Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 22 (1972)

Heft: 2

Artikel: Études critiques : la phénoménologie de l'expérience de Jean-Pierre Leyvraz

Autor: Voelke, André-Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380986

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE* DE JEAN-PIERRE LEYVRAZ

Depuis *Le Temple et le Dieu*[1], M. J.-P. Leyvraz passe pour un auteur profond et difficile. Son nouveau livre[2] confirme cette réputation. En le présentant ici, nous ne chercherons pas à en masquer la difficulté, mais nous nous efforcerons avant tout d'en dégager les lignes maîtresses, qui nous paraissent fort claires. Souhaitons que cette analyse, qui se veut descriptive et non critique, fasse entrevoir l'originalité et la profondeur d'une recherche qui ne sacrifie à aucune mode philosophique.

Ce que M. Leyvraz nous propose, c'est une phénoménologie de notre expérience *complète*. Son point de départ réside dans la constatation que la pensée moderne, depuis Descartes, s'efforce de délimiter a priori les pouvoirs de l'esprit en posant du même coup l'existence d'une « invincible altérité » (p. 1) qu'elle situe au-delà de ces limites. Cette altérité, c'est *l'imaginaire*, que l'esprit s'épuise à nier et qui pourtant ne cesse de le hanter.

Contestant le principe même de cette opposition initiale, qui conduit à « mettre en mouvement les possibles sur le fond d'un premier refus » (p. 2), M. Leyvraz affirme qu'il y a une « perfection de notre expérience au niveau même de l'imaginaire » (p. 1), que celui-ci peut être « clairement et distinctement visé » (p. 8) dans une intuition antérieure à l'intuition mathématique. Ainsi la description de notre expérience complète doit s'arrêter à un premier *niveau* ou *champ*, celui de l'*altérité*. Tout élément saisi à ce niveau (p. ex. une sensation mal définissable, un nom propre que j'ai sur la langue, un fantasme) est distinct. Il « n'est pas rien ». Employant une expression sur laquelle nous reviendrons, M. Leyvraz dit qu'il « enveloppe l'être » (p. 9). Mais il ne fait pas partie d'un ensemble mathématique, ce qui revient à dire qu'il n'entre pas dans une relation d'ordre, qu'il ne possède

[1] Paris, José Corti, 1960.
[2] *Phénoménologie de l'expérience*. La Haye, M. Nijhoff, 1970, 311 p.

pas l'identité. Ainsi, bien qu'il soit certain que l'autre vise l'élément imaginaire, cet élément n'a pas à être constaté le même par deux ou plusieurs consciences. Cette absence d'identité n'est pas un défaut : le champ d'altérité a sa perfection propre et rien ne lui manque. Mais il nous « signale » une « exigence d'identité » (p. 2) qui sera réalisée au niveau mathématique.

En effet tout élément qui fait partie d'un ensemble *mathématique* est actuellement *identique* dans d'autres ensembles. L'intuition mathématique est celle d'un élément « dont l'identité est radicalement plurielle » (p. 35), sans qu'aucune totalisation puisse venir à bout de cette pluralité. Ne possédant pas l'unité, le champ mathématique signale une exigence d'unité.

Au niveau *physique*, nous avons l'expérience d'un acte d'*unité* qui est en même temps exigence de continuité. L'élément physique est un quantum qui peut être *lui-même*, la même unité singulière, dans une multiplicité d'ensembles à la fois. C'est ainsi que la lumière qui nous parvient d'une étoile existe comme quantum lumineux ici et maintenant, mais aussi dans d'autres espaces-temps. Du fait de cette existence simultanée dans une multiplicité d'espaces-temps, l'élément physique ne s'insère pas dans un monde continu : il n'y a pas de continuité entre mes dimensions temporelles et celles de l'étoile que je perçois. Ainsi se vérifie l'affirmation que la continuité n'est à ce niveau qu'une exigence.

C'est au niveau *biologique* que cette exigence est réalisée, sous forme d'*objets continus* perçus dans la visée d'une conscience biologique. Telle est par exemple l'aiguille de sapin pour la fourmi qui la vise dans son comportement. Dans ce champ les objets existent dans un monde et sont des messages « spécifiques » sans dénomination générale. De tels messages exigent « une traduction dans un langage général » (p. 90). Cette exigence de généralité est exigence de socialité : se présenter sous une notion générale, c'est exister pour un être social.

