

REALISME ET PHENOMENOLOGIE

Paul Gilbert*

Claude Romano, professeur à la Sorbonne (Paris) et à l’Australian Catholic University (Melbourne), publie des recherches importantes en phénoménologie. Ses premières publications en indiquent déjà l’orientation: *L’événement et le monde* (sa dissertation doctorale) et *L’événement et le temps*, deux livres reçus en 1999 dans la prestigieuse collection *Épiméthée* des PUF dirigée par Jean-Luc Marion. Ces ouvrages proposent une catégorie nouvelle dans l’horizon philosophique en distinguant l’“événementiel” et l’“événemential”. Le livre *Il y a. Essais de phénoménologie* vient en 2003, puis en 2010 l’énorme thèse d’habilitation *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 1141 pages chez Gallimard, dans la collection *Folio*. L’auteur publie la même année dans la collection *Quadrige* des PUF, *L’aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l’herméneutique événementiale*. L’année 2019 voit la parution d’un nouvel ouvrage imposant (765 pages), *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, publié aussi dans la collection *Folio* et enfin, dans *Épiméthée, Les repères éblouissants*, que je voudrais présenter ici¹.

La distinction entre l’“événementiel” et l’“événemential” met en évidence les interrogations fondamentales de notre auteur. On reconnaît dans ces deux termes le mot “événement”, qui traduit habituellement en français l’allemand “*Ereignis*”, un terme traité de manière originale par Heidegger et auquel des phénoménologues français se sont intéressés, entre autres Jean-Luc Marion (dans *Étant donné*, de 1997, au centre géométrique de cet ouvrage). Sont événementiels les événements qui se produisent dans le cours

*Università Gregoriana, Roma.

¹ Claude Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Presses Universitaires de France (coll. *Épiméthée*), Paris 2019. Nous mettrons les numéros des pages citées directement dans notre texte.

du temps, les uns après les autres et qui reçoivent une signification des relations causales que nous établissons entre eux. Mais dans tout événement, il y a plus que des relations causale, car s’y avance un être original, nouveau, un “événemential” «qui ne se manifeste que quand il a eu lieu»². L’“événement” appartient au monde des faits. L’“événemential” se soustrait par contre «à tout horizon de sens préalable et, dans son jaillissement anarchique, ne se manifeste lui-même avec le sens qui est le sien que *sous son propre horizon*»³. L’“événementiel” appartient à un champ disponible pour la science ; l’“événemential”, “instaurateur-de-monde”,⁴ implique par contre la personne. La naissance d’un enfant, dont le sens ne peut pas être ramené à la seule conception causale, est la manifestation typique d’un “événemential”.

Cette problématique est approfondie dans *Les repères* sous le thème du “réalisme” qui, selon Romano, appartiendrait au projet phénoménologique. On peut deviner qu’*Être soi-même*, publié en même temps que *Les repères*, n’est pas un ouvrage d’importance secondaire, puisqu’il s’efforce de découvrir l’histoire difficile de la “personne” en philosophie, de cet “événemential” qui constitue l’axe de la recherche de Romano – mais nous n’insisterons pas ici sur cet ouvrage d’histoire.

La distinction par Romano entre deux modes de présentation de l’événement n’est pas de soi originale, mis à part les mots utilisés. La lutte entre la raison qui généralise et l’existant singulier apparaît sous divers noms tout au long de l’histoire de la philosophie. Cette lutte devrait-elle ne pas entrer dans la philosophie qui renouvelle aujourd’hui ses catégories tout en maintenant son orientation fondamentale ? Les phénoménologues, qui n’ignorent rien de l’héritage de l’existentialisme tout en s’en méfiant, se gardent de l’oublier. *Les repères* n’abandonnent pas cette préoccupation. Si les catégories de 1999 n’y apparaissent guère (sauf erreur de ma lecture), cela ne veut pas dire qu’elles n’animent pas la réflexion en sous-mains, dans une perspective sans doute moins catégoriale qu’il y a 20 ans parce que devenue plus méthodologique. Romano questionne maintenant la pertinence des catégories les plus classiques de la phénoménologie en les amenant au plan d’une réflexion métaphysique qui ne dit pas son nom mais qui en déploie le projet de manière évidente.

Quel serait ce projet ? Serait-ce celui de constituer une science

² Id., *L’événement et le monde*, Presses Universitaires de France (coll. *Épiméthée*), Paris, 1999, 39.

³ Ivi, 56.

