Phénoménologie et communauté : du monde de la vie aux formes de vie

Guillaume Wagner

▶ **To cite this version:**

Guillaume Wagner. Phénoménologie et communauté : du monde de la vie aux formes de vie. Philosophie. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAC016 . tel-01795065

HAL Id: tel-01795065
https://theses.hal.science/tel-01795065

Submitted on 18 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES – ED 520

[CREΦAC – EA 2326]

THÈSE présentée par :

[Guillaume WAGNER]

soutenue le : **vendredi 8 septembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

Phénoménologie et communauté

[Du monde de la vie aux formes de vie]

THÈSE dirigée par :

[M. ROGOZINSKI Jacob]	Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

[M. CABESTAN Philippe]	Professeur de philosophie en Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles à Paris et président de l'École Française de Daseinsanalyse.
[Mme DASTUR Françoise]	Professeure émérite, université de Nice

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

[Mme DEPRAZ Natalie]	Professeure, université de Rouen, membre universitaire des Archives-Husserl à l'Ecole Normale Supérieure (ENS/CNRS)
[M. VIOULAC Jean]	Agrégé et docteur en philosophie, professeur dans l'enseignement secondaire

Avertissement

Le monde est notre désir.

Le monde est notre vouloir.

Il n'y a rien à dire du monde --- sauf qu'il nous ressemble trait pour trait.

Si nous le trouvons médiocre --- c'est que nous sommes médiocres.

Si nous le trouvons vain --- c'est que nous sommes vains.

Si nous le trouvons affreux --- c'est que nous sommes affreux.

Si nous le trouvons dur --- c'est que nous sommes durs.

Si nous le trouvons morne --- c'est que nous sommes mornes.

....

Si nous le trouvons hostile --- c'est que nous sommes hostiles.

Il ne changera que quand nous changerons.

Il est nous --- et indéfiniment il nous ressemblera.

Pour l'instant --- c'est un monde de terre sèche.

Il y aura un brin d'herbe quand vous serez devenus brin d'herbe.

Ou alors --- laissez tout crever.

Les démoniaques des pouvoirs ont ce qu'il faut dans l'arsenal pour une gigantesque épouvante.

Une gigantesque Mort.

L'homme vivant . L. Calaferte

Je dédie ce travail

A toutes celles et tous ceux qui luttent,
contre la domination et l'exploitation de l'homme par l'homme,
entre le deuil du monde et la joie de vivre.

Au courage et à la patience de ma mère,
Aux espoirs et aux attentes de mon père,
A mes frères galériens,

A mes grands-pères,
que je n'ai pas connu,
ouvriers de la Vallée de la Fensch et de la Vallée de l'Orne.

Remerciements

Avec fraternité, j'exprime toute ma gratitude

A Jacob Rogozinski,
qui a toujours su me tendre la main alors même que je la lui refusais,
qui a particulièrement bien encadré et dirigé mes recherches ;
A Apolline,
qui partage tous mes combats depuis quelques temps déjà ;
A Marie,
témoin direct de ma « dernière ligne droite » de travail dans toute son intensité ;
A Marina, alliée de la dernière heure ;
A mes Tontons Flingueurs, aventuriers et mauvais garçons,
qui m'ont soutenu à leur manière ;
A MCR, complice de l'ombre ;
A mes camarades de lutte.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE : L'ACTUALITÉ DE LA PHENOMENOLOGIE

PREMIERE PARTIE :

DE HUSSERL A HUSSERL,

L'ENIGME DE LA TRANSCENDANCE-IMMANENCE,

I - Du monde *sans vie* de la transcendance extatique au monde *de la vie égologique*

II - La chair, moment-lieu de l'expérience originaire

III - Confrontation entre la Ve *Méditation Cartésienne* et le cycle de la *Krisis* :

de la question d'autrui au monde de la vie

IV - Le monde de la vie, comme la matrice de toute communauté chez Husserl

DEUXIEME PARTIE :

APRES HUSSERL, LA PHENOMENOLOGIE EN QUESTIONS

I – L'aporie d'une phénoménologie « de la transcendance »

II – La rupture henryenne ?

TROISIEME PARTIE :

(a) HUSSERL EN RETOURS, PROPRIETE ET ALTERITE

I - L'apport de Didier Franck : l'hétérogénéité originaire du moi

II - L'apport de Jacob Rogozinski : le restant et l'auto-incorporation

III - L'apport de Bernhard Waldenfels : la requête et l'entre-monde

QUATRIEME PARTIE :

(b) HUSSERL EN RETOURS,

L'ENIGME TRANSCENDANTALE DE LA COMMUNAUTE

I - L'apport de Jean Vioulac :

« la communauté est le domaine même du transcendantal »

II - La forme de vie comme structure phénoménologique de la socialité

CONCLUSION GENERALE : TRANS-FORMER LE MONDE

INTRODUCTION GENERALE
- l'actualité de la phénoménologie -
d'une méthode de la crise à la crise de la méthode

Dans la détresse de notre vie, - c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine. (…) Ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde-ambiant une forme de raison.[1]

Nous, hommes d'aujourd'hui, qui sommes nés au cours de ce développement, nous sommes devant le plus grand danger : celui de faire naufrage au milieu du déluge sceptique et de laisser ainsi notre propre vérité nous échapper. Rassemblant nos esprits en cette détresse, nous tournons notre regard vers l'histoire de notre actuelle humanité.[2]

Par ces propos introductifs de la *Krisis*, Husserl nous partage son désarroi face à la « crise » de « notre humanité ». En des termes catastrophes - la « détresse », l'abandon, le malheur, le « naufrage » et le « déluge » -, le père de la phénoménologie déplore un constat : « le procès de [la] dissolution interne [de l'idéal de la philosophie

1 Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* éditions Gallimard, Paris, 2004 : p. 10.
2 *Ibid.,* p. 20.

universelle] ».[3] Dès lors, il s'agit moins de refonder un tel idéal ou d'interroger sa légitimité qu'admettre sa fonction téléologique dans l'essor historique des sciences européennes dans toutes les dimensions de notre vie humaine et à l'ensemble des peuples du monde. Par « le spectacle de l'européisation de toutes les humanités étrangères »[4] qui engage « le devenir des hommes »[5], la question est bien celle du *processus* de séparation entre l'idéal philosophique - qui a rendu possible l'essor des sciences - et le « triomphe » même de ces sciences - par la « dissolution » de cet idéal. Ce processus est symptomatique de la crise constatée par Husserl, encore tout à fait actuelle à notre époque : *la crise de la rationalité occidentale*. Il s'agit de la crise du sens de nos « modes d'existence »[6], à travers l'autonomisation des sciences qui a *produit* « le Monde en tant qu'Universum des simples faits »[7] par la domination imperturbable d'une *certaine* objectivité coupée de toute vie, et particulièrement la vie humaine : l'objectivisme naturaliste. Car si « de simples sciences de faits forment une simple humanité de fait »[8], alors « la simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif ».[9] Autrement dit, « dans une objectivité de ce type »[10], l'homme est « coupé » de lui-même, séparé de sa propre vie et dépossédé du sens de son existence : il est déshistoricisé, sans *Télos*, sans horizon, voire sans monde. C'est pourquoi la crise de la rationalité occidentale renvoie au « plus grand danger », comme menace du « naufrage au milieu du déluge sceptique » : le spectre du nihilisme. Or, ce positivisme des sciences qui « procure à un positivisme philosophique, un positivisme en tant que vision du monde, sa ressource et les moyens de s'étendre partout »[11] est le résultat du procès de la dissolution interne de l'idéal de la philosophie universelle dont les sciences proviennent. C'est pourquoi « la philosophie devient à elle-même problème (…) ».[12]

3 *Ibid.,* p. 16.
4 *Ibid.,* p. 21.
5 *Ibid.*
6 *Ibid.,* p. 12.
7 *Ibid.,* p. 14.
8 *Ibid.,* p. 10.
9 *Ibid.,* pp. 10-11.
10 *Ibid.,* p. 11.
11 *Ibid.*
12 *Ibid.,* p. 16.

Poser ainsi la question de la « crise » convoque l'homme (en particulier l'homme occidental) à sa responsabilité – philosophique, éthique et politique. C'est pourquoi « il est clair (…) que nous avons besoin de la pénétration d'une *méditation-en-retour, historique et critique,* afin de nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes *avant toute décision. »*[13] Dès lors, il s'agira pour l'être-humain de « (…) faire apparaître une sorte d'énigme du Monde inconnue aux époques antérieures »[14], en tant qu'elle ramène à « l'énigme de la subjectivité »[15], c'est-à-dire « (…) quelque chose qu'il n'a et ne peut avoir que sous la forme d'un combat pour sa vérité, un combat pour se rendre lui-même vrai. »[16] Rappelons en outre que le dernier ouvrage publié de Husserl, *La crise des sciences européennes,* fait écho à la période où l'ouvrage fut rédigé, à savoir la « crise » des années 1930 et la montée du nazisme en Allemagne comme sa conséquence directe. Un siècle après Husserl, notre époque est sans doute ultimement celle de la crise, ou plutôt de sa *gestion.* Le terme de « crise » structure notre quotidien, déchire l'époque et ordonne la société - une crise du monde et une crise de la vie. Pourtant une crise qui se dit naïvement à la fois « universelle », « naturelle » et « inéluctable ». En effet, en notre début de XXIe siècle, nous voici *à la quintessence de l'ère de la rationalité occidentale, qui a moins débouché sur une crise extérieure à elle qu'elle n'est sa propre crise.* Avons-nous fait « naufrage au milieu du déluge sceptique » du nihilisme ? C'est parce que nous sommes à l'ère de la totalité rationnelle extatique absolue que nous revenons à Husserl, car nous la comprenons comme quintessence de la crise de la rationalité occidentale.

C'est un impératif catégorique pour la philosophie aujourd'hui que d'assumer, pour la comprendre, cette crise de la rationalité occidentale, et Husserl est le penseur de cette crise : aucune pensée aujourd'hui ne peut donc faire l'économie d'un débat avec la rigueur et la probité de l'itinéraire de Husserl.[17]

13 *Ibid.,* p. 23.
14 *Ibid.,* p. 10.
15 *Ibid.*
16 *Ibid.,* p. 18.
17 Vioulac, Jean, *Science et révolution – Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie,* PUF, Paris, 2015 : pp. 77-78.

C'est pourquoi nous revenons à Husserl, en particulier le « dernier » Husserl soucieux de l'historicité comme horizon-de-sens à comprendre d'un point de vue éthique voire politique. Car « [cela] implique (…) qu'il convient de donner une nouvelle figure (…), non seulement à soi-même éthiquement, mais à l'ensemble du monde humain ambiant, à l'existence politique et sociale de l'humanité. »[18] Parce que nous sommes « des héritiers du passé »[19], « nous tenterons de percer la croûte des « faits historiques » officiels de l'histoire de la philosophie, interrogeant, démontrant et éprouvant sa téléologie interne. »[20] Aussi, nous nous tournons vers la phénoménologie car elle est née comme une nécessité et une exigence historiques : *comme méthode de la crise.* Autrement dit, la méthode du dévoilement de l'oubli des conditions de toute phénoménalité et, par là, simultanément, la méthode pour dépasser et surmonter positivement un tel oubli - c'est-à-dire une pratique de réappropriation. Car si « l'humanité en général, c'est par essence l'être-homme dans des humanités liées par la génération et la socialité (...) »[21], par l'objectivisme naturaliste « (…) les questions spécifiquement humaines se voient bannies du domaine de la science et (...) la relation intrinsèque qu'elles entretiennent avec toutes les sciences (…) [a été] placée en dehors de toute considération. »[22] Notre démarche est phénoménologique car la phénoménologie désigne la méthodologie qui interroge radicalement cette transcendance objectiviste, au sens où elle interroge les origines de cette transcendance dans les formations de sens subjectives et immanentes. Davantage, elle interroge l'oubli de ces origines, la phénoménalité transcendantale d'un tel oubli : ***c'est cet oubli du monde de la vie, comme fondement subjectif et immanent de toute production transcendante, que désigne la crise*.** Par fondement, nous entendons formation de sens. Dès lors, nous proposons d'interroger phénoménologiquement cette crise comme crise des origines « transcendantes-immanentes » de toute communauté humaine, c'est-à-dire crise des rapports de

18 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 12.
19 *Ibid,* p. 23.
20 *Ibid.,* p. 24.
21 *Ibid.,* p. 21.
22 *Ibid.,* pp. 11-12.

conditionalité de tout monde de la vie, compris comme monde environnant ou communauté sociale immédiate. Nous parlons de « crise » pour désigner *l'oubli* des formations de sens et des processus de formations communautaires. Dès lors, répondre à la « crise », c'est dévoiler cet oubli et donc le résorber.

> Nous sommes aujourd'hui conscients de ce que le rationalisme du XVIIIe siècle, sa façon de vouloir assurer la solidité et la tenue requise pour l'humanité européenne, était une naïveté (…) Où est la rationalité de cet irrationalisme que l'on vante et auquel on veut nous contraindre ?[23]

Ainsi, l'actualité de la phénoménologie tient à son effort de questionner l'énigme de la transcendance comme énigme constitutive de « la » crise, un effort à continuer aujourd'hui. Pour autant, la phénoménologie n'a pas prétention à se poser en dehors de la crise en déployant une méthodologie préservée du champ qu'elle critique. Au contraire, la phénoménologie s'assume comme le *produit* décisif de « la crise des sciences européennes », fait partie d'un processus historiquement déterminé appelé à être dépassé. C'est pourquoi Husserl fonde la phénoménologie comme « science première et rigoureuse ». C'est de cette manière que l'énigme de la transcendance se dévoile finalement comme énigme de l'immanence, et que la dichotomie entre monde et vie doit se résoudre par le « monde de la vie ». Ainsi, Husserl a dégagé les deux grandes orientations méthodologiques de la tâche scientifique de la phénoménologie : (1) penser le mouvement de *transcendance dans l'immanence*, en dévoilant la fonction constitutive de toute démarche transcendantale tel que tout phénomène situé dans la transcendance du « monde » *se fonde* dans l'immanence de la « vie » et ses formations subjectives ; (2) penser le mouvement de *l'immanence dans la transcendance* où la vie immanente se manifeste comme « vie historique » sur le plan du monde. Ces deux mouvements phénoménologiques mettent à jour les deux principaux champs husserliens de « transcendance-immanence », à savoir l'ego transcendantal et la *Lebenswelt* (monde de la vie) – mais comment penser le *passage* de l'un à l'autre ? Aussi, la crise des sciences européennes s'explique par l'oubli du

23 *Ibid.,* pp. 21-22.

monde de la vie qui les fonde - voilà tout le thème de recherche de Husserl dans la *Krisis*, et c'est pourquoi nous nous tournerons principalement vers cet ouvrage. Cependant, des problématiques redoutables surgissent déjà à ce stade de présentation : comment délimiter avec la rigueur phénoménologique requise ces champs d'immanence et de transcendance ? Comment éviter que cette « méthode de la crise » n'aboutisse pas à sa propre crise ? Car si la transcendance du monde se fonde dans l'immanence de la vie, tel que la réduction radicale de toute transcendance dévoile les manifestations constitutives propres au champ d'immanence, comment s'engendre l'immanence elle-même ? Peut-on parler d'un « auto-engendrement » de l'immanence, d'un champ de « pré-immanence » ou d' « archi-immanence » ? Est-ce à suggérer une strate phénoménologique qui « précède » à la fois l'ego transcendantal et le monde de la vie ? Comment caractériser une telle strate ? Est-elle intersubjective, invisible, affective, impersonnelle, pulsionnelle, anonyme, singulière, charnelle ? Car si l'immanence est égologique, interroger la pré-immanence revient à questionner un champ « pré-égoïque ». Dès lors, ce que nous appellons « méthode de la crise » peut-elle échapper à cette crise de la méthode qui semble inéluctable ? Ces problématiques seront l'objet de notre travail.

Pour y répondre, nous allons reprendre le chemin husserlien, en réhabilitant cette critique de la théorie de la connaissance et l'exigence d'une refondation transcendantale de toute la scientificité, en vue d'entamer une « nouvelle historicité ». Autrement dit, nous voulons nous réapproprier les objectifs méthodologiques de la phénoménologie inaugurale. Ce qui n'empêchera pas une posture fondamentalement critique. Car cette onto-gnoséologie, cet objectivisme naturaliste qui s'impose comme théorie de la connaissance unique et exclusive est l'horizon structurel qui commande les sociétés humaines en Europe et plus largement dans la région « occidentale » du monde – désormais « mondialisée ». Pour cela, il s'agit, en premier lieu, de déterminer la « place » historique de la phénoménologie et l'évolution de ses enjeux à partir de la détermination historique de la « crise », ce qui pose la question de la *rupture*. En effet, si nous entamons notre travail depuis le constat d'une « crise »,

multiple, plurielle, historique, alors nous pouvons affirmer que cette crise est entendue comme requête : la requête d'intelligence collective propre à l'époque dans laquelle elle est suscitée. Cette crise, que nous interrogeons avec Husserl comme crise du sens et de l'oubli des fondements subjectifs de toute objectivité transcendante, peut être comprise comme *crise de la transcendance extatique*. Autrement dit, une crise de l' « autonomisation » de l'objectivité (l'objectiv*isme*) qui renvoie à une crise de la communauté et des processus de formations communautaires - toujours-déjà présupposés dans nos sociétés modernes occidentales, mais illusoires et inexistants. Toute communauté de culture repose sur la communauté sociale, et cette communauté sociale est actuellement éclatée. Notre enjeu est de penser le déploiement de multiples horizons-de-sens historiques au sein d'entre-mondes immanents. Ceci moins depuis la constitution préalable d'un Télos comme but extatique à atteindre, que depuis la recherche de pérennité de faire-partagés comme faire-mondes immédiats : *le faire-partagé est sa propre requête et sa propre réponse*. En effet, nous posons la question de la nécessité d'un savoir au service de la praxis, depuis l'explicitation de la constitution comme production, ce qui n'est pas étranger à Husserl. Ce dernier, dans *L'origine de la géométrie*, prend l'exemple que « nous pouvons donc aussi toujours présupposer un art du dessin architectural, de l'arpentage des champs et des distances routières, etc. [cette technique] est toujours déjà là, déjà richement élaborée lorsqu'elle est pré-donnée au philosophe qui ne connaissait pas encore la géométrie, mais doit être imaginable comme son inventeur. »[24] Ainsi, « corrélativement, on doit maintenant prendre en compte les sujets de l'historicité, les personnes produisant et fonctionnant en totalité : l'humanité personnelle productrice. »[25] La critique du monde de la vie sur laquelle se base notre travail reprend le cheminement de la réflexion husserlienne, depuis la réduction du monde naturel, jusqu'à dévoiler ses implications subjectives-immanentes - qui posent la question de l'intersubjectivité comme communauté pratique de production.

24 Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie,* PUF, Paris, 2010 : p. 211.
25 *Ibid.,* p. 204.

Ce premier pas du déploiement de la phénoménologie constamment répété par Husserl tout au long de son œuvre relève donc de *la question phénoménologique fondamentale de l'origine du monde*. C'est depuis la problématique du « monde » à travers l'énigme de la transcendance que sont déployés les différents concepts propres à la phénoménologie dont l'opération essentielle consiste en la réduction. En effet, c'est par l'exclusion des choses transcendantes que ces choses m'apparaissent subitement comme transcendantes, c'est par le dévoilement de cette nature transcendante des choses que nous pouvons interroger les conditions de possibilité de la transcendance comme telle. Ce mode d'accès à « l'absolument étranger » que désigne le transcendant se dévoile ainsi, *dans un premier temps*, comme structure corrélative de type noético-noématique dégagée par la réduction. L'altération radicale de l'attitude naturelle pose dès lors le problème de la nouvelle méthode d'approche qu'elle rend possible : d'où réduit la réduction ? Une question qui en suppose une autre : jusqu'où réduit la réduction ? Ce qui nous permet, *dans un premier temps*, de dégager la dimension noématique de la conscience, comme identité essentielle du « monde naturel », ou plutôt du monde tel qu'il est considéré dans l'attitude naturelle. Le monde est réduit au « phénomène de monde », qui est fondamentalement un corrélat noématique : « dire que le monde devenu phénomène est en tant qu'il est pour moi, c'est dire que l'acte réduit qui le vise est devenu thématique ».[26] Aussi, la réduction réduit jusqu'à l'identité noématique de la connaissance naturelle (et toutes les sciences qu'elle implique) comme corrélat dissimulé de la conscience naturelle, puis toute la réalité mondaine comme sphère noématique. Elle réduit donc jusqu'à l'a priori corrélationnel, composante même de l'intentionnalité comme corrélation noético-noématique.

Ainsi, à un accès à l'objet qui en fait une extériorité face à l'intériorité qu'est la conscience, conduisant soit à une intériorisation extrême (subjectivisme), soit à une projection hors d'elle-même de la conscience objectivée (objectivisme), Husserl substitue une compréhension de l'objet comme

26 Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation - le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl,* Vrin, Paris, 1995 : p. 53.

corrélat intentionnel de la conscience. L'objectivité ne se nomme plus extériorité mais *intentionalité*. Or, celle-ci doit être comprise comme *altérité* de l'objet à la conscience, et non comme un simple mode nouveau d'objectivité.[27]

La phénoménologie se fonde donc elle-même par la réduction. Or, l'erreur consisterait à penser que Husserl s'en tient à la dimension noématique de la conscience (qui est aussi l'identité noématique de la chose mondaine au sein de l'attitude naturelle) pour refonder la théorie de la connaissance. C'est là tout le génie de Husserl : pour dégager la phénoménalité et parvenir à l'immanence, il est nécessaire de situer la réduction comme événement opéré au sein de la transcendance dont l'effectuant [celui qui effectue la réduction] peut alors s'extraire. La réduction est une opération qui met en jeu simultanément l'indissociabilité et l'exclusivité des limites des champs de transcendance et d'immanence, leur entrelacement sans fusion. Ce qui nous permet de saisir comme règle fondamentale *le primat originaire de l'immanence sur toute transcendance*. La profondeur de l'opération de réduction démontre d'emblée la multiplicité des strates, des différents niveaux réduits atteints. Dès lors, la question est de déceler le seuil le plus originaire, le véritable point de départ. Mais peut-on considérer une immanence enfermée en elle-même, une réduction valant pour elle-même et à sens unique ? Au contraire, la réduction désigne ce dynamisme, ce mouvement perpétuel, cet envoi-renvoi, ce va-et-vient constant qui correspond à ce que Husserl entend par « constitution ». *Le phénoménologue s'extrait de l'attitude et du monde naturels pour découvrir la dimension transcendantale de l'immanence égologique, mais cette dimension transcendantale n'a de sens que dans son deuxième mouvement de « retour éveillé » à l'attitude naturelle alors non naïve.* C'est ce double-mouvement, cette « dialectique » de la réduction, qui fonde la portée transcendantale de la phénoménologie : « Arrachement à l'immédiateté naturelle non-consciente d'elle-même, la réduction est par ailleurs retour incessant à l'attitude naturelle modifiée de façon transcendantale : le retour est lui-même modifié. »[28] A

27 *Ibid.,* pp. 64-65.
28 *Ibid.,* p. 294.

partir de là, nous devons prendre garde, car « la rechute de l'énoncé transcendantal dans la conceptualité ontico-mondaine est la tentation permanente de la phénoménologie ».[29] Or, si « le véritable thème de la phénoménologie est le devenir du monde dans la constitution de la subjectivité transcendantale »[30], avant de condamner d'emblée la prétendue dérive de Husserl dans l'idéalisme, il s'agit de comprendre la subjectivité transcendantale comme fondation ultime, et *d'en dévoiler toutes les implications*. Or, « l'idéalisme husserlien accueille en l'intégrant la position réaliste elle-même parce qu'il demeure plus que jamais transcendantal, c'est-à-dire tout à la fois intentionnel, réductif et constitutif, donc éloigné de toute présupposition naturaliste. »[31] Par ailleurs, dénoncer un idéalisme « définitif » supposerait que Husserl en ait fini de ses investigations phénoménologiques sur la question. Ce qui ne peut être le cas, du simple fait que Husserl s'interroge lui-même sur ce que serait son idéalisme transcendantal. Aussi, nous demanderons si Husserl n'aurait éventuellement pas fait entièrement le tour de la question de la subjectivité transcendantale, ou plutôt de la radicalité de la prise de conscience de soi.

En effet, dans le souci méthodologique de l'originarité (absolue) et d'un « retour aux choses mêmes » - c'est-à-dire de la phénoménalité et des processus de phénoménalisation en tant que perspective de toujours rechercher les présupposés et les implications de tel donné ou tel phénomène -, il apparaît rapidement que « le phénomène de la phénoménologie n'est autre que la corrélation comme telle »[32], de telle sorte que « la réduction est phénoménalisation de la corrélation »[33], « puis la réduction est recueillement sur la sphère apodictique de l'autodonnée ».[34] Car l'attitude naturelle consiste en une *position générale* vis-à-vis d'une réalité qui se rapporte à moi et que je découvre « comme existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant », où « « le monde » est toujours là comme réalité », à savoir « une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même

29 Fink, Eugen, *De la phénoménologie,* éditions de minuit, Lonrai, 2012 : p. 27.
30 *Ibid.*, p. 9.
31 Depraz, *op. cit.,* p. 45.
32 Vioulac, Jean, *Science et révolution, op. cit.,* p. 91.
33 *Ibid.,* p. 92.
34 *Ibid.,* p. 93.

partie ».[35] Autrement dit, l'attitude naturelle revient à une *croyance* sur l'apodicticité ininterrogée du monde posé comme déjà-existant. Il s'ensuit l'altération radicale à faire subir à cette attitude, ceci par la réduction, c'est-à-dire la « mise hors circuit » ou la mise « entre parenthèse » d'une telle croyance. Cette altération radicale évoque ainsi une *nouvelle* attitude à adopter, « proprement philosophique » selon les mots de Husserl, dont la nature transcendantale sera la conséquence de l'explicitation de ses composantes fondamentales. Ainsi, la phénoménologie va « se consacrer à l'élucidation de l'expérience par laquelle il y a connaissance du monde »[36], d'où il s'agit « de prendre non plus pour thème de recherche le monde, mais la certitude du monde ».[37] En effet, on pose en premier lieu une attitude d'esprit naturelle - dont la nature et la croyance sont initialement implicites - qui se découvre et se révèle telle *par* son altération radicale, qui se forme comme un nouveau concept opératoire en lui-même et désormais acquis ; à savoir la réduction phénoménologique, ou épochè. C'est pourquoi « [la phénoménologie] n'est science de l'immanence *que* pour y résoudre l'énigme de la transcendance ».[38] Autrement dit, « la phénoménologie est gnoséologie, qui élucide les structures immanentes à partir desquelles apparaissent les objets transcendants. »[39] Nous pouvons considérer le caractère décisif d'une telle démarche *qui part* de la critique de la connaissance définie comme naturelle, c'est-à-dire *à partir* de la critique des modes opératoires et des objets d'une telle connaissance dont l'élaboration naturelle démontre le champ de scientificité incertain voire infondé. On peut noter la démarche en quelque sorte « à rebours » de Husserl qui, à partir d'une situation déjà présente et de sa critique va en venir à une radicalisation progressive, afin de restaurer un nouveau point de départ, un nouveau commencement radical. Ce point de départ correspond aux fondements subjectifs ou transcendants-immanents oubliés par l'objectivisme scientifique. Or, ajoute Husserl, « cette « thèse » [naturelle] ne consiste naturellement pas dans un acte original, dans

35 Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* [ou *Ideen* I], Gallimard, Paris, 2008 : p. 95.
36 Vioulac, *Science et révolution, op. cit.,* p. 100.
37 *Ibid.,* p. 101.
38 *Ibid.* Nous soulignons.
39 *Ibid.,* p. 102.

un jugement articulé portant sur l'existence. C'est quelque chose qui persiste *tant que dure l'attitude* (…). »[40] Autrement dit, c'est *par* la réduction que la « naïveté » de l'attitude naturelle peut être considérée comme telle : « Ainsi peut se redéfinir l'attitude naturelle : elle consiste à accueillir l'objet tel qu'il se donne sans prendre conscience de l'activité subjective qui le rend possible. »[41] De « l'impératif méthodologique de ne pas prendre pour être-vrai ce qui n'est que méthode »[42], Husserl va dégager *l'a priori corrélationnel* impliqué par tout existant, ce qui pose la question transcendantale d'un prédonné. Comme nous le fait remarquer Paul Ricœur dans ses annotations du §31 des *Ideen I,* Husserl s'efforce alors de définir les modalités de l'épochè pour la démarquer du doute cartésien auquel elle fait référence, de sorte que l'épochè est une composante plus originaire du doute méthodique cartésien. Par là, c'est bien à une « altération » de la thèse naturelle à laquelle nous procédons, à une modification, à une suspension : « nous la mettons pour ainsi dire « hors de jeu », « hors circuit », « entre parenthèse ». *Elle est encore là* (…), la thèse (…) *est encore un vécu*, mais nous n'en faisons aucun usage »[43]. Aussi, la démarche de Husserl n'est pas de proposer une modification de la position elle-même, mais de dévoiler les modes de corrélation *impliquée* par cette position et, par là, d'interroger de nouveaux « mode[s] déterminé[s] et spécifique[s] de la conscience ».[44] *Révéler l'attitude naturelle en tant que position nous fait changer d'attitude*. Il s'agit désormais d'entrer dans une attitude transcendantale, qui nous place dans une nouvelle position : « cette position, en surplomb par rapport à l'être-au-monde comme tel, est hors du monde »[45] ; d'où un renversement de perspective, car « (...) l'objet doit en dernière instance être compris comme le résultat d'une activité. Que l'être même de l'objet soit une activité, c'était déjà un acquis majeur des *Recherches Logiques*. »[46] Résumons : L'altération radicale de l'attitude naturelle se découvre comme épochè, et

40 Husserl, *Ideen, op. cit.,* p. 96. Nous soulignons.
41 Vioulac, *Science et révolution, op. cit.,* p. 106.
42 *Ibid.,* p. 103.
43 Husserl, *Ideen* I*, op. cit.,* p. 99. Nous soulignons.
44 *Ibid*., p. 99.
45 Vioulac, *op. cit.,* p. 96.
46 *Ibid.,* p. 111.

l’attitude naturelle se découvre elle-même comme thèse ou position ; depuis cette épochè, un nouveau champ s’ouvre à nous, et c’est par la réduction que nous apparaissent les présupposés d’une telle attitude-thèse naturelle ; de l’épochè comme concept méthodologique qui permet d'interroger la nouvelle corrélation entre « réalité » objective-transcendante - dont la certitude de l’existence est mise hors circuit -, *et* ce qui rend possible cette épochè. Dès lors, il s’agit d'élucider les structures internes du nouveau champ transcendantal d'immanence. Ce qui pose la question de l’a priori corrélationnel entre l’objet d’expérience et ses modes de donation. Aussi, il n’y a plus de « monde » dont la certitude d'existence est désormais infondée en tant que monde « naturel » ; il n'y pas non plus de négation de ce monde, mais sa mise entre parenthèses méthodique comme suspension de l’attitude naturelle dévoilée comme position et jugement dissimulés. Or, si la réduction est une mise hors circuit de toute chose transcendante du champ transcendantal, elle s’opère selon deux mouvements : le premier porte un aspect privatif et exclusif (du monde posé comme existant par l’attitude naturelle qui s’exhibe comme position ; c’est-à-dire dévoilement d'une certaine naïveté déterminée dans le rapport objectiviste-naturaliste entre connaissance et objet de connaissance) ; le second porte un aspect corrélatif et *constitutif* (une fois que le monde « existant » est « identifié » comme *noématique* par la réduction, comme mouvement privatif-exclusif opéré par l'ego et seulement à partir de là, nous pouvons dégager toute la portée constitutive propre à l’a priori corrélationnel ; par l’élucidation de la structure corrélative la plus originaire). Tels sont les mots de Husserl dans la *Krisis* au §46 : « la première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l’objet d’expérience et des modes de donation (…). Jamais la corrélation du monde et de ses modes de donation subjectifs n’avaient provoqué l’étonnement philosophique ». A nouveau, c’est par l’exclusion des choses transcendantes que ces choses m’apparaissent comme transcendantes. C’est par le dévoilement de cette nature transcendante des choses que nous pouvons interroger les conditions de possibilité de la transcendance extatique. Dans un premier temps, Husserl va dégager le moi réduit comme conscience transcendantale et constituante.

Mais la réduction transcendantale étant insuffisante, la véritable rupture est rendue possible par une deuxième réduction, la réduction primordiale : « la deuxième réduction est incorporation de la subjectivité transcendantale, qui la redéfinit par sa corporéité vivante, et c'est là le lieu même de la rupture de la phénoménologie avec la métaphysique ».[47] En effet, c'est la réduction au champ primordial qui fait intervenir la question de la chair. La rupture est double : (a) d'une part, il s'agit de rompre avec l'idéalisme transcendantal et le solipsisme sur lesquels bute la phénoménologie husserlienne comme une impasse indépassable ; d'où une rupture avec la sphère noético-noématique et un retour au corps vivant qu'est la chair : « l'incarnation correspond à un approfondissement génétique de la constitution intentionnelle statique (…) ».[48] (b) D'autre part, c'est une rupture avec la métaphysique, qui permet de mettre à jour le mouvement d'autonomisation de l'objectivité comme source de la crise de la rationalité occidentale :

(…) j'ai grand-hâte de rendre saisissable la signification incomparable qui revient à l'explication du motif le plus profond de cette crise, dans laquelle la philosophie et la science moderne sont tombées très tôt et qui, avec une force croissante, s'étend jusqu'à notre époque.[49]

La question de la « corporéité vivante » ou « corporéité charnelle » devient alors un enjeu fondamental pour la phénoménologie, qui fera notamment l'objet d'une analyse approfondie dans *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, ou *Ideen II,* sur laquelle nous reviendrons également. En effet, les analyses proposées dans *Ideen II* représentent toute la prémisse des positions qui seront avancées dans la *Krisis*, et un tel cheminement nous permettra de problématiser avec rigueur notre concept de forme de vie. Dès lors, la problématique de l'incarnation est suspendue tout le long du travail. La question est la suivante : sommes-nous déjà un être-incarné, ou s'agit-il d'un processus à interroger ? Autrement dit, la chair est-elle toujours déjà unifiée à elle-même ou est-elle au contraire originairement fragmentée ? Cette question sera

47 *Ibid.,* p. 122.
48 Depraz, *op. cit.,* p. 78.
49 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 22.

déterminante concernant le statut phénoménologique de l'altérité et de la communauté, et de la transcendance-immanence en général. Chez Husserl déjà, la problématique est en effet insistante : la chair est-elle vraiment toujours-déjà unifiée à elle-même ? Par ailleurs, cela entrainera des divergences de fond entre les différentes interprétations de la phénoménologie husserlienne elle-même et entre les phénoménologies post-husserliennes quand aux modalités de l'incarnation. Or, interroger la chair comme étant originairement fragmentée suppose de penser un processus particulier d'incarnation, au sens où la chair doit s'unifier et s'identifier à elle-même comme chair *d'ego* : un tel processus est désigné comme « synthèse d'incarnation », dont nous emprunterons largement le concept à Jacob Rogozinski. Les modalités de cette synthèse d'incarnation seront développés et analysés en temps voulu dans le travail, notamment comme chiasme tactile. Ainsi, tout processus d'incarnation n'implique pas une « synthèse d'incarnation », si cette dernière présuppose que la chair est originairement fragmentée – tandis qu'un processus d'incarnation peut impliquer qu'elle soit déjà unifiée à elle-même (auquel cas, y a-t-il vraiment encore un *processus* à penser au sein de la dimension charnelle ? Il semble au contraire que tout processus sera de fait celui de l'incorporation depuis la considération d'une chair déjà unifiée à elle-même).

Ainsi, Husserl a d'abord insisté sur la reconnaissance de la dimension noématique de la conscience comme identité essentielle du « monde naturel », c'est-à-dire du monde tel qu'il est considéré dans l'attitude naturelle. Mais dégager le « phénomène de monde » comme corrélat noématique ne pouvait être encore qu'une *étape intermédiaire* dans le cheminement de la démarche phénoménologique. Nous verrons en quoi Michel Henry a commis l'erreur de considérer la dimension noético-noématique comme celle ultime et « définitive » de Husserl, alors que ce dernier a tenté de dépasser ce stade aporétique. *Le développement de la phénoménologie husserlienne apparaît comme une succession de « révélations transcendantales »*. En premier lieu, de la réduction au Je comme fondement radical et absolu qui devient conséquemment une « puissance constituante, [par son] lien d'intentionnalité avec

l'objet. »[50] Ainsi, « c'est pourquoi l'intentionnalité peut être décrite avant et après la réduction phénoménologique : avant, elle est une rencontre ; après, elle est une constitution. »[51] En effet, de la réduction du moi naturel-empirique aux flux de conscience - c'est-à-dire aux flux de vécus du Je transcendantal -, la constitution de l'ego transcendantal comme pôle égologique relève d'un mouvement d'autoconstitution : « La phénoménologie dans sa version statique cartésienne est toute entière cette constitution par l'ego transcendantal de l'objectivité comme constitution non-thématique de lui-même. »[52] *Un tel « pôle égologique » a illustré cette « conversion idéaliste »*. Si « au niveau phénoménologique statique, la conscience se définit par son intentionalité »[53], il s'agit de rappeler que « cette fondation transcendantale qui confère à l'ego la primauté constitutive caractérise la voie dite cartésienne qu'emprunte explicitement Husserl dans les *Méditations. »*[54] Mais comment comprendre le passage « (…) de l'altérité intentionnelle transcendante, c'est-à-dire « statique » (…) [à] l'altérité à soi « immanente » génétique »[55] ? Cependant, *déjà* au niveau de la distinction entre une activité noétique et un contenu noématique, Husserl laisse entrevoir la constitution comme production.

Il faut bien faire attention qu'*il n'est pas question ici d'une relation entre quelque événement psychologique, qu'on appellerait le vécu, et un autre existant réel de la nature du nom d'objet,* - ou d'une liaison psychologique qui se produirait entre l'un et l'autre dans la réalité objective. Ce qui est en jeu, ce sont des vécus considérés purement en fonction de leur essence (…) ainsi que ce qui est inclus « a priori » *dans* l'essence, selon un rapport de *nécessité inconditionnée*[56].

De sorte que la distinction phénoménologique entre l'apparaître et ce qui apparaît renvoie finalement à la distinction entre activité productrice et son produit ou résultat. Certes, dans les *Ideen I*, dans une « tendance plus *égologiste* qu'égologique »[57],

50 Lyotard, Jean-François, *La phénoménologie*, PUF, Paris, 1961, p. 31.
51 Ricœur, Paul, « introduction du traducteur » in *Ideen* de Husserl, *op. cit.* p. XX.
52 Depraz, *op. cit.,* p. 88.
53 *Ibid.,* p. 292.
54 *Ibid.,* p. 53.
55 *Ibid.,* p. 292.
56 Husserl, *Ideen* I, *op. cit.,* p. 116.
57 Depraz, *op. cit.,* p. 54.

Husserl insiste encore sur le primat de la perception et de la vision noético-noématique ; et c'est véritablement dans les *Ideen II,* la *Krisis* et *l'origine de la géométrie* qu'il dévoilera le rôle déterminant de l'activité, par les réductions primordiale et historiale ainsi que la question du « corps propre ». Cependant, dans un premier temps, lorsque Husserl écrit que chaque *cogitatio* porte en elle son propre *cogitatum*, nous pouvons déjà faire un parallèle avec la question du « faire » qui contient son propre savoir. Si nous interrogeons Husserl lui-même quant à l'idéalisme transcendantal, il nous répondra que « c'est un idéalisme qui n'*est* rien de plus qu'une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissances possibles »[58]. Autrement dit « tout sens et tout être imaginables, qu'ils s'appellent immanents ou transcendants, font partie du domaine de la subjectivité transcendantale, en tant que constituant tout sens et tout être »[59]. Mais si tout être et « l'être aussi » se révèle « comme « formation » de la subjectivité transcendantale », cela signifie qu'il n'y a point de monde sans conscience qui le vise. Autrement dit, je peux exister sans le « monde » transcendant, mais le « monde » transcendant ne peut exister sans moi. Ceci est effectivement un état produit par l'objectivisme scientifique, tel que le monde de l'objectivité est son propre monde - qui demeure pourtant *contenu noématique* au sein de ma subjectivité transcendantale productrice.

L'exigence de fondation de la connaissance sur la base d'évidences pures l'a d'abord conduit, à partir de la découverte de la réduction transcendantale, a développer la phénoménologie comme idéalisme et égologie : mais la tentative de faire de la subjectivité ainsi définie un fondement absolu s'est heurté d'emblée à des problèmes – le monde, le corps, autrui, la temporalité – que pendant plus d'une trentaine d'années il tente de réintégrer à l'intérieur de la sphère égologique et de traiter à partir de son instance constitutive, avant d'en constater l'impossibilité.[60]

Le sujet ne peut plus en effet s'établir en sol ontologique ni puiser en lui-même et dans l'évidence ses propres données, il doit reconnaître qu'il est fondé sur un sous-sol communautaire et historial pour la connaissance duquel il est tributaire de l'ethnologie, de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, voire de la

58 Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Vrin, Paris, 2001 : p. 144.
59 *Ibid.* p. 141.
60 Vioulac, *Science et révolution, op. cit.,* p. 213.

psychanalyse (…).[61]

Fondée sur un monde commun, sol originaire unitaire, cette conscience communautaire surgit de la teneur originairement intersubjective du sujet. (...) Le monde, plus que l'ego, devient le pôle thématique d'investigation.[62]

Or, avec le mouvement d' « autonomisation » de l'objectivité, la crise survient de l'oubli des fondements subjectifs. Et cet « oubli » est lui-même le *produit* du mouvement historique d' « autonomisation » de l'objectivité. Ainsi, l'idéalisme transcendantal husserlien, tant décrié par les phénoménologies post-husserliennes, est en quelque sorte un certain aboutissement strict du déploiement du projet métaphysique occidental. Rigoureux, Husserl a su en rendre compte et admettre cet idéalisme comme une *étape* de son propre cheminement, afin de le dépasser. Les impasses de l'idéalisme transcendantal husserlien correspondraient à celles de l'objectivisme. Dans le même temps, dire que l'objet intentionnel est la phase noématique du pôle égologique d'où émane toute constitution, ou dire que « l'analyse intentionnelle est bien celle de l'ego transcendantal en tant qu'il inclut et constitue toute objectivité possible »[63], *c'est reconnaître en dernière instance la primauté de la subjectivité en tant qu'elle est constituante, c'est-à-dire productrice.*

Remettre le solipsisme à sa place, en tant qu'étape méthodique provisoire, permettra de rendre sa fécondité à l'égologie selon la voie cartésienne et à l'expérience de l'autre qui en ressort, expérience dont le nœud réside dans la *saisie analogisante.*[64]

Dans cette optique, nos questions sont les suivantes : la phénoménologie constitutive est-elle la seule perspective possible ? Peut-il y avoir problématique constitutive sans dimension noético-noématique ? La phénoménologie hylétique a-t-elle une portée transcendantale ? Est-elle constitutive ? Peut-elle refonder la théorie de la

61 *Ibid.,* p. 214.
62 Depraz, *op. cit.,* p. 298.
63 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 41.
64 Depraz, *op. cit.,* p. 46.

connaissance et fournir un sol apodictique ? *Finalement : n'y a-t-il qu'une seule intentionnalité ?* Comment comprendre les rapports entre les différentes strates de constitution ? C'est dans la *Krisis*, en particulier, que Husserl va étudier la transcendance comme théorie de la connaissance particulière et historiquement déterminée (l'objectivisme naturaliste), dont la dynamique constitutive permet de rendre compte des présupposés - dont l'intentionnalité n'est qu'un premier stade. Tout l'enjeu de la découverte phénoménologique de l'intentionnalité consiste en la découverte de l'a priori corrélationnel dans toute dynamique constitutive. Autrement dit, la découverte de la dimension transcendantale ; dont toutes les implications sont encore à dégager.

Toute intentionalité est *objectivante* au sens husserlien selon lequel l'acte intentionnel *constitue* la chose visée en objet. Ce ne sont donc pas les vécus qui sont constitués en objets thématiques (phénoménologie noétique en tel cas) mais leurs corrélats objectifs dont le statut est noématique.[65]

A partir de là, il s'agit d'interroger les présupposés propres à l'intentionnalité elle-même, et de demander comment elle s'articule avec l'altérité. Car si « (…) l'altérité à l'oeuvre dans l'intentionalité la plus intime se donne comme une structure articulée sur quatre instances que sont la conscience égoïque, ses noèses, l'objet comme corrélat noématique et l'objet comme transcendance chosique »[66] ; qu'en est-il de l'altérité d'autrui ? L'intentionalité est-elle exclusive de toute altérité d'autrui ? En outre, si « dans le cadre cartésien, l'objet est sens pour la conscience, ce qui donne lieu à toute intentionalité (…) »[67], nous pouvons compléter et préciser la question posée précédemment – « d'où vient la réduction ? » :

L'ego se constitue lui-même et constitue aussi tous les types d'objectivités. Mais quel est le *se* qui constitue l'ego ? A *partir d'où* l'ego est-il lui-même constituant ? (…) L'ego constitue toutes les objectivités à partir de lui, mais demeure lui-même inconstituable, contraint qu'il est par son moi naturel. (…) Ce cercle qui prend la forme d'une régression à l'infini (de constitution de la constitution), lié au statisme de la phénoménologie

65 *Ibid.,* p. 47.
66 *Ibid.,* p. 49.
67 *Ibid.,* p. 72.

selon la voie cartésienne, ébranle la validité de la constitution.[68]

Or, la phénoménologie transcendantale n'est pas un système philosophique et ne peut l'être. Il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler la persévérance de Husserl à « faire bouger » sa pensée, à dynamiser la phénoménologie en de nouveaux développements, comme si elle se caractérisait par cet auto-dévoilement perpétuel, ce tout au long de sa vie mais aussi après son époque. En cela, Husserl aurait réussi à élaborer cette fameuse « nouvelle » théorie de la connaissance, avec sa propre méthode, ses propres enjeux, ses propres tâches, sa propre historicité. C'est pourquoi la phénoménologie garde toute son actualité, sa propre actualité, interne, et toute sa fécondité. Dans un tel contexte, compris de façon la plus large, nous avons pu constater un « glissement », une évolution de la phénoménologie, qui nous entraîne de la question fondamentale de l'origine du monde à celle de la vie originaire, qui y répond peut-être. Une évolution qui nous amène de « l'énigme de la transcendance » vers « l'énigme de l'immanence », tout en conservant son actualité comme philosophie transcendantale. Au cœur de ces problématiques, un enjeu à la fois source et issue : le moi, et, à travers lui, le nous, le faire-monde. En effet, dans la *Krisis* se confirme la tâche, le but, le « télos » de toute philosophie transcendantale, et de la phénoménologie en particulier, à savoir *une compréhension immanente du monde comme compréhension immanente de moi-même.* D'un moi réduit à sa vie singulière, d'un moi *vivant*, vivant dans le monde alors compris comme son monde, ce qui implique un renversement radical de l'objectivisme naturaliste. Les critiques sévères des phénoménologies post-husserliennes reposent sur une certaine mécompréhension de la portée transcendantale du monde de la vie, qui désigne avant tout un *retour* du monde transcendant (constitué) à la vie immanente (constituante) qui est son propre horizon de monde. Un premier retour qui en annoncerait un second, un retour de la vie transcendantale au monde naturel dans une attitude désormais non naïve, mais critique. Il s'ensuit la refondation de la connaissance, non plus comme connaissance

68 *Ibid.,* p. 87.

du monde transcendant, mais comme connaissance de ce qui rend possible toute connaissance, soit une connaissance purement immanente de soi-même. De soi-même en tant qu'ego singulier, personne humaine, individu socialisé, homme parmi d'autre ; *et* en tant qu'humanité large et entière *contenue* et *impliquée* dans mon « egoïté » radicale : le monde de la vie, toujours-déjà *mon* monde de la vie.

