

PRÉFACE

par István Fazakas

« La folie est une possibilité de l'homme sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est¹ » – c'est ainsi que Henri Maldiney résuma l'apport de la *Daseinsanalyse* à une pensée d'anthropologie philosophique il y a à peu près un demi-siècle. Cette possibilité qui rend humain notre être-là, et qui le fait peut-être encore plus que tel ou tel état de choses actuel, est selon Tudi Gozé l'affaire même de la phénoménologie. S'inscrivant dans la tradition d'une anthropologie phénoménologique dont le cœur est la folie comme possibilité ou virtualité, il affirme que « nous ne ressentirions aucun besoin de la phénoménologie si nous n'avions le pressentiment de la folie » (p. 290). Il se peut que ce pressentiment soit flou, qu'il ne trace qu'un horizon indéterminé d'un irréel qu'on oublie ou qu'on s'efforce d'oublier, qu'on relègue hors de nos préoccupations, hors du monde de nos soucis. Néanmoins – et tout est là – la folie ne cesse d'exercer ses effets sur le vécu actuel de chacun depuis cette virtualité opérante, toujours en fonction. Et il s'agit alors de comprendre comment il arrive que, dans certains cas, la folie franchisse le mur entre le virtuel et l'actuel en déchirant la texture du réel. En effet, c'est cette force opérante de la folie qui fait précisément que la phénoménologie se présente comme *besoin*, besoin qui ne cesse de se faire sentir tout au long des argumentations et des analyses présentées dans ce livre.

Il s'agit d'abord d'un besoin de rendre compte, sans cesse, et à chaque fois à nouveaux frais, de la concordance de l'expérience. Comment cela se fait-il que, malgré tout, l'expérience reste concordante; qu'elle n'éclate pas devant l'incommensurabilité du monde ou les profondeurs de l'affectivité sauvage du vivre? D'où vient cette tendance infatigable

1. Maldiney H. (2013), *Regard, parole, espace*. Paris, Cerf, p. 273.

à ce que Edmund Husserl appelle l'*Einstimmigkeit*, cette concordance qui fonde la fiabilité du monde et garantit l'ordre et la connexion de nos pensées? Si l'on peut s'émerveiller de cette concordance et de cette fiabilité, c'est précisément parce qu'on ressent qu'elles ne vont pas de soi : la concordance de l'expérience, voire des expériences, la fiabilité du monde et la confiance qui anime chaque intentionnalité, en commençant par la foi perceptive, ouvrent sur un abîme, celui-même sur lequel est également « assise », selon Tudi Gozé, la psychiatrie. Le besoin qui anime la phénoménologie est donc le besoin de regarder dans cet abîme et de comprendre comment, malgré cet abîme, il peut y avoir de l'expérience; de comprendre comment, aux bords de cet abîme, du sens peut se faire avec une vivacité suffisamment forte pour qu'un soi s'y cherche puis s'y reconnaisse.

Mais il s'agit également du besoin de comprendre autrui là où l'expérience de sa propre ipséité est *vécue* comme fragilisée, où sa perte *s'annonce* imminente ou encore là où le sens se faisant qui soutient l'expérience de soi *paraît* déjà être perdu une fois pour toutes. Une phénoménologie de l'intersubjectivité s'impose pour rendre compte de ce qui reste encore possible de la circulation de l'affectivité et de la compréhension, bref des possibilités de l'empathie ou de l'intropathie (de l'*Einfühlung*) dans la situation clinique. Comment entrer en contact avec le soi de quelqu'un quand le contact du soi à soi qui constitue l'ipséité même d'autrui est lui-même troublé? Et que faire de cette bizarrerie de contact qu'on ressent, *devant* la folie d'autrui, mais *en nous*? Telles furent les questions abordées déjà dans le livre précédent de Tudi Gozé, *l'Expérience de la rencontre schizophrénique*² dont les trois recherches publiées ici présentent une continuation et un approfondissement à partir de nouvelles fondations phénoménologiques. Ce problème est aux fondements mêmes de la psychiatrie phénoménologique telle qu'elle fut inaugurée par Karl Jaspers, dont la position reste également un des points de départ de ce livre. Selon Jaspers, face au vécu schizophrénique – auquel se confronte Tudi Gozé à la fois comme phénoménologue et comme clinicien – « nous sentons un abîme (*Abgrund*) qu'il est impossible de décrire³ », un abîme