Lorsque nous passons du niveau biologique à celui de la *socialité*, nous rencontrons l'objection de la pensée critique : pour penser les champs antérieurement décrits, il faut être dans la situation d'un esprit humain, ce qui présuppose une société humaine ; nous nous trouvions donc d'emblée à ce niveau social que nous prétendons découvrir seulement maintenant. A cette objection, M. Leyvraz répond que « le champ social n'est pas la société humaine ou l'esprit humain, mais une structure générale de groupe... » (p. 3). Dans cette structure se déchiffre un « acte d'association » qui est la visée même du groupe. Tout objet qui fournit un thème à cet acte d'association est un objet social, un « texte » dont les éléments sont assez semblables aux composants d'une langue. C'est ainsi que dans la visée de groupe où je suis situé une forme dentelée se dessinant sur le ciel, le vert

d'une forêt, le relief d'un rocher se lient dans le thème d'une montagne. Du fait que le groupe est mentalement présent dans ma perception de cette montagne, celle-ci est une visée *générale*, mais elle n'a pas d'universalité. Car il y a pluralité de groupes, et ceux-ci ne peuvent être intégrés dans le schème d'une histoire universelle : ils ne sont pas « des histoires dans l'histoire totale du monde » (p. 126).

Ainsi se révèle une exigence d'*historicité* à laquelle le niveau historique offrira une réponse. Cette réponse, c'est ce qui se découvre dans la visée d'une communauté universelle, le fait qui ne saurait être contesté quand il se produit, l'*événement*. L'événement ne doit pas être défini comme « ce qui a de l'importance » pour la communauté, mais comme « ce qui arrive réellement » (p. 166). Il ne faut pas y voir l'expression d'un esprit de la communauté qui donnerait sens et valeur à certains faits. La visée historique est la visée objective d'un passé vrai, et non l'interprétation d'un déroulement temporel par un esprit. En dissipant « l'image d'une communauté humaine dépositaire de l'esprit et conservatrice de ce qu'il est licite d'apercevoir dans le devenir universel » (p. 177), nous voyons clairement « qu'il n'existe rien dans le champ des événements qui s'appelle l'esprit humain, la personne humaine » (p. 201), mais nous découvrons en même temps une exigence d'esprit ou de personne qui se réalise au niveau personnel.

Nul besoin, pour identifier la personne, de se référer à une histoire. Le champ *personnel* est le champ des *idées*, l'acte de la personne se définit comme la « compréhension d'une structure d'idées » (p. 228). En découvrant qu'une personnalité identique existe dans la visée d'une pluralité d'idées, nous déchiffrons notre existence comme « acte d'identité personnelle ». Mais aucun moi n'est à l'œuvre dans cet acte associant les idées. Tant que nous demeurons dans le champ de la personne, la pluralité des idées visées ne suscite aucun dépassement vers une origine unitaire : nous poserons que « la limite du champ de l'esprit, de l'acte de la personne, est dans le fait qu'elle ne réalise pas le moi » (p. 244). L'exigence propre au niveau personnel est donc « exigence d'un être-moi réel » (p. 231), exigence d'un « champ d'ipséité ».

Le champ d'*ipséité* est le dernier niveau d'expérience que nous ayons à explorer. Ce que nous y découvrons, ce « n'est pas un « moi » qui s'assure de sa puissance dans son origine divine ou dans le caractère absolu de sa volonté » (p. 4), mais l'acte contingent de la créature. Cet acte « n'a pas à être compris dans une pluralité plus vaste, totale, dans une ordonnance ultime de l'esprit » (p. 267) : « Il est la *chance* singulière inscrite dans la diversité actuelle du champ d'expérience réelle » (p. 269). Cette chance n'est pas prédéterminée dans une pluralité de possibles, elle n'est pas une potentialité. Elle est « donnée

à ma visée comme le choix actuel de mon existence, mais non pas comme l'unique possibilité de mon existence » (p. 275), comme « un choix dans une diversité de chemins » (p. 276).

Dans les traits de la créature qui fait l'expérience réelle de la mort se montre une exigence de *divinité* : « ... Je vois que la figure de la mort, dans *le champ d'ipséité*, est incompréhensible, et que la faute, c'est de la comprendre. Elle est incompréhensible, car ici, il s'agit du désastre même de l'ipséité dans la figure d'un « moi » qui ne revient pas... C'est dans la saisie de cette perte irréparable du « moi » qu'est la visée réelle de l'exigence de divinité » (p. 302-303).