⁴ Ibidem.

première, comme Husserl en eut souvent le désir ? Non pas, d'autant plus que l'orientation gnoséologique du fondateur de la phénoménologie contemporaine suscite de nombreuses perplexités chez ses disciples "hérétiques", Michel Henry par exemple mais pas seulement. La question métaphysique n'est plus sans doute aujourd'hui gnoséologique (du grec γνῶσις qui signifie une connaissance notionnelle, structurée en stricte logique) mais plutôt épistémologique (du grec ἐπιστήμη qui signifie «discipline», au sens d'un mode de lecture de ce qui est). Laisser apparaître ce qui est comme il est, mais de telle manière qu'on puisse le connaître, tel était le projet fondamental de Husserl. On connaît son adage: «revenir aux choses mêmes». Cette exigence n'oriente pas cependant vers un principe formel premier, mais plutôt vers le sens de ce qui est, du réel.

La seconde partie des *Repères* qui s'intitule "Le réalisme phénoménologique" trace un projet authentiquement métaphysique. Les développements de Husserl donnent à la phénoménologie une tournure gnoséologique. Romano envisage une autre perspective, qui ne fait pas porter le poids de la recherche aux seules structures cognitives de la conscience vive. "Parce qu'il tend à isoler, à l'instar de Descartes, un domaine d'évidences absolues, celui de nos *cogitationes*, d'un domaine où le doute peut légitimement s'exercer, celui de la réalité extérieure, Husserl retombe inévitablement dans une conception représentative de l'esprit" (142). Or la phénoménologie peut nous conduire vers un réalisme plus que cognitif, tellement éblouissant que nous ne l'apercevons pas tout en en vivant. La troisième partie du livre propose 4 études réunies sous le titre "Exercices de phénoménologie réaliste" où l'auteur applique ses intentions réalistes à quelques cas, en particulier au monde des émotions où se concrétisent ses repères éblouissants.

La première partie de l'ouvrage, où l'auteur met en évidence des thèses qu'il entend combattre, considère les problématiques récentes de la philosophie, qui, empiristes ou idéalistes, se veulent fondatrices des connaissances théoriques en s'arrêtant à la constitution du "sens" et à la "signification" de nos mots. Les thèses empiristes que renouvelle sans en sortir la philosophie analytique et celles du kantisme que renouvelle sans en sortir le néo-kantisme, s'entrechoquent en revendiquant les unes la priorité des mots sur les choses et les autres la priorité de la pensée sur les mots. Dans l'un et l'autre cas, le "réel" s'efface, étant médiatisé par des pôles abstraits qui le maîtrisent. L'idée d'expérience suggère au contraire celle de l'immédiateté et le rayonnement du donné. Husserl innove de ce point de vue, mais sans réussir pleinement.

Romano commence sa critique de Husserl en renvoyant au paragraphe 6 de la *Krisis* qui, insatisfait du rationalisme du XVIII^e siècle, insiste sur la nécessité d'aller au-delà de la "raison paresseuse", qui se dérobe au combat que demande l'éclaircissement des ultimes données primitives". Husserl va jusqu'à parler de l'"étroitesse de cœur"⁵ de ce rationalisme peu éclairant. Dans *Logique formelle et transcendantale*, le philosophe morave élargit le sens du mot "logos" en parlant d'un "logos du monde esthétique" (26). Romano conclut: "nous assistons ainsi avec Husserl à un élargissement de la raison à la sensibilité elle-même" (26), sans pour autant ignorer les critères antiques de l'universalité et de la nécessité. L'idée d'expérience, revendiquée par l'empirisme autant que par le kantisme, ne doit-elle pas dès lors évoluer ? Selon Romano, c'est précisément cela que produit Husserl en élaborant la catégorie de *Lebenswelt*, c'est-à-dire des "vérités douées de leur propre légitimité au niveau [...] de notre expérience préscientifique" (29), avant les divisions imposées par les "scientifiques" entre l'objet et le sujet, le sensible et l'intelligible.