2. Gozé T. (2020), *Expérience de la rencontre schizophrénique : de la bizarrerie de contact*. Paris, Hermann.

3. Jasper K. (1920), *Allgemeine Psychopathologie. Für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin-Heidelberg, Springer Verlag (1. éd. : 1913), p. 318.

innommable qui provoque une érosion, voire une impossibilité de l'*Einfühlung* ou en tout cas de la compréhension. Mais c'est précisément devant et malgré – ou plutôt à cause de – cet abîme que nous avons besoin d'une phénoménologie radicalisée de l'intersubjectivité, d'une phénoménologie capable de rendre compte de couches plus *basales* que celle de la compréhension prédicative ou représentative du vécu d'autrui ; bref d'une phénoménologie du contact minimal, encore muet et pourtant vital, qui nous relie, nous et autrui, à la fois l'un à l'autre et au giron de l'intersubjectivité transcendante.

Il s'agit donc d'un double besoin : un besoin de rendre compte de la concordance de l'expérience subjective, des fondements archaïques de la confiance que nous avons dans le monde et dans la cohérence du sens qui se fait entre nous et le monde d'un côté, et un besoin de rendre compte de la possibilité du contact avec autrui là où la folie porte atteinte à la concordance, là où l'érosion de la confiance semble l'arracher de la communauté intersubjective de l'autre côté. Mais la duplicité de ce besoin témoigne d'une situation plus profonde, où la bien-portance et la folie, la concordance de l'expérience et l'ouverture de l'abîme ne sont que les deux faces d'une même pièce. Comment se fait-il que nous ne soyons pas tous *actuellement* fous ? Et comment se fait-il que certains le soient ? Par quel scandale la possibilité de la folie s'actualise-t-elle pour éclater le réel⁴ ? Et comment comprendre ce réel éclaté dans lequel vivent certains d'entre nous ? Peut-on y avoir accès et y a-t-il un retour possible ? Voici les questions qui animent le besoin de déployer une phénoménologie transcendante de la rencontre intersubjective aux bords de l'impossible.

Les trois recherches de Tudi Gozé répondent à ce besoin en creusant l'intersubjectivité et l'expérience du contact jusqu'à ses couches les plus basales et archaïques. Dans ce parcours pour atteindre ces couches primordiales, l'auteur réeffectue, transforme et détraque des gestes phénoménologiques inspirés par Edmund Husserl, Karl Jaspers, Hans Lipps ou encore Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir dans un constant dialogue avec la psychopathologie phénoménologique

4. Cf. les analyses de Henri Ey sur l'hallucination comme scandale : « l'hallucination apparaît non seulement en clinique mais dans le commerce culturel des relations intersubjectives communes. Elle éclate comme un scandale, un contre-sens, une sorte d'explosion du système de la réalité. » (Ey H. (1973), *Traité des hallucinations*, Paris, Masson, p. 22).

contemporaine. C'est que, si la phénoménologie déployée dans ce livre est née d'un besoin, celui qu'on ressent devant l'abîme de la psychiatrie, cette phénoménologie ne peut pas surgir *ex nihilo* pour colmater des fissures théoriques ou épistémologiques, voire existentielles ou existentielles, mais elle doit porter dans sa texture même les effets qu'exerce sur elle son objet. Et cela conduit à une compréhension tout à fait singulière et originale de la dimension transcendante de l'espace de la rencontre et du milieu dans lequel baigne toujours déjà tout contact entre deux ou plusieurs ipsités.