« ... Le champ d'ipséité ne nous donne pas la clé de l'ordonnance des champs, des niveaux ou des catégories de l'expérience, car il ne nous révèle pas, dans une ultime démarche, *qui* est ce *nous* que nous avons posé successivement comme déchiffrant l'*acte*, le mouvement de chaque niveau. L'ipséité ne nous dit pas : voici qui est l'être dont les niveaux précédents parlaient dans l'abstraction, et qui maintenant montre sa vraie nature. Le champ d'ipséité ne justifie pas le langage, les catégories choisies dans l'exposition de cet ouvrage. Celles-ci demeurent contingentes, et c'est bien ce que, à chaque niveau, nous avons dit : nous sommes, *nous nous trouvons*, *nous voici*, dans ce champ. C'est tout » (p. 306-307).

Efforçons-nous de préciser, en partant de ce passage annonçant l'achèvement de l'exploration entreprise dans ce livre, les grands traits de la « dialectique ascendante » mise en œuvre par M. Leyvraz. Si les « champs » successifs auxquels nous nous sommes arrêtés peuvent être considérés comme des « étapes dialectiques » (p. 107), le passage de l'un à l'autre n'a rien d'un mouvement nécessaire, de style hégélien. Ces champs ne sont nullement liés en un système. Il n'y a pas constitution ou émergence d'un champ à partir de l'autre. De la sorte nous n'avons ni à justifier a priori leur succession ni à montrer comment s'opère le passage de l'un à l'autre. En dépit de leur caractère contingent, ces champs ne sont pas arbitraires, car chacun d'eux donne à notre expérience un objet véritable, qu'il s'agit de décrire, de déchiffrer, d'explorer, « sans nous embarrasser d'une ontologie qui les relie tous » (p. 165). Bref, la distinction des champs « se donne comme l'évidence » (p. 52).

Deux notions capitales interviennent à tous les niveaux de cette dialectique, celles d'*exigence* et d'*enveloppement* : chaque niveau d'expérience exige le niveau suivant, qui l'enveloppe.

L'*exigence* n'est pas un défaut, une « réclamation » de quelque chose qui manque. A chaque niveau notre expérience est parfaite, mais elle découvre sa limite dans le fait que ce champ ne réalise pas ce qui se présente au champ suivant, et saisit cette limite comme le signal d'une exigence qui ne recevra sa réponse que dans ce champ

nouveau. Le recours à cette notion soulève à nos yeux une question centrale : peut-on introduire dans la description d'un niveau quelconque l'idée qu'il est exigence de ce qui existe au niveau suivant sans présupposer la description de ce niveau suivant ? Et, lorsqu'on arrive au dernier niveau, celui de l'ipséité, peut-on faire intervenir une exigence de divinité sans présupposer une théologie ?

Quant à l'*enveloppement*, il ne faut pas le concevoir comme un rapport de contenance, d'implication ou de causalité. Un champ « enveloppe » un autre champ lorsqu'il lui succède sans lui être réductible et sans le nier, lorsqu'il n'y a pas à chercher en lui un élément quelconque du champ précédent. C'est ainsi que, portant mon regard d'un objet à l'autre, je puis dire que le premier est enveloppé dans le second [1]. La proposition initiale « l'imaginaire enveloppe l'être » ne signifie donc pas que l'être se trouve dans le premier niveau. Se figurer l'imaginaire en tant que tel, c'est l'opposer au néant, mais sans avoir l'idée d'atteindre la réalité de cette figuration, ni même l'idée qu'elle soit possible. De même, dire que le champ personnel enveloppe celui de l'histoire, c'est dire que la personne doit être originellement saisie hors de toute situation historique.

C'est l'usage conjoint de ces deux notions qui donne à la description toute sa rigueur en lui permettant de délimiter avec précision les divers niveaux de l'expérience et de distinguer en chacun d'entre eux le clair du confus. La confusion apparaît en effet lorsqu'un niveau est envisagé « sous la condition » du niveau précédent, qu'il enveloppe, ou du suivant, qui répond à son exigence. Cette double confusion est source de représentations imaginaires qui se rencontrent à tous les niveaux. Tels sont par exemple « le dogme de la présence du niveau biologique dans le social » (p. 104) ou, inversement, l'idée d'une socialité qui existerait au niveau biologique. Ces représentations imaginaires, M. Leyvraz les dénonce avec perspicacité, en des pages qui n'offrent pas moins d'intérêt que celles où il se consacre à la description des objets véritables de notre expérience. Enfin, du fait qu'elle prétend structurer notre expérience complète, la description a un caractère systématique qui se marque dans la possibilité d'effectuer à tout moment une *récurrence*, c'est-à-dire un retour au point de départ, grâce à un ensemble de transformations.

ANDRÉ-JEAN VOELKE

[1] M. Leyvraz ne s'en tient pas toujours à ce sens technique : lorsqu'il déclare que le champ mathématique « enveloppe » l'identité, ce verbe signifie « impliquer ».