Husserl ne réussit pas cependant entièrement son entreprise. La question est de savoir comment parler légitimement de cette expérience préscientifique. Le langage ne vise-t-il pas ce qu'il n'est pas, le monde objectif des existants dont d'occupent les sciences ? À moins qu'on ne prétende qu'il n'y a aucune vérité en dehors du langage lui-même. D'un côté, le langage "indique" la logique du monde. De l'autre il "exprime" ou interprète la logique du monde. De toute manière, n'ouvre-t-il un abîme entre l'objectif et le subjectif ? Nous savons cependant que cet abîme est engendré par une entente étroite de la logique rationnelle que Husserl tente de contester et de déborder. Certes, dans *Logique formelle et transcendantale*, il écrit que "la pensée s'accomplit comme langagière" et que "le penser ne fait qu'un avec la parole"⁶. Romano reconnaît toutefois chez Husserl, malgré certaines de ses expressions trop carrées, un effort pour donner un nouvel espace à la pensée, qui n'est pas que "conscience" savante: "elle est d'autant plus pensée qu'elle est intimement unie à des signes comme ce en quoi elle s'accomplit elle-même, prend forme pour les autres, mais aussi et d'abord pour soi" (56). Reste la difficulté d'établir un langage qui, paradoxalement, puisse nous dire

⁵ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard (TEL), Paris 1989, pp. 22 et 26. Le mot "cœur" utilisé ici par Husserl résonne sans aucun doute dans le titre du livre de Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*.

⁶ Id., *Logique formelle et transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, PUF (Épiméthée), Paris 1957, 40, citation modifiée dans *Les repères*, p. 55.

l'antéprédicatif. Husserl n'assumerait-il pas ici ce que Descartes, bien qu'il soit accusé d'être l'initiateur de l'intellectualisme moderne, avait déjà entrevu dans sa troisième *Méditation*: "Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît, peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent"⁷ ? Il y a ici une avancée dont Descartes⁸ n'a cependant pas su tirer profit pour s'en tenir au rationalisme. Mais, semble-t-il, Husserl non plus.

La conscience fonctionne comme une connaissance et la connaissance est faite de logique et de concepts. La perception sensible a cependant une autre ampleur que seulement conceptuelle, sans manquer toutefois de sens. Un exemple: "nous ne pouvons percevoir un sourire sans y déceler déjà de la franchise, de la douceur ou de l'animosité, toute une gamme de nuances affectives" (60). Un sens est immanent à l'expérience perceptive, "muette" dit Husserl dans ses *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire avant sa saisie conceptuelle, avant que le langage scientifique ne puisse l'articuler. Il faut cependant renoncer à entendre cet "avant" d'une manière chronologique. Même sans concept, l'expérience sensible est sensée. L'"avant" dont on vient de parler est de droit plutôt que de fait. Il accompagne le savoir qui l'explique mais peut aussi ne pas devenir explicite tout en gardant sa vigueur. Il enveloppe plutôt le langage. "Ni le langage ni la conceptualité en tant que tels ne sont des conditions nécessaires de l'expérience" (64).

Quand Husserl parle de l'intuition en la distinguant de l'intention, il renvoie sans doute à cette originalité de l'expérience. Dans la première de ses *Recherches logiques*, il s'engageait dans cette problématique en opérant cependant des distinctions si complexes qu'elles en devenaient confuses, par exemple entre l'indice, le sens et la signification ; il eut cependant soin de dire que sur ces questions il ne suivait pas Frege, ce qui n'était pas pour clarifier sa réflexion. À la lumière de textes husserliens plus tardifs, Romano propose dans *Au cœur de la raison* une interprétation quand même proche de la distinction du sens ("*Sinn*") et de la signification ("*Bedeutung*") donnée par Gottlob Frege⁹: "Parler d'un sens de l'expérience en tant que telle, ce n'est pas identifier ce sens avec la signification linguistique, c'est même accomplir

⁷ René Descartes, *Méditation de philosophie première*, AT VII, 34. En note, Romano renvoie aux *Principes*, I, 9 (AT IX/2, 28).

⁸ Ce serait aussi la thèse de Michel Henry, lecteur des *Passions de l'âme*, § 26, où Descartes reconnaît l'avènement d'une intériorité ou d'une « Affectivité transcendante ». Voir M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, pp. 96-97.

⁹ Voir G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* NF 100 (1892), pp. 26-27.

le geste rigoureusement opposé: c'est marquer l'autonomie de la sphère pré-linguistique, qui est celle de l'intuition, par rapport au domaine de la signification et de la pensée en général"¹⁰ articulée en mots et phrases.

La complexité lexicale de Romano ne réussit pas toutefois à occulter la thèse de fond, qui fait penser par ailleurs aux travaux de Maurice Merleau-Ponty: la question du langage n'est pas la première, bien que les intellectualistes de tout bord, empiristes et kantien, le méconnaissent. Vient d'abord et de manière continue l'expérience sensible ou perceptive.