Les derniers paragraphes de la *Krisis* nous proposent d'ailleurs de nouvelles pistes, notamment sur la question d'un « ego communautaire », de « compénétration intentionnelle », etc. C'est ce qui fait que « toute analyse phénoménologique est essentiellement provisoire »[69], ce qui ne l'empêche pas de poser des règles fondamentales. Et si celles-ci sont immuables, cela n'empêche pas de les approfondir. Nous pouvons déjà remarquer en quoi la méthodologie transcendantale se distingue de la méthode scientifique propre à l'objectivisme naturaliste : quand la première pose le dévoilement des lois eidétiques propres aux structures corrélatives transcendantes-immanentes (qui bouleversent les entités transcendantes et séparées « nature », « monde », « sujet »), la deuxième se base sur les règles de déduction, de répétition et d'induction qui présupposent les lois dites « naturelles » qu'elles sont censées établir. En ce sens, nous cherchons dans ce travail à circonscrire ce « pas supplémentaire » effectué depuis Husserl. En effet, la question véritable est la suivante : « n'a-t-on pas déjà, avec la réduction comme transformation du monde en phénomène noématique, la garantie que les sens noématiques objectifs (sur lesquelles toute élucidation constitutive doit être orientée) sont correctement déterminés ? »[70] Comme Eugen Fink, nous estimons que ce n'est pas le cas, que Husserl lui-même pressentait un passage encore mal déterminé à la condition noétique, « à partir d'une pré-donnée elle-même sous-déterminée de l'unité directrice ». Si « la pré-donnée appropriée des « fils conducteurs transcendantaux » est elle-même l'un des problèmes de travail les plus importants de la phénoménologie constitutive »[71], des pistes intéressantes ont déjà été travaillées. Déjà par Husserl lui-même avec la *Lebenswelt*, ou monde de la

69 Fink, *De la phénoménologie, op. cit.,* p. 30.
70 *Ibid.,* p. 32.
71 *Ibid.*

vie. Par la suite, par les travaux sur l'approche d'une phénoménologie hylétique, notamment avec Michel Henry et Didier Franck. **De la sorte, la question de l'origine du monde s'approfondit comme question de la phénoménalité du moi et de la vie, et l'énigme de la transcendance doit se comprendre à travers l'énigme de l'immanence, qui devient notre problème directeur fondamental.** Quelle est la signification phénoménologique d'un monde transcendant et étranger à moi, qui pourtant vient de moi, ou encore d'un monde qui n'est pas « mon » monde mais dont l'étrangèreté m'appartient ? Comment surmonter cette tension d'apparence irréconciliable entre le moi et le monde dont le point d'élucidation se situe, d'après Husserl, au niveau de la connaissance ? Cette connaissance est à refonder de manière transcendantale à partir de l'immanence égologique, dont le déploiement du monde de la vie est un élément clé. Mais qu'entendre par monde de la vie, comment comprendre la *Lebenswelt* ? Au premier abord, le concept semble impliquer une distinction fondamentale entre monde et vie : est-ce à entendre un devenir-monde de la vie ? Une pré-donation de la vie par rapport au monde ? Mais qu'est-ce que la vie sans monde ? Une vie qui ne s'en distingue plus ? *Pourquoi y a-t-il monde et non pas que la vie ?* La vie est-elle une extension du monde, ou peut-être l'inverse ? Avec Husserl, la vie du « monde de la vie » demeure vie transcendantale, celle qui *constitue* le monde. Ainsi, de l'épochè des sciences objectives à l'épochè totale de la vie naturelle, nous parvenons au phénomène noématique monde comme corrélat de la subjectivité transcendantale. La *Lebenswelt* n'est donc pas originaire et suppose une pré-donation plus radicale. *Dès lors, le monde de la vie n'est-il qu'une production transcendantale parmi d'autres ? Est-il encore lui-même un phénomène de dimension noématique ?* Peut-on parler de confirmation de l'idéalisme transcendantal absolu ou de sa réfutation ultime ? Pour y répondre, nous reviendrons sur les analyses husserliennes portant sur l'ego communautaire, sur le stade intersubjectif de l'expérience en rapport avec le corps de chair, sur le monde de la vie visé comme monde-pour-tous, et sur l'implication intentionnelle de l'autre. *Par ailleurs, pouvons-nous penser un monde de la vie sans compénétration intentionnelle ?* Ce qui nous amènerait à une immanence

radicale, ou matérielle pour reprendre la notion de Michel Henry. Un moi aussi radical serait-il condamné à être sans monde, sans altérité ? **Nous tenterons d'interpréter l'énigme de l'immanence comme question de la phénoménalité du faire-monde, que nous comprenons, *avec Husserl*, comme processus de formation communautaire.** Nous analyserons en quoi le monde de la vie renvoie à une critique du monde naturel en tant que dimension noématique de la conscience. Pour cela, assumer un certain retour au moi, qui implique simultanément une critique de la « clôture égologique ». Une critique déjà entreprise par Husserl lui-même, car « la cinquième Méditation, qui pose la question de l'altérité en termes d'autre sujet (sous-entendu lui aussi *constituant*) apparaît comme une bombe lancée contre le cadre égologique, au point de rendre « chancelante » notre évidence. »[72] L'explicitation de ce paradoxe apparent est au cœur de la posture transcendantale et de la rupture critique avec l'objectivisme naturaliste. Par la suite, nous présenterons le concept de **forme-de-vie,** en proposant d'analyser la possibilité d'un faire-communauté non aliénant, c'est-à-dire de la possibilité d'une communauté non transcendante au sens de l'ek-stasis. Nous considérons que la forme-de-vie est à même de réhabiliter le monde de la vie de manière plus radicale. Pour cela, il s'agit d'interroger en profondeur les différentes réductions que Husserl a lui-même dégagées : les réductions transcendantale, primordiale et historiale. Aussi, la forme-de-vie nous entraînera dans la problématique des conditions de possibilité de la socialité, à comprendre comme conditions de possibilité de la communauté humaine. Car si la question de l'origine du monde nous amène immanquablement à celle du phénomène de la vie, qu'est-ce à dire ? Peut-on parler d'une phénoménalité propre à la vie ? La vie ne désigne-t-elle pas justement cette dimension pré-noématique, pré-scientifique que Husserl a tenté de penser ? **La vie est-elle une donnée phénoménologique concevable en tant que telle ?** Nous trouvons-nous ici au seuil de la défaite de toute la phénoménologie ou au contraire dans l'entrée d'un « nouveau monde » ? Pouvons-nous échapper à la dimension fusionnelle d'une telle analyse,

72 Depraz, *op. cit.,* p. 45.

comme c'est le cas chez Michel Henry ? L'immanence est-elle condamnée à l'opacité, une sorte de « Fond » mystérieux, cloisonné sur lui-même, comme nous estimons cela être le cas dans la phénoménologie matérielle henryenne ?

Notre enjeu est de démontrer que l'on peut à la fois échapper à l'idéalisme que l'on prête à Husserl et à l'opacité henryenne, en refondant les champs d'immanence et de transcendance à travers la notion charnière de forme-de-vie. Ce qui soulèvera des questions novatrices : celle de l'entre-monde, des interstices transcendantales, de l'étrangèreté comme requête, des mouvements d'auto-incorporation de l'ego ; de la praxis, de la constitution comme horizon de production, de la multiplicité des mondes depuis la multitude impliquée par le moi, etc. Dès lors, il faudra tenter de dégager un chemin pour nous délivrer définitivement de la « crise », dont nous devrons saisir toute la profondeur. Ce qui imposera la problématique du rapport entre science et immanence, que nous aborderons à travers la réduction concrète au champ éthique de la praxis. De là un faire-communauté, comme communauté du faire, qui transforme la notion d'intersubjectivité et qui implique de *nouvelles formes d'intelligence collective.* C'est pourquoi nous décidons de nous tourner principalement vers le « dernier » Husserl. Si le trésor inépuisable des inédits de Husserl continue encore aujourd'hui de nous dévoiler ses secrets, nous nous tournerons vers les ultimes textes du corpus qui nous sont le plus accessibles, à savoir essentiellement la *Krisis* et *L'origine de la géométrie,* ainsi que quelques textes récemment révélés, notamment sur l'histoire de la philosophie. Nous considérons cet ensemble du « dernier » Husserl comme une nouvelle étape des développements de la phénoménologie inaugurale. En effet, nous pouvons schématiser l'évolution du parcours husserlien selon trois grands seuils : (1) la découverte des concepts opératoires et méthodologiques fondamentaux (la réduction, l'intentionnalité, le Je transcendantal) qui inaugurent la phénoménologie comme telle de 1901 à 1907 (*Recherches Logiques* -1900/1901-*, Phénoménologie de la conscience intime du temps* -1904/1905-*, L'idée de la phénoménologie* -1907-) ; (2) le retour radical à l'ego cogito et la réhabilitation du geste cartésien avec les *Méditations Cartésiennes* de 1929, mais aussi la tentative de

penser une certaine primauté de la chair dans les *Ideen II* dont le texte fut remanié entre 1912 et 1928 ; (3) la présentation de la *Lebenswelt*, du souci de l'historicité, de la transmission et de la communauté historique à partir de 1931-1933 (*Krisis, Origine de la Géométrie*)[73]. La richesse et la profondeur d'un tel parcours demeurent aujourd'hui globalement obscurs et tout phénoménologue débutant découvre souvent Husserl par l'intermédiaire préalable de ses critiques ultérieurs, notamment des accusations de « solipsisme » et d'« idéalisme », de « cartésianisme » ou de « métaphysique ». Ceci laisserait à supposer un bilan finalement plutôt « décevant » de la phénoménologie en tant que méthode, qui se caractérise surtout comme un champ de bataille perpétuel « sabordé » par ses contradictions internes. Pour notre part, nous trouvons davantage décevants les lectures phénoménologiques post-husserliennes qui insistent sur l' « évident » défaut de radicalisme de la phénoménologie husserlienne. C'est pourquoi nous allons essayer de méditer à la manière husserlienne. Ainsi, nous pouvons répéter les mots introductifs de Husserl dans ses *Méditations Cartésiennes* qui gardent une étrange actualité au vu de l'état de la phénoménologie aujourd'hui, car « l'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode »[74] En effet, nous en sommes à constater actuellement un morcellement tel que la phénoménologie se retrouve annexée par les dernières générations de néo-phénoménologues à des corpus philosophiques toujours plus étrangers salués comme autant d'usages contemporains inédits : ontologie, anthropologie, théologie, herméneutique, philosophie analytique, neurosciences, existentialisme, linguistique, neurocognitivisme, neurophénoménologie. Chose que nous déplorons, et, près d'un siècle après, nous nous réapproprions le bilan critique de Husserl établi en 1929 :

> Entre temps cette foi nouvelle s'est appauvrie ; elle a cessé d'être une foi véritable. En effet, au lieu d'une philosophie une et vivante, que possédons-nous ? Une production d'œuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne. Au lieu d'une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont

73 Que Natalie Depraz analyse comme la « génétisation des voies non-cartésiennes ».
74 Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.,* p. 22.

l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de bases et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable, nous avons des semblants d'exposés et de critiques, un semblant de collaboration véritable et d'entr'aide dans le travail philosophique. (…) N'est-ce pas le moment de faire revivre son radicalisme philosophique ?[75]

Si la phénoménologie se caractérise comme question de l'origine, nous estimons nécessaire d'en revenir à l'origine de la phénoménologie elle-même. Autrement dit, non plus considérer la phénoménologie comme une discipline philosophique supplémentaire intégrée à la théorie de la connaissance globale de l'objectivisme scientifique, avec ses propres courants internes et ses mises en pratique naturalistes, mais comme une révolution, la révolution husserlienne. Nous entendons par là un geste fondateur, un geste de rupture radicale, un « prototype de retour philosophique sur soi-même » tel qu'il engage d'emblée cette « auto-responsabilité radicale » à laquelle Husserl appellera dans les derniers paragraphes de la *Krisis.* Cette auto-responsabilité du moi en tant qu'individu singulier et, donc (comme il le démontrera), de l'humanité comme cette humanité que je suis, est d'emblée engagée dans l'autonomie de mon archi-décision qui désigne la base immanente de ce que Husserl dénommera « liberté apodictique ». C'est dire que durant toute sa vie, et dans l'immensité de son œuvre écrite, Husserl n'aura de cesse de répéter encore et toujours ce geste inaugural, à chaque fois au travers d'un nouvel horizon de sens problématisé. Il en est resté, quelque part, au premier pas du déploiement de la phénoménologie, dont la tâche n'est pas de développer des courants scientifiques ou critiques, mais bien de maintenir la radicalité de son point de départ dans le mouvement même de son développement. Point de départ qui consiste en la mise entre parenthèses de toute transcendance, c'est-à-dire de tout monde transcendant mais aussi de toute connaissance transcendante. Jusqu'à aujourd'hui, après un siècle de générations successives de phénoménologies post-husserliennes, nous avons à peine entamé un demi-pas supplémentaire. C'est sans aucune prétention que nous voulons essayer de comprendre *en quoi* consisterait un pas supplémentaire. Pour cela, il s'agit de

75 *Ibid.,* p. 23.

comprendre simultanément quels ont été les manquements des philosophies post-husserliennes. Nous nous associons à Bruce Bégout lorsqu'il exhibe le point de clivage qui rassemble tous les phénoménologues post-husserliens (Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Sartre, Lévinas...) qui, « sans se concerter mais avec une étonnante unanimité »[76], trouvent un dénominateur commun représentatif de leur lecture « (pour ne pas dire la *doxa* interprétative dominante) »[77] qui consiste « à dissocier l'investigation sans préjugé de la phénoménalité (…) de la démarche fondamentale qui (…) vise à fonder la philosophie en doctrine de la science (...) »[78]. En effet, séparer la « méthode pratiquée » de la « méthode interprétée », « *le bon grain* de la méthode phénoménologique descriptive et réaliste de *l'ivraie* de la philosophie transcendantale »[79], « l'inspiration phénoménologique authentique de son gauchissement idéaliste et transcendantal »[80], « d'un côté la phénoménologie comme méthode descriptive des phénomènes et de leur conditions de phénoménalisation et de l'autre le programme philosophique d'une doctrine de la science réflexive et fondative »[81], contient une double erreur théorique fondamentale : (1) la tentative de défaire cette intrication originelle entre le gnoséologique et le phénoménologique revient à nier ce qui a permis la fondation historique de la phénoménologie comme telle, donc de la nier comme telle ; (2) Tentative qui entraîne l'annexion « forcée » de la phénoménologie à des corps philosophiques étrangers, son assujettissement à des doctrines extra-phénoménologiques dont nous avons déjà donné quelques exemples. La naissance historique de la phénoménologie est directement issue d'un examen critique de l'onto-gnoséologie alors perçue comme telle. Il est plus aisé aujourd'hui de condamner le projet philosophique de Husserl comme " assujettissement de la méthode à une charge métaphysique ", que d'admettre l'effort husserlien pour se démarquer de la théorie de la connaissance alors prépondérante. Comme le souligne Bégout, la phénoménologie est d'abord pensée comme un moyen pour rendre compte

76 Bégout, Bruce, *Le phénomène et son ombre,* Editions de la Transparence, Chatou, 2008 : p. 132.
77 *Ibid.*
78 *Ibid.,* p. 131.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.,* p. 132.
81 *Ibid.,* p. 131.

des impasses de la théorie de la connaissance telle qu'elle existe alors ; donc également un moyen de parachever la théorie de la connaissance afin d'en faire une doctrine rigoureuse de la science. Si un tel projet est considéré comme une facilité, voire un présupposé parmi les phénoménologues post-husserliens, il relevait d'un défi redoutable dans le contexte de Husserl, une audace philosophique qui a permis à la phénoménologie de se déployer comme telle. Autrement dit, ce moment tant décrié *précède* celui de la possibilité d'autonomiser la méthode phénoménologique en tant que " discipline " par et pour elle-même. Or, poursuit Bégout, cette sorte de « doxa interprétative dominante » n'entraîne pas de " libération " de la phénoménologie pour autant. Au contraire, par là elle laisse la phénoménologie se faire rattacher à une doctrine étrangère. Paradoxalement, c'est à ce moment seulement que la phénoménologie se voit confier un rôle philosophique qui n'est pas le sien. *Autrement dit, la critique de l'idéalisme est elle-même un idéalisme* qui, finalement, rattache la phénoménologie à cette théorie ontologique de la connaissance qu'il ne suffit pas d'ignorer pour récuser. Les lectures phénoménologiques post-husserliennes décomposent la portée de la phénoménologie alors sédimentée en diverses " tendances " ou " courants " qui, de fait, sont absorbés par la théorie de la connaissance objectiviste dominante. Ces courants dispersés, qui se retrouvent dans la dénonciation de l'idéalisme d'un fondement apodictique de la connaissance, peuvent aussi sombrer en tentatives positivistes et objectivistes (-naturalistes). La théorie de la connaissance est avant tout considérée par Husserl comme le comment d'un horizon, où l'onto-gnoséologie se dévoile comme l'histoire de la constitution du monde, histoire de la raison qui est la motivation occidentale et européenne par excellence : là se fonde le geste phénoménologique, compris comme rupture. Aussi, la condition de possibilité de la réduction phénoménologique est de soustraire la démarche philosophique à l'idéal objectiviste des temps modernes, et c'est cette condition première qui ne peut pas laisser entendre la réduction valoir pour elle-même. D'une part, ce serait perdre l'horizon et son comment, donc perdre toute la portée transcendantale de la méthode phénoménologique, et finalement la

phénoménologie elle-même. D'autre part, ce serait laisser perdurer l'objectivisme naturaliste. Pour notre part, nous nous permettons de critiquer cet objectif husserlien de fonder la phénoménologie en philosophie première, moins pour condamner sa prétendue " charge métaphysique" que pour interroger l'univocité de la perspective constitutive. Ce qui ne nous empêche pas d'être fidèle à la motivation, proprement phénoménologique, de fonder une « liberté apodictique », que nous pourrions presque considérer comme la base d'une éthique husserlienne. Par ailleurs, nous récusons la critique du prétendu « cartésianisme » de Husserl. Réhabiliter le geste cartésien a permis de fonder la méthode phénoménologique, cette même méthode revendiquée par les post-husserliens qui se détournent du moi cartésien. Abandonner le geste cartésien revient tout bonnement à neutraliser la phénoménologie toute entière. En ce cas, le dessein et le destin de la phénoménologie en tant que telle est, selon les mots de son fondateur, d'inaugurer une « nouvelle sorte de pensée scientifique », en vue d'un nouveau savoir non objectiviste. Un tel savoir est à comprendre comme critique de la théorie de la connaissance. Husserl y est-il parvenu ? Ce serait là la véritable question. Comme nous l'avons suggéré, Husserl a surtout répété son premier pas pour s'assurer de la fermeté du premier déploiement de la phénoménologie, mais nous considérons qu'aucune lecture ultérieure n'a poursuivi ce chemin. Or, l'enjeu d'une nouvelle méthodologie de la connaissance est de *convertir un savoir de la transcendance* (du monde constitué, du mondain) *en un un savoir de l'immanence* (de la vie, de l'ego, du faire-monde). Ce que nous désignerons, pour notre part, comme savoir au service de la praxis. Soit un savoir du faire, comme savoir-faire et faire-partagé, à la base de toute formation de sens. En outre, abandonner le gnoséologique, c'est renoncer à la question strictement phénoménologique de la transmission générationnelle (cf *L'Origine de la géométrie*), donc renoncer à la question du faire-monde dans sa durée, soit de la communauté historique. Enfin, c'est là appauvrir la portée de la critique par Husserl lui-même de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire la portée transcendantale de la phénoménologie toute entière.

Aussi, si la phénoménologie ne « renverse » pas la Métaphysique et n'en n'a pas la prétention, l'horizon universel n'est plus celui du monde « objectif » mais celui de mes formations subjectives, par lesquelles se constitue le seul monde finalement concevable. Doit-on entendre que le monde n'est que le monde pré-donné, c'est-à-dire celui des vécus dans la pureté originaire de la vie transcendantale ? N'y a-t-il, ou bien monde, ou bien des processus de « mondanisation » ? Husserl n'échappe pas à ce paradoxe apparent, puisqu'il comprend le monde à la fois comme processus de subjectivation depuis l'ego transcendantal *et* comme auto-objectivation du vécu en fragment chosique. Pour résoudre un tel paradoxe, il nous faut considérer la motivation qui fonde l'attitude transcendantale, l'horizon de sens dans lequel elle s'inscrit et qu'elle constitue d'ailleurs elle-même. Nous pourrions la caractériser comme ouverture du champ des origines absolues de tout être, que nous comprenons, pour notre part, comme champ des origines absolues de tout faire-monde. Ce qui revient à revendiquer le parallélisme entre formation de monde et formation de moi-même, comme une seule et même force sociale de vie, ou encore, pour anticiper, comme forme-de-vie. Ce que Husserl admettrait lui-même, de sorte que le devenir du monde se confond avec mon propre devenir dont je suis le seul responsable et le seul garant. C'est en me décidant (pour) moi-même que je décide du monde, qui ne peut être foncièrement que mon monde, couche préalable pour être capable de penser « notre » monde. *C'est parce que le moi est à l'origine de lui-même qu'il y a monde.* Mais la problématique se répète : de quel moi parle-t-on, et de quel monde ? Aussi, la question des conditions de possibilité de la communauté découle de la problématique de la subjectivité transcendantale et de ses présupposés. Question qui constitue d'après nous le défi même de notre époque. Entre le monde de la vie husserlien, toujours-déjà visé comme monde-pour-tous, et la communauté invisible et sans monde de Henry, nous proposons le concept « intermédiaire » de forme-de-vie compris comme « carrefour des restants », « croisement des étrangèretés intimes », tel que toute immanence est un champ hétérogène d'archi-transcendances[82] – ce qui

82 Par « archi-transcendance », nous entendons un mouvement de transcendance immanente entre divers modes constitutifs, selon des processus de formation communautaire qui reposent sur la capacité de l'ego à l'archi-

désignerait la condition propre de l'être égologique. Ainsi, toute transcendance réduite à sa transcendance extatique est homogène, par l'exclusion de tout fondement immanent subjectif-relatif. Mais toute transcendance réduite à son archi-fondement révèle l'immanence affective de la subjectivité dont la condition inextatique renvoie non à l'exclusion de toute donnée transcendante alors « étrangère » mais à son implication transcendantale dans le champ d'immanence.

Il y a donc un mouvement de réduction phénoménologique qui nous dirige vers la dimension transcendante-immanente du monde de la vie, à la suite de laquelle une deuxième réduction doit s'opérer en son sein même afin de déployer le terrain du moi dont le devenir détermine celui du monde. De là un mouvement de retour vers la *Lebenswelt* reconsidérée comme « support historique » de mes actes et terrain de mes décisions, par lequel seulement se constitue une communauté qui se définit comme faire-monde et, simultanément, faire-histoire. Nous analyserons en quoi le moi, comme origine de lui-même et archi-décision, est la condition de possibilité même pour un nouveau mode de connaissance qui déconstruirait définitivement l'objectivisme naturaliste, tel que les conditions de possibilité du moi sont un préalable à toute communauté : *les conditions de possibilité (phénoménologiques) du moi impliquent celles de toute communauté, elle-même toujours-déjà transcendantale*. Ceci par la réduction capable de nous extraire à la passivité « naturelle ». En d'autres termes, il s'agit de fonder la responsabilité individuelle à partir de l'horizon de sens historique, celui-ci reconsidérée depuis la découverte phénoménologique de l'intentionnalité circonscrite dans le monde de la vie qui est toujours *mon* monde de la vie. Autrement dit, interroger la responsabilité à partir de « l'histoire » relève de processus de formations communautaires immanents contenus dans l'action et la volonté du moi, que nous comprenons comme *faire*. Comment comprendre que c'est parce que la subjectivité transcendantale est constituante qu'elle est historiale ? Or, nous voyons l'apparent paradoxe soulevé par de telles problématiques. En effet, une altération de l'attitude naturelle par une première

décision . Nous y reviendrons en détail par la suite.

réduction, dite phénoménologique ou transcendantale, nous amène à l'attitude transcendantale. Nous avons considéré ses implications, dont l'essentiel consiste en la mise en suspension de la thèse naturelle de l'apodicticité « du » monde et de son caractère infondé. Or, rapidement, s'impose la nécessité d'élaborer une nouvelle réduction, primordiale, qui amène au monde de la vie en tant qu'il toujours orienté concentriquement autour de moi. Ce qui soulève des questions quant à l'auto-constitution de l'ego transcendantal. Pourtant, Husserl suggère que ces formations subjectives sont toujours-déjà phénomènes de « communisation » (*Vergemeinschaftung*). Comment des formations subjectives propres à l'ego peuvent-elles impliquer toute l'humanité, en tant que co-humanité ? Ce qui nous ramène de nouveau à notre proposition et notre thèse de travail : une réduction concrète *par* la praxis *à* la praxis, à même de dégager la forme de vie impliquée dans tout monde de la vie.

Nous proposons d'analyser la traversée de la transformation du faire au faire comme transformation, à la base de toute inter-incorporation, via une activité sociale humaine qui fait société. La marche de l'analyse que nous proposons sera donc la suivante : (1) interroger l'énigme des mouvements de « transcendance-immanence », autour du concept de monde de la vie, qui nous permettra d'interroger les questions de la chair et de la communauté chez Husserl ; (2) interroger les orientations de la phénoménologie après Husserl, qui se sont nettement démarquées de la phénoménologie inaugurale husserlienne, à travers la voie du primat de la transcendance sur l'immanence et la voie henryenne du primat de l'immanence par l'exclusion radicale de toute transcendance, que nous détaillerons davantage ; (3) du nécessaire retour critique à Husserl, afin de dégager les ressources fortes de la phénoménologie husserlienne, et d'en résoudre certaines apories ; notamment autour des questions de propriété et d'altérité ; (4) enfin, parvenir aux nouvelles propositions autour de l'énigme transcendantale de la communauté.

PREMIERE PARTIE : de Husserl à Husserl
- l'énigme de la transcendance-immanence -

La *Krisis* confirme la tâche, le but, le « télos » de toute philosophie transcendantale, et de la phénoménologie en particulier, à savoir *une compréhension immanente du monde comme compréhension immanente de moi-même.* D'un moi réduit à sa vie singulière, d'un moi *vivant*, vivant dans le monde alors compris comme son monde, ce qui implique un renversement radical de *l'attitude naturaliste*. Il s'agit de rendre compte des étapes et des implications phénoménologiques d'un *retour* du monde transcendant (constitué) à *ma* vie immanente (constituante) qui est son propre horizon de monde. Un premier retour qui en annoncerait un second, un retour de la vie transcendantale au monde naturel dans une attitude désormais non naïve, mais critique : *l'attitude personnaliste*. Telle serait la base de la refondation de la connaissance, non plus comme connaissance du monde transcendant, mais comme connaissance de ce qui rend possible toute connaissance, soit une connaissance transcendantale de la portée constitutive du champ égologique ; de soi-même en tant qu'ego singulier, personne humaine, individu, homme parmi d'autre ; *et* en tant qu'humanité large et entière *contenue* et *impliquée* dans mon « egoïté » radicale. C'est ce dont nous allons traiter maintenant.

I / Du monde *sans vie* de la transcendance extatique au monde *de la vie égologique*

1.1 Totalité et Transcendance : le tournant galiléen

C'est dans la *Krisis* que Husserl fonde le nouveau concept de *Lebenswelt*, ou monde-de-la-vie, dans la continuité des développements de la phénoménologie transcendantale, comme une sorte d'étape de synthèse qui contient tout le travail déjà effectué. Simultanément, cette synthèse est annonciatrice d'un nouveau seuil à venir dans le développement de la phénoménologie constitutive. La *Lebenswelt* se présente donc (a) comme un concept méthodologique intermédiaire ou transitoire ; (b) comme une strate phénoménologique fondamentalement non-originaire. Husserl introduit le monde de la vie comme concept à même de condenser toutes les problématiques qui ont permis de fonder la phénoménologie : question de la crise ; question de l'origine ; question de la *Rückfrage* (question en retour) ; question de l'apparente dichotomie entre ego transcendantal et intersubjectivité. Concept synthétique qui permet, dans le souci du fondement apodictique de toute connaissance, de comprendre la profondeur du champ énigmatique de l'immanence en posant la question de la scientificité possible de la dimension « pré-scientifique » ainsi ouverte. La donnée pré-scientifique dénote-t-elle une limite ultime de l'investigation phénoménologique ? Avant d'aller plus avant, il est nécessaire de revenir sur le déploiement des structures de la *Lebenswelt*, de ses conditions de possibilité. Il s'agit pour Husserl de déterminer les présupposés de la rationalité occidentale, à travers les sciences européennes. Ainsi, des *Ideen* aux *Méditations Cartésiennes,* et jusqu'à la *Krisis*, il s'agit de rendre compte de l'énigme de la transcendance, qui est une *production* du projet

philosophique occidental depuis les Grecs et de la réalisation de la Métaphysique : davantage, l'énigme de la transcendance *extatique.* Autrement dit, un Dehors « objectif », une réalité fondée sur l'identité entre le réel et le rationnel au point de contenir ses propres lois « universelles » et « immuables » d'auto-régulation qui « vaudraient pour elles-mêmes » de manière autonome. Ainsi, l'énigme de la transcendance comme théorie de la connaissance particulière et historiquement déterminée - l'objectivisme naturaliste. Si nous suggérons que la crise correspond à la « fin de la philosophie » en tant que réalisation du principe de Raison et de l'achèvement du projet philosophique occidental depuis les Grecs de la « totalité rationnelle » ; alors la crise se caractérise par le recouvrement des *phénomènes* par des déterminations étrangères qui occulte complètement le mouvement de monstration de ces phénomènes. Des entités abstraites « métaphysiques » font monde par des systèmes d'auto-régulation objectiviste ; d'un monde désormais « séparé » de toute vie : le règne de la transcendance.

Comme c'est systématiquement le cas chez Husserl, avant d'affirmer une « positivité », un nouveau concept méthodologique survient par la soustraction d'un champ de problématique à son horizon de compréhension naturelle ; autrement dit, par une réduction. Ainsi, la *Lebenswelt* désigne le résidu transcendantal du « monde objectif » suspendu par la réduction phénoménologique. Avec la mise entre parenthèses du « monde objectif », sont suspendus les attributs de l'objectivité qui ne sont plus les fondements de tout phénomène de monde - comme l'universalité, l'idéalisation géométrique, la science de la nature (physique). Cette idée d'une science de la nature universelle est récente, et européenne. Elle naît chez les Grecs anciens qui ont institué le geste philosophique comme élaboration de la distinction entre *Epistémé* et *Doxa*. Le comment de la science est déterminé par son pourquoi, à savoir la volonté d'établir une connaissance transcendante en tant que science de la « totalité du monde » comme « monde de la totalité », comme « tout de l'étant ». Il est alors considéré que c'est la raison connaissante qui détermine ce qui est étant. Mettre le monde entre parenthèses et suspendre le postulat ininterrogé de son existence conçue

comme apodictique au sein de l'attitude naturelle implique la mise entre parenthèses de ce qui a *produit* le « monde naturel » comme totalité transcendante ou « tout » de la transcendance : l'idée même de la philosophie *comme* science de la totalité (du monde), dont nous avons oublié, rappelle Husserl, qu'elle n'est qu'une Idée. La connaissance est connaissance du monde, conçu comme Tout de l'étant ou *Universum,* d'où *naît* l'histoire du « sens du monde », c'est-à-dire l'historicité « naturelle ». Par conséquent, l'objectivisme scientifique qui fait force de loi dans nos sociétés, avec la logique conséquente de « progrès », est né d'une idée qui a créé la philosophie comme telle, *d'où* est née la science elle-même : une idée-but, à savoir le télos universel d'une configuration idéale du monde comme totalité rationnelle. Il n'aurait pu y avoir de science mathématique de la nature (Galilée) sans l'idée préalable de Raison universelle (les Grecs). En effet, c'est cette Idée de raison universelle qui a fait émerger la connaissance en tant que connaissance de la transcendance alors constituée. « Philosophie, science, seraient d'après cela *le mouvement historique de manifestation de la « raison » universelle, « innée » dans l'humanité comme telle »*[83], nous dit Husserl, qui pose la question : cette « tendance infinie à l'auto-normation par cette vérité et authenticité humaine qui est sienne, n'aura-t-il été qu'un simple délire de fait historiquement repérable, l'héritage contingent d'une humanité contingente, perdue au milieu d'humanités et d'historicités tout autres (...) »[84] ? Autrement dit, il s'agit de se demander si l'idée de l'existence innée d'une raison universelle est une prétention humaine finalement toute relative, un « délire de fait historiquement repérable ». Existe-t-il une raison universelle ? Y a-t-il des implications d'essence universelle dans ce qu'on considère « naturellement » comme « humanité » ?

Toujours davantage la raison elle-même et son « étant » deviennent énigmatiques, ou encore : la raison, comme ce qui donne sens par soi-même au monde, et le monde, comme ce qui est par la raison ; tant qu'à la fin le problème du monde, devenu problème *conscient*, celui de la plus profonde liaison essentielle de la

83 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 21.
84 *Ibid.*

raison et de l'étant en général, *l'énigme des énigmes*, devait devenir proprement le thème de la philosophie.[85]

Par anticipation, nous pouvons déjà nous demander : y a-t-il des règles eidétiques, une structure phénoménologique *universelle* de la chair ? *Peut-on concilier singularité(s) et universalité ?* Or, sans parler encore de leur(s) contenu(s), *les conditions de possibilité de toute singularité sont-elles universelles* ? Au-delà de l'évident paradoxe, comment comprendre une telle problématique ? Nous y reviendrons. Au stade présent de la réflexion, la problématique est la suivante : peut-on réduire la « raison universelle » en des structures constitutives eidétiques ? Autrement dit, les formations de sens subjectives sont-elles relatives ou « universelles » ? Husserl suggère que « nous ne pouvons abandonner la foi en la possibilité de la philosophie comme tâche, donc en la possibilité d'une connaissance universelle.»[86] A quoi il ajoute qu' « ainsi apparaîtra, avec la nouvelle tâche et le sol apodictique universel qui est le sien, la possibilité *pratique* d'une nouvelle philosophie ; « ainsi », c'est-à-dire *par le fait.* »[87] De telle sorte que seule l'immanence contient des structures d'universalité d'où peut émerger une connaissance, alors constituée comme savoir de l'immanence. Mais l'*idée* d'universel, comme idée naturelle de la transcendance, ne désigne-t-elle pas le présupposé majeur de tout idéalisme ?

La conception d'une telle *Idée d'une totalité d'être rationnelle infinie, systématiquement dominée par une science rationnelle,* voilà la nouveauté inouïe. C'est la conception d'un *monde* infini (ici monde des idéalités), tel que les objets de ce monde ne soient pas accessibles individuellement, incomplètement et comme par hasard à notre connaissance (…)[88]

Ceci suffirait déjà pour concevoir la science de la nature comme la dimension noématique de la conscience, comme le corrélat d'une subjectivité constituante, c'est-à-dire comme un idéalisme de la transcendance. Aussi, ajoute Husserl, « fut bientôt

85 *Ibid.,* p. 19.
86 *Ibid.,* p. 23.
87 *Ibid.,* p. 24.
88 *Ibid.,* p. 26.

anticipé le grand idéal d'une science qui envelopperait tout rationnellement (...) »[89], idéal qui se justifie par la question voire l'angoisse proprement humaine de la « (…) nécessité pour nous de croire à *un* Monde : « le » Monde, qui comprend les mêmes choses pour nous tous, seules les apparences différant pour les uns et les autres. Ne possédons-nous rien de plus en commun que cette idée, nécessaire mais vide, de choses qui sont objectivement en-soi ? »[90] Ainsi, la question du « monde » renvoie à la problématique de la « totalité », c'est-à-dire du Monde-Un, comme Monde Total, d'où découle une connaissance en tant que connaissance de la totalité, où l'objectivité du monde se confond avec l'idéalisme d'un *Universum* de l'étant. Il s'agit donc d'interroger la phénoménalité originelle de toute théorisation et de toute conceptualisation possibles, et la signification phénoménologique de l'idée de « corps total ». L'énigme de la transcendance comme l'énigme de l'Uni-totalité qui laisse penser l'étant comme le strictement disponible, par « l'asservissement » de l'Objet au Sujet, dans lequel le Sujet lui-même est réduit au rang d'Objet, rend compte de la dichotomie classique entre « objet » et « sujet », entre « esprit » et « corps », entre monde et vie. Si toute unité de transcendance présuppose des formations de sens subjectives « immanentes », comme leur produit, il s'agit de demander comment est rendue possible la substruction théorique qui inverse le rapport de primauté épistémologique. Autrement dit, comment expliquer la possibilité d'une transcendance *extatique* ?

Comment ce qui n'est alors qu'une hypothèse – le principe de « raison universelle » - peut-il s'imposer progressivement comme substitut à toute réalité immanente ? De la mathématique « appliquée » comme géométrie, à la géométrie « appliquée » comme physique, se produit la transcendance du monde, comme processus de substruction et d'idéalisation. Autrement dit, *le postulat qui se veut définitif du primat de la transcendance comme mode de connaissance unique de toute réalité.* Ce nous pouvons aussi désigner par un certain mouvement *d'autonomisation* de l'objectivité. Husserl mentionne la « mathématisation galiléenne de la nature » comme le tournant

89 *Ibid.,* p. 27.
90 *Ibid.,* p. 28.

décisif de la constitution de l'objectivisme naturaliste, car « dans la *mathématisation galiléenne de la nature* désormais c'est la nature *même* qui, sous la direction de la nouvelle mathématique, se trouve idéalisée. »[91] Par cette « idée fondamentale de la physique galiléenne : la nature comme Universum mathématique »[92], naît la représentation comme champ d'application, c'est-à-dire comme image de vérité idéale adéquate au monde à travers la constitution d'une forme absolument transcendante, à savoir la figure géométrique. La forme idéalisée acte la transcendance comme espace physico-géométrique. La mathématique galiléenne forge la science comme détermination transcendante de l'étant, alors constitué en Formes-Limites transcendantes et Parties d'un Tout désigné par *l'Universum*. Toute intuition se change en « formules causales », au sens de la causalité « naturelle » ou physique ; toute source d'immanence devient le « résidu » à exclure totalement de la totalité qui se renferme sur elle-même. L' « exactitude » recherchée entre un donné réel et sa configuration idéale géométrique est *produite* comme a priori, à savoir l'a priori de l'identité absolue : des « substrats de propriétés absolument identiques et déterminables par une méthode univoque. »[93] Nous pouvons considérer le primat de la transcendance comme la constitution d'un *a priori.* A savoir celui de la détermination de l'étant comme figure mathématisable. Dès lors, la totalité devient *l'identité* du réel et du rationnel, du déterminable et de l'universel, en tant que formule « universelle » de la causalité « naturelle » et physique, qui devient la « réalité objective ». C'est là la méthode de la science de la nature, qui élabore les « lois de la nature », ou les « lois naturelles », conçues comme détermination de tout noème. Cependant, cette science de la nature, en tant que méthode, présuppose une attitude, c'est-à-dire une disposition égologique : l'attitude théorique. Autrement dit, il est présupposé l'exclusion des modes de donation *sensibles* de tout apparaître, au profit d'une substruction théorique qui désigne l'idéalisation géométrique du donné. Cette substruction renvoie à une nécessité, celle de combler la relativité des formations de

91 *Ibid.,* p. 27.
92 *Ibid.,* p. 33.
93 *Ibid.,* p. 31.

sens subjectives. Dès lors, le monde physique considéré par la science de la nature se comprend comme la substitution du monde de la quotidienneté par une configuration idéale et rationnelle de ce qui apparaît : « ainsi la géométrie idéale étrangère au monde devient-elle « appliquée », et ainsi, d'un certain point de vue, *devient-elle une méthode générale pour la connaissance de réalités* ».[94] Si le monde des idéalités sert de référentiel méthodologique pour la connaissance de toute réalité, il s'ensuit une certaine « autosuffisance » des régulations transcendantes. Dès lors, la chose « apparaissante » se distingue-t-elle de la chose « objective » ? S'agit-il ici de processus d'*objectivation* ou d'un mouvement d'*abstraction* ? Cependant, un processus d'objectivation présuppose une donnée pré-objective, ou pré-théorique, tandis que procéder par abstraction renvoie à une « juxtaposition » entre « différentes » réalités. Tel est l'enjeu de la problématisation du phénomène de transcendance : s'agit-il d'un phénomène d'auto-transcendance ou d'archi-transcendance ? Car c'est bien la question : d'où se donne le monde, qu'est-ce qui est donateur de monde ? Le monde ne peut pas se donner par ce qui est lui est étranger, par l'Idée (transcendante) de monde qui se substitue au monde réel (immanent). Et Husserl affirme que la géométrie idéale est « étrangère » au monde. Le monde des idéalités comme substruction, pris pour le seul monde réel, *car le seul monde connaissable*, dissimule nécessairement un fondement encore indéterminé, un fondement de sens oublié. Sans quoi, la science de la nature n'impliquerait aucune communauté de personnes, au sens où il n'y aurait ni propriété ni altérité, ni identité ni étrangèreté. En tel cas, le monde « objectif » est un monde « vide », inhabité. Par la physique conçue comme « index mathématique » de toute qualité sensible spécifique, le monde se réduit à un champ d'application pour la mathématique pure. Husserl le constate : « jusque-là s'étend, comme nous l'avons dit, l'anticipation apriorique générale indéterminée »[95], qui entraîne « (…) *un processus historique infini d'approximation.* »[96] Notre rapport au monde apparaît alors comme rapport sans

94 *Ibid.,* p. 38. Nous soulignons.
95 *Ibid.,* p. 42.
96 *Ibid.,* p. 49.

vie, où ce qui n'était qu'une hypothèse générale est devenue un postulat apriorique indéterminé : l'« inductivité universelle règne dans le monde de l'intuition (…). »[97] Autrement dit, *l'hypothèse est devenue présupposition*, nous ne sommes plus être-au-monde mais être-du-monde. Dès lors, la construction ininterrompue de « l'idée logico-formelle d'un monde en général »[98] ne fait qu'accroître le fossé entre monde et vie. D'où vient l'objet théorique ? Comment se *constitue*-t-il ? Tel est la problématique centrale qui justifie toute la méthode phénoménologique, à savoir la question de la constitution. Mais alors, l'attitude transcendantale est-elle une attitude théorique ?

La nature désigne un champ de réalités transcendantes, c'est-à-dire spatio-temporelles, constituée par des actes théoriques corrélatifs d'une attitude théorique. Ainsi, la nature est le corrélat noématique du sujet théorique, dont les actes théoriques sont des actes *objectivants.* Or, tout le travail des *Ideen II* sera d'expliquer comment l'objet théorique est *déjà* une unité constituée qui présuppose la saisie préalable d'objectités prédonnées et pré-théoriques. Autrement dit, l'attitude théorique désigne la réactivation d'une formation de sens préalable et sa modification. Mais le « tournant galiléen » fait des réalités spatio-temporelles de la nature des données logico-formelles qui ne présupposent elles-mêmes aucune intuition préalable. Dès lors, les données transcendantes de la science de la nature deviennent elles-mêmes les « archi-objets » d'une nouvelle strate de constitution objectivante. La physique galiléenne n'appréhende pas les réalités spatio-temporelles de la nature en tant qu'elles sont *déjà* le résultat d'une saisie objectivante et idéalisante d'objectités pré-données dans la couche des vécus sensibles. Au contraire, elle conçoit les données transcendantes de la nature comme des formes catégoriales logico-mathématiques, c'est-à-dire qu'elle évacue complètement cette couche des vécus sensibles par l'idéalisation de données déjà objectivées. Par conséquent, la physique galiléenne substitue le rapport de causalité logico-formelle à toute activité égologique de constitution, par l'exclusion de toute intuition sensible de son champ d'application :

97 *Ibid.,* p. 45.
98 *Ibid.,* p. 53.

telle est la source de la « crise des sciences européennes. »

1.2 Du monde pré-scientifique comme motif transcendantal

Si la « matière » de la physique galiléenne est la chose « objective » de la nature, celle-ci étant déjà le produit d'un processus d'objectivation de la chose « apparaissante » dans les vécus sensibles, alors l'idéalité logique-mathématique et la forme géométrique renverraient elles-mêmes en dernière instance à la couche des sensations. Pourtant, les lois mathématiques sont exemptes de toute évidence intuitive, de ce que Husserl nomme l'intuitrion donatrice originaire, car il ne s'agit plus de la donnée « objective », mais de son idéalisation géométrique. Dès lors, la « certitude » galiléenne fait de l'ego un en-dehors du monde ainsi constitué, tel que les « *data* sensibles (…) sont des affections à partir de l'extérieur, annoncent des corps relevant d'un monde extérieur. »[99] Avec Galilée, tout sensible devient mathématisable, de telle sorte que seules les figures géométriques sont prises comme des réalités concrètes. Ainsi, le monde géométrique galiléen qui prévaut comme unique monde connaissable concret est un *monde-sans-vie*, c'est-à-dire sans communauté de personne, sans collectivité sociale ni aucune activité praxologique intersubjective. C'est pourquoi l'enjeu de Husserl est de rappeler rigoureusement, c'est-à-dire par la phénoménologie entendue comme *science*, que « le monde-de-la-vie [est] le fondement de sens oublié de la science de la nature. »[100] Autrement dit, le monde galiléen est une sorte de « dedans » inaccessible pour tout sujet égologique qui en est exclut et lui demeure extérieur. La physique galiléenne se veut le lieu de toute formation de sens d'être du monde, et pour avoir ma « place » dans un tel monde, je dois moi-même me dé-subjectiver et « mathématiser » mes vécus de

99 *Ibid.,* p.98.
100 *Ibid.,* p. 57.

sentiments. Ainsi, dans le monde galiléen qui est un monde sans ego, l'ego lui-même devient un être sans chair ni intentionnalité, un être sans vie. *Pourtant, ma vie intentionnelle subsiste, comme vie pré-scientifique, insérée dans un monde pré-scientifique qui devient le motif transcendantal*.

Husserl reconnaît à Descartes le dévoilement du motif transcendantal, au sens où ce dernier a découvert, sans la nommer ainsi, une première forme d'intentionnalité, comme strate particulière de la vie égologique. Le motif transcendantal renvoie à l'a priori corrélationnel qui détermine le monde comme *cogitatum.* Cependant, il demeure chez Descartes la présupposition galiléenne érigée en certitude. C'est ce qui permet à Husserl de comprendre Descartes comme le « fondateur originel aussi bien de l'idée moderne du rationalisme objectif que du motif transcendantal qui le fait éclater »[101] et de révéler son problème authentique, c'est-à-dire « celui de la transcendance des validations égologiques. »[102] C'est pourquoi Descartes inaugure également, malgré lui, la séparation et le dualisme entre nature et esprit. Une telle implication est directement contenue dans la certitude galiléenne et de « l'activité méthodiquement idéalisante à ce qui est donné comme réalité. »[103] Pour échapper à cela, il aurait fallu que Descartes inclue la donnée géométrique dans le doute méthodique, ce que Husserl accomplit à travers la réduction phénoménologique, radicalisation du doute cartésien. Par la réduction est rendue manifeste *qu'il n'y a pas d'intuition géométrique ; qu'il n'y a pas d'être en-soi vrai, au sens d'un réel de forme mathématique, au sens de propriété-de-chose ;* autrement dit, qu'il n'y a pas d'en-soi du monde comme unité rationnelle systématique. Aussi, se trouve infondé le postulat du primat de la transcendance par la certitude galiléenne, *selon lequel la Totalité thématisée vaut comme faire-monde ;* qui n'est pas une règle de vérité apodictique.