Les trois recherches de Tudi Gozé s'inscrivent en effet explicitement dans la lignée d'une pensée transcendante. Il ne s'agit donc pas de réduire la phénoménologie à un simple outil d'explication ou d'explicitation des phénomènes rencontrés d'une manière empirique, mais de se questionner sur les conditions de possibilité même de l'expérience de la folie et de l'expérience de la rencontre. En effet, depuis ses fondations chez Kant, la philosophie transcendante porte sur les phénomènes non pas en tant qu'ils sont directement donnés, mais en tant qu'ils doivent être d'abord possibles, selon des conditions qui précèdent leur actualisation empirique, qui sont donc *a priori*. Néanmoins, et c'est la grande découverte de la phénoménologie par rapport à Kant, le transcendantal n'est pas simplement une collection des règles censées mettre de l'ordre dans le chaos de l'expérience, mais il y a également une *vie* transcendante. Que le transcendantal puisse être *vécu* d'une façon transcendante, ou, autrement dit, qu'il y ait une dimension transcendante de tout vécu *en tant que* vécu est en effet une des thèses fondamentales de la phénoménologie transcendante. C'est cette découverte qui permet à la psychiatrie phénoménologique de remonter des vécus empiriques aux vécus d'effectuations transcendantales d'une subjectivité transcendante et de dégager les troubles des structures de constitution (la temporalisation, la spatialisation, la compréhension pré-prédicative ouvrant la significativité du monde, etc.) Mais suffit-il alors d'expliquer la psychose factuelle, empirique par une simple défaillance des effectuations transcendantales? Ou ne doit-on pas penser le délire *au sein même* du champ transcendantal? Et qu'advient-il du champ transcendantal quand la folie y insiste? Le transcendantal peut-il devenir fou? Ou n'y a-t-il pas toujours déjà quelque chose d'intrinsèquement étrange dans les fonctionnements transcendants; quelque chose d'étrange (voire *unheimlich*) par quoi ces derniers frôlent la folie?

Nous pouvons en effet entrevoir le transcendantal dans son caractère effrayant, dans son fonctionnement horriblement non-humain en le considérant depuis un anonymat qui précède l'auto-aperception d'un sujet concret en tant qu'il est doté d'une identité personnelle, avec ses histoires et ses mises en scènes (plus ou moins originaires). C'est que, par exemple dans la superstition de Lola Voss, qui annonce une schizophrénie débutante (que l'on qualifierait aujourd'hui de prodromale), la causalité (catégorie transcendante de relation) reste bel et bien en fonction ; dans les délires cénesthopathiques, la catégorie de la substance demeure entièrement opérante (par exemple dans le vécu des organes pourris dans le syndrome de Cotard). Mais au lieu de parler d'un « déficit » des effectuations transcendantales, on peut plutôt y voir un excès : un excès de causalité dans la superstition délirante, un excès de substances dans les délires qui objectifient la chair, dans un fonctionnement pour ainsi dire à l'aveugle du transcendantal. Ou toujours dans une clef kantienne : que se passe-t-il quand malgré le fait qu'il le doit (*muss*), le « je pense » ne peut plus accompagner toutes les représentations qu'a le sujet souffrant ? Que se passe-t-il donc quand il y a des représentations qui ne sont plus *pour moi*, mais qui sont bel et bien vécues par une part clivée de mon expérience, inatteignable par le « je pense⁵ » ? Tudi Gozé pose une version phénoménologique de cette question à propos d'Antonin Artaud quand il se demande : « Comment des effectuations phénoménologiques peuvent-elles se produire sans l'accompagnement du cogito ? » (p. 355). Quelle vie se vit encore en nous, sans nous, sans se laisser accompagner par l'aperception transcendante immédiate ? Quelles représentations produit-elle et comment ?

À partir de Kant, on parlerait à cet égard des pathologies comme des troubles de la faculté de juger, déterminante ou réfléchissante, en se rappelant que la faculté de juger est censée relier la sensibilité et l'entendement. Dans ces termes, les pathologies deviennent

5. « Le : *je pense* doit (*muss*) nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé (*garnicht gedacht werden könnte*) – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi (*für mich nichts sein*). » Kant I. (2006), *Kritik der reinen Vernunft* (trad. fr. par A. Renaut), Paris, GF-Flammarion, p. 198., Kant I. (1904), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin : Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. III (AK III), p. 108 ; KrV. § 16., B 131-132.

