de passé et d'avenir.

Or qu'est-ce que cette analogie avec le sommeil sans rêve ou l'évanouissement nous apprend concernant notre propre mort ? Elle nous apprend qu'il n'y a pas lieu de la craindre. Cette dimension consolatrice de la conception analogique de la mort était déjà explicitée par Meier au §554 de la *Psychologie empirique* : « De même que cela ne fait pas mal à un homme de s'endormir, ni non plus de s'évanouir, à l'instant où il s'évanouit, de même on peut admettre que, si de nombreuses sensations de peur peuvent précéder en effet la mort, l'instant de la mort lui-même ne peut causer aucune sensation douloureuse, parce que la mort rend l'âme instantanément insensible, ou parce qu'elle est cause que celle-ci cesse d'être consciente de son propre corps » (Meier 1757, 129). La nature nous enseigne donc, à travers l'expérience du sommeil ou de l'évanouissement, que nous n'avons pas à craindre l'instant de la mort ; mais est-ce bien là ce que nous craignons de la mort ?

Kant reprend l'argument de Meier pour dissiper la crainte de la mort. Il soutient en effet que les leçons que l'on croit pouvoir tirer de l'observation extérieure de la mort doivent être corrigées par ce que l'expérience du sommeil et de l'évanouissement nous enseignent : « On ne saurait juger de par le râle ou les convulsions du mourant de la souffrance qu'elle

implique ; elle semble bien plutôt une réaction simplement mécanique de l'énergie vitale, peut être aussi une douce impression de libération graduelle de toute douleur » (Kant 1917, 167) ; mais si Kant reprend l'argument de Meier, c'est pour en signaler aussitôt le caractère inopérant. L'argument ne vise pas juste, il se trompe de cible ; et Kant croit pouvoir trouver chez Montaigne la raison qui rend l'argument impuissant à produire l'effet attendu ; c'est que la peur de la mort n'est pas un effroi du mourir, mais de l'idée d'être mort : « La crainte de la mort (*Furcht vor dem Tod*), naturelle à tous les hommes, y compris les plus malheureux et même le plus sage, n'est donc pas un effroi du mourir (*Grauen vor dem Sterben*), mais comme le dit Montaigne avec justesse, de la pensée d'être mort (*vor dem Gedanken gestorben zu sein*) » (Kant 1917, 167). Qu'il soit malheureux, et porté à vouloir mettre un terme à ses jours pour abrégé ses souffrances, ou qu'il soit sage, et disposé à se laisser persuader par les arguments des philosophes, l'homme ne craint fondamentalement qu'une seule chose dans la mort : c'est la pensée d'être mort.

Il est possible que Kant n'ait pas très bien compris Montaigne, ou qu'il fasse du texte des *Essais* un usage assez libre ; car Montaigne disait précisément au Livre II, chapitre 13 le contraire de ce que Kant lui fait dire : « Je ne veux pas mourir, mais être mort me semble une chose indifférente » (Montaigne 1992, 608) — répondant ainsi à l'argument de Lucrèce qui, pour délivrer l'homme de la crainte de la mort, demandait : « Ne savez-vous pas que la mort ne laissera pas subsister un autre vous-même qui puisse, vivant, vous pleurer debout sur votre cadavre ? » Kant ne reprend pas dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* le détail des arguments de Lucrèce contre la crainte de privation de sépulture, ou contre la crainte des violences infligées au cadavre par les oiseaux de proie. L'homme craint, selon Kant, la pensée d'être mort ; c'est-à-dire qu'il craint de se représenter un jour sa propre mort comme l'état où se trouve désormais son propre cadavre, au fond de la tombe ou ailleurs, comme s'il s'agissait de lui, et comme s'il pouvait se dire : je suis mort. Or si les arguments épicuriens sont théoriquement plus justes, au

sens où ils identifient l'objet même de la crainte de la mort, ils ne sont pas plus efficaces que ceux de Meier : ils ne suppriment pas la crainte d'être mort. L'illusion au fond, c'est de croire qu'on puisse convaincre quelqu'un de ne pas craindre la mort avec les bons arguments : « Impossible de lever l'illusion, elle est dans la nature de la pensée prise comme langage que l'on se tient à soi-même et sur soi-même » (Kant 1917, 167). L'homme étant un être de langage, il est dans sa nature même de se raconter sa propre mort, et de la mettre en récit.