Pourtant, c'est à partir de cette « nature donnée dans des formules à interpréter seulement à partir des formules » que se produit la séparation entre « être *res* » et « être psyché » : « le monde se dissocie pour ainsi dire en deux mondes : nature et

101 *Ibid.,* p. 85.
102 *Ibid.,* p. 98.
103 *Ibid.,* p. 59.

monde-du-psychique (…). »[104] C'est ce qui explique la naissance de l'anthropologie psychologique, comme discipline intégrée à la méthode de la science de la nature, qui entérine le dualisme entre extérieur et intérieur, entre dehors et dedans, entre monde et moi, entre objet et psyché, entre nature et esprit. L'analyse du « psychique » est un produit, un résultat de la science de la nature dont la méthode est érigée en modèle unique. Car le Monde Un, le Monde Total, est un monde sans sujet, sans subjectivité, sans individu. Autrement dit, un monde sans intuition, sans immanence, dans lequel toute singularité est interprétée comme particularité, comme partie d'un tout, d'un tout préalable à ses parties. Husserl ajoute :

> Un trait fondamental de la nouvelle théorisation de la nature doit encore ici être mis en relief. Galilée, dans le regard qu'il dirige sur le monde à partir de la géométrie et à partir de ce qui apparaît comme sensible et est mathématisable, *fait abstraction* des sujets en tant que personnes, porteuses d'une vie personnelle, abstraction de tout ce qui appartient à l'esprit en quelque sens que ce soit, abstraction de toutes les propriétés culturelles qui échoient aux choses dans la praxis humaine. De cette abstraction résultent les choses purement corporelles, mais prises cependant comme des réalités concrètes et thématisées dans leur totalité comme formant un monde. On peut bien dire que c'est seulement avec Galilée que l'idée d'une nature en tant que *monde-des-corps réellement séparé et fermé sur soi* vient au jour.[105]

Nous comprenons la critique husserlienne de l'objectivisme comme la critique de la transcendance extatique, c'est-à-dire de la « formation-de-sens extériorisée » qu'il oppose clairement à une « formation-de-sens originellement vivante » qui a subie une « mutation »[106]. En effet, le monde mathématique des idéalités est une « substruction [qui] est pris pour le seul monde réel »[107], alors que ce dernier désigne le « monde de l'intuition qui « éprouve » effectivement (…) C'est en lui que nous-mêmes nous vivons, conformément à notre mode d'être, *c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne* ».[108] Dès lors, le retour au monde de la vie signifie un retour à mes vécus de sentiments et ma vie charnelle, et à leur propre horizon de monde ; du monde de ma

104 *Ibid.,* p. 70.
105 *Ibid.,* p. 69.
106 *Ibid.,* p. 65.
107 *Ibid.,* p. 57.
108 *Ibid.,* p. 59. Nous soulignons.

quotidienneté, des actes sociaux et de la praxis. C'est un retour à ma vie propre : charnelle, individuelle et singulière. En cela « le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie est une *formation subjective*, c'est l'œuvre de la vie dans son expérience de la vie pré-scientifique. »[109] Ce que nous comprenons de la sorte : *toute formation subjective est un faire-monde, et repose sur l'expérience immanente de la vie vécue dont il s'agit de dégager toutes les déterminations.* Autrement dit, il s'agit d'inverser le rapport de corrélation, dans la mesure où la physique galiléenne fait de la vie égologique son produit ou résultat, voire son « corrélat » (bien que cela n'ait aucun sens). Au contraire, tout monde est mon *cogitatum*, c'est-à-dire le corrélat de ma vie intentionnelle propre.

1.3 Le monde de la vie est déjà un « contexte » englobant

Par le retour au monde de la vie comme monde de l'intuition et fondement de sens oublié de la science de la nature s'ouvre tout un champ de réflexion proprement phénoménologique. Husserl pose la question de la *Lebenswelt* comme « problème partiel à l'intérieur du problème général de la science objective »[110], en soulevant le paradoxe de la scientificité des formations-de-sens subjectives et pré-scientifiques. Mais les critères de scientificité ont eux-mêmes été mis en suspens. Il s'agit donc de refonder la méthode de scientificité comme sol de formation de vérités. Et ce nouveau sol tient lieu justement au sein de la dimension du monde de la vie. Les sciences objectives comme produits de formations subjectives impliquent par conséquent que ces sciences objectives *appartiennent elles-mêmes* au monde de la vie. Force est de constater que « le paradoxe du rattachement mutuel d'un « monde objectivement vrai » et d'un « monde de la vie » rend le mode d'être de tous deux

109 *Ibid.,* p. 80.
110 *Ibid.,* p. 137.

énigmatiques. »[111] Aussi, Husserl en vient à un renversement total de perspective :

> Monde de la vie concret donc, qui serait à la fois le sol fondateur pour le monde « scientifiquement vrai » et à la fois qui l'inclurait dans sa propre concrétion universelle – comment faut-il comprendre cela ? (…) [Il faut comprendre] *le problème du monde de la vie, non plus comme problème partiel, mais comme problème philosophique universel.*[112]

Autrement dit, la question de l'origine du monde, au sens de l'origine des modes de connaissance, renvoie désormais *à la question fondamentale des structures phénoménologiques de l'immanence comme origine de toute transcendance.* Un tel champ ininterrogé jusqu'alors ouvre des problématiques tout à fait inédites dont Husserl précise qu' « il ne s'agit pas d'assurer l'objectivité, mais de la comprendre », puisque le sens même de l'objectivité est remis en cause. Par conséquent, affirmer que le monde de la vie est le fondement de sens oublié de la science de la nature ne signifie pas qu'il faille démontrer une « juxtaposition » de différents mondes séparés les uns des autres, comme autant de mondes fermés sur soi reliés par des rapports d'extériorité transcendante. Au contraire, « le monde de la vie est un domaine d'évidences originelles », où « tout mode de l'induction a le sens d'une induction de quelque chose d'intuitionnable »[113], c'est-à-dire la dimension de l'épreuve de soi qui implique toute formation de sens. Du « monde » de la physique galiléenne au « monde » objectif des sciences de la nature, jusqu'au « monde » de mes intuitions sensibles, ne s'agit-il pas de différentes objectités saisies selon des modes d'appréhension correspondants ? Dès lors, chaque objectité est le produit thématique d'une position d'être accomplie actuellement selon telle attitude adoptée par l'ego, ce qui implique la primauté de l'activité égologique contre toute objectité « en soi ». Aussi, il n'y a pas plusieurs « mondes » corrélatifs à plusieurs « egos », mais une multiplicité de strates constitutives et d'objectités correspondantes, qui renvoie à une multiplicité d'attitudes égologiques et à leurs thématiques corrélatives d'appréhension.

111 *Ibid.,* p. 149.
112 *Ibid.,* pp. 149-150. Nous soulignons.
113 *Ibid.,* p. 145.

Ainsi, le monde de la vie désignerait le « contexte » englobant toutes les attitudes égologiques et leurs entrelacements possibles, c'est-à-dire l'infinité de leurs modes d'imbrication et de basculement. Ce qui suppose d'établir la position fondatrice du pôle égologique. Car la variété des attitudes possibles exprimées par le « même » ego signifie que l'ego est fondamentalement orienté de manière multiple sur lui-même. Il s'agit alors d'interroger cette multiplicité, et les modes d'accomplissement originaires sous-jacents à toute attitude égologique. C'est là l'enjeu de notre travail : s'il n'est pas question de « plusieurs mondes » juxtaposés séparément et extérieurs à l'ego mais d'une multiplicité de strates constitutives d'un seul monde, à savoir le monde *de la vie égologique* ; alors chaque mode d'entrelacement possible entre les différentes attitudes correspond à ce que nous appelons une « forme de vie », c'est-à-dire une forme déterminée par les modes de liaison particuliers entre les différentes positions constitutives du sujet. A chaque mode de liaison possible entre les différentes attitudes correspond un processus particulier, c'est-à-dire une formation de sens déterminée, et la *forme* de vie désigne la configuration d'ensemble de ces processus et formations. A nouveau, nous anticipons la question à venir des modes d'accomplissement originaires sous-jacents à tout processus et à toute formation de sens. Pour le moment, nous pouvons poser la question suivante : par le changement d'attitude, se produit-il un changement de monde ? En effet, si à chaque attitude correspond une direction thématique d'appréhension, alors à chaque attitude correspond des objectités corrélativement différentes. Nous suggérons que chaque attitude désigne une certaine strate phénoménologique de faire-monde, ou plutôt de faire-communauté. A chaque attitude correspond donc une activité sociale constitutive, ce que nous considérons comme forme de vie. Mais nous nous accordons avec Husserl pour qui « il y a un monde qui est prédonné, c'est le monde de la quotidienneté et c'est à l'intérieur de celui-ci que naissent chez les hommes l'intérêt théorique. »[114] Par conséquent, l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste : « la nature est maintenant une objectivité qui se constitue

114 Husserl, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (*Ideen II*), PUF, Paris, 1982 : p. 290.

dans le contexte du monde personnel. »[115] Nous y reviendrons.

Si le concept de « forme de vie » est déjà introduit dans le cadre d'une sociologie de la vie quotidienne par Simmel, comme formation mondaine - compris par Bégout comme « des schèmes transcendantaux de la vie sociale et historique, à savoir des formes mixtes (...) »[116] -, nous en considérons la description insuffisante et insatisfaisante. En effet, d'un point de vue phénoménologique, nous comprenons ce concept chez Simmel comme forme de mondanisation – ou auto-objectivation dans la vie naturelle *au sein* de l'attitude naturelle. Par la suite, l'idée de sociologie phénoménologique chez Schütz, qui propose une *Théorie des formes de vie,* demeure également une interprétation « empirique » du phénomène et de la phénoménalité. Aussi, le concept de « forme de vie » a déjà sa propre histoire et, contre toute tentation de se tourner vers une anthropologie du vivre humaine dans le monde, nous en proposerons une interprétation phénoménologique, comme articulations transcendantes-immanentes originelles entre différentes phases constitutives communautaires – notamment via les processus d'incarnation et d'incorporation. Autrement dit, nous ne considérons pas les formes de vie particulières comme de « multiples cristallisations mondaines » issues « du mouvement originel de l'auto-transcendance dans le monde »[117], c'est-à-dire des entités constituées, mais comme des processus en formation. Ce que nous développerons par la suite. Pour l'heure, le problème soulevé est que « l'objectif n'est précisément en tant que lui-même jamais éprouvable »[118], et que « la théorie objective dans son sens logique (…) s'enracine, se fonde dans le monde de la vie, dans les évidences originaires qui s'y rapportent ».[119] Ce qui pose la nécessité d'interroger ces évidences originaires propres au monde de la vie, c'est-à-dire « le « comment » des modes de donnée subjectifs du monde de la vie et de ses objets ».[120] Ceci nous amène à « la grande tâche d'élaborer une eidétique du

115 *Ibid.,* p. 291.
116 Bégout, Bruce, *Le phénomène et son ombre,* La Transparence, Chatou, 2008 : p. 164.
117 *Ibid.,* p. 169.
118 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 146.
119 *Ibid.,* p. 147.
120 *Ibid.,* p. 163.

monde de la vie ».[121] Dès lors, y a-t-il une structure générale propre au monde de la vie ou renvoie-t-il à ce contexte englobant que nous venons d'évoquer ? La découverte de l'énigme du monde « dont l'être procède d'une prestation subjective », provoque l' « éclatement » du Monde-Un comme « monde-pour-nous-tous en tant que donné dans un tel sens d'être ». Aussi, Husserl établit le sol irréductible capable de résister à un tel éclatement, à savoir le « (…) concept transcendantal qui nous guide ici. Le motif est celui de la question-en-retour sur l'ultime source de toutes les formations de connaissance. Cette source a pour titre « moi-même ». »[122] Un moi qui n'est pas, comme c'est le cas dans l'attitude naturelle et naïve, une « âme » au sens de réel psychique fermé sur soi et saisi comme un espace pour soi, mais qui désigne ce « dont je connais l'être véritable dans mes propres formations de connaissance. »[123] Ces réflexions nous amènent à interroger les déterminations phénoménologiques de la subjectivité transcendantale qui sont impliquées dans la problématique générale de la constitution du monde de la vie.

1.4 La vie égologique toujours-déjà « communisée » ?

> Je veux dire que rien d'autre ne doit nous intéresser que précisément cette modification subjective des modes de donnée, des modes d'apparition, des modes intrinsèques de valeur, laquelle se déroulant constamment et se nouant synthétiquement sans cesse dans le passage d'un flux, produit la conscience unitaire du pur et simple « être » du monde.[124]

Le monde de la vie est impliqué dans toute strate d'objectité, en tant qu'elle émane d'une activité égologique. Mais le monde de la vie n'est pas une dimension originaire, et présuppose lui-même une couche sous-jacente concernant la constitution du moi. A

121 *Ibid.,* p. 161.
122 *Ibid.,* p. 113.
123 *Ibid.*
124 *Ibid.,* p. 166.

partir de là, un nouveau mode de connaissance devient possible, en tant que nouveau mode de constitution, ce qui revient « donc à postuler cette science universelle d'un nouveau genre, qui est la science de la subjectivité pré-donnant le monde ».[125] Ce qui fonde une science du comment universel de la pré-donnée du monde *comme science de la subjectivité transcendantale.* Mais « ne nous engageons-nous pas sur la voie dangereuse de la double vérité ? Peut-il y avoir à côté de la vérité objective une deuxième vérité, la vérité subjective ? »[126] Ce serait entériner la distinction naturaliste entre un monde « objectif » des corps et un monde « psychique » de l'âme, comme deux réalités séparées mais régies selon le même « préjugé physiciste » ; préjugé dont Husserl entreprend une critique radicale. Voici quelques passages essentiels de cette critique sur laquelle Husserl s'attarde longuement des paragraphes 56 à 69 de la *Krisis* :

(…) la psychologie a commencé avec un concept d'âme qui n'était absolument pas puisé aux origines, qui était au contraire reçu du dualisme cartésien et lui fut imposé par l'idée constructive déjà établie d'une nature corporelle et d'une science mathématique de la nature.[127]

(…) Vouloir conduire la recherche concernant les âmes selon la méthode qui est celle de la science des corps, c'est-à-dire de façon causale-naturelle, comme si les âmes avaient l'être spatio-temporellement comme les corps – cette erreur de principe eut pour résultat la prétendue évidence qu'il y aurait à élaborer une méthode analogue à celle de la science de la nature.[128]

(…) le psychique, considéré purement dans son essence propre, n'a pas de nature, n'a pas d'en-soi pensable au sens naturel, pas d'en-soi causal spatio-temporel, idéalisable et mathématisable, pas de lois du genre des lois de la nature (…)[129]

Ce dont il s'agit pour nous, c'est de faire voir jusque dans ses dernières racines par notre critique le préjugé naturaliste ou plus exactement physiciste qui est celui de toute la psychologie moderne (…) Il est déjà devenu clair pour nous qu'une psychologie « exacte » par analogie avec la physique (bref le parallélisme

125 *Ibid.,* p. 167.
126 *Ibid.,* p. 199.
127 *Ibid.,* p. 240.
128 *Ibid.,* p. 247.
129 *Ibid.,* p. 250.

dualiste des réalités, des méthodes et des sciences) est un contresens.[130]

Ainsi, chez Husserl, toute phénoménologie est une phénoménologie de l'immanence ; de l'immanence égologique. Mais à quoi renvoie cette immanence de la vie égologique ? Cela signifie-t-il qu'il n'y a pas de monde ? N'y a-t-il, au lieu d'un monde, que des processus de « mondanisation » ? Comment penser l'objectivation de mes vécus subjectifs ? Par ailleurs, s'agit-il d'une vie égologique anonyme, collective et impersonnelle ? Si nous parlons du monde de la vie *égologique*, s'agit-il d'une vie égologique déjà *communisée* ? C'est ce qui nous permettrait de parler effectivement de « monde », qui implique une communauté ou, du moins, une pluralité. Or, et c'est là selon nous la thèse majeure et fondamentale affirmée par Husserl dans toute la *Krisis* : « En d'autres termes, chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde-pour-tous. »[131] Autrement dit, tout monde de la vie est toujours-déjà *mon* monde de la vie. Ce qui implique deux choses : (a) Si le monde de la vie est toujours *mon* monde de la vie, et que le monde de la vie est le fondement de sens oublié des sciences de la nature « objective » ; alors *c'est parce que le moi est l'origine de lui-même qu'il y a monde.* Mais comment le moi peut-il être à l'origine de lui-même ? Comment penser l'auto-constitution du moi ? N'est-ce pas là un idéalisme ? (b) Les hommes ne sont pas des réalités séparées, ni comme corps, comme le veut la physique, ni comme « âmes », comme le suggère la psychologie. Au contraire, « nous voyons surgir aussitôt *un a priori, celui de l'inséparabilité de la conscience-de-soi et de la conscience-de-l'autre* ; car il est impensable, et non pas simplement de l'ordre du simple fait, que je sois homme dans le monde sans être l'un des hommes ».[132] Autrement dit, au sein de la dimension transcendantale, l'ego se caractérise par l'implication intentionnelle de l'autre. Ainsi, par la « compénétration intentionnelle » dans laquelle le monde de la vie de chacun est visé comme monde pour tous, *le monde de la vie est une unité intentionnelle qui forme une communauté,* « une unité

130 *Ibid.,* p. 251.
131 *Ibid.,* p. 286.
132 *Ibid.,* p. 284. Nous soulignons.

intentionnelle qui se maintient toujours. »[133] Husserl nous propose de penser la co-subjectivité : « il n'y a qu'un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement, *je veux dire par la compénétration intentionnelle dans laquelle leur vie forme une communauté* ».[134] Pour le dire autrement, cela signifie que la communauté est en moi, que je la porte en tant qu'ego. Peut-on parler d'une « communautisation de la réduction égologique », au sens où « la réduction phénoménologique est réduction au « nous transcendantal », impliquée dès la sphère primordiale »[135] ?

L'autre y est saisi comme co-présent en moi. Par ce concept de co-présence s'ébauche l'idée d'une originarité unique du flux temporel selon lequel l'autre est tout autant constituant de mon présent que je le suis du sien : « les autres sont co-constituants ». Il y aurait, à ce niveau d'originarité, profonde réciprocité : l'intersubjectivité originairement fluante est co-subjectivité.[136]

Si cela confirme que le monde de la vie est un « contexte » englobant, la difficulté semble aporétique : car il est *à la fois* question de vie égologique et de vie « communisée ». Ce qui explique la nécessité d'un examen attentif des déterminations phénoménologiques de la subjectivité transcendantale, et des modes d'accomplissement originaire de tout sens d'être. En effet, avec la *Lebenswelt*, nous parvenons aux « commencements d'une interprétation concrète des données de l'intuition sensible, prise purement en tant que telle »[137], tel que « dans toute perception de chose est impliqué un « horizon » entier de modes d'apparition et de synthèses de validation non-actuelles et cependant co-fonctionnantes. »[138] Ce que nous comprenons comme une critique du privilège accordé au rôle de la perception dans l'analyse intentionnelle, notamment dans la fonction privilégiée du voir. Car « si c'est sans intention expresse que nous avons commencé par l'analyse intentionnelle de

133 *Ibid.,* p. 286.
134 *Ibid.* Nous soulignons.
135 Depraz, *op. cit.,* p. 221.
136 *Ibid.,* p. 226.
137 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 178.
138 *Ibid.,* p. 181.

la *perception* (en tant que pure analyse de cette perception), et que, ce faisant, nous avons également privilégié les *corps* donnés à l'intuition [;] (...) des nécessités d'essence ne se sont-elles pas fait sentir aussi dans ce choix ? »[139] Il s'agit donc d'interroger d'autres modalités possibles de la constitution. Or, Husserl nous suggère que « la façon dont nous sommes auprès de tous les objets qui sont pour nous *est toujours* une façon charnelle (...) ».[140] Ces formations intentionnelles à partir de la chair seraient au fondement de tout processus de « communisation » (*Vergemeinschaftung*), c'est-à-dire d'un horizon qui implique une « co-humanité » (*Mit-Menscheit*) ; et l'horizon de mes compagnons d'humanité, par la multiplicité des intentionnalités comme connexion des consciences individuelles. Serait-il alors question d'une « pluralisation » au niveau de la chair, au sens où « une telle pluralisation ipséique est ancrée dans l'auto-altération originaire du moi qui se découvre comme *soi* transi d'altérité à soi »[141] ? Auquel cas, comment comprendre qu'« à la structure donnée de la multiplicité formelle s'adjoint le processus de formation constitutive de cette multiplicité sur une base sensible passive »[142] ?

> Ainsi le monde en général n'est-il pas seulement étant pour les hommes pris dans leur singularité, mais pour la communauté humaine, et ce déjà par la communisation de ce qui relève du simple niveau de la perception.[143]

Tout faire-monde se situe et se constitue au sein du champ d'immanence qui est toujours celui de ma subjectivité transcendantale, elle-même non isolée et séparée des autres ego transcendantaux, mais toujours-déjà co-impliquée intentionnellement. Mais comment comprendre la « communisation » au niveau de la perception ? S'agit-il de reconnaître que « la sphère originaire pré-égoïque est vie de conscience associative passive »[144] ? Car « Ce qui dans l'attitude mondaine-naturelle du monde de la vie avant l'époché est une extériorité réciproque, à cause de la localisation des

139 *Ibid.*
140 *Ibid.,* p. 122. Nous soulignons.
141 Depraz, *op. cit.,* p. 312.
142 *Ibid.,* p. 306.
143 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 185.
144 Depraz, *op. cit.,* p. 253.

âmes dans les corps, *cela se change par l'épochè en une pure intériorité réciproque intentionnelle.* »[145] De telle sorte que « chacun ne peut se soustraire à l'implication intentionnelle qui veut qu'il appartienne d'avance à l'horizon de quelque sujet que ce soit »[146], d'où « l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels » : par conséquent, « toutes les âmes forment une unique unité de l'intentionnalité, que la phénoménologie doit déployer systématiquement. »[147] Or, l'implication intentionnelle de l'autre au sein de la dimension transcendantale confirme la nécessité de saisir toutes les strates phénoménologiques dans le retour radical au moi, « car cette intrication intentionnelle des sujets et leur vie transcendantale (…) *s'accomplit nécessairement dans une figure orientée concentriquement autour de moi* ».[148] En effet, le moi comme origine de lui-même est la condition de possibilité même pour un nouveau mode de connaissance, à partir de la connaissance de moi-même par laquelle « j'obtiens les structures d'essence d'une vie originelle. »[149] Dès lors, l'ego transcendantal s'ouvre par l'époché à l'horizon universel de la vie intentionnelle en tant qu'opératrice de sens et de validité : un horizon universel inter-subjectif : « Tout « ce dont » on s'occupe ainsi relève lui-même de la pure immanence et doit être saisi descriptivement dans ses modes purement subjectifs, dans ses implications avec toutes les médiations intentionnelles ici en jeu ».[150] Ce qui signifie que l'intersubjectivité *se constitue à partir du champ d'immanence*. Sans quoi, « les sujets qui partagent justement entre eux ces prestations [intentionnelles], ne doivent être eux-mêmes que des formations partielles de la prestation totale. »[151] Le monde de la vie comme fondement de sens oublié des sciences de la nature suppose effectivement que les processus de « communisation » sont seuls à même de constituer un monde. Par conséquent, il n'y a pas de monde *a priori* ni de monde « en soi ». De même, le phénomène de monde ne peut précéder celui de la communauté. Au contraire, le

145 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 287. Nous soulignons.
146 *Ibid.*
147 *Ibid.,* p. 288.
148 *Ibid.,* p. 290. Nous soulignons.
149 *Ibid.*
150 *Ibid.,* p. 276.
151 *Ibid.,* p. 204.

monde est à comprendre comme « système polaire », c'est-à-dire comme formation intentionnelle de la vie *communisée ;* en tant que *ma* vie communisée. C'est donc par la compréhension radicale de soi-même qu'un « nous » devient possible, au sens où le « je » précède le « nous » comme sa condition de possibilité même. Il nous faut alors examiner la question des conditions de possibilité d'une communisation au niveau de la perception, car il ressort que tout faire-monde est toujours-déjà un faire-communauté. Husserl va même plus loin, situant les processus de formations communautaires au niveau de la chair :

> Je sais en effet maintenant, par mes études phénoménologiques, que « je », celui qui a été le « je » naïf, n'était rien d'autre que le « je » transcendantal sur le mode de la clôture naïve (…), à travers la chair de mon corps, *qui est par essence toujours co-constituée* ; moi-homme, avec la dimension transcendantale qui m'est maintenant impartie, je suis quelque part dans l'espace et quelque part dans le temps du monde.[152]

Il n'y a donc pas « exclusion » des attitudes entre elles mais au contraire des « imbrications », car « la vie naturelle dans le monde [n'est] qu'une modalité particulière de la vie transcendantale qui constitue perpétuellement le monde », de telle sorte que « la vérité objective fait partie exclusivement de l'attitude de la vie naturelle humaine ».[153]

II / La chair, moment-lieu de l'expérience originaire

2.1 De la chair au corps propre

Nous reconnaissons à Didier Franck, dans son ouvrage *Chair et Corps - sur la phénoménologie de Husserl*, le mérite d'avoir exhibé la question de la chair en elle-

152 *Ibid.,* p. 238. Nous soulignons.
153 *Ibid.,* p. 200.

même au sein de la phénoménologie, apportant d'importantes précisions et clarifications ainsi qu'une voie d'interprétation originale pour aborder la réflexion husserlienne. Didier Franck nous rappelle d'emblée que le fil directeur de la réflexion husserlienne est l'énigme de la transcendance, en tant qu'elle est problématique transcendantale. Ainsi, « le mode originaire de la donation des choses elles-mêmes est, finalement, la perception »[154], il est aussitôt mention de « donation incarnée », d' « ipséité incarnée », tel que « la chose transcendante est donnée en chair (...) »[155] : « (…) toutes les analyses de Husserl affirment que la chair accompagne chaque perception. Donation incarnée où la chair est tout à la fois donnée et donatrice. »[156] Il semble donc que la chair appartient au mode de donation de la chose en tant que noème au sein de l'analyse intentionnelle, ceci avant même d'en venir au pôle égologique et à la dimension constitutive : « (…) on quitte le mode du philosopher où l'objet est saisi par et pour le sujet, en régime d'extériorité, pour une expérience d'altérité où la chose se donne elle-même. »[157] En tant que « milieu de toute donation », « la chair devient ainsi le médium du regard phénoménologique, *avant toute distinction de l'immanence et de la transcendance*. [nous soulignons] (…) L'intuitivité originaire est donation incarnée. *Préalable à l'opposition de l'immanence et de la transcendance,* c'est-à-dire à la différence la plus radicale qui soit, celle de la conscience et du monde, du vécu et de la chose, est avéré par la loi d'essence qui est au principe de la réduction.»[158] Du principe des principes du « retour aux choses mêmes », au sens de la chose donnée « en chair et en os », la chair surgit d'emblée dans la découverte du champ transcendantal avant même l'analyse de ses structures propres, dont l'intentionnalité est la première. Rapidement cependant, le champ d'immanence est dévoilé à son tour, et toute chair renvoie dès lors à ma chair : « autrement dit, la chose n'a de sens que comme chose visée, relation intentionnelle à une transcendance, relation donnée en chair dans le vécu lui-même. »[159], ou encore

154 Franck, Didier, *Chair et Corps – sur la phénoménologie de Husserl,* Éditions de Minuit, Paris, 1982 : p. 18.
155 *Ibid.,* p. 23.
156 *Ibid.,* p. 20.
157 Depraz, *op. cit.,* p. 52.
158 Franck, *op. cit.,* p. 24.
159 *Ibid.,* p. 23.

« l'affirmation husserlienne fondamentale en matière de perception, c'est que les choses y sont donnée *en chair*, ce qui veut dire aussi à ma chair et par ma chair. »[160] Autrement dit, *il n'y a pas de perception sans chair.* En effet, « (…) l'évidence nous donne la chose sur un mode sensible charnel. »[161] Or, si même dans l'attitude naturelle nous pouvons déjà considérer la perception comme « Dimensional ek-statique » et la chair comme celui « inextatique », comment relier les deux termes ? Réponse : par les « esquisses ».

> L'unité de l'objet est d'abord dissoute en une multiplicité d' « esquisses », concept qui concentre toute la nouveauté de l'analyse husserlienne. L'esquisse n'est pas une apparence sensible renvoyant à un en-soi intelligible (…). L'esquisse me donne la chose dans son ipséité incarnée et l'unité de la chose repose, phénoménologiquement, sur la concordance des esquisses (…)[162]

Ainsi, la perception est bien davantage qu'un strict « voir ». Au contraire, il semble que par l'analyse intentionnelle, la perception implique un *sentir.* Je sens que je perçois, je sens ces esquisses d'objet *avant* d'en constituer la synthèse d'identification autour du pôle-noème. Or, la chair ne peut pas ne pas se caractériser comme radicalement « inextatique », de type hylétique. Aussi, dans la relation intentionnelle, la perception implique nécessairement des esquisses que l'on peut qualifier de hylétiques ou matérielles, kinesthésiques, *sans lesquelles* aucune unité intentionnelle d'objet par synthèse d'identification n'est possible. En effet, par la « qualité kinesthésique hétérogène de la chair (…) [; elle] *est* ses mouvements différenciés de sensation (…) ».[163] Il est dès lors suggéré que j'ai une connaissance *charnelle* de l'objet à travers ses esquisses perçues dans et par ma chair, de manière *préalable* à toute connaissance théorique. Davantage, que tout souvenir que j'en garde relève d'une *rétention « affective »* ou *« charnelle »*, car toute esquisse charnelle implique une impression inscrite en moi (plaisir, rejet, dégoût, désir, etc.). Nous nous réapproprions alors la question posée par Didier Franck : « l'unité des esquisses,

160 *Ibid.,* p. 43.
161 Depraz, *op. cit.,* p. 78.
162 Franck, *op. cit.,* pp. 42-43.
163 Depraz, *op. cit.,* p. 271.

l'unité de la chose ne dépend-elle pas de l'unité de ma chair avant de dépendre d'une synthèse temporelle ? Husserl n'a-t-il pas négligé une couche constitutive de l'être un-et-le-même de la chose ? Toute esquisse me donne la chose dans sa chair, me donne donc ce qui l'unifie à toutes les autres ? Qui plus est, si l'esquisse dépend de la situation réciproque de ma chair et de la chose (...) »[164] Autrement dit, il est éventuellement possible d'envisager une unité *intentionnelle* de l'objet, par une concordance d'esquisses *au niveau de la chair.* Ce qui pose la question de l'unité constitutive *préalable* de ma chair *pour* que celle-ci soit constituante au travers de l'intuition donatrice originaire. Reste à déterminer comment s'auto-constitue l'unité de ma chair, *sans laquelle* je ne puis constituer aucune *unité* de chose. Ce rapport de conditionalité de l'unité de ma chair à toute unité de chose démontre déjà que tout rapport de corrélation constitutive est un rapport de transcendance-immanence. Ainsi, toute esquisse de la chose renvoie à une esquisse de ma chair, et ce qui relie chacune des esquisses au niveau de la chose est similaire sur le plan de ma chair. *D'où la question, essentielle : « Est-ce à dire qu'elle [la chair] est irréductible ou toujours réduite ? Serait-elle à l'origine de l'origine du monde et du monde même ? »*[165] Ceci renvoie à la question de la constitution de la chair, sur laquelle Husserl a buté tout au long des *Ideen II.*

C'est dans les *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, ou *Ideen II*, que Husserl développe pleinement la question de la chair et de sa primauté dans toute œuvre constitutive. En effet, dans *Ideen II*, les enjeux de Husserl sont d'expliciter les différentes strates phénoménologiques d'objectivation, d'incorporation et d'inter-corporéité à la base de toute socialité selon des variétés de modes complexes d'imbrications-implications et de basculements entre les trois attitudes théorique, axiologique et pratique. Ainsi, il démontre que la chair, en tant qu'elle est une intentionnalité particulière, constitue des objectités catégoriales de pensée ; qui ne deviennent des objets théoriques que si le sujet prend une attitude de visée à l'égard

164 Franck, *op. cit.,* p. 44.
165 *Ibid.,* p. 24.

de ces nouvelles objectités ; c'est-à-dire s'il accomplit des actes nouveaux. Et « nouveaux » car il s'agit d'une *réactivation* d'un acte modifié et *préalable*, celui de la saisie ou visée sensible, en tant qu'acte de la couche sensible. De telles objectités sont donc pré-données à la conscience par des vécus de sentiments charnels, comme leur modalité originaire d'accomplissement. Aussi, « Les *archi-objets* auxquels renvoient, d'après leur constitution phénoménologique, tous les objets possibles, sont les *objets sensibles*. »[166] Par conséquent, toute l'attitude théorique est *subordonnée* à une attitude pré-théorique indirectement objectivante, située dans la couche sensible des vécus : « nous voyons donc que toute objectivation chosique spatiale renvoie en dernière instance à une sensation. Il n'y a pas d'objectités qui ne nous renvoient pas des objectités catégoriales aux objectités sensibles. »[167] C'est pourquoi Husserl affirme que « Les qualités intuitives de la chose matérielle dépendent du corps propre du sujet de l'expérience. En ceci tout d'abord que c'est le corps propre qui est *le moyen de toute perception* ; il est *l'organe de perception*, il est *nécessairement* en cause dans toute perception. »[168] La corporéité charnelle (qui suppose l'incorporation de la chair) est donc donatrice d'espace. Davantage, comme le souligne Eliane Escoubas dans son avant-propos, la chair est *déjà* le commencement du monde en tant que la chair est ce qui *excède* le corps et cette excédence désigne ce par quoi le monde commence. Cette détermination phénoménologique de la chair comme « excédent » renvoie à cette intentionalité particulière qui désigne le « centre de gravité » de toute position transcendantale. En effet, cette « excédence » désigne précisément l'appréhension du contexte chosique de l'expérience, tel que toute perception est toujours-déjà liée à une série de co-perceptions à même de constituer les unités réales comprises comme « des unités par rapport à des multiplicités de régulations schématiques en relation avec des circonstances correspondantes. »[169] Les rapports de conditionalité entre la chair et le milieu environnant des circonstances réales sont impliqués dans toute expérience possible ; et cela est le soubassement

166 Husserl, Edmund, *Recherches...(Ideen II), op. cit.,* p. 41.
167 *Ibid.,* p. 49.
168 *Ibid.,* p. 92.
169 *Ibid.,* p. 74.

phénoménologie de toute connaissance théorique à portée scientifique.

(…) si je porte l'objet en moi, c'est moi, comme ego transcendantal, qui le forge, le « fais » objet, bref le *mets au monde*, alors qu'il se donne aussi *lui-même* à moi. Le verbe *porter* épouse un certain subjectivisme qui fait de l'ego le détenteur, le porteur du sens de l'objet. Au contraire, la notion de donation en personne de l'objet insiste sur le versant noématique de la saisie de ce dernier, lui conférant une initiative objective.[170]

Toutefois, « mon corps [*Leib*] co-intervient également, comme cela est évident, dans les connexions de causalité : s'il est appréhendé *en tant que chose dans l'espace*, il n'est cependant pas appréhendé comme en tant que simple schème mais en tant que nœud de causalités réales dans le contexte réal. »[171] Ceci pose la question de la manière d'appréhender son *Leib* en tant que *Körper* physique comme un autre. Autrement dit, il s'agit d'interroger les modalités de l'objectivation en tant que processus d'incoporation. Cette question vaut également du côté de la chose, et Husserl nous incite à distinguer la chose « apparaissante » de la chose « objective », comme « le fait de l'excès de l'objet réal sur l'objet noématique ».[172] Par ailleurs, si « l'altérité transcendante de l'objet réside dans l'excès de la visée »[173] alors « c'est l'altérité, cette plage jamais totalement comblée par où l'objet excède son noème, qui confère à la conscience son dynamisme propre d'ouverture au transcendant. »[174] Or « cette « chose » est relative à la corporéité de chair pareillement constituée : c'est cette relativité qui exige la constitution d'une *chose de la physique* s'annonçant dans la chose intuitive »[175] ; justifiant ainsi la nécessaire idéalisation géométrique. En effet, « pour l'espace objectif par contre, c'est qu'il n'est pas donné avec des qualités sensibles, mais qu'il ne peut apparaître que dans des espaces subjectifs dotés de qualités sensibles. (...) *Ce n'est pas par abstraction* que le *pur espace* est issu de mon espace apparaissant, mais bien *par une objectivation*. »[176] Comprendre l'objectivation

170 Depraz, *op. cit.,* pp. 67-68.
171 Husserl, *Ideen II, op. cit.,* p. 100.
172 Depraz, *op. cit.,* p. 71.
173 *Ibid.*
174 *Ibid.,* p. 72.
175 Husserl, *Ideen II, op. cit.,* p. 117.
176 *Ibid.,* p. 130.

du « corps » permettra donc de comprendre l'objectivation de la chose apparaissante en chose de la physique. Or, un tel processus implique d'interroger le stade intersubjectif de l'expérience et, notamment, d'interroger de quelle manière le corps propre peut faire l'objet d'une expérience intersubjective. Nous voyons ici se distinguer deux des attitudes analysées par Husserl, à savoir l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, qui certes ne « scindent » pas l'ego en deux « parties » séparées et reliées par une liaison extérieure. Car « l'ego psychique et l'ego personnel sont, dans leur soubassement, le même ego (...) Et pourtant : ce même état se trouve, dans les deux cas, dans une aperception totalement différente. »[177] Il est alors nécessaire de considérer plus en détail la question de la constution du corps propre qui suppose différents processus d'imbrications des attitudes les unes dans les autres.

L'analyse de la constitution du corps propre par Husserl est rendue difficile par la traduction française des concepts selon leur fonction. Ainsi, *Leib* est traduit tantôt par la chair, tantôt par le corps propre, voire au corps ; tandis que *Leiblichkeit* ou *Leibkörper* désignent « corps de chair » et *die eigene Objektität Leib* le « corps propre ». Lorsque Husserl affirme que « le corps dont on fait l'expérience dans l'espace et qui est perçu par l'entremise du corps propre est le corps de chair lui-même. »[178] ; nous pouvons comprendre que le corps propre est ce corps physique « inséré » dans l'espace physique, mais qui se caractérise des autres corps par le fait qu'il est le mien. Comment ? En tant que le corps propre se constitue originairement sur un mode double, c'est-à-dire à la fois comme chose physique et comme ressentir (support des impressions sensibles, elles-mêmes produites dans les sensations kinesthésiques). Ainsi, le corps propre n'est pas la chair mais son objectivation, son incorporation. Et dans la « couche inférieure » charnelle, les « constellations kinesthésiques » peuvent être comprises comme des pôles de chair, sur lesquelles repose toute impression sensible. Or, « les impressions sensibles tactiles (…) ne sont

177 *Ibid.,* p. 202.
178 *Ibid.,* p. 206.

(…) rien qui soit donné par esquisse et par schématisation. Elles ne relèvent absolument pas du schème sensible »[179] ; mais c'est leur unification qui constitue le schème sensible, comme une sorte de chiasme, de processus d'incarnation. En effet, n'en déplaise à Michel Henry, Husserl accorde un primat explicite au domaine tactile, mode de donation privilégié où est rendue possible une double appréhension simultanée à la fois comme objet extérieur (sa caractéristique) et comme corps corpre (sensation) ; « comme mon corps en tant que corps touché est un touchant touché. »[180] Rien de semblable pour l'objet qui se constitue de façon purement visuelle. Le domaine tactile désigne la strate phénoménologique du mode d'accomplissement originaire, et « « originairement » n'a ici aucune signification causale temporelle, mais il s'agit là d'un archi-groupe d'objets qui se constituent directement dans l'intuition. »[181]

Ce n'est pas par la vue que le monde est sans cesse donné, mais il y a bien plutôt une priorité de la sensibilité tactile. (...) En cela, le sens du toucher joue toujours son rôle, tout comme il a manifestement la priorité parmi tout ce qui contribue à la constitution de chose.[182]

Le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement que dans le toucher et dans tout ce qui trouve sa localisation avec les sensations du toucher (...). [Il n'y a] corps propre que parce qu'il y a (…) localisation des sensations en tant que sensations. Cette chose [chair] est alors condition préalable pour l'existence de toutes les sensations (et apparences) en général.[183]

Si Husserl affirme à plusieurs reprises que « Le corps propre physique est bien déjà une unité constituée et ce n'est qu'à cette unité qu'appartient la couche « impression sensible » »[184], il ne parvient pas à détailler comment cette unité est possible. En effet, Husserl bute constamment sur la question du présupposé de la constitution d'une chair unifiée, d'un *processus* d'incarnation. Car s'il y a primauté de la chair et de la

179 *Ibid.,* p. 213.
180 *Ibid.,* p. 211.
181 *Ibid.*
182 *Ibid.,* p. 108.
183 *Ibid.,* pp. 214-215.
184 *Ibid.,* p. 217.

multiplicité sensible, ce n'est que vis-à-vis du monde environnant chosique et personnel *dans lequel* le corps propre est *déjà* une unité constituée. S'il est question des déterminations phénoménologiques du corps-chair, en tant que « propriétés non chosiques du corps propre », Husserl mentionne les rapports de conditionalité de la couche des impressions sensibles avec les circonstances réales exatérieures motivantes. Or, cette couche des impressions sensibles est une sorte d'arrière-fond permanent, tel que « les champs de sensation en question sont toujours entièrement remplis (…) et qu'il ne faut pas comprendre toute nouvelle excitation comme produisant *ex nihilo* une sensation, mais bien comme provoquant, dans le champ de sansation, un changement de sensation correspondant. »[185] Husserl insiste pour souligner le maintien des propriétés charnelles et leur primat « conditionnel », malgré la détermination fondamentale de la chair comme excédence toujours-déjà liée et reliée aux circonstances réales environnantes. Le corps propre physique se caractérise comme ce corps de chair qui est le mien, comme champ de localisation des sensations par lequel s'ouvre tout espace chosique. Cependant, à nouveau, Husserl bute constamment sur le présupposé d'une « synthèse » d'incarnation préalablement nécessaire à toute incorporation, comme processus d'objectivation consitutif du corps de chair – ou corporéité charnelle.

> A la localisation dans l'extension correspond un moment-lieu dans la sensation (...). Aussi y a-t-il dans les sensations un ordre qui « coïncide » avec les extensions apparaissantes; mais cela est d'avance impliqué dans l'appréhension, de telle sorte que les effets de l'excitation n'apparaissent pas comme quelque chose d'étranger et qui est seulement provoqué, mais comme *quelque chose qui appartient* au corps de chair apparaissant et à l'ordre extensif (...).[186]

Un tel entrelacement est donc permanent, *à partir* de la couche de sensation primaire, que l'on peut comprendre comme pôle de chair. Mais la difficulté réside dans le fait que ces pôles de chair « s'unifient » en un même corps de chair, quand chacune de ces sensations primaires est toujours-déjà une propriété non-chosique du corps propre

185 *Ibid.,* p. 219.
186 *Ibid.,* pp. 218-219.

mais motivée et excitée par telle propriété réale du contexte chosique environnant. Il s'agit bien d'une appréhension « double » ou « duelle », déterminée par le primat de la sensation charnelle : le corps propre est une chose matérielle parmi d'autres choses matérielles en tant qu'elle en est leur condition phénoménale d'apparition : « d'une chose (…) qui n'est pas une chose simplement matérielle, mais qui est chair [;] (...) en tant que complexe d'organes des sens (...). »[187] Mais « Ce même corps [*Leib* : chair] qui me sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonamment imparfaite. »[188] Aussi, il n'y a pas d'incorporation « définitive » ni « absolue », mais au contraire toujours « imparfaite » et « incomplète ». Cependant, au §42, Husserl en revient à l'opposition entre dedans et dehors, entre intérieur et extérieur, que l'on pourrait considérer comme une « faiblesse » dûe à la non considération explicite d'un écart originaire à soi[189] : « A cet égard, le maintien – naïf – d'un « dehors » atteste la connivence de [la] voie [cartésienne] avec l'attitude naturelle qui table sur l'opposition distinctive, massive et ininterrogée, de l'objet intentionnel et du Reales. »[190] Pourtant, le corps de chair semble se caractériser comme cette « excédence » même, puiqu'il est « une chose matérielle ayant des modes d'apparition particuliers, « insérée » *entre* le reste du monde matériel et la sphère « subjective » : en tant que centre autour duquel se groupe le reste du monde spatial (…) mais en même temps en tant que « moment du basculement » dans lequel les rapports de causalité se transforment en rapports de conditionalité (...) »[191] Il manque alors un élément pour penser tout processus d'objectivation : le stade intersubjectif de l'expérience ; à travers le concept d'*intropathie.*

187 *Ibid.,* p. 222.
188 *Ibid.,* p. 224.
189 Cette inteprétation de l'absence de considération par Husserl d'un écart originaire à soi, d'une altérité intime à moi, est nuancée par Natalie Depraz pour qui cela est concevable si l'on en reste à la dimension statique de la phénoménologie : « il s'agit de découvrir ici une *première* couche d'altérité dont l'accès est constitutif, et dont seront ensuite exhibées par la voie de la genèse transcendantale d'autres couches plus originaires. » (Depraz, *op. cit.,* p. 99)
190 Depraz, *op. cit.,* p. 69.
191 Husserl, *Ideen II, op. cit.,* p. 227. Nous soulignons.

2.2 §28 de la *Krisis* : monde de la vie et chair ; ou le problème de la présupposition du processus d'incarnation[192]

Comme l'a remarqué Paul Ricoeur, c'est au paragraphe 28 de la *Krisis* que Husserl aborde explicitement la question de la chair depuis une critique radicale des présupposés de la théorie kantienne qui oublie le monde de la vie déjà assimilé comme une évidence « donnée d'avance ». Dans le souci de la détermination des fondements, ce monde de la vie se caractérise rapidement comme « monde-ambiant de l'intuition », « sol ininterrogé de présuppositions » chez Kant : « (…) sur la subjectivité donatrice-de-forme en un sens transcendantal, autrement dit sur les prestations transcendantales de la sensibilité, de l'entendement, etc. (...) ».[193]

(…) il reste que ce monde de la vie s'enracine dans un proto-monde transcendantal primordial dont il forme la couche constitutive dérivée (en empruntant la voie cartésienne) ou accessible par une genèse non-psychologique mais ontologique (en suivant la voie de la *Lebenswelt*).[194]

En premier lieu, Husserl affirme que « la perception est le mode primitif de l'intuition, c'est elle qui « présente » dans l'originalité primitive, c'est-à-dire sur le mode du « présent-soi-même » ».[195] Autrement dit, la perception repose sur la chair. La chair qui est un « monde des sens », le « monde de l'intuition sensible ». Husserl poursuit en distinguant la chose corporelle de la chair, tel que le corps repose sur les organes de la perception. Ainsi,

Si nous prêtons attention à cela seulement qui dans la chose est corporel, cela s'offre manifestement à la perception d'une seule façon : dans le voir, dans le toucher, dans l'ouïr, etc., c'est-à-dire dans des aspects visuels, tactiles, acoustiques et autres semblables. A quoi notre chair – qui, dans le champ de la perception, n'est jamais absente – se trouve évidemment et inévitablement avoir part, et ce par les « organes de

192 Autrement dit, le processus d'identification et d'unification de la chair à elle-même comme *chair d'ego*.
193 Husserl, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 118.
194 Depraz, *op. cit.,* p. 329.
195 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 120.

perception » correspondant qui sont les siens (yeux, mains, oreilles, etc.).[196]

Or, ces kinesthèses « (…) sont liées entre elles dans l'unité universelle (...) ».[197] Mais cette « unité » existe-t-elle ? Husserl mentionne une unité, noématique semble-t-il, « universelle » de surcroît, qui présuppose ici un processus d'(auto-)incorporation qu'il ne développe pas. Nous répétons alors la critique husserlienne des présupposés de la théorie de Kant envers Husserl lui-même : une telle « unité universelle » qui relie toutes les kinesthèses n'est-elle pas faussement considérée comme une évidence « donnée d'avance » ? Or, Husserl rajoute que ces « aspects du corps qui chaque fois est donné dans la perception d'une part, et les kinesthèses de l'autre, *ne tombent justement pas d'un côté et de l'autre, que plutôt toutes deux jouent ensemble* (...) ».[198] Dès lors, « la chair est à la fois ce vecteur *d'unité* immanente *et* ces mouvements sensitifs singuliers qui sont impulsés à partir d'organes donnés. »[199] Autrement dit, Husserl tenterait d'articuler une hétérogénéité inhérente à la chair par la multiplicité de ses kinesthèses *et* son unification intentionnelle par la perception - qui fait de la chair, « *en tant que flux*, (...) ce tissu immanent des kinesthèses. »[200] Cependant, selon l'interprétation de N. Depraz de l'analyse husserlienne, « la chair n'est pas hétérogénéité radicale, sans quoi elle serait un pur flux mobile sans point d'orientation. »[201] Aussi, le problème demeure : d'où émane un tel « point d'orientation » ? Comment la chair peut-elle *simultanément* être « vecteur d'unité » et « hétérogénéité » ? Comment comprendre les modalités de l'incarnation ? N'y a-t-il pas plutôt, dans l'analyse husserlienne, le problème récurrent de l'unité de la couche hylétique en tant qu'elle est homogène par le recouvrement intentionnel de la morphè ?