La deuxième partie des *Repères* s'attelle à la question du réalisme phénoménologique. La question du réalisme est débattue depuis toujours en philosophie, mais sans doute aujourd'hui plus que jamais en philosophie analytique que fascinent les réussites des sciences et leurs résultats étonnants aussi bien pour notre santé que pour la conquête de l'univers, mais peut-être moins au plan des relations humaines. Romano, qui est un des rares phénoménologues qui connaissent bien les philosophes analytiques, est net à cet égard. "Le réalisme auquel nous souscrivons ne représente en aucun cas une forme de naturalisme, du type de celui que Husserl, mais aussi Heidegger et Merleau-Ponty, rejettent comme incohérent. [...] Le discours intentionnel est irréductible au discours causal, la relation d'apparaître est irréductible à une relation externe" (103). Que signifie cependant le mot "réel" de ce "réalisme" nouveau ?

Traditionnellement, le "réel" est mis en question à partir d'une attitude sceptique qui pousse à considérer toute "apparence" comme une "illusion". Descartes n'est pas le seul auteur à faire sien ce doute. On soutient habituellement que le "*cogito sum*" en fait sortir. Cette réponse n'aboutit pas cependant à démontrer vraiment le scepticisme, qui resurgit à peine délaissé-on l'évidence du "je pense donc je suis", et même au moment de l'évidence car celle-ci laisse intacte l'idée que le "je" "est", une certitude que l'époché viendra mettre à mal. Il ne suffit pas en effet à Husserl de soumettre à l'époché toute réalité conçue selon le sens commun, c'est-à-dire toute objectivité transcendante. La formule cartésienne doit aussi s'y soumettre, de sorte qu'apparaisse un autre type de "réalité", celle d'une immanence transcendantale.

En 1907, dans ses leçons à Göttingen, Husserl le met en évidence en profitant d'une distinction de la langue allemande entre "*réel*" et "*réal*". La mise entre parenthèses de tout existant vise ce qui est "*réal*", les "choses de la nature" (85), les transcendances dans le monde, du monde. Par contre, le

¹⁰ Claude Romano, *Au cœur de la raison*, cit., p. 170.

mot “*Réel*” convient au mouvement de la pensée qui accède à son être dynamique, mais sans en faire une chose du monde, seulement une transcendance originale en tant qu’un acte intentionnel immanent.

La distinction entre “réel” et “réal” n’en fait pas une opposition. Les analyses de Husserl par Romano confirment que “ce que manifeste la réduction transcendantale, ce n’est pas la séparation quasi chimique de la conscience et de la réalité, mais leur unité indissoluble, c’est-à-dire l’inclusion irréal (intentionnelle) de la seconde dans la première, inclusion qui maintient néanmoins leur différence de principe et permet de préserver la transcendance du monde, en dépit de cette inclusion même” (85-86). Cette solution s’appuie sur une différence entre deux qualifications de l’évidence. Les “noèses” acquièrent en effet une évidence “apodictique”, mais sans que celle-ci ne soit nécessairement “adéquante” – ce qui légitime devant la raison les recherches indéfinies des sciences.

La distinction entre “apodicticité” et “adéquation” soulève cependant un problème, que Romano lie à la provocation du scepticisme, constamment présente chez Husserl qui tente de lutter contre elle. En fait, l’évident apodictique ne nous permet pas de soutenir son existence permanente. Notre auteur argumente à partir de l’expérience de la perception et de sa différence envers l’illusion – car celle-ci relève aussi d’une expérience. Prenons le cas d’un schizophrène: celui-ci sait distinguer une voix réelle et une voix que la maladie a fait résonner en lui. “Les schizophrènes qui “entendent des voix” font aussitôt la différence si quelqu’un s’avise de tenter de les reproduire” (134). La voix de la maladie est une voix déconnectée, isolée, sensée en elle-même va-t-on prétendre, mais sans sens dans le monde. “La seule véritable différence qui sépare la perception de l’illusion réside [...] dans le caractère concordant (ou non) du flux des esquisses” (92). Poussons alors le doute à la manière de Descartes, vers un doute hyperbolique, et nous obtenons alors cette conclusion: “Mais alors, il en résulte que la perception n’est que le mode de donnée, au moyen d’esquisses concordantes, d’un objet *qui demeure toujours en droit passible d’inexistence*” (92), d’être une illusion. Cela signifie que la perception “n’aboutit [...] jamais à une entière certitude” (93). Le sceptique semble donc remporter la victoire. La perception demeure inadéquante, même si elle est apodictique.