des troubles de l'imagination transcendante. Comme on le sait, chez Kant, l'imagination transcendante permet l'effectuation concrète des jugements et conditionne l'émergence du sens se faisant dans la coalescence de la pensée et de la sensibilité. On pourrait donc parler d'un clivage ou d'une dissociation (*Spaltung*) au sein même de l'activité schématisante de l'imagination, *Spaltung* donc entre un entendement qui commencerait à fonctionner à vide et une sensibilité qui serait aveugle. Or, c'est ce que fait, *mutatis mutandis*, Marc Richir quand il reprend la problématique de la *Spaltung* schizophrénique décrite par Eugen Bleuler dans le cadre de sa phénoménologie de l'imagination et de la *phantasia* qui puise aux ressources husserliennes et kantiennes et à laquelle Tudi Gozé consacre de profondes analyses. En effet, la phénoménologie de Marc Richir – qui reste la source d'inspiration principale de l'approche développée dans le livre Tudi Gozé – se déploie en un dialogue constant avec la philosophie transcendante kantienne. Il suffit de penser à la notion centrale de *schématisme phénoménologique* ou au rôle capital que joue, pour Marc Richir, l'*imagination* dans toute phénoménalisation, ou encore aux analyses kantiennes du *beau* et du *sublime* qu'il tient pour paradigmatiques pour penser la phénoménalisation. Si l'on suit Marc Richir dans sa lecture phénoménologique de Kant, et que l'on pose avec Tudi Gozé la question de la folie du transcendantal, il s'agit alors de déterminer si quelque chose garantit que le libre jeu de l'imagination et de l'entendement ne vire pas dans un délire. Ou plutôt il s'agit de déterminer si ce qui prend la place de ce jeu des facultés (donc la phénoménalisation, dans la coalescence originaire entre sensibilité et intelligibilité) peut dans le délire préserver l'innocence et la liberté d'un jeu. Et où se déploierait alors ce jeu transcendantal de la phénoménalisation ? Dans quel espace transitionnel (Winnicott) et sur quel sol transcendantal ?

Le transcendantal se découvre comme étant lui-même un espace transitionnel, toujours hybride, lesté du poids de la facticité et de l'empirique qu'il ne peut rendre possibles que s'il est sous-tendu par eux. C'est l'espace transitionnel de la coalescence de la sensibilité et de la pensée dans l'imaginaire. Ou – avec un terme plus technique que Marc Richir développe à partir des manuscrits de Husserl sur la *phantasia* – le champ transcendantal est l'espace transitionnel des *phantasiai*-affectifs, c'est-à-dire des *phantasiai* toujours en coalescence avec l'affectivité qui leur confère une mobilité. Mais malgré ce que pourrait impliquer ce terme, ces *phantasiai* ne sont pas des représentations

subjectives d'un *ego*, fût-il transcendantal, et elles ne sont pas non plus des images qui représenteraient autre chose, quelque chose censé être «réel». Les *phantasiai* sont des lambeaux de phénoménalité, baignés par l'affectivité, qui plongent dans une dimension pré-subjective et sauvage. Elles sont en ce sens des essences ou des *Wesen* sauvages, des concrétudes phénoménologiques logées dans les plicatures ou les membrures de la chair d'une expérience qui va bien au-delà et en deçà des limites et de la peau de la subjectivité. C'est dans ce champ transcendantal sauvage, peuplé par de telles essences sauvages, que doit dès lors s'installer la phénoménologie de la psychopathologie si elle ne veut pas manquer son rendez-vous avec la folie. Et c'est bel et bien ce que fait Tudi Gozé en ne cessant de montrer que le transcendantal s'ouvre sur un abîme, ou plutôt qu'il se déploie comme la face tournée vers nous de l'abîme que la phénoménologie et la psychiatrie effleurent, chacune de leur manière.

Le transcendantal qui se dégage à partir de ces trois recherches n'est donc pas une sphère désincarnée, une collection de pures règles synthétisant l'expérience, ni même un champ eidétique déconnecté de toute facticité. Tout au contraire : le transcendantal prend ici chair sans pouvoir s'en détacher ; les *eidè* se révèlent impensables sans leur dimension de fait ; le sens se fait dans et de l'épaisseur de la chair. Tudi Gozé se souscrit donc entièrement à ce que Merleau-Ponty avance dans une note de travail :

Tout le bric-à-brac positiviste des « concepts », des « jugements » des « relations » est éliminé, et l'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Être – il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures de vide –
 Simplement je veux planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est l'envers, – en particulier l'envers du langage⁶.