Ainsi, la sensibilité, le fonctionnement égologique actif de la chair et des organes charnels, fait-elle essentiellement et fondamentalement partie de toute expérience des corps. Du point de vue de la conscience,

196 *Ibid.,* pp. 120-121.
197 *Ibid.,* p. 121.
198 *Ibid*. Nous soulignons.
199 Depraz, *op. cit.,* p. 271. Nous soulignons.
200 *Ibid.*
201 *Ibid.*

elle ne se déroule pas comme le simple déroulement des apparitions d'un corps (…).[202]

Ainsi, pour Husserl, la distinction corps et chair vaut pour dire que c'est au niveau du corps qu'il y a écart et séparation, tandis que pour la chair il y a toujours unité, c'est-à-dire unification (noématique) homogène par la conscience. Poursuivons la suite directe de notre citation :

(…) elle ne se déroule pas comme le simple déroulement des apparitions d'un corps, *comme si celles-ci étaient par elles-mêmes et par elles seules* (…). Mais elles ne sont de telles apparitions, *du point de vue de la conscience, que dans l'unité qu'elles forment avec la chair* (…) *et donc avec l'ego*.[203]

Dès lors, chaque intuition ou perception *charnelle* est *toujours-déjà* reconnue comme une part de moi-même. La conscience perceptive se présente donc bien comme le principe d'unification noématique, entérinant la présupposition chez Husserl d'un Moi-Un : « la chair est d'une façon tout à fait unique *toujours présente* dans le champ de la perception, *avec une immédiateté entière*, dans un sens d'être tout à fait unique (...) ».[204] Pourtant, lorsque Husserl écrit à la suite qu' « un organe, c'est de dans quoi je suis en tant qu'ego de l'affection et des actions d'une façon tout à fait unique et tout à fait immédiate (...) » ; n'hésite-t-il pas à admettre un tel organe charnel comme un pôle de chair qui est un ego à part entière ? C'est-à-dire un éclat de moi ? Certes non, et la phrase se poursuit ainsi : « (…) en ce sens que *j'y domine* kinesthésiquement *très immédiatement*, articulé en organes particuliers dont *je domine* intérieurement les kinesthèses particulières, ou tout au moins dont *je puis dominer* les kinesthèses par une *capacité effective* ».[205] Mais que désigne cette capacité ? Celle du chiasme charnel qui est présupposé comme toujours-déjà accompli ?

Il y a une « bi-polarité » interne à l'ego, comme flux et comme pôle d'identité. (...) L'idée d'un pôle égoïque unificateur du flux des vécus de la conscience procurant à son tour son unité à l'objet ne va pas de soi.[206]

202 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 121.
203 *Ibid*. Nous soulignons.
204 *Ibid.* Nous soulignons.
205 *Ibid.,* pp. 121-122. Nous soulignons.
206 Depraz, *op. cit.,* p. 83.

Dès lors, un organe est « ce de dans quoi je suis en tant qu'ego » et pourtant que « je » domine : est-ce à dire que chaque pôle de chair est un ego à part entière, mais qu'un « supra-ego » domine chaque éclat d'ego ? Que chaque organe est un « je », mais « dominé » par un « je » ? S'agit-il d'un « autre » je ? Comment puis-je dominer mes organes si en chaque organe réside *déjà* un ego ? Husserl poursuit : « Et cette domination, décrite ici comme fonctionnant dans toute perception de corps (…), est actualisée dans chaque situation kinesthésique, *elle est continuellement liée* à une situation-d'apparition des corps, *celle du champ de perception.* »[207] Paragraphe remarquable, dans lequel Husserl affirme l'unité noématique dite constante de l'ego comme corps-chair. La chair est ainsi toujours-déjà unifiée depuis la conscience de corps, et *par* la perception (noématique et depuis la vision). *Par conséquent, pas d'écart originaire à soi*, mais suprématie du Moi-Un comme Corps-Total. Pas d'éclats de moi en autant d'impressions, pas de fragmentation originaire de la chair. Ainsi, *contrairement à la thèse affirmée par Husserl,* les conséquences sont que le corps précède la chair, la perception visuelle précède le toucher, la conscience précède les organes et les « domine ». Nous voyons ici une confusion entre incorporation et incarnation. Lorsque Husserl décrit une expérience d'incorporation, ne s'agit-il pas encore d'un phénomène d'incarnation, lui-même faussé car non permis par le chiasme tactile mais par l'unification noématique et « morphique » de la perception visuelle ? Mais Husserl sera encore plus clair juste ensuite :

A la multiplicité des apparitions *dans lesquelles* un corps est *perceptible comme étant* ***chaque fois*** « ce corps-ci » *un et le même*, correspondent d'une façon particulière les kinesthèses *qui relèvent de ce corps,* et c'est dans le « laisser-se-dérouler » de ces kinesthèses que les apparitions correspondantes qu'elles appellent doivent survenir pour *pouvoir* être les apparitions de ce corps-ci*, offrant le corps en elles comme « ce » corps* dans ses propriétés.[208]

Ainsi, il s'agit toujours d'incorporation *depuis* la *conscience* intentionnelle qui se

207 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 122. Nous soulignons.
208 *Ibid.* Nous soulignons.

retrouve dans chaque « apparition » et la domine. Or, selon nous, chaque apparition *correspond* à une impression (hylétique, charnelle), mais ces apparitions ne sont pas des impressions pour Husserl. Au contraire, cette impression n'est telle qu'en tant qu'elle relève toujours-déjà du corps. *Par conséquent, chez Husserl est constamment présupposé un mouvement d'incarnation.* Ainsi de la distinction entre corps et chair, « entendue ici comme la seule chair véritable du point de vue de la perception, *ma* chair ». Pourtant, il est manifeste que Husserl n'a de cesse d'être sur le point d'interroger une « *fragmentation* » originaire de la chair, *donc de l'ego* ; et de considérer un résidu d'étrangeté à même la chair. Notamment par les deux questions qu'il pose ensuite :

> Comment se produit une conscience dans laquelle cependant ma chair acquiert le sens d'être d'un corps parmi d'autres, comment d'autre part certains corps de mon champ de perception en viennent à valoir comme autant de « chairs », les chairs de sujets égologiques « étrangers » (…) ?[209]

A quoi Husserl répond : « Mais dans un tel champ *seule ma chair peut venir à être perçue, jamais celle qui m'est étrangère ;* (…) elle ne peut y entrer que comme corps. »[210] Husserl renvoie ici à l'impossibilité d'un accès direct et immédiat à la chair de l'Autre. Cet Autre avec qui je n'ai de rapport qu'au sein du champ d'immanence intentionnelle de ma sphère primordiale, l'immanence réelle de chaque ego étant « imperméable » l'une à l'autre (chaque chair s'excluent réciproquement) ; ce qui est tout à fait juste. Cependant, par l'indétermination de l'expérience d'incarnation, il est légitime d'assimiler éventuellement cette part étrangère *à* ma chair comme une part étrangère *de* ma chair *non reconnue comme telle*. Car la chair chez Husserl se reconnaît elle-même de manière immédiate et instantanée, ce qui nous pose problème. Dès lors, on comprend que la présupposition du processus d'incarnation chez Husserl - toujours indéterminé et ininterrogé comme telle, et qui met en avant la conscience comme principe d'unification intentionnelle -, laisse entendre que le

209 *Ibid.*
210 *Ibid.* Nous soulignons.

retour au monde de la vie est universel et peut valoir en monde pour tous. Tandis qu'interroger une possible « fragmentation » originaire de la chair et la nécessité d'un mouvement d'incarnation par un chiasme charnel fait entrevoir tout processus d'incorporation *ultérieur* comme toujours-déjà singulier et propre à chacun. Selon chaque ego et chaque monde de la vie, nous n'avons pas les mêmes impressions - qui nous apparaissent alors comme « pôles » d'égoïté étrangers à notre chair par son éclatement originaire - ; ni les mêmes manières d'opérer à la « synthèse » d'identification alors nécessaire pour réaliser le processus d'incarnation ; non plus la même manière d'effectuer l'expérience ultérieure d'incorporation par laquelle je m'auto-constitue comme corps-chair d'ego (de cet ego radicalement singulier que je suis). Chaque « style de vie », pour reprendre les mots de Husserl dans la cinquième *Méditation*, ne peut pas prétendre à une universalisation me permettant de relativiser toute étrangèreté. Il semble au contraire que tels ou tels « styles de vie », selon des conditions matérielles d'existence toujours particulières, entraînent toujours-déjà des processus de subjectivation radicalement singuliers. En cela, les mouvements intentionnels de transferts associatifs par aperception apprésentative deviennent plus complexes qu'il n'y paraît. En effet, l'autre peut demeurer un étranger radical par un style de vie qui m'apparaît « anormal » selon *mes* seuils d' « auto-incorporation »[211] face à *d'autres* seuils non concordants aux miens. Ceci empêcherait toute ressemblance et la synthèse d'association se briserait. Ainsi, Husserl distingue de manière insuffisante la part étrangère *à* ma chair et la part étrangère *de* ma chair. Or, cette « part étrangère » de moi-même ne se situe pas au niveau de ma chair pour Husserl qui présupposerait le Moi-Un ; d'où le problème d'une chair qui serait toujours-déjà reconnue de manière homogène voire « totale »[212], *et il devient difficile de comprendre comment est possible l'oubli du monde de la vie et la naïveté de l'attitude naturelle*. Car admettre la réalité de l'attitude naturelle comme aliénation de

211 Autrement dit, un mouvement d'incorporation qui *implique* la traversée de la *différence* charnelle via le chiasme tactile, au sens où mon incorporation s'enracine dans le chiasme charnel – tel que l'ego s'auto-constitue comme corps de chair. Nous y reviendrons.

212 Au contraire, selon Natalie Depraz, la chair est « une hétérogénéité centrée dont le centre est lui-même flux. » (Depraz, *op. cit.,* p. 271) Nous y reviendrons.

l'ego singulier alors toujours-déjà « hors de lui » et incapable de reconnaître la dimension transcendantale sous-jacente revient à admettre que l'ego doit se constituer lui-même. Autrement dit, c'est admettre que la conscience comme principe d'unification intentionnelle *n'est pas a priori*. Si ce principe est faux, alors la détermination charnelle de la dimension intentionnelle est à comprendre comme la condition de possibilité phénoménologique de toute auto-constitution transcendantale de l'ego. En effet, si la transcendance est à comprendre à partir de l'immanence, l'objectif à partir de ses fondements subjectifs, alors l'immanence intentionnelle s'explicite à partir de l'immanence réelle. Autrement dit, la morphè ne domine pas la hylè. Telle se présenterait donc l'incorporation chez Husserl ? Par l'expulsion de tout écart originaire comme part étrangère *à* ma chair et non part étrangère *de* ma chair ? Husserl reconnaît que dans la perception (noématique et « visuelle »), je ne perçois que *ma* chair ; mais de fait indéterminée. Ce qui expliquerait le contournement de la nécessité de penser un mouvement d'incarnation, c'est-à-dire d'interroger un écart originaire à soi – et qui deviendrait le présupposé de toute incorporation ultérieure. Dès lors, la « part étrangère » ne peut y entrer que comme corps. Autrement dit, la perception comme « recouvrement » noético-noématique *intègre* de manière *intentionnelle* toute étrangeté. Ainsi, pour Husserl, l'incorporation désigne bien une sorte d' « incarnation intentionnelle » de l'écart, qui *demeure* cependant une part *étrangère*. Or, une telle incarnation « intentionnelle » est un non-sens, elle ne peut avoir lieu. Il s'agit plutôt d'une « intégration » intentionnelle, au sens où il s'agit de faire « entrer » une étrangèreté intime maintenue comme étrangèreté.

> Dans mon champ de perception je me trouve moi, *dominateur égologique en mes organes*, et il en va de même absolument dans tout ce qui, *outre la perception*, relève égologiquement de moi dans mes actes et mes pouvoirs égologiques. (…) la façon dont nous sommes auprès de tous les objets qui sont pour nous est toujours une façon charnelle, mais elle n'est pas seulement charnelle.[213]

Husserl n'interroge pas un possible morcellement originaire de la chair, et la

213 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 122. Nous soulignons.

perception sert toujours de principe d'unification intentionnelle. Dès lors, *par l'indétermination du processus d'incarnation, il n'y a d'incorporation que par intentionnalité.* D'où un rapport exclusivement noético-noématique à ma chair.

(…) il ne faut pas séparer chacun des modes de l'égologicité de tous les autres ; ils forment au contraire, quelle que soit leur modification, une unité.[214]

Notre critique consiste à rendre concevable une interprétation de l'alter ego comme un strict pôle de chair non reconnu comme tel et expulsé en un dehors extatique, qui fausserait d'un coup toute la constitution transcendantale. Mais ce serait se tromper d'analyse, le monde de la vie ne signifie pas le « recouvrement noématique » d'un écart originaire à soi comme phénomène d'autrui. Malgré les présuppositions ininterrogées chez Husserl concernant les déterminations de l'immanence réelle et l'incorporation de la chair, il ne confond jamais dans la cinquième *Méditation* les immanences intentionnelle et réelle : l'alter ego est un pôle intentionnel et non pas réel. L'alter ego est l'indice intentionnel de l'autre au sein de ma propre sphère primordiale, d'où je peux effectuer des transferts associatifs par aperception apprésentative ; d'où la constitution d'une Nature commune. De plus, sous époché demeure un monde, primordial : le monde de la vie. La transcendance n'est donc pas le « Dehors » de l'immanence mais en est le produit nécessaire ; et cette transcendance-immanence est l'alter ego, qu'il s'agisse de la transcendance dans l'immanence (l'autre pour moi) ou de l'immanence dans la transcendance (moi comme autre pour l'autre). *Aussi, la présupposition ininterrogée par Husserl de l' « auto-incorporation » n'invalide en rien son analyse de l'alter ego.* Il s'agit seulement de compléter cette analyse, c'est-à-dire d'ajouter que la considération de l'alter ego et sa constitution ne sont possibles que *depuis* un mouvement d' « auto-incorporation » préalable - ce que nous verrons par la suite. Par ailleurs, l'erreur de Husserl serait de considérer toute incorporation comme un processus unique et absolu, d'où l'universalisation du monde de la vie en monde pour tous. Or, cette erreur découle de

214 *Ibid.,* p. 123.

la non considération d'un écart originaire à soi au sein de la dimension charnelle, suscitant un morcellement de la chair en éclats d'égoïté étrangers et propres – dont il s'agira de comprendre les modalités d'identification, d'unification et d'association. Car nous considérons que tout processus d'auto-constitution transcendantale du corps-chair d'ego est fondamentalement relatif et non absolu. Autrement dit, chaque *strate* d'un tel processus est elle-même éphémère. Ceci complique considérablement les conditions de possibilité phénoménologiques d'une communauté inter-monadique. Pour y remédier, nous devrons recourir à la question proposée par Waldenfels de l'autre *comme requête.* Ce qui nous amènera à interroger davantage l'idée *d'inter-incorporation*. Ce que nous examinerons par la suite. Pour l'heure, examinons en quoi ces analyses husserliennes de l'unité immédiate et universelle de la chair entraînent logiquement la considération du monde de la vie comme monde pour tous universel. Ceci désignerait la présupposition du Moi-Un, *malgré les efforts de Husserl pour y remédier*, c'est-à-dire l'indétermination du processus d'identification de la chair à elle-même.

2.3 L'unité de la chose par la temporalité immanente

Il nous semble que c'est pour « combler » l' « impossibilité » de traiter de la manière dont la chair s'unifie et s'identifie à elle-même comme chair d'ego que Husserl en vient à développer la « synthèse temporelle ». En effet, « la caractéristique essentielle de la perception sensible n'est pas l'incarnation mais sa détermination temporelle de présentation. Est-ce à dire que l'incarnation peut être reconduite à la présentation, la chair à la temporalité ? »[215] Ainsi, dans l’analyse eidétique, Husserl définit la strate hylétique comme support des formations intentionnelles, tel que c'est par la

215 Franck, *Chair et Corps, op. cit.,* p. 25.

subordination de la hylè à la morphè que se constitue la matière intentionnelle. Et c'est par cette matière intentionnelle que les caractéristiques noématiques, comme universalisation eidétiques des vécus de conscience qui les portent, dessinent les déterminations de l'objet même. Mais comment se donne et se constitue la hylè qui est toujours-déjà saisie comme *pré-donnée et constituée* à travers et par l'appréhension intentionnelle ? Selon Husserl, la donnée hylétique est une donnée temporelle qui renvoie aux modes d'écoulement par laquelle ressort la morphè comme unité intentionnelle de la durée écoulée. Ce qui explique la subordination phénoménologique de la première à la seconde, sans quoi elle serait vide et aveugle : « *à ce stade statique*, la hylè est comprise comme matériau amorphe animée par la morphè, c'est-à-dire relève du temps *constitué*. »[216] Par conséquent, la donnée hylétique, l'impression, le datum sensuel, se donne au flux phénoménologique, et se donne *depuis* sa saisie dans une conscience du maintenant : la transcendance trouve son origine dans la temporalité, à comprendre comme temporalité immanente.

Examinons la temporalité immanente et le flux phénoménologique tels que les analyse Husserl : l'impression se donne dans la conscience originaire du maintenant, de sorte qu'elle *est* la présentation intentionnelle du maintenant, en tant qu'elle s'y donne. Ce flux phénoménologique est un glissement ininterrompu, un écoulement continu où toute saisie intentionnelle par la conscience est une modification rétentionnelle. En effet, le maintenant « est toujours et par essence, au point, à la lisière d'une extension temporelle », c'est-à-dire une portion visée de l'écoulement, directement emportée dans le glissement continu du flux, au sein duquel n'apparaît aucun fragment de non-flux. Pour Husserl, le flux de la conscience est un flux dont l'écoulement est la réalité concrète, et le maintenant une phase concrète de l'écoulement. Or, cette phase est toujours-déjà modifiée dans le glissement du maintenant au « tout juste passé » que désigne la rétention. Seule la conscience perçoit la concordance homogène de ce flux. De telle sorte que l'unité de la conscience du maintenant et de la rétention est une *unité intentionnelle*, comme

216 Depraz, *op. cit.,* p. 254.

conscience de l'extension temporelle. C'est donc le flux phénoménologique homogène en lui-même qui donne consistance et réalité à ses parties constituantes. Et chaque phase, chaque partie n'a de sens *qu'au sein* de ce continuum, de cette extension temporelle saisie par la conscience intentionnelle comme extension. De même, l'évidence de la *cogitatio* tient sa signification phénoménologique par l'extension temporelle de la sphère de l'évidence, dont la conscience donatrice originaire est le principe unificateur et le substrat d'où émane toute synthèse concordante. Par ailleurs, le flux présente une structure formelle fixe dont l'impression désigne le contenu porteur de réalité, ce qui ne contredit pas l'originarité de la forme temporelle. Pour Husserl la forme implique le maintenant et le maintenant implique l'impression, tel que cette dernière « appartient » comme contenu à la forme temporelle et est défini par elle. Ce qui nous amène à une certaine contradiction, sur laquelle bute Husserl. Car la forme n'est rien sans le contenu, mais c'est justement pour cela que le contenu relève de la forme, se donne à elle et la constitue. Par conséquent, l'analyse husserlienne de la temporalité immanente renforce à nouveau le poids ontologique de la conscience constituante et du pôle égologique comme substrat d'unification intentionnelle. Mais « comment la chair peut-elle être à la fois unificateur et flux kinesthésique indéfiniment différencié ? (…) Il y a en fait toujours un « Je » (un « je peux ») qui est là pour disposer du pouvoir de déclencher ou de subir un mouvement sensible non-objectivé. »[217] Mais comment la chair parvient-elle à s'identifier elle-même autour d'un tel « Je » ? Par ailleurs, la question de la constitution passive de cette hylè demeurerait alors indéterminée, puisque c'est une conscience originaire qui la donne comme étant là maintenant, et *déjà* là. Comme étant toujours-déjà là et, finalement, pré-donnée, la perception intentionnelle dans le maintenant semble présupposer de manière indéterminée un accomplissement plus originaire de l'impression, dans l'auto-affection même de l'impressionnel comme tel. Sans cet accomplissement préalable et présupposé de la hylè, sans cette pré-donation, la conscience du maintenant ne peut la saisir

217 *Ibid.,* p. 271.

intentionnellement comme maintenant. Dès lors, ce n'est plus le maintenant qui donne l'impression au sens qu'elle se donne au maintenant, mais l'impression qui donne le maintenant et même davantage : elle *est* le maintenant.[218] En effet, Franck nous démontre que, chez Husserl, la hylè est *étrangère* à l'ego, comme noyau de non-ego, c'est-à-dire que la hylè relève du non-moi. Elle désigne même ce « premier étranger à moi », ce « premier non-moi » dont Husserl parle dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes*. Or la hylè est également une composante non-intentionnelle de l'acte noétique. Aussi, cela revient à dire que *le non-moi est un moment du moi.* Simultanément, le plus propre au moi revient au noème, en tant que le noème est une composante intentionnelle de moi-même.[219] Cependant, pour le dire encore très schématiquement, si chez Husserl le noème est propre au moi et la hylè le noyau de non-moi en moi, c'est un non-moi mien. Autrement dit, il s'agit d'un *non-moi immanent au moi*.[220] A partir de là, si la « temporalité immanente » présuppose un certain accomplissement originaire préalable de la hylè, la question d'autrui doit-elle se poser en-deça de l'analyse intentionnelle, c'est-à-dire nécessairement au niveau de la chair et de la hylè qui lui est impliquée ? C'est ce que nous suggère Natalie Depraz, pour qui « *l'altérité inhérente à la temporalité* peut être comprise, soit à un niveau statique comme altérité intentionnelle du moi à lui-même, soit à un niveau génétique en tant qu'altérité originaire à soi-même ».[221] Afin de compléter notre propos, examinons cette interprétation de l'anaylse husserlienne. Selon N. Depraz, Husserl n'a

218 C'est sur cette question indéterminée chez Husserl de la constitution passive de la hylè, d'un accomplissement archi-originaire de l'impression, et sans laquelle la « temporalité immanente » demeure une problématique en suspend, que se démarque Michel Henry de manière radicale, répétant avec insistance que Husserl a constamment contourné la question. Verdict un peu sévère et hâtif étant donné que Husserl s'est attardé sur le problème de la chair et de la hylè. Aussi, il nous semble possible d'exhiber les ébauches d'une réflexion proprement husserlienne sur la constitution passive de la hylè, par la détermination phénoménologique de la chair. A partir de là, nous pouvons mieux comprendre la divergence profonde de perspective de Michel Henry. Cette divergence s'exprime de la même manière que pour l'interprétation de la distinction cartésienne entre âme et corps : c'est-à-dire que les interprétations divergent radicalement depuis une problématique identique, à savoir la condition inextatique de la subjectivité absolue. Plus précisément ici de la chair.

219 On comprend d'emblée la position inverse de Michel Henry, pour qui la hylè désigne cet élément phénoménologique le plus propre au moi, attribuant le noyau de non-moi à la morphè *puisqu'*elle est intentionnelle, soit ouverture d'un Dimensional extatique. De la sorte, contrairement à Husserl, c'est la morphè qui ouvre au non-moi, en tant que rapport transcendant et extatique.

220 Tandis que chez Henry, pour qui la hylè, le data impressionnel, est le propre au moi et le noème le premier non-moi, il s'agit d'un *non-moi transcendant au moi.*

221 Depraz, *op. cit.,* p. 250. Nous soulignons.

pas esquivé l'aporie inhérente à la considération d'un Moi-Un dépourvu d'altérité, et a surmonté la difficulté par le passage « du moi à la chair, [par lequel] on passe *grosso modo* du plan statique à la dimension génétique. »[222] En effet, l'analyse husserlienne de la temporalité statique autour de la hylè temporelle s'approfondit dans son enracinement génétique au sein de la chair pré-égoïque. Dès lors, la difficulté du « (…) problème de l'accès à l'autre à partir de la structure de co-existence de deux flux temporels de vécus irréductiblement distincts »[223] est surmontée et résolue par « la vie du soi [qui] a son unité propre, [car] elle inclut en elle l'altération que le moi récuse à titre de pôle d'identité substantielle. »[224] Dès lors, « la chair correspond, comme la hylè temporelle, à une couche pré-égoïque voire non-égoïque de l'ego. (…) Celle-ci se définit par son étrangeté à l'égard du moi, lors même qu'elle s'inscrit en lui comme son fonds « central » originaire. Elle est à la fois traversée d'égoïté et caractérisée spécifiquement par son étrangeté au moi. »[225] Auquel cas, « d'égoïque, [l'identité] se fait ipséique ».[226]

La constitution génétique de la temporalité requiert un changement de sens de la hylè, qui doit devenir l'*unité* originaire de la distinction hylè/morphè tout en demeurant immanente à cette distinction. L'altérité à l'oeuvre dans la hylè ne sera donc ni l'altérité objectale ou transcendante, ni non plus l'altérité immanente rétentionnelle, *mais une altérité originaire au moi lui-même*, génétiquement motrice de la constitution intersubjective : « la hylè est le noyau de l'étranger-au-moi ». (…) Altérité originale, le non-moi hylétique est la condition de possibilité du moi et cependant constitué. (...) origine constitutive du moi qui recèle en lui cet « hétérogène » originaire, permettant sa constitution propre. Elle est donc sur un certain plan à la fois constituante comme *Urhyle* et constituée en tant que *hylè prédonnée non-originaire*.[227]

Ainsi, dans le cadre de la phénoménologie « statique », la hylè désigne cette étrangèreté intime immanente au moi au sein de l'extension temporelle qui, génétiquement comprise, devient une altérité originale selon un processus *charnel*

222 *Ibid.,* p. 270.
223 *Ibid.,* p. 247.
224 *Ibid.,* p. 277. (comprendre le « soi » de la chair)
225 *Ibid.,* pp. 269-270.
226 *Ibid.,* p. 277.
227 *Ibid.,* p. 255.

d'auto-altération du moi : « le moi passé, saisi comme un moi autre constitué de façon intra-égoïque, sur un mode intentionnel statique, fait surgir « à partir de là » un moi génétique auto-temporalisant. »[228] Mais si la hylè se caractérise alors par sa contingence, le « flux pré-égoïque fondant toute structure de moi »[229], nous ne comprenons toujours pas comment la chair peut s'identifier à elle-même. Or, pour N. Depraz, le processus d'incarnation se comprend comme expérience d'actualisation d'une sensation inactuelle en vécu et non pas d'identification de la chair à elle-même. Car si « l'hétérogénéité de la chair réside dans la qualité chaque fois singulière des mouvements de sensation qu'elle met en œuvre à partir d'elle-même, qui *sont* elle-même comme chair qualitativement différenciée »[230] ; tel que « la kinesthèse est transmise par l'organe et coordonnée par la chair *en tant que centre* dont la dimension fluante est orchestrée par la potentialité du fameux « je peux » »[231] ; on ne comprend toujours pas en quoi consiste une telle incarnation ni d'où « provient » un tel « je peux ». Or, considérer la chair « en tant que centre » ne présuppose-t-il pas qu'elle soit déjà unifiée à elle-même ? Ceci nous pose problème. Par ailleurs, si « l'hétérogénéité fluante [de la chair] est ressaisie et limitée par la centration »[232], on ne comprend pas les fondements d'une telle centration. D'autant plus s'il s'agit d'un « (…) mode d'auto-centration de soi qui ne s'oppose plus au flux puisqu'il est lui-même originairement fluant. »[233] Par conséquent, comprendre l'analyse husserlienne de la chair comme flux pré-égoïque originairement hétérogène ne résout pas notre critique de son unification/identification « intentionnelle » à elle-même. La problématique se complexifie même davantage, puisqu'il serait question d'identifier une chair à elle-même en tant que cette chair est originairement fluante *et* pré-égoïque : « ce moi, fût-il pur, n'est pas l'originaire ultime. (...) [Le moi] dort dans les soubassements de la conscience, s'éveillant pour unifier les vécus et les rapporter de

228 *Ibid.,* p. 250.
229 *Ibid.,* p. 252.
230 *Ibid.,* pp. 270-271.
231 *Ibid.,* p. 271.
232 *Ibid.*
233 *Ibid.,* p. 272.

façon intentionnelle à l'objet selon une synthèse d'identification. »[234] Mais comment comprendre cet « éveil » de la conscience ? Pourtant, N. Depraz pose la question :

(…) peut-on encore penser le *processus* de l'incarnation où ne finit-on pas par constater que l'incarnation nous est donnée comme un état d'être que nous ne pouvons qu'accepter ? L'expérience livre-t-elle un être-incarné comme être-au-monde donné une fois pour toutes ou ne présente-t-elle pas plutôt l'incarnation comme un problème non-résolu à l'avance, un acte et un effort, une recherche dont nous ne sommes jamais assurés de l'accomplissement ?[235]

N. Depraz semble suggérer une « rencontre associative » - bien qu'elle n'emploie pas ces termes - avec l'autre comme « chiasme des chairs corporelles en présence »[236], ce qui pose des questions difficiles sur lesquelles nous reviendrons par la suite – notamment autour de l' « altérologie ». Pour notre part, il s'agira d'insister sur la question de la praxis intersubjective comme inter-incorporation et moment des formes de vie. Cependant, nous validons la thèse de « la structure de différenciation à l'oeuvre dans la sphère de l'immanence, (…) sur une altérité qui n'est pas celle d'autrui, mais qui ouvre au sein de l'immanence l'écart nécessaire à l'expérience *possible* d'autrui. »[237] En effet, nous considérons également que « (…) l'unité originaire demeure toujours transie d'altération première, fluante et non fusionnante, de sorte que subsiste dans le flux lui-même ce minimum essentiel d'écart à soi qui laisse être ce par quoi toutes les différenciations ultérieures pourront apparaître. »[238]

234 *Ibid.,* p. 253.
235 *Ibid.,* p. 137.
236 *Ibid.,* p. 240.
237 *Ibid.,* p. 278.
238 *Ibid.,* p. 328.

III / Confrontation entre la Ve *Méditation Cartésienne* et le cycle de la *Krisis* : de la question d'autrui au monde de la vie

Il ressort que toute la phénoménologie est suspendue à l'enjeu de l'élucidation de la question transcendantale, en tant que cette dernière renvoie à l'énigme du mouvement de « transcendance dans l'immanence ». Nous confirmons ainsi la remarque de Paul Ricoeur pour qui « cet éclatement vers l' « étranger » au sein même du « propre » est bien le problème à assumer ; l'inhérence de l'autre en tant qu'autre à ma vie propre est toute l'énigme de l'*Einfülhung.* »[239] A la lumière de l'explicitation de la problématique de la chair, problématique phénoménologique fondamentale, il s'agit de penser simultanément le respect de l'altérité irréductible de l'autre et le primat du moi au sein de processus de formations communautaires ; c'est-à-dire dans la perspective d'un devenir-monde de la vie immanente, depuis ma sphère égologique propre. Husserl y est-il parvenu ? Comment comprendre le monde de la vie dans cette démarche ? Car la *Lebenswelt* se situe à la croisée des opérations de réduction et de constitution. Le monde de la vie est-il un produit noématique, le résultat d'une opération constitutive ou la source même de toute constitution transcendantale ? Aussi, Husserl propose plusieurs modes de communauté, qui apparaissent *simultanément* comme le terme de toute réduction transcendantale *et* comme le préalable à toute réduction, c'est-à-dire ce qui résiste à toute réduction. Ceci à travers le phénomène de l'alter ego qui nous permet de penser *à la fois* le mouvement de transcendance « dans » l'immanence *et* celui de l'immanence « dans » la transcendance. Dès lors, quelle devient la détermination phénoménologique de la communauté ? Pour y répondre, nous allons suivre le conseil de Paul Ricoeur, pour qui « la confrontation entre la Ve *Méditation Cartésienne* et le cycle de la *Krisis* est à cet égard très éclairante. »[240]

Ainsi, l'opération de la réduction découvre le sol originaire dont la radicalité

239 Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie,* Vrin, Paris, 2004 : p. 62.
240 *Ibid.,* p. 61.

n'entraîne pas une opposition de l'immanence « contre » la transcendance, mais bien le *mouvement* de transcendance *dans* l'immanence, et mouvement *constitutif.* C'est bien cela que Husserl désigne par constitution transcendantale : « toute la théorie de la constitution phénoménologique – qu'il s'agisse des choses, des êtres animés, des personnes, etc. - nous met en face de ce paradoxe d'une immanence qui est un éclatement vers une transcendance. »[241] Par conséquent, le primat absolu de l'immanence du moi, c'est-à-dire la découverte de la sphère égologique propre comme couche transcendantale originaire, implique toujours-déjà une transcendance, ou une « transcendance immanente ». Mais si toute transcendance est impliquée dans l'immanence égologique, est-ce à dire que *l'autre est impliqué dans le moi, compris dans mon propre champ d'immanence, figure d'une transcendance dans l'immanence* ? Le solipsisme ne serait donc pas l'exclusion aporétique de toute altérité, mais au contraire la condition de possibilité pour la comprendre en tant que problématique transcendantale. Mais quel est cet autre ? Que désigne l'alter ego, cet « autre moi » ? Un autre « au » moi, un autre « en » moi ? Comprendre l'alter ego comme l'autre « en » moi, est-ce dire qu'il est une figure non transcendante, c'est-à-dire inclut dans l'immanence charnelle de ma primauté égologique comme le propose Didier Franck ? Si pour Husserl, l'alter ego est bien une figure transcendante qui est constituée sur le mode transcendantal par l'ego, il semble nécessaire de revenir sur les conditions d'un tel phénomène. Dès lors, il s'agit d'assumer le solipsisme en tant qu'il dévoile les fondements subjectifs de toute altérité à partir du primat de l'ego. A partir de là, il s'agira de comprendre les enjeux du monde de la vie ainsi que du monde primordial comme premier horizon de monde, vis-à-vis de la problématique générale de la communauté.

Mais le fait décisif est l'abandon progressif, au contact des nouvelles analyses, de l'idéalisme des *Méditations Cartésiennes*. La réduction signifie de moins en moins « retour à l'ego » et de plus en plus « retour du logique à l'antéprédicatif », à l'évidence primordiale du monde. L'accent est mis, non plus sur l'ego monadique, mais sur la totalité formée par l'ego et le monde environnant dans lequel il est vitalement engagé.

241 *Ibid.,* p. 62.

La phénoménologie tend alors vers la reconnaissance de ce qui est préalable à toute réduction et ne peut donc être réduit. Seul en somme reste réduit l'univers galiléen ; l'irréductibilité de la *Lebenswelt* signifie que la conversion platonico-mathématicienne ne peut être menée à terme ; l'être au monde est tellement manifeste que toute vérité y renvoie.[242]

Ainsi, l'épochè suspend le monde en tant que monde transcendant, enfermé dans sa temporalité et sa réalité « objectivistes », ou « naturalistes », tout en dévoilant la réalité transcendantale du monde comme sphère primordiale, ou monde primordial ; *puis* comme « monde de la vie ». Ceci a été pensé par Husserl dès les *Méditations Cartésiennes* de 1929, dont la cinquième méditation annonce déjà tout l'enjeu programmatique de la *Krisis*.

3.1 Monde primordial : sphère d'appartenance et étrangèreté

(…) le primordial possède, à titre de monde, cette particularité de m'excéder sans cesse dans ce qui m'est propre. (…) appréhende le monde primordial à la fois comme immanent et transcendant. (...) En conséquence, le monde lui-même est immanent parce qu'englobé dans la sphère propre de l'ego.[243]

Comme le souligne Paul Ricoeur, « toute la question sera de savoir comment, dans cette progression vers l'autre, vers le monde des autres et vers les autres comme mondes, pourra être maintenu le primat de l'ego, seul principe originaire de la phénoménologie transcendantale. »[244] Depuis le principe de constitution transcendantale, par lequel la subjectivité constituante est régie par un rapport d'intentionnalité, Husserl détermine l'ego transcendantal comme monade. Il est saisissant de remarquer que cette détermination du solipsisme comme « monadisme » serait la marque d'une aporie insurmontable. En effet, « (…) dans la mesure où le

242 *Ibid.,* pp. 17-18.
243 Depraz, *op. cit.,* p. 117.
244 Ricoeur, *op. cit.,* p. 234.

monadisme résorbe toute altérité, tout être autre, en moi-même, il faut désormais que tout sens naisse *dans* et *à partir de* moi. »[245] Ce serait là confirmer la conception naturelle d'une opposition stricte entre champs de transcendance et d'immanence, ici entre la transcendance de l'autre et l'immanence du moi. L'aporie serait la suivante : (a) ou bien l'ego s'auto-objective, se mondanise pour pouvoir accéder à la transcendance de l'autre, sacrifiant de fait l'immanence de l'ego transcendantal. C'est la position de la critique de Michel Henry, pour qui l'ego chez Husserl se situe déjà dans l'horizon extatique d'un monde. (b) Ou bien la réduction à ma sphère primordiale est une réduction à la clôture fermée sur soi d'un solipsisme tel que toute autre m'est inaccessible. Dans les deux cas, l'objectivisme naturaliste triomphe. Or, le solipsisme ne résorbe pas toute altérité (transcendante), il en dévoile au contraire la pré-donation immanente dans ma réduction au propre. Et cet autre interne à mon champ d'immanence, c'est le moi dans sa primauté qui en détermine l'étrangèreté : « (…) où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'alter ego. »[246] Nous insistons pour souligner que la réduction au propre n'est pas retour à un moi « solitaire » mais à un premier horizon de monde, qui est mon monde primordial. Point sur lequel Husserl insiste à plusieurs reprises :

L'abstraction effectuée, il nous reste une couche cohérente du *phénomène du monde* (…) Avec cette couche nous avons atteint l'extrême limite où peut nous conduire la réduction phénoménologique.[247]

Par suite de cette élimination abstractive de tout ce qui est étranger à moi, il m'est une espèce de monde (…) Mais nous sommes frappés ici par un fait remarquable (…) : en éliminant ce qui nous est « étranger », (…) ma vie reste expérience du « monde » et, donc, expérience possible et réelle de ce qui nous est étranger.[248]

(…) j'ai effectué (…) une aperception de moi-même qui me transforme en un être du « monde ».[249]

En effet, « le monde m'est propre en tant que transcendant (…) : la structure du

245 *Ibid.,* p. 235.
246 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 149.
247 *Ibid.,* p. 157.
248 *Ibid.,* p. 161.
249 *Ibid.,* p. 163.

propre est la structure même de la transcendance. Transcendance immanente, le monde m'est co-originairement – c'est la structure même de la primordialité – propre et autre. »[250] Ce qui explique la détermination de « monade » : « Ce qui m'est spécifiquement propre, à moi ego, c'est mon être concret en qualité de « monade », puis la sphère formée par l'intentionnalité de mon être propre. »[251] Ainsi, l'altérité et, de manière générale, toute étrangèreté, se constituent au sein de ma sphère primordiale dans l'attitude transcendantale. Et depuis cette transcendance immanente du monde primordial, nous pouvons penser la transcendance immanente d'autrui. En effet, il est notable que Husserl distingue la transcendance immanente du monde et celle d'autrui :

> Cela nous fait voir que l'*ego considéré concrètement possède un univers de « ce qui lui appartient »*, univers qui se révèle dans une explicitation originelle de l'ego sum (…) *A l'intérieur de cette sphère originelle* (de l'explicitation de soi-même), nous trouvons *aussi un « monde transcendant »*, résultat de la réduction du phénomène intentionnel « monde objectif » à « ce qui m'appartient » (…).[252]

Dans ce passage, il est question d'une transcendance immanente qui n'est pas celle de l'autre, voire même la précède : « mais cette transcendance du monde reste première parce que primordiale : le monde est *mon* monde primordial, il appartient à la sphère originale. Vu sous cet angle, la transcendance d'autrui apparaît seconde, ne relève pas de ma sphère primordiale. »[253] Dès lors, « [la sphère du propre] est habitée par une altérité qui la structure comme transcendance immanente, et qui n'est autre, en définitive, que celle du monde lui-même. »[254] Cependant, « le problème du *passage* de l'égologie à la monadologie, qui correspond à la forme récurrente sous laquelle est désigné le niveau communautaire transcendantal demeure ici entier. »[255] Comment penser l'expérience de l'autre ?

250 Depraz, *op. cit.,* p. 121.
251 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 154.
252 *Ibid.,* p. 171.
253 Depraz, *op. cit.,* p. 123.
254 *Ibid.,* p. 119.
255 *Ibid.,* p. 297.

Si, en premier lieu, on délimite l'ego dans son être propre, et si on embrasse d'un regard d'ensemble son contenu et ses articulations (…), la question suivante se pose nécessairement : *comment* se fait-il que mon ego, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer « l'autre » « justement comme lui étant étranger », c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-même » concret qui le constitue.[256]

C'est là que surgit la chair, toujours *ma* chair, qui détermine toute la couche primordiale en distinguant ce qui lui est étranger de ce qui lui est non-étranger. En outre, temporalité et spatialité, entres autres critères du « monde », perdent leurs déterminations objectivistes et naturalistes pour dévoiler leurs fondements subjectifs, c'est-à-dire leurs nouvelles déterminations phénoménologiques immanentes issues initialement de ma chair : « (…) réduction à ma sphère primordiale charnelle – elle aussi monde. »[257]

Toutes les articulations que nous saurons distinguer dans ce phénomène du « monde », réduit à « ce qui m'appartient », forment néanmoins une unité concrète ; ce qui se manifeste aussi dans le fait que la forme spatio-temporelle, *réduite d'une manière correspondante à ce qui m'appartient*, *est sauvegardée dans ce phénomène « réduit » du « monde ».*[258]

Husserl nous présente avec force la signification de transcendance dans l'immanence, ou transcendance immanente, état où la réduction nous amène, c'est-à-dire la suspension de tout entité extatique : « Le monde primordial est ainsi une « transcendance immanente » (…) [la réduction] devient une opération d'englobement croissant de la transcendance dans la sphère dite immanente. »[259] Ce qui se rapprochera du monde de la vie dans la *Krisis,* expérience solipsiste également. Pour autant, si la réduction nous conduit vers un premier horizon de monde, sous-jacent à celui de l'attitude mondaine-naturelle, il n'est pas question d'un *Mitsein* originaire au sens heideggerien.

256 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 155.
257 Depraz, *op. cit.,* p. 116.
258 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 161. Nous soulignons.
259 Depraz, *op. cit.,* p. 118.

Dans l'attitude transcendantale j'essaie, avant tout, de circonscrire, à l'intérieur des horizons de mon expérience transcendantale, *ce qui m'est propre.* C'est, tout d'abord, le *non-étranger*.[260]

Si le monde extérieur (…) [est] épuré de tout « ce qui n'est pas appartenance », je ne suis plus un « moi » au sens naturel, dans la mesure justement où j'ai éliminé toute relation avec un « nous », ainsi que tout ce qui fait de moi un être du monde.[261]

L'étranger, par là l'altérité, prend un sens inédit permis par la méthode phénoménologique, tel que c'est moi-même qui constitue l'altérité de l'autre, comme toute étrangèreté. Dès lors, la question est de comprendre comment le moi distingue ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger. A nouveau, c'est avant tout à partir de la chair que s'opère la constitution du monde primordial. Comprenons bien la démarche de Husserl : pour interroger la question de l'altérité, plus généralement de l'étrangèreté, je dois d'abord circonscrire ma propre sphère d'appartenance. Or, rapidement, si ce qui m'appartient en propre se définit comme le non-étranger, il se caractérise donc par la constante marque de l'étranger : l'étranger est la marque de la transcendance au sein de mon champ d'immanence, et c'est moi qui constitue cette transcendance. En effet, si « c'est du sein de ce qui m'est le plus propre que se dessine l'accès à l'autre comme résultant de mon expérience propre »[262], alors « l'altérité travaille au cœur de ce propre qui s'enrichit de l'apport incessant de nouvelles transcendances : aussi la structure co-primordiale du monde et de la conscience est-elle englobement indéfiniment téléologique du transcendant dans l'immanent. »[263]

La totalité de la constitution du monde, existant pour moi, ainsi que sa division ultérieure en systèmes constitutifs d'appartenances et de ce qui m'est étranger, est donc inhérente à mon être psychique. Moi, le « moi humain » réduit, je suis donc constitué comme membre du « monde », avec une « extériorité » multiple ; *mais c'est moi qui constitue tout cela, moi-même* (…).[264]

260 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 156.
261 *Ibid.,* p. 160.
262 Depraz*, op. cit.,* p. 105.
263 *Ibid.,* p. 119.
264 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 162.

A s'en tenir à l'ego transcendantal et dernier, et à l'universalité de ce qui est constitué en lui, on trouve, appartenant d'une manière immédiate à l'ego, la division de tout son champ transcendantal d'expérience en sphère « qui lui appartient » (…) et en sphère de ce qui lui est étranger.[265]

Ainsi, avant d'en venir à la question de l'alter ego à proprement parler, comme problématique centrale de la constitution de l'étranger depuis ma sphère primordiale, il convient pour Husserl de déterminer avec précision ce qu'il entend par propriété monadologique. Aux §47-48 des *Méditations Cartésiennes*, Husserl décrit la transcendance immanente comme monde primordial, voire comme « transcendance primordiale ». Ainsi, le premier horizon de monde atteint par la réduction désigne un « univers d'appartenance » qui contient sa propre transcendance. Autrement dit, ce premier horizon de monde contient tous les « systèmes constitutifs », toutes les intentionnalités, tant de la « perception constituante » que les objets constitués et de mes « habitus », et ainsi « (…) la *totalité* du « monde » que nous avons précédemment « réduit » en éliminant de son sens des éléments de ce qui m'était étranger, appartient à cette sphère *et fait donc partie du contenu concret* (positivement défini) *de l'ego* (...) ».[266] Or, « (…) je tiens uniquement compte de ce qui est constitué d'une manière *véritablement originelle par ma sensibilité propre* (...) »[267], où nous pouvons discerner à nouveau la marque déterminante de l'affection, soit de la chair. Dès lors, les « (...) unités transcendantes par rapport au courant de la vie, mais qui ne sont qu'une multiplicité d'objets de l'expérience possible, cette expérience se [confond] totalement avec *ma propre vie* (...) ».[268] Rappelons que le retour au cogito, objet de la connaissance immanente, ne dévoile pas chez Husserl une substance mais une évidence. Il ne se résorbe pas dans la *res cogitans ;* il déploie l'unité cogitatio-cogitatum. Le cogito porte intentionnellement en lui le monde entier comme son cogitatum. Ainsi, les unités de transcendance impliquent des séries d'interactions immanentes, que nous comprenons comme des rapports

265 *Ibid.,* p. 164.
266 *Ibid.,* p. 170. Nous soulignons.
267 *Ibid.*
268 *Ibid.,* p. 171.

d'objectivation : toute unité de chose « objective » présuppose l'unification des esquisses immanentes de la chose « apparaissante ». Et cela vaut pour la question d'autrui. Ainsi, le monde primordial, premier horizon de monde sous réduction, désigne le champ d'entrelacs entre différentes strates d'immanence qui justifie la distinction opérée par Husserl entre immanence « réelle » et immanence « pure » ou « intentionnelle ». Si l'alter ego désigne l'enjeu de la constitution du phénomène d'autrui, alors, comme pour toute œuvre constitutive, il s'agit de dévoiler les différents degrés de formations intentionnelles qu'il l'implique. Or, c'est à partir de telles strates de constitution concernant le phénomène d'autrui que se forme mon monde primordial. En effet, c'est par l'explicitation de ce rapport à l'altérité, comme *premier* étranger chez Husserl, que se détermine phénoménologiquement toute étrangèreté, toute transcendance, donc tout monde. Le rapport à l'alter ego comme premier étranger détermine le nœud de croisements entre immanences réelle et intentionnelle, c'est-à-dire au centre de tout processus de formation communautaire. Car l'autre est le premier étranger en tant qu'il est un autre moi, mais qui pourtant n'est pas moi : « l'altérité d'autrui a pour Husserl ce caractère d'altérité absolue cependant produite par moi-même. (...) l'autre sujet a justement ce caractère inédit d'être constitué par moi tout en étant lui-même constituant (…). »[269] Il est d'un corps et d'une chair qui ne sont pas *mon* corps ni *ma* chair. D'ailleurs, comment pouvons-nous *déjà* considérer qu'il y ait corps et chair dans ce phénomène étranger de l'autre ? En effet, d'où vient l'étranger ? Si « le fait de l'expérience de ce qui m'est étranger (du non-moi) se présente comme expérience du monde objectif (...) »[270], ce monde objectif présuppose une intersubjectivité, une communauté déjà constituée de monades. Autrement dit, l'attitude naturelle « objectiviste »[271] présuppose l'autre au point qu'il n'est plus d'altérité « réelle », et présuppose la communauté au point qu'elle m'est devenue *radicalement* étrangère. Or, comment se constitue une telle communauté, présupposée donc comme communauté de monades, à partir de l'ego que je suis ?

269 Depraz, *op. cit.,* p. 100.
270 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 173.
271 Nous reviendrons ultérieurement sur cette thèse : l'attitude naturelle est un *produit* de l'objectivisme naturaliste.