Le critère qui permet de distinguer phénoménologiquement une perception d’une illusion, selon Romano, est en fait autre. On peut noter qu’une illusion se soutient en elle-même, qu’elle n’arrive pas à participer à un monde cohérent, qu’elle ne concorde pas avec le monde, contrairement à la perception. Mais la cohésion de la perception est en-deçà de la conscience

rationnelle, analytique et représentative. Prenons l'exemple d'une couleur (Romano s'y est intéressé, jusqu'à écrire en 2010 un livre à ce sujet, *De la couleur*). Y a-t-il une couleur qui ne soit pas plus ou moins intense ? Son intensité serait-elle accidentelle, comme le soutiendrait le rationalisme de John Locke, une qualité seconde ? Est-il raisonnable de penser que la couleur puisse être "en soi" sans aucune qualité seconde ? Non, ce n'est pas possible, sauf en étant abstraite par une raison qui requiert des représentations dont elle peut s'approprier. Le perçu est réellement synthétique, un tout donné qui ne perd rien des multiples aspects qui y interviennent en s'y singularisant. "Une telle cohésion consiste en un ensemble de légalités structurelles invariantes d'ordre phénoménal qui ne sont ni logiques ni empiriques, en un ensemble d'"*a priori* matériels" au sens de Husserl" (99).

On en arrive ainsi à une thèse qui serait proche des réflexions de Merleau-Ponty, tout en évitant "les ornières d'une philosophie de la représentation" (135) où celui-ci serait retombé: "Ainsi, la perception est un phénomène holistique parce que le monde apparaissant est un phénomène de structure. Le monde phénoménal n'est pas "cohérent" [...] par accident, la cohésion est bien plutôt ce qui définit ce monde en son essence" (99). Par conséquent, "l'ouverture à un monde (à une totalité de phénomènes pourvue d'une cohésion structurelle) est ce qui définit *par essence* la perception" (101). Il est évidemment possible de douter que cette perspective soit accessible à la raison représentative et analytique. La cohésion est en effet "un trait *contingent* ou *adventiste* de la perception, puisque, pour aucune perception donnée, on ne peut être *absolument* assuré qu'elle est bien une *perception* à moins de parcourir le flux infini des esquisses et de constater leur concordance – entreprise évidemment impossible" (139). Mais cette suspension par le doute ne vaut que pour la reprise intellectualiste de la perception, non pour l'expérience perceptive elle-même.

Cette cohésion engage le percevant et le perçu d'une manière holistique ou enveloppée, ce que signifie le terme "*Lebenswelt*" de Husserl selon Romano, de sorte que nous dussions dire que "je dois être ouvert au monde en tant que totalité existante pour pouvoir me rapporter intentionnellement à l'une de ses parties ; je dois appartenir déjà à ce monde en tant que corps pour posséder quelque chose comme une ouverture à lui" (102). On peut alors corriger ce qui, dans les expressions de Husserl, confie à l'intentionnalité l'essence de ce qui est. Une note des *Repères* renvoie à ce propos *Au cœur de la raison*, "où nous avons tenté de montrer comment une pensée renouvelée de l'intentionnalité qui prend au sérieux l'idée de structures *a priori* matérielle du monde lui-même devait aller, de ce fait

même, jusqu'à dépasser l'idée d'intentionnalité perceptive au profit d'une conception réaliste [...] de l'être-au-monde" (117). Cependant, nous ne pouvons pas dire non plus que, à l'inverse, la conscience soit subjuguée par le "monde".

Dans la troisième partie de son ouvrage intitulée "Exercices de phénoménologie réaliste", Romano essaie de vérifier ce que donne son approche du réel en la mettant à l'épreuve. Quatre chapitres considèrent successivement la chair, la solitude, les émotions et l'habitude. Disons un mot du chapitre sur la chair, puis du chapitre sur les émotions¹¹.