Une phénoménologie de la rencontre et du contact qui se veut ouverte à l'expérience de la folie doit repenser le transcendantal à partir de ces vides, ces fissures et ces plis dans l'Être et dans la chair ; elle doit penser les déploiements de la *phantasia* comme des parcours phénoménalisants qui suivent ces fentes et ces creux constituant l'envers même du langage. C'est à travers ces fissures que filtrent les ténèbres de

6. Merleau-Ponty M. (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, p. 284.

l'abîme, c'est grâce au schématisme de la fissuration (qui correspond, *mutatis mutandis*, à ce que Heidegger appelle *Zerklüftung des Seyns*) qu'elles sont plus ou moins mises en forme, même si toujours *en et par le* négatif, comme des ombres. Il faut donc penser un transcendantal concret qui est le milieu du déploiement du sens, qui n'est pas seulement une condition de possibilité abstraite, mais qui déploie plutôt le giron nourricier de tout sens qui s'y fait. Il s'agit d'un giron d'une pluralité des sens, sens avec lesquels se font également les ipséités participantes de l'intersubjectivité, ou plutôt de l'inter-facticité transcendantale.

Comme matrice nourricière de tout sens se faisant, ce milieu transcendantal alimente sans cesse le langage dans et avec lequel nous pensons et nous nous pensons, dans et avec lequel nous communiquons avec autrui et nous constituons notre *monde* comme précisément monde *commun*. C'est que la langue s'inscrit en effet dans la chair : on apprend à parler avec notre corps, notre parler se compose des mouvements précis, actualisés ou seulement « imaginés » (ou encore des mouvements en *phantasia*), accompagnés par des kinesthèses actuelles, potentielles ou virtuelles. En un sens, toute langue – même simplement proférée, même seulement pensée « dans la tête » – est une langue des signes, composée des gestes, c'est-à-dire des mouvements de la chair qui font du sens. Toujours est-il que la chair qui fonctionne comme sol transcendantal nourricier de tout sens se faisant va bien au-delà des limites de notre corps individuel. Comme mi-lieu, elle est également ce qui me lie à autrui, ce qui rend possible la rencontre. Et c'est d'ailleurs pour cela que je peux comprendre le sens qui se cherche derrière les mots d'autrui ou que je peux m'exprimer, plutôt que d'échanger des signifiants selon l'économie logique d'un commerce sémantique. Ce dernier cas, où les mots se dessèchent en se détachant du sens se faisant, où la langue perd sa chair (*Sprachleib*) pour devenir une langue opaque, presque une matière solide et inerte qu'on peut découper et réarranger à l'infini, constituerait plutôt une expérience troublée (on le voit bien à travers les analyses que Tudi Gozé propose du cas Lola Voss de Binswanger). En effet, que se passe-t-il quand les mots se pétrifient ? Qu'advient-il de la chair qui vit les mots comme des cailloux qui bloquent les voies du sens se faisant, qui font que le sens ne peut plus se frayer un chemin ? Comment continuer à vivre quand les sédimentations sur lesquelles nous nous appuyons pour exister ne se tiennent qu'en un *porte-à-faux* menaçant toujours de lâcher et nous laisser tomber dans l'abîme ?

C'est à ce point que le rôle du milieu de l'intersubjectivité ou plutôt de l'interfactivité se révèle crucial. La chair de langue (*Sprachleib*) dans laquelle se déploie le sens se faisant et en filigrane de laquelle se cherche l'ipséité du soi est toujours une chair que je partage avec autrui, dans une promiscuité qui fait que le sens se faisant de l'ipséité est toujours déjà habité par de l'altérité. Le *Sprachleib* relève donc d'une inter-corporéité, d'une *Zwischenleiblichekeit* qui rend précisément possible la rencontre. En effet, ce qui me sépare d'autrui et sépare mon intimité de celle de l'autre n'est pas un vide impassible, ni un mur opaque et infranchissable d'une solide réalité muette qui fait écran, mais un *mi-lieu*. Ce milieu a sa propre densité et épaisseur, et permet des influx d'affectivité, de sens et d'images, à savoir, en empruntant le terme à Marc Richir, des influx de *phantasiai*-affectifs. L'espace entre mon *Leib* et celui d'un autre est avant tout une « pulpe » qui opère comme un élément conducteur. Merleau-Ponty parlait déjà de la « pulpe du sensible » comme « de l'union en lui du “dedans” et du “dehors” » comme du « contact en épaisseur de soi avec soi⁷. » Cette union, ce contact n'est pas seulement, tant s'en faut, une affaire solipsiste : le chiasme de l'extérieur et de l'intérieur et le contact du soi à soi impliquent toujours déjà autrui. C'est une union en promiscuité, un contact entre le soi qui est à chaque fois le mien et le soi de l'autre. Par conséquent, la « pulpe du sensible » est ce milieu même dans lequel nous nous baignons toujours déjà ensemble.