Toutefois, en me plaçant, comme ego, sur le terrain de l'intersubjectivité constituée *en partant de sources qui me sont essentiellement propres*, je dois reconnaître que le monde objectif ne lui est plus, à proprement parler, transcendant, c'est-à-dire ne transcende pas sa sphère intersubjective ; le monde objectif lui est inhérent en qualité de transcendance « immanente ».[272]

Je dois donc opérer à la réduction, mettre hors circuit cette *présupposition* de l'objectivité, *donc* de l'intersubjectivité et de l'autre lui-même. Le point de départ devient le suivant : il n'y a pas de communauté *a priori ; il n'y a pas d'Autre a priori.* Cependant, sous réduction, d'où vient l'autre sinon de moi-même ? Car si je ne constitue pas l'autre, je ne le laisse pas venir à moi comme Autre, il ne serait phénoménalement rien - mais « (…) puisqu'il est lui-même sujet, je le constitue comme constitu*ant* : il est lui-même à même de me constituer. »[273] Que l'Autre réel soit là ou non, il est là *pour* moi parce qu'il est là *par* moi. Pour autant, ce n'est pas dire que l'autre est *en* moi, une *part* de moi : « (…) ce n'est pas l'autre « moi » qui nous est donné en original, (…) rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte moi-même et lui-même, nous serions le même. »[274] La démarche est radicale : nous sommes en face de *l'indice* d'autrui, de sa *trace*, qui n'est jamais l'autre réel. Et cet indice, cette trace, voire ce « reste » d'autrui, c'est bien *en moi* qu'il se distingue, c'est-à-dire au sein même de ma propre sphère d'appartenance. Il n'y a donc pas de propriété « homogène » du moi, comme un tout fermé sur lui-même qui se suffit à lui-même. L'étranger et le propre sont des conditions réciproques. Toute la force de Husserl est de passer outre le dualisme classique entre « fusion » (ou « identification ») et « séparation ». Le concept même d'alter ego ne peut être compris que par la synthèse d'*association* qu'il permet de penser. Que désigne cette sorte d' « intentionnalité *médiate* » ? On en revient au problème fondamental de la

272 *Ibid.,* p. 176.
273 Depraz, *op. cit.,* p. 100.
274 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* pp. 177-178.

constitution, qui ne désigne pas un idéalisme au sens où la *présentation réelle* du transcendant se situe en moi. Au contraire, par la mise hors circuit du préjugé physiciste « englobant », constituer signifie *poser un écart.* Autrement dit, il s'agit de comprendre les rapports d'intentionnalités entre immanence(s) et transcendance(s) comme des rapports associatifs, à partir du phénomène d'apprésentation. Aussi, l'alter ego comme premier étranger est à élucider comme détermination de toute étrangèreté et de toute transcendance, tel que l'ego n'a jamais affaire qu'à l'indice ou la trace de la présentation réelle de l'étranger. Et c'est cet indice, cette trace de l'Autre réel qui est à comprendre comme une modification de moi-même. Par conséquent, ce n'est pas le propre de l'Autre qui est une modification intentionnelle de moi-même, mais l'indice du propre de l'Autre. Et c'est *à cet indice* que renvoie la propriété de l'Autre, comme modification intentionnelle de moi-même. Propriété qui ne m'est donc pas « présentée », mais « apprésentée » : « (…) à tout ce qui m'est étranger appartient un moi apprésenté, que je ne suis pas moi-même, mais qui est ma modification, un autre moi, qui reste intimement lié aux horizons apprésentés de son être concret. »[275] Cependant, dire que l'alter ego est le *premier* étranger n'implique-t-il pas que l'ego demeure toujours-déjà Moi-Un ? Ce premier étranger, ce premier « écart » - au sens d'une fonction transcendantale d'ouverture – n'est-il pas un écart originaire à moi-même en moi-même - c'est-à-dire ni autre réel ni même alter ego, mais une étrangèreté encore plus intime ? Car si « [l'ego] *porte* en lui-même ce qu'il *forme* comme lui étant transcendant »[276], peut-on concevoir une transcendance immanente « sauvage », c'est-à-dire non constituée ni formée par l'ego lui-même ? Nous y reviendrons.

275 *Ibid.,* p. 189.
276 Depraz, *op. cit.,* p. 120.

3.2 L'alter ego et la synthèse d'association

Comment accéder à l'autre lui-même ? (...) Poser la question de la connaissance de la transcendance effective revient à poser une altérité absolue, un Autre radicalement autre qui n'est plus intentionnel, réduit et constitué. Mon champ de connaissance transcendantale ne saurait, en bonne phénoménologie, s'étendre au-delà de ma sphère d'expérience transcendantale. La question reste ainsi : comment l'alter ego s'annonce-t-il sur le sol de l'ego ?[277]

Nous ne pouvons comprendre *ce qu'est* l'alter ego qu'en interrogeant *d'où* il surgit, ce sous le régime de la réduction. Or, « il apparaît d'une façon nécessaire dans mon « monde » primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi »[278] : « Au point de vue phénoménologique, l'autre est une *modification* de « mon » moi (…) Autrement dit, une autre *monade* se constitue, par apprésentation, dans la mienne. »[279] Si l'autre apparaît comme modification de mon moi, c'est parce qu'il surgit au sein même de mon premier horizon de monde, il fait partie intégrante de mon champ d'immanence (intentionnelle, non pas réelle). Or, en tant que *modification* de mon moi, il n'est pas l'autre réel ni moi-même. L'alter ego désigne une phénoménalité intermédiaire, à comprendre à partir de l'apprésentation : « (…) à tout ce qui m'est étranger appartient un moi apprésenté, que je ne suis pas moi-même, mais qui est ma modification, un autre moi, qui reste intimement lié aux horizons apprésentés de son être concret. »[280] A l'apprésentation se conjugue l'association, tel que « c'est dans cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement et en lui-même que se fonde pour nous l'existence de l'autre. »[281] Voici la définition que nous en propose Husserl :

C'est une des formes primitives de la synthèse passive que, *par opposition à la synthèse passive de l' « identification » nous désignons comme « association ».*[282]

277 *Ibid.,* p. 102.
278 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 187.
279 *Ibid.,* p. 188.
280 *Ibid.,* p. 189.
281 *Ibid.,* p. 187.
282 *Ibid.,* p. 183.

(…) comme essentielle à cette association, une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique dès que les éléments qui s'accouplent *sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois.*[283]

Ainsi, « Alter veut dire alter-ego, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière unique, comme unité psycho-physique ».[284] C'est-à-dire en tant qu'organisme, d'un corps mais aussi d'une chair. Ce qui pose la difficile question du sens d'un autre-chair comme chair-autre, où la chair *demeure la mienne*. Je transfère à l'autre le sens d'être de ma chair ; par « transposition aperceptive à partir de mon propre corps » (qui est *Leib* ici) ; par ressemblance, de « concevoir « par analogie » ce corps comme un autre organisme »[285] : une autre chair donc. Cependant, le « deuxième caractère fondamental de l'aperception en question : *du fait que rien du sens transféré (le caractère spécifique d'être un organisme) ne saurait être réalisé, d'une manière originelle, dans ma sphère propre primordiale.* »[286] Que comprendre ici ? Ou bien, (a) cette sphère propre primordiale renvoie à mon immanence réelle dont je dois donc « sortir » ; en tel cas se trouvent ici présupposées des synthèses d'incarnation et d'incorporation. Ou bien, (b) cette sphère propre primordiale renvoie à un premier horizon de monde, à ma sphère d'immanence pure ou intentionnelle ; en tel cas je me trouve confronté à une primordialité autre. L'un renvoyant à l'autre, cela revient au même. Car dans les deux cas, je me trouve confronté à une sphère primordiale *autre*, d'une primordialité qui n'est pas mienne et dont pourtant la signification émane de la mienne. Dire que la signification d'une primordialité autre que la mienne émane pourtant de la mienne, c'est dire la reconnaître comme telle, donc la constituer. Autrement dit, ma sphère d'immanence constitue une transcendance qui est *aussi* une immanence *autre*. Husserl voit le problème, car « comment une aperception pareille est possible et pourquoi n'est-elle pas plutôt tout

283 *Ibid.,* p. 184. Nous soulignons.
284 *Ibid.,* p. 179.
285 *Ibid.,* p. 180.
286 *Ibid.,* p. 185. Nous soulignons.

de suite annulée ? » Or, « la forme privilégiée [de l'association] est la ressemblance, forgée sur le fond d'une distance qui permet la résonnance d'un élément dans l'autre, voire leur co-appartenance sensible. »[287] En effet, sans ressemblance, se produit une rupture du transfert aperceptif par synthèse d'association, et l'autre disparaît en tant qu'autre. Nous sommes ici au cœur de toute problématique phénoménologique, à savoir la condition de la constitution ; c'est-à-dire la détermination de l'œuvre constitutive dont l'autre est devenu le pilier fondamental : il s'agit alors d'« élucider l'œuvre constitutive se réalisant au moyen de l'association ». Husserl ajoute : « Ensuite l'autre est appréhendé dans l'apprésentation comme un « moi » d'un monde primordial ou une monade. »[288] *Simultanément*, le corps de l'autre qui apparaît dans ma sphère primordiale est *aussi* la chair de l'autre dans sa propre sphère monadique, chose que j'appréhende moi-même par apprésentation associative. En effet, « l'autre a tout autant que moi-même une sphère du propre caractérisée par sa charnellité propre. (…) il n'a pas la chair comme une propriété qui lui serait extérieure, il a une conduite charnelle, sans être pourtant la seule chair. »[289] C'est pourquoi « l'expérience de l'autre a ce pouvoir original de convertir mon monde en un autre monde qui est monde du nous. »[290]

C'est ainsi que l'*aperception assimilatrice* grâce à laquelle le corps extérieur, analogue à mon propre corps, acquiert le sens de chair, devient possible. Il acquiert par suite la signification d'une chair se trouvant dans un autre « monde » analogue à mon monde primordial.[291]

Cela explique le fait que chacun à son monde de la vie qui lui est propre. Ainsi, dans le cas de l'alter ego, *ce qui* est apprésenté n'appartient pas à la sphère de ce qui m'est propre. Depuis ma sphère primordiale - c'est-à-dire depuis ma chair qui est son point de gravité en tant que son « ici absolu », par ma chair que je suis au plus propre de ma sphère d'appartenance -, je détermine les critères de toute sphère primordiale

287 Depraz, *op. cit.,* p. 130.
288 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 191.
289 Depraz, *op. cit.,* p. 149.
290 *Ibid.,* p. 124.
291 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 192.

« autre » : « De par mon corps organique, je suis ici centre d'un « monde » primordial, orienté autour de moi. »[292] Or, je ne peux être en lieu et à la place de la chair de l'alter ego, de la chair autre, de l'autre chair. *Il n'y a de chair que la mienne*. Y a-t-il une chair étrangère ? L'autre a-t-il une chair ? Husserl affirme que « L'un et l'autre s'excluent réciproquement. »[293] Par l'association, l'autre est *apprésenté* comme la chair centrale de sa propre sphère primordiale, ce qui fonctionne encore par transfert, par le « comme si, moi, j'étais là-bas » ; sans quoi cela est impossible. Par conséquent, la chair de l'autre ne m'est jamais réellement présentée de manière directe, elle est au contraire toujours apprésentée de façon médiate : « la complexité de la saisie analogisante de l'autre en tant qu'expérience immédiate médiatisée est manifeste. Sans être à part entière présentation, l'aperception d'autrui est singulière en ce qu'elle repose sur une présentation (…). »[294] Il n'y a donc ni fusion ni identification entre ma propre chair et la chair de l'Autre, qui demeure l'indice de sa propre sphère d'appartenance. Mais sans cette apprésentation, et le rapport associatif qui s'ensuit, il n'y aurait pas d'autre pour moi. Tant que je ne constitue pas l'altérité de l'autre, c'est-à-dire tant que je ne reconnais pas la propriété de l'autre par l'apprésentation de sa sphère d'appartenance qui lui appartient, il ne peut y avoir ni Autre, ni intersubjectivité. En ce cas, pas de communauté. Ainsi, tout ego est la condition de sa propre sphère primordiale, en cela *responsable* de reconnaître toute primordialité autre : en tant qu'ego, je suis la condition de la communauté ; et c'est *à moi* d'admettre que cela vaut pour tout ego. *L'intersubjectivité désigne alors la réciprocité associative*. Citons la suite de ce paragraphe remarquable de la cinquième méditation :

Mais mon ego propre donné dans une aperception constante de moi-même, existe en ce moment, d'une manière actuelle, avec le contenu de son hic. Il y a donc un ego apprésenté comme autre. La coexistence incompatible dans la sphère primordiale devient compatible par le fait suivant : mon ego primordial, qui constitue *pour lui* d'autres ego, le fait au moyen de l'aperception apprésentative qui, conformément à son sens

292 *Ibid.,* p. 193.
293 *Ibid.*
294 Depraz, *op. cit.,* p. 167.

spécifique, *n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation.* (…) me sont familiers grâce à ma propre activité dans mon corps.[295]

Husserl résout ainsi l'aporie supposée d'un rapport à l'autre qui respecte l'altérité d'autrui *et* la primauté égologique, par le transfert aperceptif, c'est-à-dire par la synthèse d'association qui n'est jamais qu'une quasi-identification ; ou une identification non aliénante, c'est-à-dire non fusionnelle. Autrement dit, par une identification *à distance.* La force de Husserl est de considérer que l'étranger transcendant demeure en moi, c'est-à-dire au sein de ma sphère primordiale, et je dois le reconnaître comme tel *pour* pouvoir considérer l'autre comme un alter ego. Depuis mes fondements s'appréhende ce qui y échappe, et qui est pourtant compréhensible comme tel. Si je puis considérer cette structure et ce comportement comme n'étant ni un double de moi ni une propriété de moi-même, mais bien justement comme caractéristiques d'un « autre », c'est parce que je constitue l'altérité de l'autre et la laisse venir à moi : « l'expérience d'autrui livre une apprésentation d'une autre sphère originale, co-présente à partir de la mienne propre. »[296] Cependant, ceci n'est possible que par le monde de la vie visé comme monde pour tous, qui constitue un tous-pour-monde. Autrement dit, par la relativisation de toute étrangèreté. Or, qu'en est-il si l'association se brise ? La structure de la synthèse d'association n'est-elle pas insuffisamment décrite ? Peut-on échapper à la relativisation de l'étranger ? Le faut-il ? Husserl démontre qu'on peut considérer par aperception apprésentative une chair qui n'est pas mienne, c'est-à-dire la radicalité de la chair de l'autre qui n'est pas et ne peut pas être la mienne, sans quoi aucune communauté n'est concevable. Or, « (…) l'expérience analogisante se structure selon deux couches : la couche primordiale présentée tout autant que la couche apprésentée fondée sur elle, *qui relèvent toutes deux de l'expérience*. »[297] Est-il possible de parler ici d'inter-corporéité ? Au sens où c'est par l'apprésentation de la chair de l'autre que la mienne puisse se présenter à elle-même ? En effet :

295 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* pp. 193-194. Nous soulignons.
296 Depraz, *op. cit.,* p. 166.
297 *Ibid.,* p. 167. Nous soulignons.

C'est pourquoi, à l'aperception de ma chair comme corps par la médiation d'un autre corps qui lui est supposé ressemblant, correspond inversement l'aperception de ce corps comme chair par le moyen cette fois de ma chair elle-même, qui lui est elle aussi ressemblante, mais d'une ressemblance toute intérieure. Le concept de ressemblance a d'une aperception à l'autre subit une modification de sens, en même temps qu'il fait advenir l'autre comme chair et accomplit son expérience par ma chair.[298]

Autrement dit, « (…) dans la mesure où la constitution du corps de l'autre comme chair, nommée ici incarnation (*Verleiblichung*), suppose accomplie la constitution de ma chair comme corps, c'est-à-dire mon incorporation (*Verkörperung*). »[299] Dès lors, l' « incarnation » de l'autre présuppose ma propre incorporation, au sens où ma chair est corps via l'aperception de l'autre comme corps. Mais cela ne présuppose-t-il pas à nouveau une certaine reconnaissance de la chair à elle-même, c'est-à-dire son unification ? La question subsiste : comment la chair s'identifie-t-elle à elle-même ? L'identification de la chair à elle-même n'est-elle pas la condition de mon incorporation, alors « auto-incorporation » ? Au contraire, selon l'interprétation de N. Depraz de l'analyse husserlienne, l'incorporation de l'ego est possible via l'incarnation de l'alter ego que je constitue moi-même. Ainsi, l'ego « (…) accomplit cette incorporation en une aperception de l'autre corps comme chair (…) [en tant que] processus constitutifs entièrement propres, qui ne sauraient se substituer l'un à l'autre. »[300] N'y a-t-il pas alors contradiction ? Si l'expérience d'incarnation renvoie à l'expérience d'autrui, alors cette expérience est *à la fois* la condition et l'effet de mon incorporation. En effet, « la dimension transcendantale de l'expérience d'autrui comme expérience d'incarnation »[301] présuppose mon incorporation, elle-même rendue possible par cette incarnation de l'autre. Dès lors, l'appréhension de ma chair comme corps renvoie *simultanément* à l'appréhension du corps de l'autre comme chair. Selon une telle interprétation, il n'y a plus ni primat du moi ni primat de l'autre, au profit de « la non-dualité de l'unité et de la différence (…) [en] une « unité

298 *Ibid.,* p. 132.
299 *Ibid.,* p. 133.
300 *Ibid.,* p. 134.
301 *Ibid.,* p. 139.

subjective » qui porte en elle le rapport à ce qui est autre. »[302] Cette unité dans la différence revient simultanément à une auto-différenciation dans l'unité telle qu'il s'agit d'une « unanimité sensible dont la racine est l'association. »[303] Par conséquent, s'il est question du « (…) moment originaire de l'expérience de l'autre comme co-originarité »[304], alors « (…) la subjectivité transcendantale est lue *d'emblée* comme *intersubjectivité* complète. »[305] Tel serait le principe de la vie pré-égoïque immédiatement associative : l'unité de l'association par le maintien de la distinction, tel que ce n'est pas l'autre qui me précède mais le rapport associatif lui-même – qui implique égoïté *et* altérité. En tant que cette expérience est *mon* expérience, il ne s'agit pas d'une « dislocation » de l'égologie transcendantale. Au contraire, il s'agit d'une « d'une refonte de l'égologie. »[306] Cet « (…) entrelacs non-duel et non-coïncidant du deux dans l'un, d'une unité qui laisse être la différence »[307] désigne la structure même de la *Paarung* comme association élémentaire :

> Ma chair s'aperçoit comme corps au moment où tout corps s'aperçoit comme chair. Dans l'expérience, ego et alter ego sont certes toujours déjà corps et chair, **mais, l'un *par* l'autre,** ils s'aperçoivent dépositaires d'une profondeur – corps ici, chair là – qu'ils n'avaient jusqu'alors, sans l'autre, pas aperçue, et ne pouvaient d'ailleurs seuls percevoir.[308]

Selon cette interprétation, l'analyse husserlienne présente déjà ce que nous tenterons de définir comme « forme de vie », via des processus d' « inter-incorporation ». Cependant, l'analyse de « cette pluralité transcendantale recomprise (...) comme pluralité *inter-réductive* »[309], sur laquelle nous reviendrons par la suite, malgré toute sa force et sa pertinence, nous paraît encore insatisfaisante. En effet, il nous semble nécessaire de revenir sur la question du processus d'incarnation en tant que synthèse d'identification de la chair à elle-même, comme condition de ma propre incorporation

302 *Ibid.,* p. 141.
303 *Ibid.,* p. 130.
304 *Ibid.,* p. 140.
305 *Ibid.,* p. 227.
306 *Ibid.,* p. 94.
307 *Ibid.,* p. 144.
308 *Ibid.,* p. 143. Nous soulignons.
309 *Ibid.,* p. 312.

sans laquelle les strates de différenciation demeurent imprécises. Car c'est à partir de mes seuils établis (constitués) de seuils d'étranger et de propriété (d'appartenance) au niveau de la chair que j'opère à un transfert aperceptif, en tant que mes seuils constitués sont jugés similaires pour tout ego. Par ailleurs, si au sein de son monde primordial, l'autre n'a pas les mêmes seuils d'étrangèreté et d'appartenance que moi, il deviendrait *pour moi* un étranger « radical ». Chose inconcevable pour Husserl, pour qui le monde de la vie est « équivalent » pour chacun depuis des grilles de seuils similaires entre tous, comme monde pour tous. Lorsque Husserl dit que « le comportement extérieur (…) [m'est] compréhensible à partir de mon propre comportement dans des circonstances analogues. »[310] ; l'analogie n'est-elle pas celle des différents processus possibles de cette « auto-incorporation », qu'il s'agit donc de reconnaître à partir d'un certain processus d'incarnation ? Ceci implique la relativisation de ma propre primordialité, bien que radicalement originaire. Des processus possibles d'auto-incorporation qui désignent autant de modes de vie singuliers, de « formes de vie » dirons-nous par anticipation, ou, pour reprendre les mots de Husserl, de « styles de vie », « (…) pouvant m'être compréhensibles de par leurs attaches associatives à mon propre style de vie qui m'est empiriquement familier *dans son type approximatif.* »[311] Husserl procède ainsi *à une universalisation d'un certain processus* d'auto-incorporation, encore présupposé comme tel, alors qu'il s'agit d'admettre que tout processus d'auto-incorporation est fondamentalement relatif et non absolu. *La condition phénoménologique de toute constitution transcendantale est bien le mouvement d' « auto-incorporation », et la « synthèse d'incarnation » qui lui est sous-jacente.* Nous y reviendrons par la suite. Or, il ne semble pas que Husserl réponde à ces problématiques. Car telles sont les conditions de la communauté chez Husserl : « lorsque les données, fondements de l'aperception, se recouvrent mutuellement dans l'association, *une association de degré supérieur s'effectue*. »[312]

310 Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 195.
311 *Ibid.*
312 *Ibid.,* p. 192.

Chaque compréhension d'autrui que j'effectue a pour effet de créer de nouvelles associations et d'ouvrir de nouvelles possibilités de compréhension, de même qu'inversement, *puisque toute association accouplante est réciproque*, la compréhension effectuée dévoile notre vie psychique propre, dans sa ressemblance et sa diversité et, par de nouvelles appréhensions distinctes, la rend capable de former des associations nouvelles.[313]

Cependant, il n'y a pas de processus (ou mouvement) d'auto-incorporation absolu, qui est au contraire toujours singulier. Ainsi, les seuils d'étrangèreté et de primordialité sont dynamiques et mouvants ; et il en est de même pour tout processus de formation communautaire, également dynamique et mouvant. Une communauté ne peut pas être « figée » dans un ordre « statique » de rapports intersubjectifs. *Le propre de l'intersubjectivité associative est ce réajustement constant des rapports*. Husserl n'a-t-il pas traité de manière insuffisante la question de la réciprocité, c'est-à-dire de la *requête* émanant de l'autre lui-même ? Au sens où une telle requête de l'étranger surgit comme une « injonction » à ma propre sphère primordiale. Car si la « crise » est comprise par Husserl comme oubli du monde de la vie, il s'agit de l'oubli de ma propre sphère d'appartenance et de ma primauté égologique, tel que je me « noie » dans la naïveté de l'attitude naturelle ; d'où la question : *comment est-il possible de sortir de moi-même d'un tel oubli ?* A cela, l'Autre comme requête est un élément fondamental. Car l'Autre comme requête signifie autant requête de reconnaissance de sa propre altérité relative, en tant que requête de reconnaissance - pour moi-même et *par* moi-même - de mon appartenance propre. *L'autre requiert ma réduction à moi-même et à mon monde de la vie, condition même de sa reconnaissance d'étrangèreté depuis moi-même.* A partir de là, les synthèses d'associations rendent compte de leur complexité, quand il s'agit de reconnaître l'autre comme autre *qui* me reconnaît moi-même.[314] Cependant, Husserl pense un rapport non fusionnel et non « aliénant » à l'autre, c'est-à-dire qui n'entraîne pas d'altération de ma propriété. Ainsi, nous n'avons jamais d'accès direct et immédiat à l'Autre réel. Notre rapport à l'Autre n'est possible

313 *Ibid.,* p. 195. Nous soulignons.
314 Nous reconnaissons à Bernhard Waldenfels d'avoir développé la question du phénomène de requête, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

que par la phénoménalité intermédiaire de l'alter ego, qui n'est pas l'Autre réel mais son indice au sein de ma sphère primordiale comme modification intentionnelle de moi-même. Tenter de penser l'autre réel en moi ne sera jamais qu'une illusion empêchant toute communauté associative. Je ne peux pas impliquer la présence réelle de l'autre dans ma sphère d'appartenance, car il s'agit toujours d'une apprésentation liée à une présentation qui ne dépend pas de moi et à laquelle je n'ai pas accès. Cela nous permet de penser une *communauté dans l'écart*. Husserl souligne encore ceci :

En effet, comment la communauté se réalise-t-elle, ne fût-ce que sous cette première forme d'un monde commun ? L'organisme étranger, en tant qu'apparaissant dans ma sphère primordiale, est tout d'abord un corps à l'intérieur de ma Nature ; et, par conséquent, en qualité d'élément déterminant de mon être propre, il est inséparable de moi-même. (…) Ces deux sphères primordiales, la mienne qui, pour moi, - ego - est la sphère originale, et la sienne qui pour moi, est apprésentée, ne sont-elles pas séparées par un abîme infranchissable pour moi ? Car franchir cet abîme signifierait avoir d'autrui une expérience originale et non pas apprésentative.[315]

Cette problématique soulève un nouvel aspect de la structure phénoménologique de l'apprésentation aperceptive. En effet, l'expérience d'autrui ne relève pas seulement d'une constitution transcendantale opérée par mon ego à « sens unique ». Tout transfert implique un contre-transfert, l'autre n'est pas un objet passif mais un alter ego « actif » dont l'intentionnalité « travaille » en moi et « s'impose » à moi. Tout rapport d'association *implique* cette réciprocité : constituer l'altérité de l'alter ego et le laisser venir à moi, c'est laisser une « contre-intentionnalité » opérer dans ma sphère primordiale.

Toutefois l'énigme n'a lieu que si les deux sphères d'originalité sont déjà distinguées. Or, cette distinction présuppose que l'expérience d'autrui a déjà accompli son œuvre.[316]

La chose ne se passe pas comme si le corps de ma sphère primordiale, corps qui est un indice de l'autre moi, pouvait apprésenter l'existence et la co-existence de cet autre moi, sans conférer à ce corps primordial le sens

315 *Ibid.,* p. 196.
316 *Ibid.*

d'un corps appartenant, lui aussi, à l'autre ego.[317]

Autrement dit, mon corps-chair est lui-même le sens d'un organisme étranger pour l'autre. Ma sphère d'appartenance, ou mon premier horizon de monde – primordial -, implique toujours-déjà l'*indice* de l'autre apprésenté ; il en est simultanément de même pour l'autre dans sa propre sphère d'appartenance, tel que je sais être l'indice de l'autre pour l'autre dans sa primordialité à lui. *Il n'y a d'autre que d'autre-pour-moi, je ne suis moi qu'en tant qu'autre-de-l'autre.* Je suis l'autre de l'autre, et l'autre est l'autre de moi ; cette réciprocité associative simultanée crée la communauté dans l'écart, et crée une présence vivante commune. Je reconnais ma propre étrangèreté vis-à-vis de l'autre, c'est-à-dire l'altérité ou l'étrangèreté radicales apprésentées, en tant que l'alter ego que je suis moi-même pour l'autre. L'autre-pour-moi, l'alter ego, n'est pas passif, il est actif et constituant envers moi - autant que je le suis envers lui. Ainsi, je constitue l'altérité de l'autre autant que l'autre constitue l'étrangèreté que je suis pour lui. Mais la primauté égologique originaire empêche que je devienne mon propre autre ; soit que je m'aliène et me rende étranger à moi-même. Cette réciprocité désigne selon nous une phase de l'inter-incorporation.

Il apprésente avant tout l'activité immédiate de ce moi [que je suis] dans ce corps illic [mon corps comme là-bas pour l'autre], et son action (médiate) au moyen de ce corps, sur la Nature qu'il perçoit, sur la **même** nature à laquelle il (illic) appartient et qui est aussi **ma** Nature primordiale. C'est la même Nature (…) Le corps est le même ; il m'est donné à moi comme illic, à lui comme hic, comme « corps central », et l'ensemble de *ma* Nature est le même que celui de l'autre.[318]

Dès lors, cela renvoie-t-il à une sorte de « primordialité commune » ? Est-ce là la signification d'une « vie communisée » ? Doit-on parler de co-originarité ? Dès lors, le croisement entre transcendance immanente (l'autre pour moi) et immanence transcendante (moi pour l'autre) crée le « nous », qui est un nous associatif. Peut-on parler d'un « chiasme associatif », bien que je n'interchange pas pour autant mes

317 *Ibid.,* pp. 198-199.
318 *Ibid.,* p. 199.

propres termes de propriété en étranger ? Car je maintiens ma primordialité en respectant l'étrangèreté de l'autre ; autre qui fait de même. Est-ce là mondanisation ? Voire une co-mondanisation ? S'agit-il ici d'un faire-monde partagé ? Ou d'un faire-partagé constitutif de tout monde ? Un tel entre-croisement, entrelacs, voire chiasme, entre hic et illic, désignerait la condition originelle de tout faire-communauté ; qui présuppose donc toujours la réduction opérée par chaque ego à lui-même et à la sphère primordiale qui lui est propre. Ainsi, chaque ego reconnaît pour lui-même sa sphère d'appartenance singulière tel que sans moi, pas d'autre ; sans autre, pas de moi ; sans nous, pas de monde/communauté. Pour Husserl, toute apprésentation nécessite une présentation, pour autant jamais exigée en « original » pour moi.

Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne (grâce à laquelle seulement l'autre et son ego concret peuvent, en général, exister pour moi), l'identité de ma nature primordiale et de la nature représentée par les autres est nécessairement établie.[319]

Et la perception de l'autre se déroule (aussi) exclusivement dans ma sphère d'appartenance. Le contre-transfert également ? Car « son intentionnalité transcende ce qui m'est propre et, par conséquent, mon ego constitue en lui-même un autre et le constitue comme existant. »[320] Dès lors, mon monde primordial se transforme-t-il en monde objectif par l'action de l'autre ? Car l'alter ego est un noème, et comme pour tout noème se trouve deux couches : une couche primordiale et une couche apprésentée, provenant de l'expérience de l'autre. Nous pourrions éventuellement parler d'*intentionnalités associatives*.

(…) si j'y ajoute cette expérience de l'autre, j'ai une apprésentation du même organisme, apprésentation qui, en recouvrant la couche présentative *et en se synthétisant avec elle*, *me donne* cet organisme dans le mode où il est donné à l'autre lui-même.[321]

319 *Ibid.,* p. 201.
320 *Ibid.*
321 *Ibid.,* p. 202. Nous soulignons.

Ainsi, tout objet naturel reçoit une couche apprésentative : « Celle-ci forme une unité synthétique avec la couche donnée dans l'originalité primordiale, et constitue ainsi l'objet naturel identique, donné dans les modes de représentation possibles d'autrui. »[322] Résumons le fil de l'argumentation : Le corps-chair de l'étranger est une transcendance dans l'immanence primordiale de mon être propre[323] ; La sphère d'appartenance de l'autre est pour moi apprésentée ; Distinguer deux sphères d'originalité présuppose que l'expérience d'autrui a déjà accompli son œuvre ; Toute apprésentation présuppose un noyau de présentations ; l'apprésentation désigne une re-présentation liée par des *associations* à la présentation, d'où une co-présentation (qui présente et apprésente en même temps). Ainsi, l'expérience de l'autre « ne peut apprésenter que parce qu'elle présente, que l'apprésentation ne peut avoir lieu que si elle s'effectue liée à une présentation », tel que je suis le *illic* de l'autre qui est son propre *hic*. Aussi, le corps de l'autre est *illic* dans ma sphère primordiale, et simultanément n'est jamais séparé de la chair de ce même autre – comme *hic* de sa sphère primordiale à lui. Ce qui explique un accouplement associatif (chiasme?) entre le corps de l'autre et ma chair, avec moi comme corps-chair ensuite. Sa Nature à laquelle il appartient est aussi ma Nature primordiale ; d'où une Nature commune et intersubjective. Ce qui amène Husserl à poser la question : *est-ce parce qu'il y a Nature commune que l'accouplement associatif est possible ? Ou bien est-ce par l'opération de l'accouplement associatif – quand elle s'effectue - qu'une Nature commune se constitue ?* Car nous pourrions rapprocher l'idée de Nature intersubjective, ou commune, de la cinquième des *Méditations Cartésiennes,* avec le monde de la vie comme sol communautaire et plate-forme commune dans la *Krisis ;* désignant à la fois le point de départ et le point d'arrivée de l'œuvre constitutive. *Car ce corps est le même, donné à moi comme illic et à lui comme hic*, « et l'ensemble de ma Nature est le même que celui de l'autre ».[324] Ainsi, il y a une Nature constituée comme identité intentionnelle de chaque orientation *hic* et *illic*, et toutes ces

322 *Ibid.*
323 *Ibid.,* p. 196.
324 *Ibid.,* p. 199.

structures me sont données en original comme « appartenance » ; c'est-à-dire qu'elles relèvent de ma sphère primordiale. Ce qui se produit également dans l'apprésentation de l'autre.

> Je n'ai pas d'abord une seconde sphère originale apprésentée, avec une seconde nature et un second organisme corporel dans cette nature, pour me demander ensuite comment arriver à concevoir les deux sphères comme modes de présentation de la même nature objective. *Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne [qui fait que l'autre et son ego existent pour moi], l'identité de ma nature primordiale et de la nature représentée par les autres est nécessairement établie.*[325]

Et cela bien que cette perception se déroule exclusivement à l'intérieur de ma sphère d'appartenance. Dès lors, autrui existe maintenant comme moi-même, à l'intérieur d'un monde désormais objectif. Tels sont les phénomènes premiers de l'objectivité, désormais non naturaliste. Autrement dit, *une objectivité comprise comme intersubjectivité transcendantale.* C'est seulement à partir de là que peuvent se constituer les degrés supérieurs de l'objectivité, en tant que strates constitutives supérieures de la communauté. Dès lors, l'identité entre chaque monde de la vie (propre à chacun - de l'autre et de moi) avec son « système » de phénomènes crée une « norme », une « normalité ». L'anomalie renvoie alors à une modification intentionnelle de la normalité : « de même que moi-même, je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains. (...) Il s'agit toujours de modifications *intentionnelles* qui se révèlent comme telles dans la structure de leur sens. »[326] Ainsi, je peux constituer dans ma monade une autre monade et, une fois constituée, l'appréhender précisément en qualité d'autre. Puis considérer « une nature constituée en moi, en qualité de constituée par autrui » ; par corrélation associative entre apprésentation(s) et présentation(s) : « donc le même signifie ici, comme partout ailleurs, objet intentionnel identique d'expériences séparées »[327] (et qui ne leur

325 *Ibid.,* pp. 200-201. Nous soulignons.
326 *Ibid.,* p. 204.
327 *Ibid.,* p. 205.

est immanent que comme quelque chose d'irréel). C'est depuis ma sphère primordiale *et* depuis la sphère étrangère *apprésentée* dans ma sphère primordiale que s'effectuent deux modes de donation simultanés de la chair de l'autre : présentative, donnée d'une manière primordiale (pour l'autre lui-même, soit indépendamment de moi – d'où un mode de donation auquel je n'ai pas directement accès, mais qui existe) ; et apprésentative selon un autre mode d'apparaître (directement par rapport à moi). *Ainsi de la coexistence de mon moi avec le moi de l'autre*, « de ma vie intentionnelle et de la sienne, de mes réalités et des siennes ; bref, c'est la création d'une forme temporelle commune. »[328] Pour Husserl, toute communauté se constitue ainsi comme communauté *temporelle* des monades. Peut-on alors parler d'une communauté « primordiale » ou « associative » chez Husserl ? Pour cela, examinons le rapprochement possible entre la cinquième Méditation rédigée en 1929 et les éléments de la *Krisis* de 1935-36 – plus précisément proposer un parallèle entre les §56 à 59 des *Méditations Cartésiennes* avec les §70 à 73 de la *Krisis.* Mais auparavant, avec N. Depraz, il est nécessaire de revenir sur la question de l'alter ego dont il s'agit d'examiner « l'enracinement génétique » - comme possible élucidation du problème d'une vie égologique toujours-déjà communisée.

3.3 La réduction génétique : de l'alter ego à l'altérité originaire du moi à lui-même ?

Notre analyse serait à nuancer en tant qu'elle demeurerait dans la perspective de la voie cartésienne « statique ». En effet, selon N. Depraz, il s'agit d'interroger « le cadre de la dimension présentificatrice statique, [en faisant] émerger une relation plus profonde d'enracinement génétique. »[329] Dès lors, les « racines génétiques de

328 *Ibid.,* p. 207.
329 Depraz, *op. cit.,* p. 240.

l'expérience d'autrui »[330] font de l'alter ego non plus une figure intentionnelle d'autrui comme altérité du moi, mais le désigne comme altérité originaire du moi à lui-même - et désigne une couche pré-égoïque localisée dans le « soi » charnel.

> Du niveau statique au niveau génétique, on passerait d'une *élucidation* de l'expérience de l'autre par la temporalité noématique et l'imagination présentifiante à son *enracinement* dans la temporalité génétique et la spatialité originaire ; on s'acheminerait d'une altérité du *moi* à lui-même reposant sur une identité-*idem* à une authentique altérité à *soi*-même supposant une identité-*ipse.*[331]

En effet, l'altérité originaire à soi-même[332] présentée par N. Depraz se caractérise comme pré-égoïque, voire non-égoïque. Davantage, elle advient comme étrangeté de la chair. Mais « quelle est cette étrangeté de la chair ? »[333] Sur un plan « statique », cela renvoie à la hylè temporelle, mais sur un plan génétique à « (…) son versant charnel [qui] est déterminé par sa motilité sensitive interne, à savoir ses kinesthèses. »[334] Ainsi, « l'auto-constitution génétique de l'ego requiert une réduction elle-même génétique »[335], modifiant le statut phénoménologique de l'alter ego.

> L'attention portée à *alter* dans *alter ego* me fait découvrir en moi-même cette altérité que j'attribuais tout d'abord à l'autre : je m'aperçois comme autre que moi-même, traversé par cette altérité qui me constitue comme *soi.* Dès lors, l'altérité est première, n'étant ni le « propre » de l'autre, ni ma seule découverte, mais l'expérience primordiale d'une genèse d'un autre en chacun par celle d'une altérité découverte à même l'expérience faite d'autrui. L'ego se dé-centre vers l'altérité génétique qui le constitue.[336]

Par conséquent, il ne s'agit pas d'établir une primauté d'autrui, mais « d'exhiber thématiquement cette *altérité à soi* qui travaille la conscience égoïque dans sa dimension génétique (…). »[337] Or, la réduction génétique est une réduction d'emblée

330 *Ibid.,* p. 334.
331 *Ibid.,* p. 242.
332 Remarquons que N. Depraz précise que « cette nouvelle expression de l'altérité, nommée au sens radical *altérité à soi*, n'apparaît pas littéralement dans le corpus husserlien. » (*Ibid.,* p. 240)
333 *Ibid.,* p. 270.
334 *Ibid.*
335 *Ibid.,* p. 238.
336 *Ibid.,* p. 330.
337 *Ibid.,* p. 238.

intersubjective, à comprendre comme la communautisation de la réduction égologique. En effet, par la « temporalisation génétique de l'ego »[338] se produit un « procès d'extension de la sphère réduite à des vécus inactuels »[339] qui engage un passage de l'auto-altération du moi à la pluralisation de soi. Or, cette pluralisation de soi-même advient au sein de la couche charnelle génétiquement déterminée comme pré-égoïque, tel que l'identité ipséique du soi est *sous-jacente* à l'identité monadologique et « statique » du moi. Autrement dit,

> il s'agit d'une pluralisation *de soi-même* et non de moi en tant qu'entité individuée (...) Cette pluralisation n'est pas égologique : elle n'a donc pas un sens monadologique « cartésien », mais se révèle ipséique, fournissant l'enracinement pré-égoïque non-différencié (non-duel) de toute différenciation égoïque. De cette pluralisation ipséique originaire résulte la possiblité de la multiplication des ego constituants, c'est-à-dire aussi leur multiplicité.[340]

Dès lors, « la sphère originaire pré-égoïque est vie de conscience associative passive. »[341] Ainsi, on peut localiser une première couche d'association caractérisée par l'indifférenciation (ou phase non-différenciée), d'où se distingue une deuxième couche désignée par la différenciation égoïque (comprise comme la démarcation de l'autre à *moi*). Mais ne manque-t-il pas une phase intermédiaire, une couche associative où s'opère un procesus d'*auto-différenciation* par la *localisation* de l'altérité originaire à *soi* ? Au contraire, selon N. Depraz, il s'agit d'un « chiasme » associatif qui vaut pour processus d'incarnation – tel qu'il implique la pluralisation de soi comme « racine » génétique de l'expérience d'autrui.

> L'expérience d'autrui, ouverte sur la transcendance, reçoit un enracinement depuis ce chiasme quadripartite de l'incarnation, lequel promet une première forme d'immanentisation de l'intersubjectivité qui déjoue la dite aporie du subjectivisme husserlien.[342]

338 *Ibid.*
339 *Ibid.,* p. 201.
340 *Ibid.,* p. 310.
341 *Ibid.,* p. 251.
342 *Ibid.,* p. 334.

(…) transition entre la multiplication des ego constituants (…), selon la constitution statique des *Paarungen*, et la pluralisation de soi-même comme auto-constitution de soi comme pluriel, qui fait surgir la pluralité d'une unité elle-même plurielle. Pour qu'il y ait pluralisation du soi, il faut que ce soi se donne d'emblée comme pluralisé. Sur un mode génétique, il s'agit de penser une production plurielle de soi-même, soit une production de soi-même comme pluriel.[343]

Cependant, comment le moi peut-il alors s'auto-constituer sans arriver à se différencier lui-même au sein même de la pluralisation ipséique de soi ? Ainsi, « loin de se rompre ou d'éclater, le cadre statique s'approfondit dans sa dimension génétique »[344] au profit « d'une pensée de l'intersubjectivité qui ne soit pas rigidement installée dans la dichotomie, fut-elle, intentionnelle, de l'ego et de l'alter ego. »[345] Car la dimension originaire d'intersubjectivité associative – sous-jacente à l'actualité du moi apodictique -, implique un « dé-centrement de l'ego qui est tout aussi bien un alter. »[346] Il s'ensuit que la réduction égologique cartésienne s'approfondit génétiquement comme intersubjectivité fluante au sein des horizons temporels, qui « donne lieu à un anonymat intersubjectif »[347] originaire. Cette co-subjectivité originaire est originairement co-constituante de mon présent vivant, tel que « le moi transcendantal est dans sa primordialité traversé ou transi d'une altérité primordiale à lui-même »[348] : « (…) la subjectivité transcendantale est lue *d'emblée* comme *intersubjectivité* complète. »[349]

La réduction intersubjective n'est donc pas seulement réduction « à l'intersubjectivité », au sens d'une intégration intentionnelle de l'objet empathisé dans la sphère absolue, mais découverte en moi-même d'une intersubjectivité, sous la forme d'une co-existence de deux moi, l'un empathisant, l'autre empathisé, tous deux doués de subjectivité mais liés et unis par un même flux temporel de vécus. (...) D'emblée intersubjective, la réduction n'est plus accomplie par un seul ego transcendantal, mais implique en celui-ci un *nous* transcendantal[350]

343 *Ibid.,* p. 308.
344 *Ibid.,* p. 197.
345 *Ibid.,* p. 223.
346 *Ibid.,* p. 203.
347 *Ibid.,* p. 204.
348 *Ibid.,* p. 224.
349 *Ibid.,* p. 227.
350 *Ibid.,* p. 203.

Par conséquent, il ne s'agit pas d'une intersubjectivité « égologique » mais pré-égoïque, au sens où la communauté associative des flux temporels de vécus est inhérente à l'ego transcendantal en tant que son soubassement ipséique. Aussi, cette communauté « repose sur l'expérience d'une coexistence des flux de consciences, qui finissent par s'unifier en donnant lieu à un concept d'emblée originaire d'intersubjectivité, ancré, non dans l'ego, mais dans les flux temporels des vécus de l'un et de l'autre, unifiés par association. »[351] Mais si « un lien de co-existence indique une profondeur de la communauté entre l'ego et l'alter ego qui excède l'égologique »[352], N. Depraz n'explique pas comment se produit la différenciation égoïque. Si nous estimons qu'il s'agit ici de penser le processus d'incarnation comme synthèse d'identification de la chair à elle-même, N. Depraz suggère un « chiasme des chairs corporelles en présence » qui ne parvient à distinguer clairement les seuils d'étrangeté et de propriété du moi au moment de la rencontre réelle avec l'autre. La question est la suivante : l'altérité originaire à soi-même comme soi-*ipse* perdure-t-elle ou bien se résorbe-t-elle au moment de la différenciation égoïque ? Il semble qu'elle rejoigne alors l'analyse husserlienne de la communauté intentionnelle intermonadique, par une intrication entre les phénoménologies statique et génétique. Mais si « [la monade] devient la relation originairement fluante qui rend possible toutes les relations intermonadiques égoïsées »[353], tel que « la monade n'a donc pas le seul sens d'entité égoïque individuée : elle est aussi à ressaisir à un niveau pré-égoïque de flux conscientiel universel »[354], la question subsiste : comment penser le passage d'une phase constitutive à une autre ? Car s'il est question de la nécessité d'une différenciation égoïque, c'est pour éviter une indifférenciation fusionnelle originaire : « le tout des monades est-il une pluralité fusionnelle des monades en liaison originaire ? »[355] Or, il subsisterait un écart à soi, irréductible, qui semble

351 *Ibid.,* p. 225.
352 *Ibid.*
353 *Ibid.,* p. 321.
354 *Ibid.,* p. 320.
355 *Ibid.,* p. 327.

proche de l'idée de restant que nous examinerons par la suite. En effet :

c'est le fait que l'unité originaire demeure toujours pour celui-là transie d'altération première, fluante et non fusionnante, de sorte que subsiste dans le flux lui-même ce minimum essentiel d'écart à soi. Cet écart primordial peut, du point de la conscience égoïque, ressembler à une indifférenciation absolue : elle laisse apparaître dans sa négation une différence qui se nomme non-dualité.[356]

S'agit-il d'un résidu d'étrangèreté radicale irréductible, comme résidu de *non-chair* au sein même de la chair ? Mais la mention de cet « écart » en reste là, sans développement supplémentaire. Par ailleurs, on ne sait pas si cet écart se maintient ou se résorbe lors de la différenciation égoïque. Pour notre part, cela confirme d'interroger la synthèse d'identification de la chair à elle-même.

Une telle co-présence originaire (…) est atteinte par une question-en-retour de la structure égoïque à ce qui la fonde au titre de soubassement radical fluant non-égoïque. (...) Cette co-présence est une communauté primordiale des flux temporels de vécus : elle se situe à un niveau d'originarité tel que l'opposition entre flux temporels égologiques différents n'est plus pertinente. Contrairement à l'intersubjectivité égologique appréhendée grâce à l'analogisation, l'intersubjectivité fluante est originairement cosubjective.[357]

Ainsi,« l'expérience intersubjective est primairement sensible, anté-prédicative, « esthésiologique », et aucunement logico-formelle. »[358] Mais nous estimons que la « structure quadripolaire (ma chair/ton corps – ta chair/mon corps) de la saisie analogisante »[359] démontre encore son insuffisance pour marquer clairement la différence égologique entre le moi et l'étranger. Car si « c'est une *inter-réductivité* qu'il s'agit de penser sous l'idée de « communauté intersubjective » »[360], alors la communauté désigne moins un degré supérieur de la constitution transcendantale qu'une dimension perpétuellement sous-jacente à toute sphère égologique. L'idée de commuautisation de toute réduction égologique dégageant un « anonymat

356 *Ibid.,* p. 328.
357 *Ibid.,* p. 252.
358 *Ibid.,* p. 305.
359 *Ibid.,* p. 334.
360 *Ibid.,* p. 300.

intersubjectif » sous-jacent au moi et impliqué par lui n'entraîne-t-il pas une anonymisation du moi lui-même - « (…) au point que tout ego est transcendantalement un alter ego »[361] ? Pourtant, selon N. Depraz : « une telle réciprocité, qui n'est ni neutralisation, ni anonymat, s'enracine dans l'identité d'une nature et d'un monde communautaire, dont la nature de la sphère du propre offre l'esquisse primordiale. (…) elle forme le sol originaire où s'enracine le monde intersubjectif de la vie puis le monde objectif. »[362] Or, l'ego se manifesterait par sa capacité à *actualiser* des vécus inactuels situés dans le flux intersubjectif originaire.