Nous avons vu qu'il y a deux manières d'envisager la naissance, le sommeil et la mort dans la phénoménologie de Husserl : soit comme des problèmes spécifiquement métaphysiques, qui posent les questions ultimes du sens de l'existence ; c'est la perspective adoptée dans certains textes sur la monadologie ou sur l'éthique de la période de Fribourg (cf. les sections 3 et 4 des *Grenzprobleme der Phänomenologie*) ; soit comme cas limites de l'anomalité, dans la problématique générale de la constitution du monde ; c'est la perspective plutôt adoptée par Husserl dans ses manuscrits sur le temps des années 30. En abordant ainsi la question du sommeil, de l'éveil et de la mort, Husserl semble s'inscrire dans le prolongement du geste kantien d'émancipation de la psychologie empirique à l'égard de la métaphysique. En réalité, l'inspiration kantienne est, sur ce point, plus apparente que réelle. Husserl n'a plus aucune raison de maintenir cette mesure d'exclusion, puisqu'il fait des concepts de l'anthropologie pragmatique un usage transcendantal ; et il en fait usage en dehors de ce que lui, Husserl, appelle l'anthropologie transcendantale, pour penser la naissance et la mort de l'ego primordial. En ce sens, on peut dire que Husserl fait de l'anthropologie non transcendantale kantienne un usage transcendantal et non anthropologique.

Sur le plan méthodologique, cet usage transcendantal de l'anthropologie non transcendantale est permis par la relative indépendance dont jouit la réduction primordiale à l'égard de la réduction transcendantale dans ces textes. Une pratique plus orthodoxe, plus conforme à la doctrine husserlienne, aurait rendu un tel usage largement problématique ; mais la doctrine

est une chose, la pratique en est une autre ; et Husserl a reconnu qu'il lui était arrivé, ici ou là, de prendre avec la doctrine de la réduction certains accommodements : « Il semble d'abord (j'ai moi-même commencé par verser dans cette idée), écrit-il en 1933, qu'elle [la réduction à la primordialité] est possible à partir du terrain naturel comme réduction "pure", et qu'elle exige déjà un passage par la réduction universelle transcendantale, qui restait seulement inaperçue et non théorique » (Husserl 1973, 530). Tout se passe donc comme si les concepts de l'anthropologie non transcendantale kantienne pouvaient servir d'index et appelaient eux-mêmes une interprétation transcendantale.

Ces analyses permettent, nous semble-t-il, de jeter sur les concepts de naissance et de mort égologiques, et sur l'ego lui-même, un jour nouveau. La mort de l'ego transcendantal est impensable ; car s'il est possible que l'expérience du monde se dégrade et qu'elle perde même jusqu'à sa forme d'expérience du monde, il est en revanche « impensable pour moi que je disparaisse transcendantalement » (Husserl 2006, 97) ; et pourtant, cette disparition des multiplicités futures peut être représentée à partir de la maladie et du sommeil profond. Le sommeil et la mort égologiques sont pensés par Husserl à partir du concept de « maîtrise de soi », introduit par Kant dans ses cours d'anthropologie de 1772-1773, avant d'être repris dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* dans l'analyse des degrés d'inhibition de la faculté de sentir ; c'est-à-dire qu'ils sont pensés comme cas limites des situations de « la vie concrète » où l'ego est hors de soi, où il n'a plus de présence à soi. Dans les phénomènes limites que sont aussi pour Husserl l'évanouissement, et la conversion à l'homme nouveau, il y a une structure fondamentalement extatique de l'ego. Confronté aux limites de ce pouvoir merveilleux qu'il a d'être présent à lui-même, l'ego est hors de soi ; et l'on pourrait dire du Dasein qu'il est un ego pris de vertige.