Un argument semblable à celui que nous venons d'évoquer à propos du perçu holistique vaut aussi pour le corps, mon corps, moi qui suis mon corps lequel n'est pas un agglomérat de morceaux mais une unité vivante. À travers la sensibilité affective, écrit Romano, "se dessine une forme d'intériorité ou d'intimité de notre corps phénoménal" (192). L'idée d'intimité ne vaut pas seulement pour la conscience de soi ; elle signifie avant tout une affection unitive, le sentir "soi" en toute partie de mon corps. Je me "sens" moi, non pas seulement parce que me touche un autre corps, mais parce que me touche n'importe quel objet, par exemple l'eau du bassin de natation qui coule le long de mon corps. Par ailleurs, "mon corps phénoménal est structuré spatialement de telle manière que les différentes sensations affectives s'ordonnent spontanément en lui, qu'elles s'y localisent, si l'on peut dire, sans nul besoin d'y être localisées. Ma douleur m'apparaît d'entrée de jeu située dans ma main ou dans mon épaule ; plus généralement, l'espace de mon corps est tel que je m'y retrouve d'emblée sans avoir besoin de m'y orienter" (193). Mon corps est ainsi organisé dans l'espace de telle sorte que je puisse reconnaître le lieu des choses qui sont disposées à ma droite ou à ma gauche. Si par contre je ne suis plus capable de sentir et de vivre mes conditions spatiales, je ne serai plus capable non plus de reconnaître les lieux exacts de choses qui sont quelque part dans le monde.

Terminons nos quelques pages en commentant le chapitre intitulé: "L'intentionnalité des émotions". Nous nous étions demandé au seuil de notre étude si la phénoménologie ne pouvait pas dynamiser une métaphysique qui veillerait à ne pas se perdre dans les *a priori* des opérations de la raison scientifique ou transcendantale. La critique de cette raison repose en effet sur son utilisation d'un conceptualisme abstrait. Certes, l'expérience humaine est à la fois subjective et objective, mais les traditions philosophiques,

¹¹ N'y a-t-il pas une coquille, p. 13, en note ? Ce chapitre, l'unique chapitre vraiment inédit du volume est le n. XVIII, non le n. VII.

empiriques ou transcendantales, semblent avoir toutes choisi leur camp et exclu l'autre, ce qui est une abstraction de l'entièreté qui, par tradition, est l'unique critère de la métaphysique. Or les phénoménologies récentes de Merleau-Ponty ou de Romano n'ouvrent-elles pas la réflexion précisément à la question du "tout"? Chez Romano, l'émotion joue en fait ce rôle médiateur.

Le chapitre sur l'émotion commence par un parcours d'histoire, qui considère surtout Husserl et Heidegger et montre les évolutions importantes qu'a subie la signification de ce mot et de ceux qui lui sont proches, souvent très emmêlés. Romano définit que "notre répertoire émotionnel de base est celui de vivants qui doivent satisfaire leurs tendances et s'orienter au milieu d'obstacles qui empêchent ou reculent cette satisfaction, ou de périls qui menacent leur existence ; or un tel répertoire ne peut échoir qu'à des êtres pourvus d'un corps et tributaires du monde dans leur être même" (273).

Nos émotions ne surgissent pas en nous en conséquence de quelques jugements. La peur du vide par exemple ne dépend pas d'un jugement quelconque lorsque nous sommes au bord d'un précipice. Elle naît du corps qui réagit spontanément en présence d'un danger. La peur "est d'abord un mode de la conscience de la situation elle-même en tant que redoutable" (273). Elle ne vient pas d'une conscience théorique ; elle est plutôt "une conscience modifiée du monde par l'intermédiaire du corps et de ses réactions spontanées" (273). L'émotion est spontanée, nous ne décidons pas de nous émouvoir. Elle vient du monde qui nous touche, elle l'incarne dans nos dynamismes intimes. Il y a "un lien fort et même essentiel entre manifestations corporelles, émotions et tendances sous-jacentes. Les émotions sont la manifestation de nos tendances et toutes deux s'incarnent dans des expressions typiques" (275). On reconnaît là la vie humaine qui se donne en totalité. "Notre vie émotionnelle se présente comme une totalité, car elle exprime une orientation générale de notre être-au-monde. Et c'est notre corps ici qui sert de tables d'orientation, comme s'il en savait plus long que nous à ce sujet" (275-276). Romano termine ainsi son chapitre: "L'affectivité ne se réduit pas à une série d'épisodes affectifs sans suite en présence de vecteurs émotionnels isolés: elle représente une manière d'habiter le monde total, et qui se rapporte au monde comme tel en totalité" (285).

On l'aura reconnu: l'effort de Romano participe puissamment aux recherches contemporaines en philosophie première, qui résistent à l'intellectualisme allié de l'empirisme pour intégrer de nouvelles catégories adaptées à l'essentialité de l'affectivité.