Au fond, cette altérité transcendantale correspond à l'enracinement structurel de l'égologie : elle ne se situe donc ni au niveau des ego, ni a fortiori à celui des personnes ; elle est l'expérience originaire propre au flux ipséique, *que chaque ego peut actualiser*, mais qui relève de sa passivité première. De cette altérité de la vie ipséique à la fois propre à chaque ego et non-différenciée pour chacun (…)[363]

Mais, à nouveau, d'où provient une telle capacité ? Comment l'expliquer et la déterminer phénoménologiquement ? Car sans la détermination phénoménologique du processus de différenciation égoïque, il semble difficile de concevoir la distinction entre le moi naturel et le moi transcendantal. Or, la question est posée :

En tant que moi naturel absorbé dans le monde, le moi se vit comme unité déterminée ; en tant que moi transcendantal constituant le monde, il s'aperçoit en se régulant comme autre que lui-même puisqu'il constitue le moi naturel comme objet. *Qui* régit cette différenciation ? Ni Kant, ni Husserl ne pose la question. De sa réponse dépend la possibilité de distinguer effectivement moi naturel et moi transcendantal constituant.[364]

Par ailleurs, selon N. Depraz, « si le monde comme unité identique est l'index d'une communauté monadologique possible, il trouve sa source dans un proto-monde qui l'engendre »[365], ce qui se rapproche de la proposition de Jean Vioulac[366] d'un milieu

361 *Ibid.,* p. 331.
362 *Ibid.,* p. 329.
363 *Ibid.,* p. 331. Nous soulignons.
364 *Ibid.,* p. 286.
365 *Ibid.,* p. 329.
366 Que nous examinerons par la suite.

hétéroène proto-hylétique duquel l'ego transcendantal produit la forme-matière. Or, ce « proto-monde » est « monadologiquement différencié »[367], bien qu'on ne sache pas de quelle manière il l'est. Il s'agit « d'un « soi » charnel non objectivable, déclencheur des kinesthèses mais ne les maîtrisant pas »[368], au sein d' « un « espace » kinesthésique hétérogène » compris comme « proto-spatialité ».[369] En effet, selon nous, N. Depraz bute constamment sur la question de la détermination phénoménologique du passage d'une couche constitutive de communauté à une autre, répétant le soubassement de l'une par l'autre :

(…) enraciné en mont dans une « altérologie » originaire comprise comme inter-subjectivité originairement fluante, réductive et ipséique, et relayé en aval par une ontologie intersubjective donnée en coexistence interpersonnelle, qui « traduit » sur le plan de la ré-versibilité mondanéisée la réicprocité originaire fluante. (…) On retrouve ainsi, transposée au plan mondain, cette réciprocité altérologique.[370]

Si « une telle non-différenciation (…) porte dans sa négation la différenciation comme non-manifestée »[371], la différenciation égoïque serait à comprendre comme actualisation d'un vécu inactuel par la potentialité du « je peux ». Mais comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, le « je peux » censé produire la différenciation égoïque la présuppose déjà : d'où provient le « Je » du « je peux » ? *Autrement dit, une telle analyse ne résout aucunement la question de la rencontre réelle avec l'autre.* Pour notre part, cette rencontre associative de degré supérieur est à comprendre comme interaction praxique. Pourtant, N. Depraz évoque la « communauté des actes égoïques de chacun » :

l'effectivité phénoménologique [de la pluralité communautaire] s'incarne à chaque instant de partage inter-phénoménologique, de communauté des actes égoïques de chacun. (…) une telle communauté transcendantale exige une activité commune de co-réduction qui crée des co-sujets co-constituants. (...) L'inter-réductivité ainsi comprise possède alors le sens d'une trans-réductivité : chacun accomplit pour soi la

367 *Ibid.*
368 *Ibid.,* p. 272.
369 *Ibid.*
370 *Ibid.,* p. 332.
371 *Ibid.,* p. 321.

réduction, de telle sorte qu'il puisse par cet *agir* propre en transmettre le sens transcendantal à chaque autre.[372]

Cette affirmation pourrait se rapprocher d'un aspect de notre proposition d'inter-incorporation, bien que nous insistons davantage sur la question de la praxis, mais une communauté pratique pourrait également être désigné comme « communauté transcendantale inter-réductive ».[373] Aussi, notre proposition d'inter-incorporation comme moment particulier du processus d'auto-incoporation pourrait permettre l'individuation du moi du « flux temporel [qui] est originairement un et ne se différencie qu'à des niveaux constitutifs non-originaires »[374] par lequel c'est « (…) cette intersubjectivité fluante absolue qui rend possible, sur le plan constitutif, l'intersubjectivité égologique. »[375] Mais si nous considérons une « archi-communauté » de moi-même, nous récusons l'idée d'un « nous » préalable à l'ego, contrairement à N. Depraz pour qui « l'ego transcendantal qui intervient dès le début est, de manière originaire, un nous transcendantal pratiquant une réduction intersubjective. »[376] Dès lors, « l'approfondissement génétique de la réduction égologique en réduction intersubjective »[377] fait apparaître « une subjectivité autre qu'égologique, d'ordre intersubjectif »[378] : « sous le je transcendantal un nous transcendantal né de la réduction intersubjective ».[379]

On a affaire à une multiplication des *rapports* à l'autre dont je fais l'expérience, à une dé-multiplication des ego transcendantaux en tant que porteurs d'un rapport intentionnel, constitutif et réductif à tout alter ego. Mais la multiplication est irréductiblement égologique, centrée en l'ego comme pôle de pouvoir de la multiplication des (de ses) expériences de l'autre.[380]

Dès lors, il se confirme la difficulté husserlienne d'articuler une vie à la fois

372 *Ibid.,* p. 313.
373 *Ibid.*
374 *Ibid.,* p. 252.
375 *Ibid.*
376 *Ibid.,* p. 228.
377 *Ibid.,* p. 198.
378 *Ibid.,* p. 197.
379 *Ibid.*
380 *Ibid.,* p. 307.

proprement égologique *et* toujours-déjà communisée. Comment penser à la fois une centration de l'ego par la chair corporelle et une communauté d'expérience simultanément sensible et pratique ?

3.4 §56-59 des *Méditations Cartésiennes* : vers le monde de la vie

L'alter ego est cette « (…) monade constituée en moi comme étrangère (…) [;] elles [ces monades étrangères] sont pourtant réellement séparées de ma monade (…). »[381] Ainsi, l'ego transcendantal, en tant qu'il s'auto-constitue comme intersubjectivité monadologique, renvoie au « plus bas degré de la communauté », sur lequel s'appuie la communauté intermonadique, comme strate constitutive de degrés supérieurs. Ainsi, la sphère primordiale est présentée comme « (…) cette communauté originelle [qui] n'est pas un rien. »[382]

(…) toutefois *la pénétration irréelle, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréelle au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être.* (…) une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses [d'un monde objectif].[383]

Ce que nous pouvons rapprocher du §71 de la *Krisis* :

(…) il n'y a qu'un seul enchaînement psychique, qui forme l'uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes, toutes unies non pas extérieurement, mais intérieurement, je veux dire par la compénétration intentionnelle dans laquelle leur vie forme une communauté.[384]

Ainsi, toute sphère primordiale contient sa propre communauté intentionnelle, qui

381 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 208.
382 *Ibid.*
383 *Ibid.,* pp. 208-209.
384 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 286.

renvoie à un « monde pour tous » à vocation universelle. L'alter ego est-il multiple ? En effet, l'autre réel dont l'alter ego n'est que l'indice constitué au sein de ma sphère primordiale, *renvoie-t-il à un individu singulier ou bien toujours-déjà à une multitude d'individus* ? Une telle multitude désignerait ainsi la communauté universelle des monades, mais qui ne peut exister que de manière idéale, comme monde pour tous. Une telle « uni-totalité où sont enchaînées toutes les âmes » forme déjà une communauté. Mais en tant que « plus bas degré de la communauté », cette intersubjectivité monadologique *précède* la communauté intermonadique qui renvoie à une strate constitutive de degré supérieur. Le paradoxe est le suivant : la communauté universelle de la compénétration intentionnelle qui comprend « toutes » les âmes est à la fois le socle et l'horizon-de-sens de toute communauté intermonadique de degré supérieur. Cette communauté universelle renverrait ainsi au « monde pour tous » comme Télos de tout monde de la vie. Ce qui pourrait être le sens de l'axiome du « monde de la vie visé comme monde pour tous ». Dès lors, chaque sphère primordiale, chaque monde de la vie contient en lui-même la communauté universelle, alors solipsiste. L'enjeu de la communauté devient celui de son horizon-de-sens intentionnel, en tant qu'horizon-de-sens universel. Une telle communauté, foncièrement idéale, renvoie-t-elle au *Logos* lui-même ? Le monde pour tous visé par tout monde de la vie serait alors monde idéal, sans réalité mondaine. Husserl exposerait-il en ce cas une nouvelle pensée de la totalité, en résorbant toute multitude, toute hétérogénéité ? Or, le monde de la vie se dévoile par la réduction du monde objectivé, seul monde considéré dans l'attitude naturelle, tel que Husserl nous permet d'envisager les « fondements subjectifs » et immanents de l'alter ego, sans lequel aucune intersubjectivité n'est concevable. Ainsi, la compénétration intentionnelle au sein de ma sphère primordiale est la condition de toute communauté intermonadique de degré supérieur ; car jusqu'alors, le moi composait avec le monde idéalisé de l'objectivisme galiléen, et nous comprenons mieux en quoi consiste l'attitude naturelle : en un monde sans communauté, soit un monde sans vie (transcendantale). Cette posture « naïve » du moi, son « aliénation »,

repose sur la substitution à l'alter ego de la « Raison » géométrique et idéale de type galiléen. De telle sorte que cette « Raison », instance transcendante et extatique, se substitue à l'alter ego et empêche l'auto-constitution de l'ego transcendantal. En tel cas, la subordination de l'immanence à la transcendance extatique *crée* le moi « naturaliste » : dans le monde galiléen, l'immanence intentionnelle ne repose pas sur l'immanence réelle mais sur la transcendance extatique radicalement étrangère.

(…) le sens d'une *communauté des hommes*, le sens du terme « homme », qui, en tant qu'individu déjà, est essentiellement membre d'une société (ce qui s'étend aussi aux sociétés animales), implique *une existence réciproque de l'un pour l'autre.* Cela entraîne une assimilation objectivante qui place mon être et celui de tous les autres sur le même plan. Moi et chaque autre nous sommes donc hommes entre autres hommes. (…) A cette communauté correspond, bien entendu, dans le concret transcendantal, une communauté illimitée de monades que nous désignons par le terme d'intersubjectivité transcendantale.[385]

Ce qui rappelle la notion de « cosubjectivité » développée dans la *Krisis* :

Ici encore nous voyons surgir aussitôt un a priori, celui de l'inséparabilité de la conscience-de-soi et de la conscience-de-l'autre (...) Je suis de fait dans un présent co-humain et dans un horizon ouvert d'humanité (…)[386]

Toutes les âmes forment une unique unité de l'intentionnalité, que la phénoménologie doit déployer systématiquement, dans l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels ; ce qui dans la positivité naïve ou dans l'objectivité est une extériorité, est au contraire, regardé de l'intérieur, une compénétration intentionnelle.[387]

La question d'une « unique unité de l'intentionnalité » pose pourtant problème : une telle intentionnalité ne pourrait alors se déployer qu'en tant qu'elle est immédiatement « intersubjective ». Mais serait-ce là la présupposition du monde toujours-déjà Monde-Un ? Car si Husserl admet une variété infinie de mondes de la vie, de mondes culturels, tous se caractériseraient par leur tendance universelle à une même communauté tout aussi universelle. N'est-ce pas là le préjugé occidental dont il

385 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* pp. 209-210.
386 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 284.
387 *Ibid.,* p. 289.

faudrait se détacher ? En effet, si Husserl reconnaît qu'il y a autant d'alter ego que de monades particulières, chaque monde de la vie peut varier indéfiniment *mais selon un même Télos universel d'un unique monde-pour-tous concevable*. N'y a-t-il pas ici une relativisation de de la portée constitutive des *processus* de formation communautaire, et de tout processus de constitution ? Pourtant, le phénomène de processus suppose un mouvement de constitution singulier et déterminé. Par ailleurs, l'alter ego n'est pas un phénomène unique : *l'alter ego est singulier autant que l'ego lui-même.* En effet, l'alter ego serait alors compris comme un phénomène noématique de type universel, tel qu'il apparaît de la même manière pour toute sphère primordiale quelques soient les styles de vie culturels. Pourtant, si l'alter ego est l'indice intentionnel de l'Autre réel constitué au sein de ma sphère primordiale, *il n'y a pas de constitution unique et universelle de l'alter ego.* Tout mouvement de constitution transcendantale est singulier comme chaque mouvement d'auto-incorporation qui lui est sous-jacent. Selon tel ou tel monde de la vie particulier, tel ou tel style de vie culturel, l'ego ne constitue pas l'alter ego de la même manière comme il ne s'auto-incorpore pas lui-même de la même manière. Par ailleurs, l'alter ego n'est pas définitivement constitué : *l'alter ego est au contraire un phénomène éphémère et aléatoire. Autrement dit, il n'y a pas d'alter ego absolu.* Lorsque Husserl affirme qu' « il va sans dire que [l'intersubjectivité transcendantale] est constituée *comme existant purement en moi-même* (...) »[388] , c'est dire que la communauté est « en moi » comme monde-pour-tous idéalisé et visé à partir de mon monde de la vie. Une telle communauté idéale n'outrepasse-t-elle pas la réciprocité intentionnelle, en tant qu'elle ne laisse pas de place à la contre-intentionnalité émanant de la primordialité de l'Autre réel ? Par la suite : « Elle est constituée comme portant nécessairement en elle-même le même monde objectif. »[389] Contre l'objectivisme naturaliste, Husserl rappelle les fondements subjectifs de toute objectivité, qui n'est pas une réalité transcendante extatique en-soi qui me précède et à dévoiler comme telle pour m'y assimiler : « Ce qui dans la méthode de la physique est relativement facile : accomplir

388 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 211. Nous soulignons.
389 *Ibid.*

l'universelle abstraction de la nature et se rendre maître d'elle mathématiquement dans l'idéalisation (…). »[390] Il s'agit pour Husserl de constater l'absence de toute communauté dans l'attitude naturelle et dans le monde naturel de l'objectivisme naturaliste au sein duquel l'individu « préexisterait » à toute société – d'où alors un rapport d'extériorité transcendante entre un individu propriétaire de lui-même de manière totale comme « clôture » fermée sur elle-même et la communauté. Le dévoilement du monde de la vie montre au contraire l'intrication originelle entre les différentes monades liées par des rapports intentionnels et « culturels » particuliers. Les individus ne sont donc pas « séparés » dans un rapport d'extériorité et d'étrangeté totales, comme le conçoit l'attitude naturelle renforcée par la psychologie naturaliste. Déjà dans les *Méditations Cartésiennes* :

Si le « monde » primordial, au sens privilégié que nous prêtons à ce terme, n'est pas lui-même centre du monde objectif, c'est que celui-ci s'objective de telle sorte qu'il ne crée pas de nouvelle « extériorité ».[391]

(…) et d'avoir ainsi rendu compréhensible le fait que la progression systématique de l'explicitation phénoménologique transcendantale de l'ego apodictique aboutit à découvrir le sens transcendantal du *monde* dans toute la plénitude *concrète* dans laquelle il est le monde de notre vie à tous.[392]

Puis dans la *Krisis* :

[Dès lors] Les hommes sont extérieurs les uns aux autres, ce sont des réalités séparées, donc leurs intériorités psychiques sont aussi séparées. [critique de la psychologie naturaliste][393]

Ce qui dans l'attitude mondaine-naturelle du monde de la vie avant l'époché est une extériorité réciproque, à cause de la localisation des âmes dans les corps, cela se change par l'époché en une pure intériorité réciproque intentionnelle. (…) dont aucun ne peut se soustraire à l'implication intentionnelle qui veut qu'il appartienne d'avance à l'horizon de quelque sujet que ce soit.[394]

390 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 283.
391 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 216.
392 *Ibid.,* p. 218.
393 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 277.
394 *Ibid.,* p. 287.

Nous pouvons alors rectifier notre critique : le monde de la vie n'a pas pour Télos une communauté universelle qui serait extérieure et transcendante au monde de la vie lui-même. *Au contraire, le monde de la vie est directement et immédiatement le monde de notre vie à tous.* Dès lors, l'attitude naturaliste est en dernière instance une modalité du monde de la vie, ce que Husserl développera explicitement dans les *Ideen II :* l'attitude naturaliste est surbordonnée à l'attitude personnaliste. Cependant, le monde de la vie est *déjà* une formation communautaire de degré supérieur par rapport au champ primordial depuis lequel seulement peut se constituer toute intersubjectivité. Chez Husserl, il n'y a pas d'au-delà du monde de la vie, en tant que toute communauté est immanente et ne peut être considérée comme une extériorité transcendante ou extatique à l'ego transcendantal. *De la sorte, l'ego n'est jamais séparé de la compénétration intentionnelle qui vaut pour communauté universelle originelle. Autrement dit, il n'y a pas de communauté a priori puisqu'elle se révèle par constitution de l'intersubjectivité transcendantale, elle-même reposant sur l'auto-constitution de l'ego.* Ainsi, lorsque Husserl cherche à *réhabiliter* le monde de la vie pour fonder à nouveau l'objectivité et les sciences, afin de refonder la société comme société « transcendante-immanente ». Pourtant, de par la variété infinie de mondes de la vie, il semble envisageable de penser d'autres formes possibles de sociétés de manière autant variées. Mais c'est bien l'objectif du principe de raison déployé à la naissance de la philosophie que d' « englober » toutes les sociétés au même prisme rationaliste, réalisé la mathématisation « galiléenne » de la nature. En effet, l'abstraction idéale et mathématisée de la nature en un seul et même monde pour tous prétend subordonner toute collective sociale particulière selon un même espace-temps « objectif ». La proposition que nous formulons de formes-de-vie peut se comprendre comme autant de formes possibles de société ou de communauté selon des processus multiples d'objectivation, comme autant de processus possibles de formations communautaires. Autrement dit, les « modes de vie » à la fois singuliers et éphémères ne reposent sur aucune substance préalable. Aussi, nous suggérons d'interroger l'inter-incorporation comme faire-monde de la communauté de compénétration

intentionnelle ; en tant que faire-partagé, c'est-à-dire un inter-agir. Autrement dit, comme forme de vie. Dès lors, c'est l'inter-incorporation qui permet la mondanisation. Nous y reviendrons. Pour l'heure, chez Husserl, il s'agit de comprendre « l'essence du monde transcendantalement constitué en moi », qui est « constitué avec plus ou moins de perfection, dans l'âme de chaque homme particulier, dans ses expériences intentionnelles ».[395] Effectivement, l'histoire de nos sociétés modernes vaut comme histoire de la constitution ; non pas la constitution transcendantale mais la « mondanisation » de la représentation métaphysique. Le monde de la vie désigne en cela la détermination historiale de toute intersubjectivité monadologique. Et l'analyse husserlienne permet de comprendre les fondements de la *socialité* dans nos sociétés modernes, en fonction de l'horizon-de-sens culturel.

(…) la possibilité d'actes du moi qui, par l'intermédiaire de l'expérience apprésentative de l'autre, pénètrent dans l'autre moi ; on comprend la possibilité des actes du moi (…) qui ont le caractère d'actes allant « de moi à toi », d'actes sociaux (...)[396]

Mais que signifient ici des *actes* du moi qui « pénètrent dans l'autre moi » ? La dimension intentionnelle de la sphère primordiale est déjà un lieu d'inter-pénétration, ou compénétrationc c'est-à-dire le lieu de la réciprocité intentionnelle et associative. Est-ce là affirmer que si la primordialité charnelle de tout ego résiste à la compénétration intentionnelle, le champ d'immanence réel n'est pas imperméable aux *actes* de l'un-à-l'autre ? Et s'il s'agit encore d'actes intentionnels, que cela désigne-t-il ? Ainsi, dans le « monde » physique de l'attitude naturaliste, l'alter ego demeure toujours l'entité transcendante-immanente intermédiaire *présupposée* dans tout rapport social. Tout le champ transcendantal de compénétration intentionnelle est donc caractéristique du rapport de *socialité*. *La communauté « sociale » est donc toujours-déjà sous-jacente à la communauté « de culture »*, au « monde de la culture » en tant que « milieu spécifiquement humain ». Autrement dit, la

395 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 211.
396 *Ibid.,* p. 213.

communauté sociale est la strate originelle qui créée la communauté de culture de degrés supérieurs, en tant que son « infrastructure ». *Dès lors, « le monde de notre à vie à tous » est celui des actes sociaux, et la communauté universelle est une communauté sociale et non idéale.*

(…) pour moi et pour tout autre, le monde n'est donné, *in concreto*, que comme monde de la culture, étant de par son sens accessible à chacun.[397]

Autrement dit, l'attitude transcendantale permet d'appréhender les différentes formes possibles d'objectivation impliquées par le monde de la culture. A partir de là, au sein d'une certaine communauté de culture déterminée – comme monde de la vie -, il doit être permis de « s'ouvrir un accès à la compréhension de couches toujours plus vastes du présent »[398] tel que « (…) l'homme et, par socialisation, l'humanité est subjectivité pour le monde (...) ».[399] A nouveau, nous pouvons rapprocher les propositions des *Méditations Cartésiennes* de celles de la *Krisis* :

L'essentiel de son monde ambiant concret, le noyau et ses horizons encore cachés de *sa* culture *à lui.* Il comprend *sa* culture précisément en membre de la société qui l'a historiquement formée.[400]

Il y a dans tout ceci des lois essentielles ou *un style essentiel* dont la racine se trouve dans l'ego transcendantal d'abord, et dans l'intersubjectivité transcendantale que l'ego trouve en lui, ensuite, par conséquent, dans les structures essentielles de la motivation et de la constitution transcendantales.[401]

(…) *ces structures d'essence deviennent celles de tout alter ego concevable pour moi*, ce qui fait apparaître les problèmes de la communauté globale produite par la sympathie et des formes particulières qu'elle prend par essence – précisément les mêmes formes que nous voyons paraître objectivées dans la considération naturelle du monde en tant que famille, peuple, communauté de peuples, et, à partir de là, en tant que structures d'essence de l'historicité humaine ; mais comme elles sont ici réduites, elles produisent les structures d'essence de l'historicité absolue, je veux dire celles d'une communauté des sujets transcendantaux, laquelle, vivant intentionnellement comme communauté dans de telles formes aprioriques, soit les plus

397 *Ibid.,* p. 214.
398 *Ibid.,* p. 215.
399 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 294.
400 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* pp. 214-215.
401 *Ibid.,* p. 219.

générales, soit les plus particulières, possède en soi le monde comme corrélat intentionnel de validité et le produit toujours davantage, dans les formes et les stratifications toujours nouvelles d'un monde de la culture.[402]

A partir de là, Husserl fait ressortir l'*a priori corrélationnel* impliqué dans la constitution transcendantale, tel que notre horizon-de-sens historique est celui de l'horizon de la constitution, comme « histoire de la constitution du monde », toujours-déjà monde de la culture.

En analysant l'essence d'une pareille constitution et de ses échelons égologiques nous avons rendu manifeste un *a priori* totalement nouveau, l'*a priori* de la constitution. Nous avons appris à distinguer, d'une part, la constitution de l'ego lui-même, pour lui-même et dans son être « primordial » et propre et, d'autre part, la constitution des différents échelons de tout ce qui lui est étranger à partir des sources de son être propre. (…) De là l'unité universelle de l'ensemble de la constitution s'effectuant dans mon ego selon ses formes essentielles. Son corrélatif, c'est le monde objectif existant pour moi et pour tout ego (…).[403]

Ce sont des lois essentielles qui déterminent la manière dont le monde objectif plonge ses racines dans la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire des lois qui, d'une façon concrète, rendent compréhensible *le monde en tant que sens constitué.*[404]

Ce que nous retrouvons, à nouveau, dans la *Krisis* :

C'est justement la condition qui permettait de découvrir que toute donnée mondaine est donnée dans le comment d'un horizon, que dans les horizons sont impliqués des horizons plus lointains, et que finalement tout donné en tant que mondain entraîne avec soi l'horizon du monde et n'est donné à la conscience comme mondain que par-là.[405]

Aussi, contrairement à l'attitude naturaliste, la réduction transcendantale à l'attitude « personnaliste » rend compte des strates constitutives qui contiennent toujours-déjà leur propre horizon de monde. Mais alors, avec Husserl, nous posons désormais la

402 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 291. Nous soulignons.
403 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 220.
404 *Ibid.,* p. 221.
405 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 296.

question : « qu'est-ce donc qu'une expérience sociale ? »[406]

IV / Le monde de la vie, comme la matrice de toute communauté chez Husserl

4.1 L'intropathie au fondement de toute socialité : dé-centration du rôle de la chair

L'intropathie est cette modalité phénoménologique transcendante-immanente qui préserve la distance associative, tel que la communauté est toujours une communauté dans l'écart. Husserl rappelle qu'il s'agit de résister à toute tentative de fusion « charnelle », afin de maintenir la nécessaire distinction entre propriété/identité et altérité/étrangèreté : « Jamais des sujets différents ne peuvent, au même moment du temps intersubjectif (« objectif ») avoir les mêmes apparences [des choses]. »[407] Les apparences subjectives sont donc *à la fois* immanentes *et* transcendantes aux vécus égologiques. En effet, les apparences (*Erscheinung*) sont immanentes aux vécus de sentiments au niveau de la chair (comme *data* de sensation), mais aussi *transcendantes*-immanentes en tant qu'elles sont appréhendées par le corps de chair, c'est-à-dire par le corps propre physique « inséré » dans la spatialité physique. Dès lors, nous sommes tentés de comprendre le principe phénoménologique suivant : l'incorporation de la chair renvoie simultanément à l'objectivation de la chose saisie ; en tant qu'ils relèvent de processus de réalisation intersubjective. Ainsi, la chose « objective » renverrait à une *activité* intersubjective par une *transformation* des prédicats sensibles de l'objet, c'est-à-dire à une première strate constituée de

406 Husserl, *Ideen II, op. cit.,* p. 280.
407 *Ibid.,* p. 281.

transcendance ; tel qu'elle renvoie à un processus intersubjectif d'objectivation depuis une inter-coporéité pratique. Ce qui nous amènerait à concevoir les processus de « communisation » pratique de l'expérience comme objectivants, *malgré* « l'impénétrabilité des différents corps propres », *par la transformation pratique des choses saisies*. En effet, tel serait le développement logique suite à la considération phénoménologique de *l'intentionalité qui réside dans la chair*, contre le préjugé géométrique de l'étendue physique ; et l'attitude personnaliste reposerait sur l'expérience intropathique en tant que « *ma forme de réalité intersubjective* »[408], comme champ de la praxis « sociale ». Enfin, les processus d'incorporation de la chair renverraient à autant de processus de formations communautaires, en tant que l'excédence désigne la détermination phénoménologique de la chair au sein du corps propre, à partir de laquelle advient toute mondanisation. Pourtant, il n'en est rien.

En effet, Husserl présuppose constamment la manière dont la chair s'identifie à elle-même pour pouvoir s'unifier à elle-même comme *chair d'ego*. Dès lors, si la chair est toujours-déjà une « unité constituée », il lui est impossible de penser son incorporation. Ainsi, si Husserl reconnaît que l'apparence sensible repose sur le champ sous-jacent de la chair, comme champ de localisation de toute impression sensible, il bute sur le présupposé d'une chair toujours-déjà unifiée à elle-même et constituée. Ceci explique qu'il ne peut pas penser l'unification des esquisses sensibles par une synthèse d'identification au niveau de la chair, puis l'objectivation des choses apparaissantes par l'incorporation de la chair elle-même. Au contraire, l'objectivation de la chose apparaissante ne devient possible que par leur idéalisation théorique au sein de l'horizon galiléen d'un quadrillage géométrique du monde. Et le lieu de cette objectivation est le corps de chair, qui ne résulte pas d'un mouvement d'incorporation mais d'un mouvement d'idéalisation. Dès lors, la chose « objective » désigne la substruction mathématique de la chose « apparaissante », c'est-à-dire la mathématisation de tout phénomène de monde : « le corps propre physique est une substruction mathématique (« théorique ») qui renvoie aux apparences « simplement

408 *Ibid.,* p. 279.

subjectives » ».[409] Comment comprendre cela ? Par le corps propre comme moment-lieu du *basculement* entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, mais ce « basculement » revient finalement à une esquive pour contourner l'aporie de l'unité déjà constituée de la chair et désigne en réalité la substitution du monde environnant chosique par le « monde de l'esprit ». Autrement dit, la substitution de la conscience « spirituelle » à la nature matérielle. En effet, c'est l'esprit qui unifie la chair, en tant qu'il renvoie à l'ego pur et « centralisateur » de la raison géométrique de l'attitude théorique. En dernière instance, Husserl réhabilite le *logos.*

> L'esprit (...) n'a pas un lieu, comme les choses ont un lieu (...) ; mais qu'il ait un lieu, cela veut dire qu'il se trouve dans un rapport fonctionnel constant à un corps propre qui, pour sa part, a son lieu dans le monde de l'environnement et dans la détermination scientifique de celui-ci comme monde de la physique, un lieu qui peut, le cas échéant, être déterminé à l'aide d'instruments de la physique.[410]

Or, l'intropathie est une modalité phénoménologique « insérée » dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire dans l'attitude personnaliste de la science de l'esprit, qui ne sont pas appréhendés comme nature mais sont pourtant une « annexe » du corps propre ; mais « alors ce corps de chair est, comme tout ce qui n'est pas esprit, de l'ordre du monde de choses environnant ; il est une chose qui a une signification spirituelle, qui sert d'*expression*, d'organe, etc, à un être spirituel, à une personne et à son comportement spirituel. »[411] Cette étrange détermination de « l'esprit » qui n'est pas fondé dans le corps propre physique pour en constituer la « couche supérieure » entérine la dé-centration du rôle de la chair dans la réflexion husserlienne. Ce « recouvrement » du rôle de la chair par la détermination spirituelle de tout être provient du présupposé du mouvement d'identification et d'unification de la chair à elle-même – comme chair d'ego - qui n'est pas pensé par Husserl, tel que la science de l'esprit lui permet de contourner cette question. Le corps propre est devenu le *support* de l'activité spirituelle et l'intropathie désigne cette *intentionalité médiate* qui

409 *Ibid.,* p. 239.
410 *Ibid.,* p. 285.
411 *Ibid.*

est la condition de tout acte d'identification intersubjective. Ainsi, seule l'intropathie, en tant qu'intentionalité médiate, rend possible l'appréhension d'un monde environnant objectif commun, tel que toute unification intersubjective de l'expérience repose sur une activité spirituelle. Autrement dit, la réciprocité apprésentative ne relève pas d'une pratique au sein de la nature « chosique » mais de sa substruction mathématique : le processus de communisation pensé par Husserl renvoie à une configuration idéalisante « commune » et non à une inter-corporéité praxologique. Peut-on parler d'une communisation « spirituelle » ? Mais n'est-ce pas là réhabiliter le principe de raison métaphysique dont Husserl, finalement, ne parvient pas à assumer la critique ? La substruction mathématique de la chose apparaissante désigne-t-elle un processus de communisation ? Ce « renversement » interne à la réflexion husserlienne qui opère en dernière instance à une « mise hors circuit » et une « suspension » du rôle déterminant de la chair nous laisse perplexe. Quand Husserl affirme que « la forme de la réalité (celle de l'objectivité intersubjective) n'est pas une forme immanente »[412], il entend une idéalisation « physiciste » de la donnée immanente quand nous tentons, pour notre part, de penser une formation pratique intersubjective constitutive de toute strate de transcendance *à partir* de l'incorporation de la chair. De même, nous tentons de penser la corporéité de chair tout autrement qu'un corps propre physique soumis à l'extension géométrique de l'espace du monde. Ce qui suppose d'expliciter les rapports phénoménologiques entre le mouvement d'incorporation et un stade intersubjectif de l'expérience qui reste à déterminer. Nous y reviendrons. Pourtant, Husserl considère ici la question d'un « faire » comme faire-monde. Mais comment déterminer le « faire » à la base de toute communauté, si c'est le monde de l'esprit qui *se* produit comme monde de la communauté intersubjective ? Si l'intropathie est au fondement de toute « socialité », Husserl nous propose de penser la « loi structurale » de la motivation sur laquelle repose toute intropathie. Or, toute motivation est à comprendre comme motivation *spirituelle*, qui réside dans le corps propre. La corporéité de chair est donc le lieu des moments de basculement : de

412 *Ibid.,* p. 279.

l'apparence au vécu, du monde fragmenté par les esquisses à la conscience infragmentable, de l'attitude naturaliste à l'attitude personnaliste, du monde environnant chosique au monde de l'esprit, de la chair à la raison. En définitive, un basculement de la théorie de la constitution à la théorie de la connaissance. La motivation sera alors le substitut au rapport de causalité matérielle *et* au rapport de conditionalité psycho-charnelle, pour déployer le thème pratique. Mais comment concilier le « pratique » ou le « faire » avec le « spirituel » ou « l'esprit » ? Si l'esprit identifie la chair à elle-même et unifie le monde de la communauté par des actes d'identification intersubjective qui transcendent les mondes d'apparences subjectifs, alors l'esprit est au fondement de toute activité. De plus, c'est l'esprit qui permet à la nature de faire partie de mon monde environnant spirituel en tant qu'il est assigné au corps de chair qui est un objet de la nature. L'activité spirituelle est-elle une activité pratique ? Inversement, l'activité pratique peut-elle se penser autrement que par des déterminations spirituelles ? Pour l'heure, l'objectivité en question relève de « la constitution de l'objectivité chosique *physiciste* dans l'investigation intersubjective de la nature. »[413]

Toute convergence des sujets de la communauté concernant les prédicats d'apparition des objets qui apparaissent aux individus et dans l'inter-individualité, a valeur de *factum* contingent ; par contre leur convergence concernant toutes les déterminations objectives (physicistes) qui se produisent dans la pensée rationnelle de l'expérience, a valeur de nécessité.[414]

C'est pourquoi la science de la nature *présuppose* la science de l'esprit, tel que la nature est *issue* de la communauté : l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste. Cette nouvelle détermination fondamentale de l'esprit, dans sa *fonction phénoménologique*, est d'ailleurs la condition d'un seul et même monde unique pour tous. Dès lors, le monde de la vie de chacun visé comme monde pour tous ne réhabilite-t-il pas le principe métaphysique d'une raison qui englobe tout être, au nom d'une communauté « universelle » spirituelle ?

413 *Ibid.,* p. 288.
414 *Ibid.,* p. 289.

Pour tout sujet qui est, de cette manière, membre d'une collectivité sociale d'ensemble, se constitue *un seul et même* monde des esprits (…) : il s'agit là d'une collectivité plurielle de sujets, (…) c'est-à-dire une effectivité *qui n'est pas* esprit, mais effectivité *pour* l'esprit (…).[415]

Ainsi, la communauté de l'esprit est universelle et englobante en tant qu'elle est la communauté de la substruction théorique, comprise comme « communauté d'expérience ». Par conséquent, pour Husserl, « à un nivau plus élevé, cette nature entre en ligne de compte *en tant que* champ d'actions théoriques, axiologiques et pratiques, champ d'activités des esprits à leurs différents niveaux de socialité. »[416] Autrement dit, c'est l'esprit qui constitue tout champ d'activité en tant qu'il « englobe » toute la nature et ses différents modes d'appréhension (qui désignent, *par la science de l'esprit*, autant d'activités) ; à partir de là se distinguent les divers degrés de socialité : le contexte « social » est un contexte « personnel ». Aussi, le lien « social » est un lien « spirituel » : « (…) et le monde physique lui-même prend, dans cette inclusion aperceptive, un caractère social : c'est un monde qui prend une signification spirituelle. »[417] Une telle analyse ne confirme-t-elle pas l'idéalisme transcendantal incombé à la phénoménologie husserlienne ? Car à la théorie de la constitution depuis la strate de la chair, comme moment-lieu de toute expérience originaire, s'est substituée la théorie de la connaissance à partir du pôle égologique « pur » en tant que pôle d'unification intentionnelle à laquelle toute expérience sensible est désormais subordonnée. En effet, à présent « un donné quelconque gagne (…) son inclusion dans la nature (…) en tant qu'annexe du corps propre »[418], c'est-à-dire, en dernière instance, en tant qu'annexe de l'esprit qui a subordonné toute la nature à son champ d'appréhension. Or, ces changements d'attitude, comme moments de « basculement » qui « résident » dans le corps propre, sont compris comme des *actes* de l'ego lui-même. L'activité « sociale » renvoie donc à la signification phénoménologique de la « transformation pratique » de la chose. Qu'est-ce à dire ?

415 *Ibid.,* p. 276. Nous soulignons.
416 *Ibid.*
417 *Ibid.,* p. 273.
418 *Ibid.,* p. 290.

4.2 Des rapports de motivation au « faire » : de la communauté d'expérience pratique

C'est dans *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, ou *Ideen II,* que Husserl analyse rigoureusement la signification phénoménologique des actes sociaux et de la socialité en général, par l'opposition entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, dont nous avons entamé la critique. En effet, quand l'attitude propre à la science de la nature considère des rapports de causalité physique, l'attitude personnaliste pose des jugements de valeur selon une dimension axiologique vis-à-vis d'un monde environnant en tant que contexte « social » immédiat. Or, il s'agit de valeur *sociale*, où la constitution de la chose désigne la production ou la fabrication sociale d'un objet socialement utile. Pour Husserl, « l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste. [Bien que] du point de vue de la nature, tout ce qui relève de la personne est quelque chose de subordonné. »[419]

> Pour parler de façon générale, le monde environnant n'est pas monde « en soi », mais monde « pour moi », c'est-à-dire justement monde environnant de *son propre* sujet égologique (...) En tant que tel, le monde environnant est d'une certaine manière toujours en devenir, *dans une production de soi incessante*, par des mutations de sens et des formations de sens toujours nouvelles, accompagnées des positions et des annulations qui s'y rapportent.[420]

En effet, les formations de sens renvoient à la production de valeur sociale, qui implique cette « production de soi incessante ». La constitution de la chose désigne ainsi la transformation pratique d'un objet en objet socialement utile ; de telle sorte que l'attitude théorique se fonde sur l'attitude pratique : « par exemple, je vois le

419 *Ibid.,* p. 259.
420 *Ibid.,* p. 262. Nous soulignons.

charbon *en tant que* matériau de chauffage, je le connais en tant qu'utile, en tant que propre et déterminé à produire de la chaleur. »[421] ; tel qu' « il acquiert une valeur d'usage intersubjective, il est, dans le groupe social, apprécié et appréciable comme servant de la manière dite, comme utile aux hommes, etc. »[422] ; ceci *avant* même de devenir « une « marchandise » qui est mise en vente à cet effet ».[423] De manière paradoxale si l'on considère nos critiques précédentes, la méthode phénoménologique nous propose ici une analyse de la socialité à partir du « travail » comme activité humaine de production à différents niveaux d'utilité sociale. Ce qui explique des objectivations toujours nouvelles comme productions constantes, mais là où Husserl invoque la motivation *spirituelle* et l'activité de *l'esprit*, nous nous proposons de comprendre la « transformation pratique » à partir de l'inter-corporéité praxologique entre les personnes, c'est-à-dire un rapport à la fois pratique et axiologique qui engage le *maniement* corporel de l'objet saisi comme « outil ». Mais y a-t-il véritablement contradiction avec l'analyse husserlienne du rapport de motivation ? Car les rapports sociaux sont des rapports de motivation qui sont pratiques avant d'être théoriques. Tout objet, toute chose, du charbon au violon, du besoin au désir, à une valeur sociale, au sens de socialement utile ; tel que nous pouvons désigner la richesse sociale comme production de valeur sociale intersubjective depuis un champ d'activité praxologique : « Au sens le plus vaste, nous pouvons aussi désigner l'attitude personnelle ou l'attitude de motivation comme attitude *pratique* ».[424] Or, l'attitude théorique de la science de la nature est incapable de considérer le monde environnant commun, tel que « celui qui ne voit partout que « nature » (…) ne voit aucune personne, ni aucun objet qui reçoive un sens à partir d'activités des personnes (…). »[425] Toute réciprocité est ainsi toujours-déjà « sociale » au sens où « on voit se produire un rapport de réciprocité conscient entre les personnes et, en même temps, un rapport unitaire de celles-ci à un monde environnant commun. »[426] Cette

421 *Ibid.,* p. 264.
422 *Ibid.,* p. 265.
423 *Ibid.*
424 *Ibid.,* p. 267.
425 *Ibid.,* p. 269.
426 *Ibid.,* p. 271.

réciprocité se constitue donc autour du rapport praxologique, c'est-à-dire par le consensus « spirituel » entre l'attitude pratique et l'attitude axiologique. Or, « le monde environnant dont il s'agit à chaque fois englobe, en effet, tout l'ensemble des objectités – y compris les objectités idéales – qui « font face » à la personne (...). »[427] Par conséquent, chez Husserl, toute communauté « de l'esprit » est comprise comme une communauté de constitution, de communication et de production, c'est-à-dire fondée sur le rapport social de transformation pratique : « les personnes qui appartiennent à la collectivité sociale sont données les unes pour les autres en tant que *« compagnons »*, non *dans l'en-face des objets, mais dans le face-à-face des sujets* qui « con »-vivent (…). »[428] C'est à travers « les actes du *rapport social de réciprocité* »[429] qu'il y a production incessante de soi, car il y a pour l'ego « la possibilité d'un comportement multiple orienté sur lui-même, [qui] fait partie de son propre monde environnant : le sujet est un « *sujet-objet* ». »[430] La richesse du rapport social désigne donc la multiplicité des interactions possibles entre les personnes au sein d'une même collectivité sociale, par laquelle l'ego change constamment d'attitude : « Une subjectivité sociale (…) [peut] devenir objet pour elle-même, dans la relation-en-retour de la collectivité sur elle-même, de même que chaque sujet singulier de celle-ci peut aussi devenir objet. »[431]

> Ce monde des choses, c'est, au niveau le plus bas, la nature matérielle intersubjective *en tant que champ commun d'une expérience effective ou possible* propre aux esprits individuels, que ceux-ci soient isolés ou qu'ils forment une *communauté d'expérience*. Tous les corps propres individuels en font partie (...) A un niveau plus élevé, cette nature entre en ligne de compte en tant que champ d'actions théoriques, axiologiques et pratiques, champ d'activité des esprits à leurs différents niveaux de socialité.[432]

Nous pouvons donc nuancer notre critique, car si la communauté d'expérience est « spirituelle », c'est dire que la réciprocité sociale est permise à partir de l'esprit et

427 *Ibid.*
428 *Ibid.,* p. 272.
429 *Ibid.*
430 *Ibid.,* p. 274.
431 *Ibid.,* pp. 274-275.
432 *Ibid.,* p. 276. Nous soulignons.

pour celui-ci, mais qu'elle n'est pas immédiatement l'esprit. La configuration idéale de la communauté spirituelle peut donc être compris comme le « télos » intersubjectif qui exprime la signification « spirituelle » de telle action de transformation pratique effective. Cela n'entame pas la radicalité de notre critique concernant la présupposition impensée du mouvement d'identification de la chair à elle-même chez Husserl. Cependant, malgré les conséquences phénoménologiques de cette présupposition, il est encore possible de nous réapproprier les développements de l'analyse husserlienne de la communauté d'expérience pratique. Cette « nuance » que nous proposons à notre critique n'induit pas une défaillance de celle-ci, impliquant une « faiblesse » de notre propos ; *au contraire, elle exprime l'équivoque de la réflexion husserlienne elle-même, qui oscille constamment entre une analytique du sensible et l'horizon d'une « mathesis universalis ».* Nous pouvons remarquer, notamment, l'ambiguité de la fonction phénoménologique de l'esprit : est-ce le corps propre qui sert de « support » à des significations spirituelles, ou est-ce l'esprit qui est le « support » de motivation à tel acte pratique ? En définitive, les deux « à la fois ». Mais comment considérer la question phénoménologique de la chair ? Car cela renvoie au problème des moments de basculement d'attitudes qui résident dans le corps propre. Pour notre part, nous n'évacuons pas la problématique des changements d'attitude et des changements d'appréhension correspondants, mais nous les interrogeons comme des moments d'incorporation et d'inter-corporéité ; ce qui implique une « centralité » du rôle transcendantal de la chair, sur laquelle nous reviendrons.

Reprenons. Si « le terme de « réceptivité » inclut dans son sens même l'un des degrés les plus bas de l'activité »[433] ; alors, « parcourant à rebours les couches de la constitution de chose, nous parvenons en dernière instance aux data de sensations en tant qu'archi-objets primitifs ultimes (…) qui sont (...) des *pré-données* pour toute activité de l'ego. »[434] La détermination phénoménologique de l'ego comme être praxologique est tel qu'« il ne reste donc, au titre du subjectif au sens originaire et

433 *Ibid.,* p. 297.
434 *Ibid.,* p. 298.

propre du terme, que le sujet de l'intentionalité, le sujet des actes ».[435] Ainsi, les rapports intentionnels sont des rapports de motivation ; ce à quoi renvoie tout acte ou passage à l'acte, selon une disposition éthique : « L'objet a des qualités du type valeur dont je « fais l'expérience » en même temps que lui ; il est saisi par aperception en tant qu'objet-valeur. »[436] Nous nous réapproprions ces passages de cette analyse remarquable de Husserl qui entreprend « de nouveau » une critique radicale de la considération « kantienne » de la nature comme cet « en soi » métaphysique qui demeurera pour moi inconnaissable tant qu'on ne reconnaît pas le soubassement immanent et sensible de toute théorie transcendante. Dire que l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste, par là que le monde de la nature physique est subordonné au monde environnant de la collectivité sociale, revient à dire que toute « causation naturelle » repose finalement sur des processus de motivations associatives, c'est-à-dire « en un tissu de motivations immanentes ».[437] Dès lors, « le monde est *mon monde environnant* – c'est-à-dire non pas le monde de la physique, mais le monde thématique de ma (de notre) vie intentionnelle »[438], car « par ego spirituel ou personnel, il faut entendre le sujet de l'intentionalité et que la motivation est la loi structurale de la vie de l'esprit. »[439]

> Le monde environnant peut alors être pour moi (...) le thème de *transformations pratiques* en rapport avec des évaluations et des positions de but. (…) Mais je peux aussi porter un jugement sur des valeurs, poser en dernière instance les questions ultimes de la valeur et du but et faire ainsi *la théorie des valeurs*, la théorie *de la praxis rationnelle*, la théorie *de la raison*. L'ego est toujours *sujet des intentionalités*, ce qui veut dire qu'un noème et un objet noématique est constitué en immanence (…) : le sujet manifeste *un comportement* à l'égard de l'objet et l'objet *excite, motive* le sujet.[440]

Par conséquent, les rapports sociaux entre personnes dans une communauté de communication et d'expérience se fondent sur des rapports de motivations propres à

435 *Ibid.,* p. 299.
436 *Ibid.,* p. 301.
437 *Ibid.,* p. 313.
438 *Ibid.,* p. 303.
439 *Ibid.,* p. 305.
440 *Ibid.,* p. 304.

chaque personne, dont la concordance renvoie au monde environnant chosique commun. C'est un point essentiel que Husserl souligne ici, et malgré les « hésitations » ou « oscillations » de son analyse dont nous avons fais mention plus haut, nous estimons qu'il est possible de comprendre ces passages comme la description d'un « savoir immanent » émanant du corps-chair qui contient ses propres lois de motivations associatives, dans un mouvement praxologique sans cesse renouvelé. En effet, chaque réseau de vécus est un tissu de liaisons de motivations toujours-déjà entrelacées entre elles, c'est-à-dire toujours-déjà associatives, qui créèent leurs propres évidences théoriques sous la forme d'habitudes ; au point que les vécus de l'ego obéissent à des motivations qui deviennent inaperçues ou latentes.