Car les concepts de veille, de sommeil et de mort égologiques seront à leur tour réinvestis par Fink et Heidegger dans la problématique ontologique du phénomène de la mort. L'usage transcendantal husserlien de l'anthropologie non transcendantale kantienne va donner lieu en effet à ce qu'on

pourrait appeler une « ontologie de la mort ». Au semestre d'hiver 1966/67, Fink et Heidegger tiendront conjointement à Fribourg un séminaire sur Héraclite, dont l'une des séances portera sur le sommeil et la mort. La séance s'ouvrira sur une critique de l'interprétation métaphorique de la mort : « Nous nous mouvons dans une manière métaphorique de parler, déclarera Fink, lorsque nous abordons le sommeil comme le frère de la mort. Celui qui se réveille d'un profond sommeil, et qui se retourne sur son sommeil, dit : j'ai dormi comme un mort. Cette interprétation métaphorique est sujette à caution » (Heidegger 1986, 222). Le sommeil en effet n'est pas une simple métaphore de la mort, mais « une manière de s'approcher de l'être-mort » (*eine Weise, wie wir in die Nähe des Todseins kommen*). L'expérience du sommeil n'est pas un simple souvenir de ce que j'étais endormi ; elle ne vise pas le sommeil comme simple événement dans la vie de la conscience ; mais elle signifie une manière d'être dans laquelle nous sommes engagés, et qui nous détermine encore dans l'état de veille ; car la clarté de la veille s'enlève toujours sur un arrière-fond obscur : « Le sommeil est un toucher immédiat du fond obscur » (Heidegger 1975, 240). Mais cette interprétation ontologique du phénomène de la mort arrache les analyses husserliennes à leur arrière-fond historique : « On trouve chez Leibniz, déclare Fink, l'idée philosophique selon laquelle l'être des monades inférieures peut-être compris à partir du sommeil sans rêve, de l'évanouissement et de la mort, qui n'est pas pour lui la mort au sens strict » (Heidegger 1975, 241). La mort comme cas limite n'est pas la mort ; c'est un cas limite de la vie.

## NOTES

<sup>1</sup> Sur ce point voir Geniusas (2010, 71-89 ; 2013, 44-60), Sowa et Vongehr (2014, XXXI-XLV). Voir aussi les analyses de Natalie Depraz sur la naissance et la mort comme « événements-limites de non-donation », qui impliquent une non-donation de la vie elle-même comme « structure de totalité » (Depraz 1991, 464-465).

<sup>2</sup> Nous empruntons ces indications factuelles à Iso Kern (1964, 430).

<sup>3</sup> Sur cette question voir les analyses de Yves-Jean Harder (2009, 161-184).

<sup>4</sup> Sur ce point voir les analyses de Hanne Jacobs (2010, 336) sur la continuité de la conscience à travers le sommeil.

## REFERENCES

Baumgarten, Alexander Gottlieb. 1779. *Metaphysica*. 7<sup>e</sup> édition. Halle : Herman Hemmerde.

Depraz, Natalie. 1991. « La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie ». *Les Études philosophiques* 4 : 459-473.

Desanti, Jean-Toussaint. 1976. *Introduction à la phénoménologie*. Gallimard : Paris.

Geniusas, Saulius. 2010. « On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time ». In *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, edited by Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi, 71-90. Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer.

\_\_\_\_\_. 2013. « On Nietzsche's Genealogy and Husserl's Genetic Phenomenology. The Case of Suffering ». In *Nietzsche and Phenomenology : Power, Life, Subjectivity*, edited by Elodie Boublil & Christine Daigle, 44-60. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

Harder, Yves-Jean, 2009. « Kant : les émotions d'un point de vue pragmatique ». In *Les émotions*, édité par Sylvain Roux, 161-184. Vrin : Paris.