Ce « toujours déjà » témoigne d'un passé transcendantal, d'un passé génétique dans lequel le milieu du contact précède, en quelque sorte, l'individuation du soi, où l'« entre » ne dépend pas de ses bords, mais les englobe. La manière de cet *englober* n'est cependant pas comparable à un regard de survol. Plutôt qu'un milieu de visibilité, un espace optique ou synoptique où le visible serait partout et localisable nulle part, il s'agit ici d'un espace *haptique* ou syn-aptique où c'est le contact qui organise les lieux, où c'est à partir du contact que se spatialisent l'ici et le là-bas. Cet espace est très ancien, il relève d'un autre âge transcendantal que celui de la conscience positionnelle de soi, d'un âge que seules une phénoménologie génétique radicale et une phénoménologie générative peuvent approcher. C'est une telle phénoménologie génétique et générative que Tudi Gozé reprend à partir des analyses que

7. *Ibid.*, p. 315-316.

Marc Richir propose de D. W. Winnicott pour les prolonger et pour montrer que bien qu'il soit immémorial, cet espace archaïque, qui est la matrice de la formation du soi en contact avec autrui, ne cesse de nous accompagner depuis son passé transcendantal.

En nous inspirant des analyses que Husserl propose de la chair dans les *Ideen II* nous pourrions parler d'un espace de propagation en opposition à un espace en extension. En effet, à propos de ses événements de la chair (*Leibesvorkommnisse*) qu'il appelle *Empfindnisse*, traduit par Levinas comme *sentances*, Husserl distingue entre deux manières de spatialisation. La spatialisation des objets extérieurs qui serait une spatialisation selon l'extension (*Ausdehnung*) et une spatialisation selon le déploiement (*Ausbreitung*) et la propagation (*Hinbreitung*)⁸. L'extension est le mode spatial des objets extérieurs, des corps au sens du *Körper*, par exemple d'une table ou de l'hôtel de ville. Le déploiement et la propagation relèvent en revanche d'une spatialisation dans le milieu de la chair. En reprenant cette distinction pour l'approfondir, nous pourrions comprendre le déploiement et la propagation comme une spatialisation avec des intensités et avec une pulsation, en pensant à la spatialisation d'une douleur ou d'un plaisir, des affects (comme la honte qui brûle les joues⁹), ou encore, plus généralement, de tout ce qui relève d'un toucher « intérieur » allant du toucher physiologique jusqu'aux touchers affectif, émotionnel et sentimental. Et nous pourrions alors dire que les analyses que Tudi Gozé propose du milieu du contact montrent que le déploiement et la propagation ne s'arrêtent pas avec la peau, mais peuvent aller au-delà. En dépassant les limites de la peau, en entrant dans cet espace syn-aptique entre deux corps de chair, le déploiement et la propagation ne font que changer de milieu, d'épaisseur. Les événements de la chair se propagent non seulement

8. Husserl E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (éd. M. Biemel), Den Haag, M. Nijhoff (tr. fr. par. E. Escoubas, Husserl E. (1996), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Recherches phénoménologiques pour la constitution. Livre second, Paris, PUF*), p. 149 (pagination de l'édition allemande, reprise en marge dans la tr. fr.).

9. On retrouve cet exemple de la honte qui brûle déjà chez Husserl lorsqu'il analyse la relation entre *Innenleiblichkeit* et *Aussenleiblichkeit*. Cf. Husserl E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil : 1921-1928* (éd. I. Kern). Den Haag, M. Nijhoff, p. 331.