> Les appréhensions de choses et les connexions chosiques sont des *« entrelacs de motivations » :* elles s'édifient entièrement à partir de rayons intentionnels qui, dotés de leur teneur de sens et de remplissement, procèdent par indication et renvoi, et c'est l'intervention, dans ces connexions, du sujet de l'accomplissement, qui rend possible leur explicitation.[441]

Cette analyse nous présente la structure phénoménologique d'un processus de motivation, basé sur l'archi-objet sensible, puis la manière dont ce processus prend forme selon certaines liaisons intentionnelles, et par suite en quoi cette forme créée ses propres unités de transcendance. Autrement dit, toute unité de transcendance présuppose déjà toute une série d'entrelacs immanents (motivations inaperçues, latentes), comme croyance ou habitude, comme loi de la motivation. La constitution d'une unité de transcendance par des motivations associatives, elles-mêmes offertes par le domaine de l'expérience, est un processus qui prend une forme structurale qui vaut comme loi d'évidence pour l'ego. Dès lors, ces unités de transcendance deviennent elles-mêmes des données unitaires et archi-matériaux à même d'être entrelacés à de nouveaux processus de motivations associatives. Ces lois structurales de la motivation déterminent tout mode de comportement et tout faire praxologique qui se fondent, selon nous, à partir des expériences d'incorporation ou d'objectivation

441 *Ibid.,* p. 310.

de la chair qui désignent une position d'existence au sein d'un monde environnant chosique : « Ainsi toute aperception chosique, toute aperception des unités qui constitue la connexion de plusieurs choses ou de plusieurs processus chosiques, reposerait sur des motivations associatives. »[442] Les rapports sociaux ne sont donc aucunement des effets de causalité « mécanique » et « physique » mais constitués par des rapports de motivation eux-mêmes fondés sur des jugements de valeur, qui transforment les objets : le monde environnant n'est pas une dimension statique mais une collectivité sociale dynamique qui se transforme constamment selon les télos égoïstiques et intersubjectifs avec leurs mouvements sous-jacents portés par les personnes en communications entre elles. Et « la motivation peut ainsi recevoir son sens le plus authentique dans lequel ce qui est motivé c'est l'ego lui-même. »[443] Ainsi, l'ego constitue sa propre « histoire » évolutive selon des processus de constitution et d'activités afin de se « réaliser » lui-même à travers des buts à atteindre et des mouvements qui interagissent avec la communauté des personnes, dans une « quête » d'épanouissement personnel qui se « réalise » par la transformation « collective » des objets sociaux. Dès lors, les changements d'attitude qui s' « imbriquent » et s'impliquent constamment entre elles sont autant de moments de basculement permettant de mettre à jour des thèses implicites afin d'expliciter tel ou tel processus de formation communautaire : « La causalité libre est purement et pleinement libre là où la passivité ne joue son rôle que pour procurer l'archi-matériau qui ne contient plus aucune thèse implicite. »[444] Ceci est un élément fondamental pour notre proposition de forme de vie en tant que processus praxologique de vie sociale particulier et déterminé. Ainsi, « les thèses en tant que thèses ont leur *« matière »*, et il en résulte également des lignes de dépendances : les propositions dans leur complétude, et, corrélativement, les vécus dans leur complétude, ont ainsi une « liaison de motivation ». »[445]

442 *Ibid.,* p. 312.
443 *Ibid.,* p. 306.
444 *Ibid.,* p. 310.
445 *Ibid.,* p. 306.

Nous pouvons dès lors considérer les vécus noétiques d'après les rapports de motivation, les rapports de la connexion de co-appartenance qui leur appartiennent, en fonction de quoi une progression continue de position en position, c'est-à-dire une position du « par suite de » entre en jeu, avec le caractère propre à l'aspect noétique. Ou bien, nous considérons les corrélats thétiques, les thèmes, dans leur co-appartenance noématique et, de ce côté-ci aussi, entre en jeu le « par suite de » corrélatif. Nous avons des co-appartenances *statiques* et *dynamiques* et les co-appartenances statiques se transforment en dynamiques lors d'un changement affectant le vécu.[446]

Chaque jugement est motivé par un autre jugement, et on comprend le rôle déterminant « de l'intropathie à l'égard d'autres personnes en tant que compréhension de leurs motivations. »[447] Le « faire » d'un sujet ne relève pas d'une relation causale naturelle, car « le « parce que-donc » de la motivation a un tout autre sens que la causation au sens de la nature. »[448] Toute formation de sens est une formation de sens *communautaire*, par des unités intersubjectives de compréhension selon une réciprocité dans le « faire » basée sur des rapports *intropathiques* de motivation. Autrement dit, toute communauté se fonde sur des actes toujours-déjà socialisés, eux-mêmes constitués à partir des schèmes sensibles. La question peut alors se poser de savoir « comment ces hommes-là se sont déterminés mutuellement et ont été déterminés par le monde des choses qui les entoure, comment, à leur tour, ils l'ont en réaction façonné. »[449] Les processus de formations de sens communautaires sont des processus de réciprocité et de mutualité, par des dispositions personnelles à l'intropathie. Ainsi, Husserl pose la question des sujets « en tant que sujets de motivations intersubjectives »[450], tel que « mon « faire » est motivé par le fait d'entrendre dire et de savoir [du comportement de l'autre] et cela n'est pas une causation naturelle. Mais je m'appréhende en cela comme déterminé par l'autre homme, par l'autre ego réal : nous parlons bel et bien d' « actions » réciproques des hommes entre eux. »[451] Or, il subsiste une primauté du moi car l'association implique

446 *Ibid.,* p. 313.
447 *Ibid.,* p. 314.
448 *Ibid.,* p. 316.
449 *Ibid.*
450 *Ibid.,* p. 318.
451 *Ibid.,* p. 319.

une distance qui rend possible tout rapport : « des rapports qui se produisent par intropathie entre des actes et des motivations de l'un des sujets et ceux de l'autre. Ce faisant, le sujet chaque fois concerné qui subit les « influences » est motivé par ses propres vécus, par conséquent par les corrélats de l'intropathie en tant que tels. »[452] On comprend à nouveau en quoi il s'agit d'une production incessante de soi. Il y a donc un double mouvement de constitution : d'une part, l'ego personnel accomplit des actes selon des rapports de motivations associatives qui lui appartiennent *et* selon des associations avec les motivations d'autrui appréhendées à partir de mes propres vécus de conscience ; d'autre part, « tout corps propre a son esprit, mais dans leur imbrication, ils sont liés par l'esprit de la communauté qui n'est rien qui soit à côté d'eux, mais qui est au contraire un « sens » ou un « esprit » qui les englobe. »[453] Les rapports de détermination sont donc multiples, dans des orientations d'envoi-renvoi constitutifs de réciprocité, d'où s'édifient les différentes strates de communauté. Ce qui pose la question du rôle déterminant du « faire » qui réside dans l'horizon immédiat des intentions pratiques ; ce qui nous renvoie donc à la question de la corporéité charnelle, comme fondement de toute liberté praxologique. Car tout pouvoir-faire réside dans le corps : « une appréhension pour laquelle l'appréhension du corps en tant que corporéité charnelle fondatrice sert de soubassement constituant pour l'appréhension compréhensive du sens ».[454] La question du processus de formation pratique de sens implique la question du fondement pratique du processus, de son motif, contre toute causalité physique. Il s'ensuit le maintien du primat du corps de chair dans la question de la communauté sociale ; mais en même temps interroge la présupposition de ce qui fait communauté. En effet, si toute appréhension est mouvement praxologique, alors la communauté doit être interrogée comme faire-communauté, et la question devient celle des conditions phénoménologiques de tout « faire » comme pouvoir-faire. Husserl n'ignore pas cet aspect de l'analyse et creuse davantage encore la redoutable question de la communauté et du rapport (social),

452 *Ibid.,* p. 320.
453 *Ibid.,* p. 333.
454 *Ibid.,* p. 330.

dans des propositions proches de la thèse aristotélicienne de l'actualisation. C'est pourquoi « je comprends [les autres] justement comme m'appréhendant moi-même de la même manière que je les appréhende, donc m'appréhendant en tant qu'homme social, en tant qu'unité compréhensive de corps et d'esprit. »[455] Aussi, quand j'appréhende le corps apparaissant d'autrui, ce sont des actes de compréhension que je perçois.

> Pour qu'une objectité d'expérience réale parvienne à la donnée, il faut nécessairement rassembler les deux unités réales corps et âme et suivre dans l'expérience, sous forme unitaire, leurs relations de dépendance à l'égard des circonstances réales et leurs relations de dépendance réciproque. Au lieu de considérer uniquement le corps propre, et, de même, au lieu de considérer uniquement la personne en vivant dans la compréhension, nous devons dès l'abord prendre comme un *tout* la liaison produite entre l'expression et l'exprimé (…).[456]

Autrement dit, j'appréhende chez l'autre une unité de motivation en décomposant les possibles données unitaires et archi-matériaux qui la composent en comparant leurs modes de connexions avec ceux qui me sont propres et semblables dans l'accomplissement de mes propres actes ; « Toutefois il faut prendre garde que l'unité de l'expression est une présupposition pour la constitution de la réalité fondée en tant que réalité comprenant en soi des strates et qu'elle n'est pas déjà en elle-même cette réalité. »[457] En effet, toute unité de transcendance perçue comme telle doit nous amener à interroger ses implications immanentes, c'est-à-dire ses tissus de connexions immanentes. Sans quoi les fonctions phénoménologiques s'inverseraient et nuiraient à la liberté praxologique en tant que champ du corps-chair : « L'unité du corps et de l'esprit est une unité duelle et, corrélativement, une appréhension duelle (l'appréhension personnaliste et l'appréhension naturaliste) est comprise dans l'unité de l'aperception d'homme. »[458]

455 *Ibid.,* p. 332.
456 *Ibid.,* p. 335.
457 *Ibid.,* p. 336.
458 *Ibid.,* p. 338.

Je *fais l'expérience* de la manière dont je me « comporte » dans différentes circonstances subjectives, c'est-à-dire en rapport avec la sphère de mes pré-données chaque fois concernées (de mon monde environnant, au sens le plus large du terme) ; et quand je pénètre dans l'entrelacs des motivations de mon *cogito*, dans les intentionalités patentes ou latentes de la motivation, je fais alors l'expérience de la manière dont je suis motivé par elles et dont j'ai *l'habitude* d'être motivé, du *type propre d'expérience* que je possède *en général* en tant que sujet de motivation dans telles et telles circonstances motivantes : ou bien de l'espèce particulière du sujet personnel que je suis. (…) Qu'est-ce qui est alors prépondérant, la formation de l'aperception inductive du type personnel des autres ou bien de la mienne propre ?[459]

Nous avons vu avec Husserl que l'ego est orienté de manière multiple sur lui-même, et que cette multiplicité ressort des différentes attitudes qui s'imbriquent les unes dans les autres, parfois dans des « moments de basculement ». Or, l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste, c'est-à-dire que l'ego est avant tout un être-socialisé au sein d'un monde environnant à la fois chosique et personnel. C'est pourquoi « la grande question est alors : est-ce que l'ego personnel se *constitue sur le fondement* des réflexions de l'ego, donc tout à fait originairement sur le fondement de l'auto-perception et de l'auto-expérience pures ? »[460] La primauté de l'attitude personnaliste sur toute autre attitude entraîne la primauté de l'auto-constitution de l'ego personnel qui repose sur l'activité ou le « faire ». Le développement de l'analyse nous amène à considérer que l'ego n'est pas une unité constituée de manière figée, mais au contraire une production incessante de soi par une réactivation constante de ses facultés pratiques tout au long de sa vie égoïque. Il y a donc une temporalité propre au développement des facultés pratiques sur lequel l'ego effectue une réflexion en retour de manière toujours *a posteriori.* Ainsi, « on ne se « connaît » pas, on ne « sait » pas ce qu'on est, on *apprend* à se connaître. L'auto-expérience, l'auto-aperception s'élargit sans cesse »[461] ; de telle sorte que « l'ego se développe sans cesse (...), il « gagne » des capacités, pose pour soi des buts et, dans la poursuite des buts, il gagne des facultés pratiques. Et il ne s'agit pas que de cela, mais encore des activités deviennent elles aussi des buts, de même qu'un système d'activités avec les facultés

459 *Ibid.,* pp. 339-340.
460 *Ibid.,* p. 342.
461 *Ibid.,* p. 344.

correspondantes. »[462]

A l'intérieur de cette typologie, il y a naturellement des développements particuliers, une auto-éducation consciente, un retournement intérieur, des métamorphoses, grâce à des positions éthiques de buts, grâce à une pratique, etc. Ainsi, l'ego spirituel peut-il être appréhendé en tant qu'organisme, *organisme des facultés* (…).[463]

Par ailleurs, c'est dans la perspective pratique et la dimension du « faire » que résident la liberté de l'ego et sa disposition éthique. En effet, la faculté renvoie à une possibilité pratique dans laquelle l'ego « se décide » lui-même, par la réalisation actuelle du devenir-acte en acte. Ceci nous rappelle effectivement Aristote et la question de la position, que nous comprenons à travers le maintenant « praxologique » qui contient sa propre temporalité de mouvement. Ainsi, « [l'ego] est sans cesse actif, conformément à ses facultés, et il les transforme, les enrichit, les renforce ou les affaiblit sans cesse par son action. »[464] Cela implique une maîtrise des capacités de son corps à telle ou telle faculté, qui peuvent être « exercées ». Ce qui rappelle de nouveau la primauté du corps-chair, que nous comprenons en tant que processus d'objectivation et d'incorporation *par* la faculté pratique. Ceci appuie notre proposition de forme de vie, selon laquelle le pouvoir-faire propre à chaque ego, dans sa phase d'actualisation en activité concrète depuis un apprentissage pratique par le corps, renvoie à un faire-communauté ; de telle manière que la responsabilité de soi du sujet alors « ego libre » engage le devenir même de ce faire-communauté. Autrement dit, l'activité de l'ego, qui engage déjà un stade intersubjectif de l'expérience, implique une responsabilité « sociale ».

Une faculté n'est pas un pouvoir-faire vide, mais une potentialité-positive, qui, suivant le cas, parvient à l'actualisation, et qui, sans cesse en état de disponibilité, est prête à se transformer en activité, en une activité qui, à la manière dont elle est vécu, renvoie au pouvoir-faire subjectif y afférent, à la faculté.[465]

462 *Ibid.,* p. 345.
463 *Ibid.,* p. 346.
464 *Ibid.,* p. 347.
465 *Ibid.*

En outre, c'est par la transformation des choses, par mon activité pratique en général, que je me « transforme » moi-même au travers des décisions que j'opère selon l'horizon intentionnel de mes facultés : « Pour ma part, j'ai été autrefois motivé d'une certaine manière, maintenant je le suis autrement et ceci justement parce que je suis, entre-temps, devenu un autre. La motivation, les motifs efficaces peuvent être les mêmes, mais la force des différents motifs est différente. »[466] Le corps propre demeure en cela le soubassement constant du sujet personnel qui doit rendre *intuitif* le cours de sa vie afin d'expliciter les différents niveaux d'implications intentionnelles de ses actes. Mais ce retour sur soi est fondamentalement *a posteriori* : « tout cela avant l'explication, avant la production effective des connexions qui ne vient qu'après coup »[467] ; tel que « sa personnalité (…) est donc l'unité de multiples motivations fondées sur de multiples présuppositions. »[468] A nouveau, ces présuppositions se dévoilent au niveau du champ praxique du corps propre, où ma raison est capable de « décider » entre les différentes orientations de ma sensibilité. Ces modes d'accomplissement sont également toujours-déjà *entrelacés* de diverses manières dans des ensembles plus englobants dont chaque strate contient ses propres règles de connexions et de dispositions associatives.

Le monde de choses, dans lequel les esprits vivent, est un monde objectif constitué à partir des mondes environnants subjectifs et il est lui-même un monde environnant, objectivement déterminable, pour les esprits.[469]

A chaque strate de communauté correspond certaines régulations de connexions qui désignent autant de formes de processus ; ce que nous proposons de comprendre comme forme de vie. Et le corps de chair s'inscrit à la croisée des « différents mondes » corrélatifs aux différentes attitudes, il désigne le moment-lieu privilégié de

466 *Ibid.,* p. 360.
467 *Ibid.,* p. 369.
468 *Ibid.,* p. 370.
469 *Ibid.,* p. 375.

liaison entre nature physique, ordre spirituel et communauté d'expérience pratique. Aussi, ce moment-lieu est propre à l'ego. Le corps de chair n'est pas tellement son « propre monde » qu'il renvoie à la marge d'excédence des différents mondes qui sont autant de strates de communauté, de la *même* communauté « spirituelle », comme autant de processus de formations communautaires. Et ces « marges » d'excédence sont toujours-déjà entrelacées et imbriquées entre elles. C'est, semble-t-il, ce que Husserl cherche déjà à examiner et expliciter et, effectivement, seule la méthode phénoménologique est en mesure d'une telle analyse. Quelque soit la strate de communauté et le degré englobant de tel monde de connexions associatives, le corps de chair demeure le soubassement présupposé, et avec lui le premier lieu du monde environnant immédiat comme milieu de circonstances corrélatives immanentes. Si « la réalité corps de chair exprime une régulation intersubjective, une régulation qui outrepasse toute conscience de la liaison corps-âme »[470] ; alors les modalités d'entrelacements entre différents processus de formations communautaires désignent une forme de vie.

> Le corps propre joue donc, au point de vue phénoménologique, un rôle très étendu dans le spirituel. (…) L'égologique, le spirituel subjectif a une « liaison » particulière avec le corps propre ; sans doute, à son premier niveau, cette liaison concerne-t-elle des *data* particuliers (...) ; il acquiert, *saisi par autrui*, une signification, une signification spirituelle, dans la mesure où il exprime du spirituel (et ne fait pas que manifester une sensibilité).[471]

C'est le retour sur soi en tant que corps de chair qui me permet de mettre à jour les lois de la motivation personnelle, qui, nous insistons, exprime effectivement une régulation intersubjective. Ainsi, le corps de chair est ce que nous appelons le « centre de gravité » transcendantal de toute forme de vie : « le corps propre pris en ce sens esthésiologique appartient au monde environnant qui est la présupposition de tout sujet personnel et constitue le champ de son libre-arbitre. »[472] Aussi, c'est

470 *Ibid.,* p. 379.
471 *Ibid.,* pp. 381-382.
472 *Ibid.,* p. 382.

toujours via mon corps-chair que j'agis sur le monde environnant et c'est par ma capacité à « exercer » mon corps que je suis capable de transformer les choses. Et comme le souligne Husserl, il ne peut pas exister de régulation universelle des apparences d'ordre somatique, sur lesquelles reposent toutes les sensations, car de telles apparences ne relèvent d'aucune temporalité objective pour au contraire se régler sur modalités intersubjectives particulières. Tous les rapports de motivations associatives, jusqu'à celles les plus élevées, se fondent sur la dimension somatique de l'existence, ou hylétique. Ainsi, « l'appréhension du monde en tant que nature se subordonne donc à l'appréhension qui passe par les personnes »[473] ; de telle sorte que la science de la nature « est une production culturelle interpersonnelle dans la collectivité des personnes qu'elle présuppose. »[474]

L'esprit « agit » au sein de la nature sans pour autant *exercer sur elle aucune causalité au sens de la causalité naturelle*. Le terme de causalité désigne le rapport d'une réalité aux réalités circonstancielles qui lui sont corrélatives. Mais la réalité de l'esprit n'est pas relative à des circonstances réales, situées à l'intérieur de la nature, mais à des circonstances réales qui consistent dans le « monde environnant » et les autres esprits : et il n'y a pas là de nature. (…) Nous devons donc établir un rapport tout à fait particulier entre esprit et nature physique, un rapport entre deux sortes de réalités qui est un rapport de conditionalité mais nullement de causalité au sens authentique du terme.[475]

En revanche, du fait que le corps propre, en tant que monde environnant, est en même temps une apparence de la nature au sens de la physique, il a un « second visage », il est le lieu du basculement de la causalité spirituelle en causalité naturelle.[476]

Ainsi se confirme la difficulté quant à l'ambiguité phénoménologique de la question du basculement au sein du corps propre, qui exprime peut-être le « basculement » de l'analyse husserlienne entre une analytique du sensible depuis la chair et une idéalisation géométrique « englobante » du monde à partir de l'esprit intropathique. Cependant, malgré la présupposition du mouvement d'identification de la chair à elle-

473 *Ibid.,* p. 389 (note de bas de page).
474 *Ibid.*
475 *Ibid.,* p. 382.
476 *Ibid.,* p. 385.

même comme chair d'ego, nous estimons que Husserl traite subtilement de la redoutable question du corps de chair comme dimension de transcendance-immanence et de l'intersubjectivité dans ses implications phénoménologiques ; et de nombreuses propositions de la réflexion husserlienne demeurent déterminantes et fondamentales pour expliciter la question phénoménologique de la communauté. Par ailleurs, « l' « infinité » du monde, au lieu de signifier une infinité transfinie (comme si le monde était une chose dont l'existence serait achevée en soi, une chose omni-englobante ou un collectif de choses, mais qui contiendrait en soi une infinité de choses), ne signifie-t-elle pas plutôt une « ouverture » ? »[477]

4.3 Le monde de la vie comme monde pour tous

J'ai, de moi-même, comme tout autre a, de lui-même, un monde orienté, un monde qui suppose d'avance les autres, qui chaque fois ont d'eux-mêmes leurs autres, qui eux-mêmes en ont d'autres, qui ainsi, en suivant la chaîne des médiations intentionnelles, sont présupposés en tant que sujets pour une aperception commune du monde, *cependant que chacun possède le sien propre dans son aperception de soi.* (…) *En d'autres termes, chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde-pour-tous* (…) le monde de la vie pour tous, unité intentionnelle qui se maintient toujours.[478]

A ce stade, il reste une détermination phénoménologique essentielle du monde de la vie à expliciter. En effet, *le monde de la vie est un monde historique.* Or, si la sphère primordiale se dévoile comme un premier horizon de monde, ce dernier renvoie exclusivement à mon « univers d'appartenance ». Nous l'avons vu, c'est au sein de cette sphère primordiale que se distingue le phénomène d'alter ego situé dans mon phénomène de monde. Mais la sphère primordiale désigne le « sol » réduit *d'où émane* la constitution, par la distinction opérée par l'ego entre ce qui lui est propre et

477 *Ibid.,* p. 402.
478 Husserl, *La crise..., op. cit.,* pp. 285-286. Nous soulignons.

ce qui lui est étranger. A partir de là, la compénétration intentionnelle est déjà une première formation de communauté, universelle et illimitée, en tant que *communauté égologique.* Celle-ci précède tout monde constitué. Comme nous l'explique Husserl lui-même, cette formation communautaire correspond à une « monadisation de l'ego » (qui n'est pas mondanisation). Autrement dit, un devenir-monade de l'ego. C'est en cela que chaque monde de la vie est *particulier*, par lequel tout ego constitue son propre horizon d'autrui en tant que sa communauté égologique.

Moi, l'ego, je possède donc le monde par une prestation dans laquelle d'un côté je me constitue, avec *mon* horizon d'autrui, et constitue du même coup la communauté homogène des « Nous », et cette constitution *n'est pas celle du monde*, mais bien une prestation qui peut être décrite comme la *monadisation de l'ego* – comme la prestation de la monadisation personnelle, de la pluralisation monadique. (...) chacun se monadisant et constituant son « Nous-Tous » monadique (...).[479]

Autrement dit, le monde de la vie désigne *le terme achevé* de la constitution. Ce que nous rappelle Paul Ricoeur, tel que le monde de la vie contient *déjà* son propre *Telos préalablement* constitué par l'ego. Ainsi, la subjectivité transcendantale se déploie comme une subjectivité temporelle *historique* car l'objectivité qui se constitue en elle a une histoire. Dès lors, le monde de la vie renvoie à une formation communautaire « temporelle », c'est-à-dire historique.

Ce « monde de la vie » ne pouvait apparaître qu'au terme de la Ve *Méditation*, car il représente la plénitude concrète vers laquelle pointe la constitution d'autrui et des communautés intersubjectives. On ne saurait donc identifier le « monde de la vie » avec ce que nous avons appelé, au début de cette analyse, « sphère du propre ». Au contraire : la Lebenswelt figure le pôle opposé de la constitution ; non point le terme réduit d'où la constitution prend son départ, mais le terme achevé vers lequel elle s'oriente.[480]

Aussi, la communauté est ce qui s'organise autour d'une idée limite : *le Telos fait monde*. Si ce but peut être momentané et changeant, il est constitutif d'un horizon de monde. Le monde est alors une « formation téléologique » particulière, c'est-à-dire

479 *Ibid.,* p. 460. (*Appendice*)
480 Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.,* p. 266.

l'horizon clos sur soi des intérêts d'un individu particulier. Mais il peut se faire qu'un tel but dominant soit finalement un but communautaire, c'est-à-dire que la tâche de notre vie devient une partie de la tâche dans laquelle se reconnaît une communauté, par exemple la communauté des savants. Le monde en vient alors à se constituer par une « formation téléologique » communautaire. Néanmoins, même sous cette forme communautaire, le monde scientifique reste un monde particulier parmi d'autres. Grâce au *telos* du métier, chacun de ces « mondes » possède une universalité particulière déterminée, à savoir celle de l'horizon infini d'une *certaine* totalité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le monde de la vie *visé comme monde pour tous*, tel qu'il constitue son « Nous-Tous monadique ». En cela, la communauté *intermonadique* désigne bien une communauté de degré supérieur, en tant que vie « *communautisée* », pour reprendre les mots de Husserl. Mais le monde de la vie visé comme monde pour tous est *encore* une communauté égologique, ou solipsiste. C'est par la « monadisation » de l'ego que se constitue une communauté en moi, constituant par là même une objectivité éventuellement commune et qui fait histoire. Dès lors, la *Rückfrage* désigne cette question en retour, cette réactivation de sens d'une *première* formation originaire de communauté. Ainsi, je peux enfin dévoiler l'originarité du monde de la vie dans lequel je suis naïvement inséré au sein de l'attitude naturelle et m'arracher à l'oubli du monde de la vie, source de la « crise ». *Par conséquent, l'expérience communautaire de l'ego précède toute communauté d'egos,* au sens où la socialité de l'ego est la condition de possibilité de toute communauté sociale effective.

Ce sera le problème de la *Krisis* de jalonner l'émergence historique de cette communauté illimitée. Elle correspond, au-delà des cultures bornées, à cette autre communauté universelle dont parle la *Ve Méditation*, qui se situerait plutôt en deçà des communautés culturelles et qui représente la possibilité, pour tout homme normalement constitué, d'accéder à la nature objective.[481]

Si l'ego de l'alter ego renvoie à mon ego, alors je constitue l'altérité de l'autre comme

481 *Ibid.,* p. 264.

ego communautaire : *l'ego de l'alter ego est également une expérience communautaire*. Or, si chacun a ses horizons de ce qui lui appartient, nous posons la question d'un horizon commun d'appartenance, c'est-à-dire *simultanément* individuel *et* communautaire. De la sorte, la communauté n'est pas une extériorité transcendante mais une formation originairement immanente qui respecte la primordialité de l'ego. Mais par une telle analyse, Husserl démontrerait la relativisation de tout monde de la vie. Ainsi, la communauté illimitée de monades comme intersubjectivité transcendantale se fonde sur le respect de l' « autonomie » de chaque ego « constituée comme existant purement en moi-même, ego méditant, constituée comme existant pour moi en partant des sources de mon intentionnalité (...) ». Ce qui suppose *un monde pour tous propre à chaque monade particulière*. Mais par les systèmes constitutifs d'apprésentations (d'aperceptions apprésentatives), chaque Nature primordiale se présente comme une et la même ; ainsi du monde de la vie comme monde pour tous, c'est-à-dire comme communauté illimitée de monades (autant d'intersubjectivités monadologiques). Dès lors, chaque monde de la vie, chaque intersubjectivité monadologique présente une même communauté, c'est-à-dire une communauté intermonadique. Effectivement, on peut parler d'un idéalisme « universaliste » et humaniste de Husserl, car ces natures primordiales peuvent entraîner des dissemblances plutôt que des ressemblances, empêchant toute communauté. Dans les derniers paragraphes de la *Krisis,* lorsque Husserl parle de « l'autonomie » de l'ego à la base de toute communauté toujours-déjà associative, il mentionne cette possibilité pour tout ego de s'associer ou de se dissocier de la raison personnelle (individuelle *et/ou* communautaire) : « (…) et dans la nécessité de ne conduire la raison personnelle individuelle à une réalisation toujours plus parfaite que comme raison personnelle communautaire, *et inversement.* » [nous soulignons] Ainsi, « c'est le combat permanent de la raison « éveillée » pour parvenir à soi-même ».[482] Par conséquent, le monde pour tous désigne la communauté « objective » apprésentative présente en chaque monade, tel qu'« il appartient manifestement à

482 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 302.

l'essence du monde transcendantalement constitué en moi (…), qu'il soit constitué avec plus ou moins de perfection, *dans l'âme de chaque homme particulier*, dans ses expériences intentionnelles (...) ».[483] Toute communauté chez Husserl relève donc d'une communauté associative. Pourtant, la question demeure : peut-on alors parler *d'un même monde* pour tous ? Il semble au contraire qu'il n'y a de monde(s) que constitué(s), en cela multiple(s), hétérogène(s), mouvant(s) et aléatoire(s), comme autant *d'éclats de communautés ;* ce que nous pourrions appeler des « éclats de monde » au sein de la dimension transcendantale. Car si « pour moi et pour tout autre, le monde n'est donné que comme monde de la culture »[484], le monde objectiviste (selon le préjugé « physiciste ») est celui qui présuppose toujours un monde pour tous, *un monde pour tous inversement visé comme le monde de la vie de chacun.* A partir de la présupposition d'un tous-pour-monde irréel par le prisme objectiviste-naturaliste, on peut concevoir l'oubli du monde de la vie comme la « Krisis » même ; c'est-à-dire l'oubli des fondements subjectifs et immanents de toute objectivité et de tout monde. Dans l'attitude naturelle et sous le « régime » de l'objectivisme naturaliste, le monde m'est donné comme monde-pour-tous, en tant que monde de culture. En tel cas, l'oubli du monde de la vie est complet, derrière le filtre objectiviste qui vaut pour plate-forme commune et sol communautaire prédonné.

> Certes, le propre de la sphère de l'Universalité inconditionnée est que, ***a priori***, chacun vit dans la même nature commune à tous que, grâce à la communauté essentielle de sa vie avec celle des autres, il transforme, par son action individuelle et commune avec d'autres, en un monde de culture.[485]

Or, le monde de la culture n'est pas un monde primordial mais en est le *produit*, en tant qu'il est constitué d'une manière primordiale *depuis* un premier monde et *en* lui. Le problème est de l'oublier, de recouvrir cette constitution primordiale. Dans l'attitude naturelle apparaît l'illusion que le monde de la culture produit le monde de la vie, alors que c'est le monde de la vie qui constitue tout monde de culture.

483 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 211.
484 *Ibid.,* p. 214.
485 *Ibid.*

Cependant, ce monde de la vie vaut pour monde de culture : « Chaque homme comprend, tout d'abord, l'essentiel de son monde ambiant concret, le noyau et les horizons encore cachés *de sa* culture *à lui*. Il comprend *sa* culture, précisément en membre de la société qui l'a historiquement formée. »[486] Par la compréhension de couches toujours plus vastes du présent, selon les mots de Husserl, je constitue le monde étranger et la culture étrangère *comme tels*, par apprésentation associative. Autrement dit, on ne peut pas parler d'étranger radical, car même une culture « étrangère » est relativisée en tant qu'elle est justement une culture particulière. Car c'est à partir du monde primordial que se produit à nouveau sur le plan objectif le transfert associatif entre *hic* et *illic*. Ainsi d'une certaine « immédiation qui lui est exclusive, et qui est inaccessible à un homme d'une autre communauté, entrant en rapport avec celle-ci sans lui appartenir. Celui-ci comprend d'abord les hommes du *monde étranger*, en général, en tant qu'hommes d'un « certain » monde de culture. »[487] Ainsi, toutes les dimensions de la constitution transcendantale - de la plus originaire à la plus vaste - amènent à une même réalité objective immanente. C'est là le sens dernier du monde de la vie visé comme monde pour tous : « (…) et d'avoir ainsi rendu compréhensible le fait que la progression systématique de l'explicitation phénoménologique transcendantale de l'ego apodictique aboutit à découvrir *le sens transcendantal du monde dans toute la plénitude concrète dans laquelle il est le monde de notre vie à tous*. »[488] La vie communisée est donc issue d'une formation intentionnelle, en tant qu'elle est le produit d'une constitution transcendantale.

Si le « monde » primordial, au sens privilégié que nous prêtons à ce terme, n'est pas lui-même centre du monde objectif, c'est que celui-ci s'objective de telle sorte qu'il ne crée pas de nouvelle « extériorité ». Par contre la multiplicité du monde « des autres » est donnée comme « orientée » par rapport au mien, parce qu'elle se constitue en même temps que le monde objectif commun qui lui est immanent.[489]

C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture « étrangère ». Cette

486 *Ibid.,* pp. 214-215.
487 *Ibid.,* p. 215. Nous soulignons.
488 *Ibid.,* p. 218. Nous soulignons.
489 *Ibid.,* p. 216.

dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d' « expérience de l'autre », sorte d'*Einfülhung* en une culture étrangère.[490]

(…) [D']*un style essentiel* dont la racine se trouve dans l'ego transcendantal d'abord, et dans l'intersubjectivité transcendantale que l'ego découvre en lui, ensuite, par conséquent, dans les structures essentielles de la motivation et de la constitution transcendantales.[491]

Ainsi, chacun de ces groupes de monades contient autant d'unités intersubjectives, jusqu'à l'« intelligibilité dernière, intelligibilité transcendantale ». Pour autant subsiste la question : la monadisation est-elle objectivation ? Est-elle mondanisation ? Husserl exclut-il toute mondanisation qui deviendrait la première « ek-stasis » ? Doit-on interpréter la mondanisation comme un « retour » à l'attitude naturelle et « oubli » de la dimension transcendantale ? En outre, si toute communauté - égologique ou intermonadique - se constitue depuis le monde de la vie comme monde historique autour d'un *Telos* commun ou communautaire, y a-t-il *rencontre* ? La communauté chez Husserl est-elle encore une communauté idéale ? Où se situe *l'interaction* ? Cette problématique rejoint celle d'un éventuel « retour » à l'attitude naturelle, dont Husserl fait parfois mention. Il s'agit désormais de poser la question du retour à l'attitude naturelle dite « non naïve » ; s'agit-il d'entériner cette attitude naturelle ? Ou s'agit-il de s'en « délivrer » ? Le mouvement de « retour » à l'attitude naturelle n'est-il pas encore une auto-objectivation ? Du « retour » à une attitude naturelle « désormais non naïve », peut-on encore justement parler d'attitude naturelle ? Ou au contraire d'une strate de mondanisation de l'attitude transcendantale comme faire-monde ? Mais la dimension transcendantale et toutes ses implications phénoménologiques ne désigne-t-elle pas *elle-même* tout phénomène de mondanisation ? Lorsque Husserl écrit que « la constitution du monde objectif dans l'âme doit être entendue (…) comme (…) d'un moi qui s'appréhende soi-même comme homme »[492], ne désigne-t-il pas alors le deuxième mouvement de l'attitude transcendantale vers l'attitude naturelle

490 *Ibid.,* pp. 216-217.
491 *Ibid.,* p. 219.
492 *Ibid.,* p. 211.

« désormais non naïve » ? Le *Télos* évoqué dans la *Krisis* de l'auto-responsabilité du moi, comme homme raisonnable selon une liberté apodictique, signifierait-il un retour à l'attitude naturelle dans une communauté « mondanisée » ?

De ce renversement nous pouvons retourner de nouveau à l'attitude naturelle (…)[493]

Je retourne donc de nouveau à l'attitude naturelle, avec une vocation changée (...)[494]

Mais lorsque cela a eu lieu et que le champ de travail transcendantal, en tant que champ de la subjectivité totale et universelle, a été atteint, alors dans le retour à l'attitude naturelle – qui désormais n'est cependant plus naïve - se produit cette merveille, que les âmes des hommes entrent, grâce au progrès de la recherche phénoménologique, dans une étonnante mise en mouvement de leur contenu psychique propre.[495]

Ainsi, mes aperceptions intentionnelles qui forment mon monde de la vie impliquent toute l'humanité. Dès lors, le monde de la vie est la matrice de toute communauté chez Husserl. Pour autant, cette détermination de la communauté intermonadique s'inscrit dans une temporalité historique : il y a bien une historicité du monde de la vie et de l'idéalisme monadologique. Comment comprendre la question de « l'horizon de sens historique » ?

4.4 Le monde *de la vie historique,* ou la question de la responsabilité

Nous verrons que ce monde de la vie (considéré à toute époque) n'est rien d'autre que le monde historique.[496]

Le monde de la vie se caractérise comme « support » historique de mes actes, tel que le devenir-monde de ma vie immanente se constitue comme horizon de sens

493 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 289.
494 *Ibid.,* p. 291.
495 *Ibid.,* p. 296.
496 Husserl, Edmund, *Sur l'histoire de la philosophie – choix de textes,* Vrin, Paris, 2014 : pp. 113-114.

historique. La compréhension phénoménologique de l'historicité se distingue-t-elle de l' « historicité naturelle » ou « objective » dont nous avons déjà fait longuement la critique ? Car Husserl parle de la nécessité d'un « nouveau régime d'historicité ». Il nous semble plutôt que, de la même manière que pour le monde « objectiviste » ou « naturaliste », il s'agit de dévoiler les fondements subjectifs et immanents de tout processus d'historicité alors oubliés comme tels. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné à plusieurs reprises, le « processus historique » comme tel est né avec la philosophie en tant que déploiement du principe de la raison connaissante universelle. La philosophie s'est déployée comme science de la totalité, par la production inaugurale de l'idéalité, en créant « le » Monde unique dont la détermination « englobante » est devenue l'enjeu et le but universel commun de la science. Autrement dit, la production idéale « du » monde coïncide avec la production du temps et de l'espace universels communs, en tant que réalité spatio-temporelle « objective ». Le processus historique s'est donc inauguré comme extension temporelle du règne de la transcendance : l' « Histoire » est celle de l'ek-stasis et de ses implications phénoménologiques. C'est pourquoi nous pouvons parler d'une « historicité naturelle » propre à l'attitude naturelle, tel que l'horizon de sens historique correspond à l'horizon de « sens du monde » compris comme *Universum*. Le processus historique renvoie donc à la question de la transmission générationelle des formations de vérité et aux développements de la « raison universelle ». Finalement, ce que l'attitude naturelle considère comme « Histoire » désigne l'horizon de déploiement abstrait du « Dehors » extatique et « objectif » lui-même. Une telle « Histoire » objective de l'objectivité, considérée ainsi dans l'attitude naturelle, est donc elle-même le produit historique du déploiement de l'objectivisme naturaliste. Nous avons également considéré que le mouvement d'autonomisation de l'objectivité entraîne l'oubli des fondements subjectifs et immanents de toute donnée objective transcendante ; ainsi l'oubli du monde de la vie est lui-même déterminé par l'objectivisme naturaliste qui a « ouvert » un certain régime d'historicité. Pourtant, comme nous l'avons vu, la *Lebenswelt* est pensée comme le sol de l'horizon-de-sens

historique de la réduction phénoménologique et de la dimension transcendantale. Or, la première apparition du monde de la vie, *comme ce qui est perdu et absent dans l'histoire*, plus particulièrement depuis l'avènement du principe « physiciste » galiléen, coïncide avec l'oubli de la « phénoménalité » du « fait historique », de sa condition de possibilité. Il s'agit donc de « remettre en cause à nouveau le fait lui-même à la lumière de la possibilité. »[497] Nous avons déjà fait remarquer que Husserl a pensé une « histoire de la philosophie moderne », en revenant de manière réflexive sur le tournant cartésien qui n'a pas su dépasser la certitude galiléenne de la prétendue intuition géométrique, d'où est ressorti le dualisme corps-esprit. Un dualisme sur lequel est né le psychologisme naturaliste et qui explique l'incapacité de Kant à dévoiler toutes les implications de la dimension transcendantale. Dès lors, le retour au monde de la vie comme monde de l'expérience pré-scientifique et pré-logique s'est révélé comme fondement de sens oublié de la méthode objectiviste des sciences de la nature. Or, Husserl a inauguré les questions de l'auto-responsabilité et de l'auto-compréhension de soi comme la tâche historique à même de fonder une liberté apodictique et une nouvelle idée de la scientificité. Aussi, le retour au monde de la vie désigne le retour aux conditions phénoménales du « fait historique » qui relève de formations subjectives *communisées* et *en devenir*. Autrement dit, c'est parce que l'ego se caractérise comme expérience communautaire que sa vie est communisée ; et c'est parce que la vie égoïque est communisée qu'elle contient son propre *télos*, lui-même toujours-déjà communautaire. Car l'ego personnel doit *se* décider dans des actes qui engagent la responsabilité des autres personnes de la « collectivité sociale » de son monde environnant, à travers des buts à atteindre qu'il s'est lui-même assigné. Ainsi, si la vie transcendantale de l'ego est son propre horizon de monde, alors tout acte de l'ego est « historique » : le monde de la vie se caractérise comme monde historique en tant qu'il désigne une communauté téléologique. Cependant, y a-t-il une historicité de la réciprocité associative ? En effet, s'il y a plusieurs strates constitutives de la communauté, est-il possible de penser plusieurs strates

497 *Ibid.,* p. 68.

constitutives de l'historicité ? Ainsi de l'historicité de l'ego personnel comme historicité communautaire, par un transfert associatif entre mes formations de sens immanentes depuis ma chair et les processus de formations de sens communautaires à des degrés plus élevés.

Il s'agit donc de comprendre toute la fonction phénoménologique historique de la *Lebenswelt* comme auto-responsabilité et auto-méditation de l'humanité, par un retour au moi en tant qu'ego éveillé conscient de son monde ambiant quotidien et environnant comme son monde de la vie propre. C'est en tant que terme achevé de la constitution que le monde de la vie est historique, comme l'horizon de sens téléologique de la subjectivité sociale, ou de l'ego personnel. Mais nous avons souligné que le monde de la vie n'est pas « statique » et se caractérise également comme un mouvement *constant* de constitution ; et l'horizon de « sens du monde » est la signification phénoménologique de ce mouvement. Il y a donc un mouvement de réduction phénoménologique qui nous dirige vers la dimension du monde de la vie, à la suite de laquelle une deuxième réduction doit s'opérer afin de déployer le terrain du moi dont la constitution détermine le devenir du monde. Il s'ensuit un mouvement de retour vers la *Lebenswelt* reconsidérée comme « support historique » de mes actes et terrain de mes décisions, par lequel seulement se constitue une communauté qui se définit comme faire-monde et, simultanément, faire-histoire. Si nous avons souligné que le moi est à l'origine de lui-même par sa capacité à l'archi-décision entre ses différentes facultés pratiques, comme son champ des possibles qui implique sa propre temporalité constitutive, alors les conditions de possibilité du moi sont un préalable à toute communauté : *en tant que les conditions de possibilité (phénoménologiques) du moi impliquent celles de la communauté, elle-même transcendantale*. Ceci par la réduction capable de nous extraire à la passivité « naturelle ». En d'autres termes, il s'agit de fonder la responsabilité individuelle à partir de l'histoire, celle-ci reconsidérée depuis la découverte phénoménologique de l'intentionnalité circonscrite dans le monde de la vie qui est toujours *mon* monde de la vie : toute responsabilité personnelle (au sens de l'attitude personnaliste) est une

reponsabilité « historique » ou « historiale ». Autrement dit, interroger l'histoire *à partir de la responsabilité,* en tant qu'elle relève de processus de formations communautaires immanents contenus dans l'action et la volonté du moi, que nous comprenons comme « faire » praxologique. Finalement, c'est parce que la subjectivité transcendantale est constituante qu'elle est historiale. De même, c'est parce que la subjectivité sociale est constitutive qu'elle est communautaire. Selon ses propres mots, Husserl nous expose une « thèse de la volonté », telle « qui institue tout simplement la volonté dirigée de manière persistante vers le but persistant, persistant par-delà l'acte momentané qui s'écoule. »[498] Ainsi, « exister en tant qu'ego, en tant que personne, c'est, comme on le voit, exister d'une manière spécifique, personnelle, en demeurant et en étant le même à travers les changements. »[499] Ou encore :

> Dans la vie éveillée, j'accomplis des actes et encore et toujours de nouveaux actes, tous unis en ceci qu'ils rayonnent d'un seul et même centre égoïque, en tant qu'ils sont mes positions. Chaque « nouvelle » position, caractérisée comme première, institue une nouvelle modalité de mon être persistant (…)[500]

Ainsi, si « je suis celui qui s'est décidé ainsi, celui qui a voulu ainsi »[501], alors la volonté de l'ego est un « *champ temporel immanent*. »[502] Dès lors, tout acte réalisé implique une volonté sous-jacente, elle-même impliquée dans une décision. Ainsi, ce rapport entre acte et volonté/décision, au sein d'un champ temporel immanent dans lequel l'acte singulier et momentané implique la persistance de la volonté en tant qu'archi-décision, est un rapport élaboré consciemment par l'ego éveillé et qui constitue l'horizon de sens téléologique du monde de la vie. Aussi, en tant que le monde de la vie est toujours *mon* monde de la vie, il n'est plus la genèse collective de l'anonymat naturel mais bien une communauté vivante, au sens où l'auto-compréhension de l'ego est à l'origine de toute décision qui « fait » communauté : « avec cela un monde environnant toujours nouveau à l'intérieur et à partir de notre

498 *Ibid.,* p. 24.
499 *Ibid.,* p. 25.
500 *Ibid.*
501 *Ibid.*
502 *Ibid.,* p. 28.

vie prestative »[503], de « (…) l'horizon environnant compris dans la teneur de sens de la volonté, de l'intention elle-même, la situation dont le sujet de volonté a une conscience préalable et dont il a effectivement conscience au cours de la réalisation effective, comme ce qui est donné en soi. »[504] Dès lors, « toute vie éveillée est une vie volontaire »[505] telle que « la conscience de ce pouvoir est celle de la liberté de pouvoir se rendre responsable ».[506] Ceci complète nos analyses précédentes sur la liberté apodictique, comme « la liberté « accomplie » qui implique donc un pouvoir multiple, un pouvoir évidemment libre de multiples manières. »[507] Nous avons vu que la réflexion husserlienne oscille constamment entre la détermination spirituelle du corps propre actif et le soubassement sensible où la « liberté » s'inscrit dans mes mouvements kinesthésiques. Pour notre part, nous proposons la thèse suivante : par la prise en compte et l'explicitation de la « synthèse charnelle » - comme mouvement d'identification de la chair à elle-même comme chair d'ego depuis un chiasme tactile -, sur laquelle nous reviendrons par la suite, nous considérons que la production incessante de soi relève simultanément d'un processus constant de formation communautaire ; c'est-à-dire qu'ils relèvent du double mouvement d'auto-incoporation et de constitution intersubjective des choses par leur transformation pratique, en tant que tout mouvement d'auto-incorporation implique l'inter-corporéité praxologique. C'est ce que nous proposons de désigner par forme de vie, qui se fonde donc sur le rôle constitutif déterminant de la chair, au sens où la chair renvoie à cette excédence perpétuelle, qui est à la fois le commencement du monde et le moment-lieu du mouvement continu de ma propre histoire égoïque. Ainsi, toute forme de vie est mouvante, dynamique et aléatoire, en tant que faire-communauté et faire-histoire ; de telle sorte que le monde de la vie désigne en définitive l'ensemble constitué de mes multiples formes de vie constituantes. Et c'est en cela qu'il s'agit toujours de *mon* monde de la vie. Autrement dit, le mouvement continu de ma vie propre, comme

503 *Ibid.,* p. 31.
504 *Ibid.,* p. 36.
505 *Ibid.,* p. 37.
506 *Ibid.,* p. 43.
507 *Ibid.,* p. 40.

« travail » ou « activité » communautaire avec autrui, est ce qui rend possible le mouvement continu du devenir du monde, et c'est cet « ensemble » qui constitue une historicité vivante. Toute historicité est basée sur l'histoire de ma propre vie, comme parcours « conscient » de mes choix et de mes actes « libres » au sein d'un « contexte » environnant chosique et réal. Par ailleurs, la primauté de ma chair dans le mouvement d'auto-incorporation « garantit » la primauté de l'ego que je suis dans tout processus de formation communautaire. La constitution du monde renvoie donc à la constitution de moi-même, par la connaissance de mes motivations, de ma tâche et de mon but, puisque « toute tâche désigne un but à réaliser au moyen d'une certaine activité, d'un certain agir. »[508]

Cette connaissance, plus précisément cette connaissance pré-scientifique dans l'universalité de cette vie hors de la science, sert ainsi de terrain à ce vouloir-vivre et à ce pouvoir-vivre.[509]

C'est en décidant de moi-même que je me décide comme responsable de mon historialité propre (de mon vouloir en tant que mon propre advenir historial, l'effectivité de ma liberté concrète) et, partant, de l'histoire de ma co-humanité. Par ailleurs, tout geste, tout faire, est toujours-déjà communisé ; au sens où nous comprenons un tel geste, ou faire, comme vouloir et agir simultanés. En cela, mon geste ouvre un horizon que l'on peut qualifier d'historial, car il ouvre l'horizon de ma propre histoire, l'histoire de ma vie, toujours-déjà pluri-personnelle. Ce qui implique l'historialité du geste, du faire, en tant qu'il est toujours-déjà communisé et, en cela, pose un advenir. Dès lors, se décider soi-même constitue l'histoire (consciente) de mes formations de sens, dont tout acte réalisé est l'actualisation de cette histoire en son maintenant. Aussi, si je me l'applique à moi-même, et je me décide en cela, la question-en-retour (*Rückfrage*) est également toujours-déjà communautaire en tant qu'elle implique l'horizon de ma co-humanité. A la base de l'advenir historial donc, mon geste, mon faire, toujours-déjà savoir-faire et faire-partagé.