Heidegger, Martin. 1986. *Gesamtausgabe 15. Seminare*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1950. *Husserliana*, Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hague : Martinus Nijhoff. [Traduction française par Emmanuel Levinas et Gabrielle Pfeiffer. 1986. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris : Vrin].

\_\_\_\_\_. 1973. *Husserliana*, Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1925-1935*. Hague : Martinus Nijhoff. [Traduction française partielle par Natalie Depraz. 2001. *Sur l'intersubjectivité I*. Paris : Puf, et *Sur l'intersubjectivité II*. Paris : Puf].

\_\_\_\_\_. 1994. *Husserliana Dokumente*, Bd. III: *Briefwechsel*, Band IX: *Familienbriefe*. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers.

\_\_\_\_\_. 2006. *Husserliana Materialien*, Bd. VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht : Springer.

\_\_\_\_\_. 2008. *Husserliana*, Bd. XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

\_\_\_\_\_. 2014. *Husserliana*, Bd. XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

Jacobs, Hanne. 2010. « Towards a Phenomenological Account of Personal Identity ». In *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, edited by Carlo Ierna, Hanne Jacobs & Filip Mattens, 333-361. Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer.

Kant, Immanuel. 1868. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig : Leopold Voss. [Edition utilisée par Husserl].

\_\_\_\_\_. 1907. [Ak VI]. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Reimer : Berlin. [Traduction française dans la Bibliothèque de la Pléiade par Joëlle Masson et Olivier Masson. 1986. *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*. Paris : Gallimard].

\_\_\_\_\_. 1917. [Ak VII]. *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin : Georg Reimer. [Traduction française dans la Bibliothèque de la Pléiade par Pierre Jalabert. 1986. *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*. Paris : Gallimard].

\_\_\_\_\_. 1997. [Ak XXV/2]. *Vorlesungen über Anthropologie. Zweiter Hälfte*. Berlin : Walter de Gruyter.



Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*. Hague : Martinus Nijhoff.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. [GP VII]. *Die Philosophische Schriften. Band VII*. Hildesheim, New York : Georg Olms Verlag.

Meier, Georg Friedrich. 1757. *Metaphysik*. Band III : *Die Psychologie*. Halle : Gebauer.

Montaigne, Michel de. 1992. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey en 3 volumes. Paris : Quadrige/Puf.

Sowa, Rochus & Thomas Vongehr. 2014. „Einleitung“. In *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, XIX-CXV. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

**Vincent Gérard** est Maître de conférences à l'Université de Poitiers, et membre du MAPP (Métaphysique Allemande et Philosophie Pratique, EA 2626 - Poitiers). Il est également chercheur associé aux Archives Husserl de Paris. Ses recherches portent sur la phénoménologie husserlienne, les interprétations contemporaines de Leibniz, la philosophie de Kant (mathématiques, logique, anthropologie), l'épistémologie de langue française (Comte, Desanti), la philosophie de la logique et l'épistémologie des mathématiques. Il a publié notamment *Husserl*, Paris, Ellipses, 2010 (avec Jocelyn Benoist); « La mathématique fait-elle exception à la loi historique des trois états? Sur la réception brentanienne de la philosophie positive d'Auguste Comte », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°35, 2014, pp. 129-155; « Loi et nécessité. Sur la distinction leibnizienne des vérités de fait et des vérités de raison chez Husserl », in *Discipline Filosofiche*, XXIII/2, 2013, pp. 127-152.

**Address:**

Vincent Gérard  
Université de Poitiers  
Département de philosophie  
15, rue de l'Hôtel Dieu  
F-86000 Poitiers  
E-mail: [vincent.gerard@univ-poitiers.fr](mailto:vincent.gerard@univ-poitiers.fr)