508 *Ibid.,* p. 39.
509 *Ibid.,* p. 53.

(…) Le commencement réel est l'activité elle-même, elle seule avère parfaitement la possibilité dans la réalité effective. (…) L'évidence anticipatrice de la méditation est un préliminaire nécessaire, mais ce n'est qu'un préliminaire. Le commencement véritable est donc l'activité (…).[510]

Le monde de la vie ne relève donc pas d'un idéalisme transcendantal fermé sur lui-même. Il est question d'agir et de transformation concrète du monde, en tant que « le chemin vers une historicité subjective transcendantale, [comme] la seule historicité authentique et originaire. »[511] C'est donc avec et par les actes que les idées sont des puissances historiques, même quand il s'agit de l'idée téléologique de la philosophie. Car la philosophie relève de la responsabilité personnelle, et c'est parce que le monde de la vie est le lieu de mon vouloir et de mon agir qu'il ne faut pas le laisser indéterminé comme certitude non problématique.

Tout projet d'une personne est un projet dans sa situation, toute question a son sol, toute tâche a un sol. Une question, un projet, une tâche intersubjectivement identique présuppose un sol de questions intersubjectivement identiques en tant qu'évidence allant de soi fondatrice, au sein duquel la teneur de sens du projet s'enracine. (…) Le fait que tout ceci, le fait que ce monde présupposé ne soit, l'un dans l'autre, donné que par des affections subjectives, c'est une vérité qui précède toutes les théories et, à bien y regarder, qui est présupposée par elles (…)[512]

En cela, nous pouvons comprendre « le monde » comme produit et résultat de l'agir humain en communauté dont la formation originaire détermine toutes les formations ultérieures. Ce qui explique chez Husserl l'objectif permanent, le but, la tâche, l'exigence continue de fonder la connaissance car la liberté apodictique se confond avec la philosophie si celle-ci se définit comme la responsabilité ultime et effective. Et « il n'existe pas de philosophie, il n'existe pas de science procédant d'une responsabilité ultime et effective sans une méditation portant sur la totalité des présuppositions. »[513] L'attitude transcendantale consiste ainsi en la capacité d'opérer

510 *Ibid.,* p. 75.
511 *Ibid.,* p. 81.
512 *Ibid.,* p. 95.
513 *Ibid.,* p. 99.

une épochè, même après coup, de dévoiler l'originaire, même après coup. Car « le sujet ne veut laisser valoir itérativement aucune passivité qu'il ne puisse être en capacité d'interroger toujours et encore, qu'il ne puisse porter à la clarté et dont il ne puisse être responsable. »[514] *L'attitude transcendantale se caractérise donc comme un mouvement constant vers la réduction, ou plutôt de la réduction comme mouvement perpétuel d'Archi-décision de soi-même*, dans le « travail colossal du problème des présuppositions ultimes et de l'apodicticité. »[515] En effet, pour Husserl, « notre tâche doit consister à faire ressortir la totalité des évidences tenues pour allant de soi en tant que sol d'ensemble à partir duquel seulement le problème, l'intention de la philosophie trouve sens - lorsqu'elle le trouve, lorsqu'elle en a la possibilité. J'ai dit : la totalité. »[516] Dès lors, comme le souligne Jacques Derrida dans son introduction à *L'Origine de la géométrie*, la question fondamentale de Husserl est de comprendre comment une tradition de la vérité est possible en général. Une certaine dépendance de l'histoire comme science empirique à la phénoménologie se fait jour car seule la phénoménologie peut révéler à l'histoire « son fonds de présuppositions eidétiques. »[517] Dès lors, répondre au phénomène de « crise » comme oubli des origines, signifie à la fois « prendre conscience des origines (…) et se rendre responsable du sens. »[518]

Dans un Appendice de la *Krisis* intitulé *L'Origine de la géométrie*, Husserl se propose d'élucider le sens originaire de la géométrie, tel qu'il ne cesse jamais d'avoir cours avec ce même sens du proto-géomètre, et en même temps tel qu'il continue à s'édifier à travers toutes ses nouvelles formes, tout en demeurant « la géométrie ».[519]

C'est par la question-en-retour, ou *Rückfrage,* que l'on peut élucider la question de l'origine : « L'origine ici, c'est un acte d'idéalisation qui a constitué non pas la géométrie comme *corpus* d'énoncés, mais le thème géométrique comme pôle d'unité

514 *Ibid.,* p. 43.
515 *Ibid.,* p. 103.
516 *Ibid.,* p. 105.
517 Derrida, Jacques, *Introduction* à *L'origine de la géométrie* de Husserl, PUF, Paris, 2010 : p. 9.
518 *Ibid.,* p. 11.
519 Gérard, Vincent, *La Krisis – Husserl,* éditions ellipses, Paris, 1999 : p. 10.

pour un complexe d'enchaînement d'actes. »[520] Ainsi, dans *L'Origine de la géométrie,* Husserl s'interroge sur le processus historique de la « crise », *c'est-à-dire sur l'historicité de l'oubli des origines*. Si, comme nous l'avons dit précédemment, c'est parce que le monde de la vie est le lieu de mon vouloir et de mon agir qu'il ne faut pas le laisser dans la certitude non problématique de l'anonymat naturel, il est présupposé que le dévoilement transcendantal de la *Lebenswelt* révèle simultanément les conditions phénoménales de son oubli historique. Jusqu'à présent, nos réflexions nous ont permis d'élucider le comment d'un tel oubli, mais la question sous-jacente est la suivante : *qu'est-ce qui m'a permis de m'arracher à cet oubli ?* En effet, la recherche d'un « a priori » historique est elle-même [un produit] historique : « le dévoilement historique est en soi-même et essentiellement un acte historique et en tant que tel, par une nécessité d'essence, porte en lui l'horizon de son histoire. »[521] La *Rückfrage* permet de répondre à cela. En effet, dans l'attitude naturelle, la communauté dans sa tradition et son histoire me précèdent moi comme individu « noyé » dans l'anonymat de la vie naturelle qui se voit léguer des acquis culturels d'abord « tout-prêts »[522], « consignés ». Autrement dit, le monde de la vie *dissimulé* comme tel dans l'attitude naturelle me « précède » *tant que* je n'ai pas opéré à la réduction phénoménologique qui m'ouvre à la dimension transcendantale, dans laquelle le moi est à l'origine immanente de lui-même, donc simultanément l'origine immanente de son propre monde de la vie - alors seulement concevable comme tel, puisque dévoilé. Au sein de l'attitude naturelle, je dispose donc de ces acquis culturels mais je n'en ai aucune compréhension, en termes de formations de sens, puisqu'ils sont eux-mêmes issus de formations de sens préalables et antérieures, elles-mêmes résultantes d'une formation de sens originaire. Or, il s'agit de *réactiver* cette dernière.

Les propositions se donnent elles-mêmes à la conscience comme des conversions reproductives d'un sens originaire, produit par une activité originaire effective, et [qu']elles renvoient donc elles-mêmes à une telle

520 *Ibid.,* p. 10.
521 Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie,* PUF, Paris, 2010 : p. 202.
522 *Ibid.,* p. 195.

genèse.[523]

Par la réflexion transcendantale, je puis donc opérer de manière effective la *réactivation de sens* qui me permet de faire (re)vivre la communauté, c'est-à-dire les processus de formations communautaires, à travers une « formation de sens *vivante* » dont je deviens à nouveau garant, « en tant que communauté vivant dans l'unité d'une responsabilité commune. »[524] Or, cette opération de réactivation de sens me fait prendre conscience que la première formation de sens originaire qui a institué une thématique idéale (ici la géométrie), relevait elle-même de formations subjectives depuis un individu ou un groupe d'individus singuliers. Les fondements subjectifs et immanents de la communauté renvoient donc à l'horizon de responsabilité et de volonté communes qui a lui-même été oublié. Par la question en retour, non seulement je réactive ces formations de sens originaires, mais je réactive également l'horizon de responsabilité impliqué dans ces formations de sens. En outre, en réactivant l'horizon de sens de telle formation originaire de vérité, je participe déjà de cette responsabilité antérieure qui est de fait ré-actualisée. Dès lors, la communauté d'expérience « passée » devient à nouveau « vivante » dans une co-reponsabilité à laquelle je m'engage par l'effectivité de la réactivation de sens, et par laquelle je « convoque » également ma co-humanité à une reponsabilité communautaire. Aussi, cette *Rückfrage* est à comprendre *comme expérience immanente et expérience de l'immanence.* Le devenir-monde de ma vie immanente est un processus historique en tant qu'il est *actif*, et m'arrache à l'oubli de ma passivité « naturelle ». En cela, la responsabilité sociale, c'est-à-dire personnelle et communautaire, peut être considérée comme responsabilité « historique » ou « historiale » par l'ouverture d'un horizon de sens inter-générationel . Autrement dit, la question en retour permet l'ouverture d'une trame génétique qui est l'histoire de la communauté dans laquelle je m'inscris, au sens d'une « auto-transmission vivante ».[525]

523 *Ibid.,* p. 192.
524 *Ibid.,* p. 188.
525 *Ibid.,* p. 204.

[de] l'historicité intrinsèque de tous les individus, et de ceux-ci en tant que personnes individuelles liées dans leur historicité intrinsèque aux autres personnes communautisées.[526]

Husserl précise que la « (…) chaîne ouverte de générations [de chercheurs] connus ou inconnus, travaillant les uns avec les autres et les uns pour les autres, en tant qu'ils constituent, [pour la totalité de la science vivante], la subjectivité productrice. »[527] *Le monde de la vie permet donc d'appréhender la communauté dans son historicité, c'est-à-dire dans sa genèse constitutive historiale.* Car c'est « à partir du présent et en lui » que je suis le premier interlocuteur de l'horizon du monde, qui est toujours l'horizon de mon monde de la vie. L'histoire se reflète comme histoire de l'un-pour-l'autre d'un mouvement productif et constitutif de subjectivités en interconnexion par la réciprocité associative, dont est porteur chaque individu singulier de la communauté ; subjectivité à la fois mienne et co-mienne de l'autre avec-qui je travaille. Ceci par un mouvement constant vers la réduction pour interroger et élucider les formations de sens historiques, car une authentique histoire-des-faits n'est « rien d'autre que la reconduction des formations de sens historiques *données dans le présent*, c'est-à-dire de leurs évidences – tout au long de la chaîne des renvois historiques – jusqu'à la dimension dissimulée des archi-évidences qui les fondent. »[528] Ou encore, « toute histoire-des-faits demeure dans la non-intelligibilité (…) tant qu'elle n'a jamais exploré le puissant a priori structurel qui lui est propre. »[529] Par ailleurs, le mouvement se *produit* comme mouvement, se *constitue* lui-même comme projet, à travers moi, comme l'un de l'un-pour-l'autre. « Nous sommes conscients de l'horizon ouvert de notre co-humanité », dit Husserl. Par conséquent, mon monde de la vie est toujours-déjà « porteur » d'une historicité, puisque porteur de sens ; d'un sens qui outrepasse donc cette époque présente qui est la mienne, ce maintenant phénoménal dans lequel s'inscrit mon horizon. C'est donc l'ego personnel qui porte en

526 *Ibid.,* p. 214.
527 *Ibid.,* p. 177.
528 *Ibid.,* p. 205. Nous soulignons.
529 *Ibid.,* p. 203.

lui toute la trame génétique constitutive et historique de son monde de la vie. Dès lors, l'horizon de monde désigne toujours-déjà un horizon de responsabilité, comme le mouvement communautaire de mes actes communisés. Or, ce sens, considéré dans l'attitude naturelle comme transcendant, est lui-même porteur d'une formation originaire de sens *elle-même immanente.* A partir de là, nous comprenons la réactivation de sens comme *réactivation immanente* en un maintenant actuel, c'est-à-dire en mon maintenant phénoménal, d'une formation de sens *déjà* immanente d'un maintenant antérieur, qui me précède. C'est dire que la « conscience intime du temps », présentée par Husserl comme extension temporelle unifiée par le pôle égologique, est en définitive elle-même fondée sur la localisation immanente et « charnelle » de telle donnée « temporellement » transcendante. Par ailleurs, peut-on parler d'un mouvement rétentionnel communautaire ? Car Husserl en vient à identifier l'historicité des processus de formations communautaires à l'historicité de « la vie humaine en général, et d'abord dans chaque vie individuelle, de l'enfance à la maturité, [dans] la vie originairement intuitive qui, en des activités, crée sur le fondement de l'expérience sensible ses formations originairement évidentes (...) »[530], en tentant d'établir une réciprocité entre les deux plans simultanés, comme « l'unité indissociable de leur corrélation ».[531] L'horizon du monde renvoie donc toujours à *ce* monde dans lequel je m'inscris, en tant que mon monde de la vie, déployé dans un horizon de sens historique immanent par mes actes communisés : « Tout ce qui est établi comme fait historique a nécessairement sa structure de sens intrinsèque. »[532] Ainsi, par son adhésion volontaire et consciente à telle communauté singulière comprise comme son monde de la vie, visé comme monde-pour-tous, l'ego personnel devient tributaire de son histoire et de sa tradition. De telle sorte que l'historicité est à comprendre comme communauté génétique. Nous comprenons pourquoi Husserl accorde finalement la primauté de la détermination spirituelle à tout processus de formation communautaire à partir du corps propre, tel que c'est le monde de l'esprit

530 *Ibid.,* p. 187.
531 *Ibid.,* p. 183.
532 *Ibid.,* p. 203.

qui est « unificateur » et « centralisateur » ; de manière similaire au pôle égologique qui identifie la chair à elle-même par l'unification des esquisses sensibles.

L'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaire.[533]

Husserl affirme en effet : « En ce sens, l'humanité est pour chaque homme, pour lequel elle est son horizon-de-nous, une communauté de pouvoir-s'exprimer dans la réciprocité (…). Et dans cette communauté, tout le monde peut aussi parler comme d'un étant objectif de tout ce qui est là, dans le monde environnant de son humanité ».[534] La co-appartenance de chaque individu qui s'inscrit au monde *par* la communauté singulière, où il adhère dans la volonté d'une responsabilité commune, fait l'humanité de cette communauté. Mais « l'humanité » dont il est question ne désigne-t-elle pas alors une communauté idéale de la « totalité » ? Une substruction théorique idéalisante à la contingence concrète des actes de communisation ? De même que la « nécessaire » idéalisation géométrique dont parle Husserl, ne considère-t-il pas l'idéalisme transcendantal comme une « nécessité » téléologique ? L'abstraction théorique est-elle un « faire » ? Car les formes idéales géométriques se comprennent avant tout comme l'élaboration d'un langage communisé, par lequel se crée une réciprocité associative telle que les individus échangent et partagent autour d'une volonté commune, érigée elle-même en responsabilité de sens partagée. De même, « le monde pour tous est le monde que « tout-le-monde » a comme horizon de monde ».[535] Comprendre l'historicité comme horizon de responsabilité contient son propre sens téléologique, dans le but que « ce qui est originairement effectué maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant. »[536] La crise surgit donc avec la question de la transmission assurant la tradition du sens et de la réactivabilité. Or, si la « transmission de ce pouvoir de réactivation même » vient à

533 *Ibid.,* p. 203.
534 *Ibid.,* pp. 182-183.
535 *Ibid.,* p. 183.
536 *Ibid.,* p. 184.

manquer, et c'est le cas dans le constat établi par Husserl dans la *Krisis,* toute la tradition de sens s'effondre. Ceci nous permet de penser *l'enjeu* « social » et communautaire des processus d'idéalisation géométrique et de mathématisation de la nature, qui n'est pas de déployer le règne de l'ek-stasis mais de se rendre responsable d'une capacité inédite de transformation pratique du monde environnant chosique qui engage toute l'humanité. Notre tâche historique est de nous rendre responsable du succès du principe de raison : le « succès (…), non celui de l'évidence rationnelle effective allant au-delà de l'évidence, mais du succès pratique de la (géométrie) appliquée, son utilité pratique prodigieuse, quand bien même elle est incomprise. »[537] Car la transmission du pouvoir de réactivation vers les archi-commencements relève « de la continuité praticable »[538], de personne à personne, d'époque à époque, et de formes de vie à formes de vie. Le danger est plus grand encore quand c'est *le besoin même* de la question en retour qui est perdu et oublié : « C'est pourquoi il va aussi de soi que le sens de la vérité originaire une fois perdu, il se soit rendu si peu sensible que le besoin même de la question en retour ait d'abord dû être réveillé, et, plus encore, que le sens vrai de cette question ait d'abord dû être découvert. »[539] Pourtant, il s'agit « du recours à l'a priori historique comme la source universelle de tout problème de compréhension imaginable ».[540] En définitive, Husserl nous met en garde de ne pas céder à « l'ivresse » du pouvoir « prodigieux » de l'idéalisation géométrique, c'est-à-dire de ne pas faillir à notre responsabilité.

> La transmission par héritage des propositions et de la méthode, nécessaire pour la construction logique de propositions toujours nouvelles, d'idéalités toujours nouvelles, peut précisément poursuivre son cours ininterrompu à travers les temps, alors que n'a pas été hérité le pouvoir de réactivation des archi-commencements et par conséquent des sources de sens pour toute étape ultérieure. Ce qui fait donc défaut, c'est justement ce qui avait donné, ou plutôt à dû donner à toutes les propositions et théories, un sens archi-originaire que l'on doit toujours de nouveau mettre en évidence.[541]

537 *Ibid.,* p. 195.
538 *Ibid.,* p. 194.
539 *Ibid.,* p. 198.
540 *Ibid.,* p. 205.
541 *Ibid.,* p. 196.

En outre, « cette explicitation d'horizon (…) doit en venir elle-même à une sorte de scientificité ».[542] Ainsi, la communauté produit ses vérités de la même manière que l'individu qui, tout au long de sa vie à travers ses expériences sensibles, se construit ses propres formations de vérité en leur instaurant une genèse constitutive de son existence singulière. Si l'individu en vient à ne pas interroger des certitudes qui sont déjà à disposition de manière non problématique, alors la crise survient comme oubli du fondement de sens originaire. Et l'effondrement du sens entraîne l'effondrement du monde, par l'oubli de toute responsabilité « sociale » et « historiale ». A la base de cette responsabilité historique, se trouve l'auto-responsabilité de l'ego éveillé. *En tant qu'ego éveillé, je suis responsable du sort du monde, qui est toujours le mien propre visé comme monde pour tous, de par les formations de vérité dont je suis tributaire avec mes co-humains.* Comme le souligne Jacques Derrida dans son introduction, le monde chez Husserl n'est plus considéré de manière naïve « comme totalité finie d'êtres sensibles, mais comme totalité infinie des expériences possibles dans un espace en général. »

C'est seulement le dévoilement de la structure universelle d'essence, qui se tient en notre présent historique et par suite en tout présent historique passé ou futur en tant que tel, et du point de vue de la totalité, à l'intérieur seulement du dévoilement du temps historique concret dans lequel nous vivons, dans lequel vit notre pan-humanité considérée dans la totalité de sa structure universelle d'essence, c'est ce dévoilement seul qui peut rendre possible une histoire vraiment compréhensive, pénétrante et, en un sens authentique, scientifique.[543]

Au-delà des contenus de vérité, ce sont les structures de transmission qui importent, c'est-à-dire les structures constitutives à même de produire une *genèse historique*.

Toute problématique et toute monstration historiques, au sens habituel, présupposent déjà l'histoire comme horizon universel de question, non par expressément, mais toutefois comme un horizon de certitude implicite qui, dans toute indéterminité vague d'arrière-fond, est la présupposition de toute déterminabilité, c'est-à-dire de tout projet visant à la recherche et à l'établissement de faits déterminés. *En histoire, le Primordial en soi*

542 *Ibid.,* p. 208.
543 *Ibid.,* p. 204.

est notre Présent.[544]

Le monde de *la vie historique* nous permet de repenser en profondeur l'intersubjectivité, comme « ce qui fait apparaître les problèmes de la communauté globale. »[545]

Les autres, d'hommes étant-pour-moi qu'ils étaient, deviennent, grâce à la réduction, des alter ego étant pour moi, *avec le sens ontologique d'être des « implicats » de ma vie intentionnelle originelle.* L'inverse vaut alors également : je suis impliqué en eux avec toute ma vie originelle, et eux aussi bien sont tous impliqués les uns dans les autres.[546]

Ainsi, « en tant que personnelle cette vie [du monde de la vie] est un devenir constant dans une constante intentionnalité du développement. Ce qui devient dans cette vie, c'est la personne même. »[547] Ainsi chez Husserl se développe l'idée d'une « autonomie » de l'ego, comme décision de la volonté, comme Archi-décision, si bien que l'horizon de sens historique ouvert par la dimension transcendantale du monde de la vie amène « à donner à l'ensemble de sa vie personnelle la forme de l'unité synthétique d'une vie dans l'auto-responsabilité universelle. »[548] La radicale compréhension de soi-même est perçue par Husserl comme un « combat », une « lutte » : comme l'impératif de ne jamais me détourner de ma responsabilité propre en tant que cet individu que je suis dans ma propre vie singulière, de ne jamais me laisser détourner de mon immanence : « corrélativement, à se donner à soi-même la forme de l'ego véritable, de l'ego libre, autonome, qui cherche à ce que la raison qui lui est innée, l'aspiration à être fidèle à soi-même, à pouvoir rester, en tant que Ego-Raison, identique avec soi, se réalise. »[549] En ce sens, le « télos apodictique » est cette « compréhension de soi d'après des principes a priori »[550], selon un postulat éthique : « la Raison n'admet aucune séparation en raison « pratique », « théorique »,

544 *Ibid.,* p. 207.
545 Husserl, *La crise..., op. cit.,* p. 291.
546 *Ibid.,* p. 290. Nous soulignons.
547 *Ibid.,* p. 301.
548 *Ibid.*
549 *Ibid.*
550 *Ibid.,* p. 305.

« esthétique » et je ne sais quoi encore, qu'être-homme c'est être téléologiquement et c'est devoir-être (…). »[551] Tels sont les derniers mots qui concluent la *Krisis*, exposant l'éthique husserlienne, qui renvoie à ce que nous appelons le souci et l'exigence d'intelligence collective. Une éthique qui convoque à la responsabilité et que nous pouvons résumer de la manière suivante : être-homme, c'est être et c'est devoir-être.

Conclusion de la première partie

Husserl a démontré la manière dont les sciences objectivistes ont « dérivé » en ce qu'on propose de nommer par un mouvement « d'autonomisation » de l'objectivité, tel que les données transcendantes « s'auto-régulent » entre elles indépendamment de toute formation de sens subjective et immanente. Le dévoilement phénoménologique du monde de la vie est la réponse à cette « crise des sciences européennes ». Ainsi, ce n'est pas le monde de la vie qui est un « problème partiel » à l'intérieur du problème général de la science objective, mais bien la science objective transcendante qui devient le problème partiel du problème général du monde de la vie. *Autrement dit, l'immanence n'est plus un problème « partiel » de la transcendance ; au contraire l'immanence devient la problématique générale qui implique toute transcendance.* De la théorie de la connaissance à la théorie de la constitution, nous voici dirigés vers un « nouveau » savoir : un savoir immanent de l'immanence, c'est-à-dire une connaissance transcendante-immanente *au service* de la praxis historiale. Cependant, il ressort de notre analyse de la communauté dans la phénoménologie husserlienne la

551 *Ibid.,* p. 305.

contradiction que la seule intersubjectivité concevable relève d'une expérience communautaire de l'ego.

Pour une telle philosophie, il n'y a qu'un ego, multiplié associativement ; l'apodicticité de l'existence d'autrui reste dérivée de la mienne ; un seul est présenté, tous les autres sont apprésentés.[552]

(…) est la voie vers une prise de conscience universelle de soi-même, monadique d'abord et intermonadique ensuite.[553]

[les monades] appartiennent donc, en vérité, à une communauté universelle unique qui m'englobe moi-même et qui embrasse toutes les monades et tous les groupes de monades dont on pourrait imaginer la coexistence. Il ne peut donc, en réalité, y avoir qu'une seule communauté de monades, celle de toutes les monades coexistantes ; par conséquent, un seul monde objectif, un seul et unique temps objectif, un seule espace objectif, une seule Nature ; (…) s'il est vrai que je porte en moi des structures qui impliquent la coexistence d'autres monades.[554]

Autrement dit, je porte la communauté en moi au point de ne pas être sûr qu'il y ait ou non de communauté « réelle » et « effective ». La communauté chez Husserl se fonde sur le transfert analogique et associatif, qui semblerait pourtant n'impliquer aucune interaction. Nous serions d'affirmer que chez Husserl, je ne *rencontre* jamais l'Autre. La cohérence de la communauté repose au contraire sur la concordance, au sens de l'adéquation idéale : « (…) c'est l'identité qui doit être reconnue entre la signification du corps d'autrui pour lui et la signification qu'il a pour moi. (…) A ce moment de l'indivision du même et de l'autre, c'est une seule et même réalité qui appartient à ma sphère *propre* et qui indique une *autre* existence. »[555] Ainsi, chez Husserl, l'intersubjectivité en général et la communauté demeurent un champ égologique déterminé par la science de l'esprit. Nous avons suggéré que la présupposition du processus d'incarnation empêche de penser rigoureusement tout mouvement d'incorporation du propre, qui serait au fondement de toute rencontre associative et « effective » avec l'Autre. Si tel est le cas, cette *rencontre* devient donc

552 Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie, op. cit.,* p. 255.
553 Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes, op. cit.,* p. 251.
554 *Ibid.,* pp. 225-226.
555 *Ibid.,* p. 256.

l'enjeu fondamental d'une phénoménologie de la communauté.

C'est ici qu'intervient le thème décisif : celui de la saisie analogisante de l'autre comme un autre moi. Ce thème est le centre de la Ve Méditation. En lui s'équilibrent les deux exigences de la phénoménologie : le respect de l'altérité de l'autre et l'enracinement de cette expérience de transcendance « dans » l'expérience primordiale.[556]

L'enjeu de la communauté chez Husserl se présente donc comme un enjeu égologique, car je fais l'expérience immanente de l'altérité transcendante que je constitue moi-même. Mais je ne pourrais jamais totalement « assimiler » cette altérité dont une part de radicalité continuera de résister à ma primordialité, et heureusement. Cette part « radicalement » étrangère et irréductible devient l'élément avec lequel l'ego que je suis doit composer pour vivre. Cette « inconnue » doit être « reconnue » *en tant que telle*. C'est ce qui détermine le concept de monadologie.

Dès lors, puisque le corps là-bas pour moi et le corps ici pour l'autre ne sont pas seulement deux corps analogues mais un même corps, une nature commune est possible.[557]

Ainsi, le support de l'analogie associative n'est pas l'Autre comme monade radicalement étrangère mais bien l'alter ego, en tant que « mouvement de transgression par lequel le sens « moi » se transfère de l'original à l'analogue ».[558] *Dès lors, la concordance idéale entre l'Autre et l'alter ego déterminera toute étrangèreté radicale*. Mais cette « concordance » est-elle une rencontre ? La rencontre n'est-elle pas plutôt manquée ? L'alter ego désigne cette deuxième couche de vécus que j'assimile à autrui, sans laquelle toute altérité m'est interdite.

On comprend bien à quelle exigence Husserl veut satisfaire : il y a deux consciences, mais non pas deux mondes.[559]

556 *Ibid.,* pp. 245-246.
557 Ricoeur, *op. cit.,* p. 257.
558 *Ibid.,* p. 253.
559 *Ibid.,* p. 260.

Aussi, nous avons vu que la dimension de compénétration intentionnelle qui forme une première communauté demeure une communauté égologique, c'est-à-dire une archi-communauté de moi-même. En tant que corps de chair, l'ego se vit comme expérience communautaire. L'ego est donc toujours-déjà associé à « des » alter ego qu'il doit reconnaître comme tels pour empêcher toute identification fusionnelle : *le moi est toujours-déjà multitude.* Or, c'est cette détermination du moi comme multitude qui pose difficulté à Husserl, car comment unifier cette multitude ? Quelles sont les implications phénoménologiques d'un ego « unifié » à lui-même ? L'unité égologique doit-elle d'ailleurs se comprendre comme unification ? L'unification n'implique-t-elle pas la « résorption » de la multitude, c'est-à-dire sa « dissolution » ? Ne doit-on pas plutôt poser la question de l'unité *dans* la multiplicité ? Autrement dit, l'unité *à travers* la multiplicité, voire l'unité *à partir* de la multiplicité ? Ce sont des questions redoutables que Husserl n'a pas ignoré, et auxquelles il propose de répondre avec le pôle égologique comme pôle d'unification intentionnelle. Mais cette proposition n'est-elle pas finalement une esquive afin de contourner certaines présuppositions phénoménologiques ?

L'aporie se dissipe dès que l'on abandonne cette croyance naïve en l'unité originaire du moi. Je n'ai pas à m'arracher à moi pour accéder à la communauté, mais seulement à passer d'un mode de communauté à un autre : je me croyais seul et j'étais une multitude.[560]

Or, cette détermination du moi comme multitude implique une étrangèreté intime à moi-même et radicalement immanente. Dès lors, le manquement de Husserl relève moins de la présupposition d'un Moi-Un que de l'indétermination de cette étrangèreté intime : le premier étranger à moi n'est pas l'autre-moi. Il s'agira alors d'examiner rigoureusement cette question de l'autre *en* moi ; rigoureusement, c'est-à-dire en dévoilant toutes ses implications phénoménologiques. Husserl a su distinguer la communauté « primordiale » et originelle de la dimension de compénétration intentionnelle et la communauté « historique » du monde de la vie ; en tant que le

560 Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair,* Ed. Du Cerf, Paris, 2006 : p. 242.

monde de la vie renvoie à la formation téléologique communautaire selon un *Telos* constitué. Ainsi, Husserl a bien tenté de penser un mode de communauté à partir de la réciprocité associative. Cependant, il n'est parvenu à penser le *restant* comme véritable premier écart transcendantal et premier étranger en moi, ce qui entraîne la présupposition du mouvement d'auto-incorporation dans toute constitution d'alter ego. Encore une fois, cela n'invalide aucunement l'analyse husserlienne, qu'il s'agit au contraire de compléter et de renforcer. Dès lors, il n'est pas de mouvement d'auto-incorporation absolu et « définitif », de la même manière que l'alter ego est lui-même constitué de façon éphémère et mouvante. Par conséquent, le transfert associatif qui se veut donation de carnation implique *une analogie des strates d'auto-incorporation* ; tel que toute ressemblance renvoie à celle des seuils d'appartenance et d'étrangèreté entre le moi et l'Autre. Aussi, l'impasse de Husserl consiste à ne pas laisser place au nécessaire contre-transfert depuis la transcendance de l'autre. Et ce contre-transfert est également une résistance au transfert, d'où « la force de la dissemblance » ; c'est-à-dire ce qui, en autrui, résiste à se laisser incarner : voilà ce qui provoque la *rencontre.* En effet, il est nécessaire de penser « un écart, une limite, entre le moi et l'alter ego, afin qu'un élément d'altérité s'inscrive *dans* le processus même de l'identification. »[561] ; et la nécessité de « la résistance immanente du restant à l'identification [qui] doit être soutenue, renforcée par une autre résistance qui ne vienne plus de moi-même mais de la transcendance de l'autre, et accroisse encore la distance que le restant a creusé. »[562] Cette double résistance nécessaire n'a pas été pensée par Husserl. Or, c'est cette double résistance qui me permet de constituer l'autre en tant qu'autre sans me fondre dans sa chair. La communauté associative repose sur le faire-loi du restant que chaque ego doit assumer pour lui-même *lors* de toute rencontre avec un autre *pour que cette rencontre soit effective*. Un tel seuil de rencontre désigne des modes partagés de divers degrés d'auto-incorporation au sein même d'une interaction, ce qu'on propose de nommer par inter-incorporation. Ces considérations vont entraîner de nouvelles problématiques fondamentales à analyser

561 *Ibid.,* p. 260.
562 *Ibid.*

avec rigueur. Pour cela, nous allons notamment nous référer aux récents travaux de Jacob Rogozinski et de Bernhard Waldenfels, qui revendiquent un « retour » à Husserl. Mais auparavant, il nous faut expliciter notre critique allusive mais répétée à l'encontre des « phénoménologies post-husserliennes », qui ont évacué la nécessité d'un retour à la problématique de l'ego, du moi, en tant que problématique immanente et problématique de l'immanence ; ou plutôt de transcendance-immanence ; en insistant sur « l'exception » notable de Michel Henry qui a posé autrement la problématique de la subjectivité transcendantale. Ceci nous permettra de développer notre proposition de la « forme-de-vie » comme faire-monde immanent.

DEUXIEME PARTIE : après Husserl
- la phénoménologie en questions -

I / L'aporie d'une phénoménologie « de la transcendance »

1.1 Remarques générales : un retour manqué à l'immanence ?

Le statut de la phénoménologie est en jeu : produisant une « critique de l'expérience transcendantale », on limite son champ d'investigation en s'interdisant de décrire des objets inacessibles à sa stricte donation intuitive, ce qui revient à la restreindre à sa dimension statique.[563]

Un grand nombre de phénoménologies post-husserliennes développent une critique de l'immanence égologique en tant qu'idéalisme transcendantal. Du *Dasein* de Heidegger à la *transcendance de l'ego* défendue par Sartre, de la chair du monde proposée par Merleau-Ponty à la critique du Moi comme égocentrisme totalitaire par Lévinas, se retrouve la même défection vis-à-vis de l'ego transcendantal husserlien en tant qu'il constitue son propre horizon de monde immanent. *En effet, pour de nombreux phénoménologues, la découverte de l'immanence n'aurait de sens que dans le maintien du « primat » de la transcendance.* De telle sorte que la seule question

563 Depraz, *op. cit.,* p. 338.

serait celle de l'extériorisation, de l'arrachement hors de soi ; c'est-à-dire d'un primat de la transcendance qui serait moins à critiquer qu'à « justifier » comme la marque de toute quotidienneté. Or, la problématique générale qui définit le champ phénoménologique est d'interroger les modes de donation immanents de tout phénomène transcendant, dont il s'agit de se demander s'ils relèvent *déjà* d'une transcendance ou s'il est question d'une immanence « originaire ». Mais se détourner radicalement de toute immanence égologique ne revient-il pas à évacuer le champ d'immanence lui-même ? Comment penser une immanence sans ego ? Inversement, comment penser l'ego sans la dimension constitutive ? Car l'enjeu de la phénoménologie est de mettre à jour la corrélation constitutive entre les champs de transcendance et d'immanence, en tant que cette corrélation définit la position transcendantale. Auquel cas, une phénoménologie qui ne considère pas l'attitude transcendantale est-elle encore une phénoménologie ? En effet, il semble difficile de concevoir une attitude transcendantale sans ego. Par ailleurs, proposer qu'il n'y ait plus de réduction à un unique sujet, mais au contraire penser la vie transcendantale comme anonyme et impersonnelle, n'est-ce pas « nier » le sens de la démarche phénoménologique ? Ceci nous amène à la question suivante : ne s'agit-il pas d'un retour manqué à l'immanence ? Autrement dit, la réduction n'est-elle pas manquée ? Car c'est justement la couche transcendantale qui est présupposée de manière indéterminée *dans* l'attitude naturelle, *en tant que couche donatrice de l'ego non thématisée comme telle*. C'est donc la couche transcendantale qui est, en quelque sorte, « prédonnée ». Comme nous l'avons vu précédemment, nous pouvons effectivement parler d'une sorte de « donation pré-égoïque » dans le cas des acquis culturels qui m'apparaissent « tout-prêts ». Mais ce n'est que pour mieux interroger la présupposition de l'activité productrice, ou constitutive, de la subjectivité sociale qui a permis à ces « acquis » d'être des « acquis ». Cette « antécédence d'une donation de sens pré-égoïque » est alors le problème soulevé par l'attitude transcendantale, non son présupposé ininterrogé. Sans quoi cette donation pré-égoïque semblerait une modalité de donation qui demeurerait indéterminée. Au contraire, la croyance en une

donation pré-égoïque est cette naïveté naturelle que l'attitude transcendantale remet en cause. A nouveau, nous rappelons que l'exigence constitutive est située par Husserl à partir de l'ouverture de la dimension transcendantale. Ainsi, se défaire de l'exigence constitutive revient à un abandon au monde tel que toute transformation de ce monde devient de fait impossible voire inconcevable. Pourtant, c'est bien l'inverse que Husserl tente de penser, c'est-à-dire un faire-monde à partir du retour radical au champ d'immanence égologique. Les phénoménologies post-husserliennes ne font-elles pas l'erreur de ne pas considérer le monde de la vie comme le terme *achevé* de toute constitution ? En effet, le monde de la vie n'est pas un « en-dehors » du monde naturel, mais le seul horizon de monde qui subordonne tout naturalisme. C'est pourquoi le devenir du monde relève de mon propre devenir en tant que personne singulière. *Sans quoi, n'y aurait-t-il pas une confusion théorique entre les mouvements d'archi-transcendance et d'auto-transcendance ?* Par archi-transcendance, nous désignons le mouvement de transcendance-immanence à partir de la capacité de l'ego à l'archi-décision, d'où émanent les fondements subjectifs-relatifs de toute « transcendance » ; tandis que par auto-transcendance, nous désignons au contraire le mouvement d'autonomisation de l'objectivité. En effet, la position transcendantale désigne elle-même un choix, au sens où la réduction est un *choix* de reconversion d'attitude. Si la posture transcendantale est présupposée de manière indéterminée, elle est enfouie et en quelque sorte « inactive ». Elle ne peut donc déchoir à partir d'elle-même. Aussi, proposer le « primat » de la transcendance sur tout champ d'immanence revient à inverser les termes de la structure corrélative, et l'immanence n'a plus aucune signification phénoménologique. Ainsi, la dépossession de soi n'est pas inévitable, comme il est possible de penser un rapport non aliénant au monde et à l'autre. L'erreur est de considérer que le champ d'immanence est « exclusif » de monde, alors qu'il en est la condition phénoménale. Peut-on concevoir une dimension transcendantale sans champ d'immanence ? Pourtant, nous le répétons, le sens phénoménologique de la posture transcendantale est bien celle de dévoiler la fonction charnière entre les deux dimensions à la fois

distinctes et indissolublement liées de l'immanence et de la transcendance. *En d'autres termes, il n'y aurait pour les phénoménologies post-husserliennes de monde que transcendant.* Dès lors, le monde de la vie serait considéré comme l'horizon de naturalisation de la vie transcendantale. Mais n'est-ce pas là se défaire de tout horizon phénoménologique, en tant qu'horizon de sens historique ? Car dénier cette dimension propre à l'attitude transcendantale dans laquelle je peux m'« installer » durablement comme praxis humaine, c'est dénier la dimension éthique de « résistance » impliquée par la posture transcendantale à l'encontre de l'attitude naturelle. Or, ces phénoménologies se détournent également du souci de refonder la théorie de la connaissance. Pourtant, c'est par l'exigence d'une refondation apodictique de la théorie de la connaissance que l'objectivisme naturaliste est exhibé comme tel et que le monde de la vie est déployé. La dénonciation récurrente de l'« idéal de scientificité », notamment dans les différentes interprétations à propos de la *Lebenswelt,* semble contradictoire si l'on considère que la phénoménalité du monde de la vie est dévoilée à partir de la critique de cet « idéal ». Car le souci d'une théorie de la connaissance apodictique *implique* le dévoilement transcendantal de la théorie de la constitution qui lui est sous-jacente ; et cette théorie de la constitution *implique* un retour à l'immanence égologique. Rappelons que tout le projet de Husserl, à partir de la *Lebenswelt*, consiste à refonder les conditions de possibilité de la connaissance *en la situant justement au sein même de cette formation de monde à travers l'activité constituante de la vie transcendantale égologique, au sens où toute immanence est « praxologique ».* Sans quoi, ce serait maintenir la distinction naturelle entre corps et esprit, caricaturant l'immanence comme un « dedans » opposé à un « dehors ». Le monde de la vie ne serait-il alors qu'une nouvelle forme de monde « naturel » ? Mais si la validité de la position d'existence du monde naturel n'est pas mise en suspend par l'époché, *que désignerait alors la Lebenswelt* ? Le monde de la vie n'est-il qu'une production transcendantale parmi d'autres, enfermée « en elle-même » comme structure strictement privative ? En tel cas, l'attitude naturelle doit se comprendre comme mondanisation de la vie transcendantale. Cependant, la question est la

suivante : si l'attitude naturelle est mondanisation de l'attitude transcendantale, doit-on comprendre l'attitude naturelle comme processus d' « aliénation » ? La réduction n'est-elle pas l'opération qui permet de briser tout mouvement de mondanisation, au sens d'extériorisation extatique de soi, ou d' « arrachement » hors de soi ? Ceci justement par la possibilité de considérer l'attitude naturelle enfin *comme telle*. Cependant, *un savoir de l'immanence serait-il encore une mondanisation ? Sommes-nous « condamnés » à la transcendance extatique, en tant qu'elle relèverait d'une formation transcendantale ? Quelle est en ce cas la fonction phénoménologique de l'ouverture de la dimension transcendantale ?* Celle de rendre compte de l'aspect inévitable de toute praxis humaine à s' « auto-aliéner » nécessairement ? La liberté humaine, en ce cas, n'existerait pas, elle n'aurait aucune signification. Pourtant, en dévoilant les conditions de possibilité de la naturalisation de la vie transcendantale, Husserl ne cherche-t-il pas à penser un faire-monde non aliénant ? Ce que nous cherchons par ailleurs à développer comme notre thèse propre : la possibilité fondamentale d'un faire-communauté non aliénant. Les phénoménologies post-husserliennes n'omettent-elles pas la question de *l'imbrication* des attitudes au sein du corps propre ? En définitive, affirmer le primat de la transcendance voire celui de l'attitude naturelle envers toute dimension transcendantale est la négation même de toute démarche phénoménologique. Par ailleurs, dénier la dimension historique du monde de la vie revient à dénier le monde de la vie en lui-même. Car c'est au sein de l'horizon de sens historique et de la reponsabilité que nous pouvons comprendre les origines phénoménologiques de la vie naturelle à partir de l'attitude transcendantale. Dès lors, interroger la « mondanisation du transcendantal » renverrait au dévoilement d'une sorte d'ontologie des processus d' « aliénations ». Mais qu'entendre par mondanisation ? Un processus d'extériorisation en un Dehors extatique, ou un mouvement d'immanence *dans* la transcendance ? Faut-il comprendre cette « mondanisation du transcendantal » comme processus d'aliénation, c'est-à-dire le fondement étranger du moi ? Or, l'enjeu de Husserl est de questionner la communisation, c'est-à-dire de parer à l'oubli des processus de formations

communautaires. Et ces phénomènes de communisation s'inscrivent dans un horizon de sens historique. En outre, Husserl confère à ce pouvoir constituant de nouvelles et profondes fondations, *en le radicalisant, du fait qu'il le situe davantage encore qu'il ne l'avait déjà fait au sein du champ d'immanence, lui-même radicalisé.* En quoi une telle problématique renvoie-t-elle à l'exigence de scientificité ? Car le monde de la vie demeure une étape transitoire pour nous reconduire au moi oublié dans l'attitude mondaine aliénée, c'est-à-dire pour une compréhension radicale de soi dans un horizon-de-sens constituant qui est celui ouvert par la dimension historique depuis les pratiques sociales et culturelles quotidiennes. C'est pourquoi nous comprenons la théorie de la connaissance comme subordonnée à la théorie de la constitution, en tant que savoir au service de la praxis humaine transcendante-immanente inscrite dans un horizon-de-sens historique. En cela, Husserl cherche à élucider les implications phénoménologiques d'une science apodictique.

A partir de là, il s'agit de poser les questions charnières qui ouvrent la « positivité » du monde de la vie, tel que la *Lebenswelt* doit être interrogée dans sa fonction intermédiaire vers cette sphère autonome de l'expérience dont les origines phénoménologiques seraient à même de rendre compte d'une nouvelle méthode de scientificité. Ce que nous comprenons, pour notre part, comme un savoir de l'immanence. La problématique générale ouverte par la *Lebenswelt* est celle des conditions de possibilité phénoménologiques de tout faire-monde en tant que faire-communauté et de ses origines transcendantales. *Ainsi, la méthode d'un mode de scientificité particulier détermine le type de rapport au monde*, selon la transmission générative des modes de constitution et de validation des produits intentionnels sous forme de tradition culturelle et sociale. Ce qui explique la nécessité d'une science spéciale de l'expérience pré-objective du monde, en tant que modes d'êtres fondamentaux. Autrement dit, il est nécessaire de dégager une certaine structure générale, voire ontologique, *permanente* du monde de la vie, qu'il s'agit d'élucider de manière systématique. Ce qui rend possible l'élaboration scientifique de la donnée de l'expérience au sein du monde de la vie*, comme* exigence d'une nouvelle méthode de

scientificité. Ainsi, les différents niveaux intuitifs de l'expérience pré-logique renvoient à différentes strates d'immanence ; et d'une immanence toujours-déjà égologique. *Dès lors, comprendre les formes élémentaires de la vie quotidienne comme structures invariantes n'est possible qu'au sein d'une attitude transcendantale*. Aussi, le monde de la vie appartient à l'ontologie des régions du monde établie comme tâche par Husserl, en tant que champ fondamental de la constitution transcendantale. Pourtant, la théorie ne demeurerait plus simple théorie ; elle deviendrait une pratique communisée, un savoir de la praxis. Ce qui explique le constat chez Husserl d'une certaine pluralité des mondes. Mais l'idée d'une science du monde de la vie n'est-elle pas malgré tout *la marque symptomatique* d'une subordination aux critères extrinsèques de la pensée naturaliste ? *C'est là toute la force de la réflexion husserlienne : pénétrer, depuis l'attitude naturelle, la prétendue apodicticité de l'existence du monde, avant de l'interroger dans sa phénoménalité par la réduction phénoménologique et par le déploiement de l'attitude transcendantale, afin d'en comprendre la détermination objectiviste naturaliste.* Aussi, défaire l'emprise « scientifique » naturaliste de la méthode objectiviste doit nécessairement passer par la déconstruction de ses présupposés. Rappelons que Husserl pose avant tout la question des origines de la triple crise des sciences, de l'humanité (entendre : de l'humanité européenne) et de la « vie ».

Cependant, il demeure la problématique du monde de la vie quotidienne comme la forme de *l'uni-totalité de tous les mondes possibles* S'il est sans doute nécessaire de critiquer un certain « européocentrisme » de Husserl, nous maintenons que la *Krisis* est une critique de la « raison universelle ». Certes, on peut affirmer que deux choix d'éthique « politique » se proposent avec un tel concept, celui d'une totalisation ultime et définitive ou bien la rupture tout aussi ultime et définitive avec tout principe de totalisation comme tel. En outre, Husserl entreprend une sévère critique de la « Raison » pour, semble-t-il, mieux la « réhabiliter » par la suite, et on peut éventuellement estimer que fasse partie de ses projets la volonté de démontrer en quoi l'accomplissement final de la raison et l'universalisation du monde de la vie vont de

pair. En outre, il nous semble hâtif de supposer que l' « *universum* du subjectif » n'est donc pas rapporté à un sujet unique, mais à une vie subjective plurielle, voire incohérent si c'est dans une formation collective et anonyme que le sens du monde de la vie se constitue. Car, à nouveau, c'est bien d'un retour à l'immanence radicale du moi qu'il s'agit dans la fin de la *Krisis.* Peut-on parler d'une « intersubjectivité naturelle » ? Or, la vie naturelle se caractérise par la collectivité « anonyme », c'est-à-dire par la dissolution de toute subjectivité constituante. Aussi, si on peut parler de « communauté naturelle », on ne peut pas faire mention d'intersubjectivité si celle-ci renvoie à l'interconnexion d'une pluralité de subjectivités sur un plan transcendantal. En tel cas*, l'ego n'est certes plus la seule puissance constituante, mais il demeure la seule instance de légitimation et de validation de toute dynamique constitutive.*

1.2 Les clivages autour de la question cartésienne

Notre suggestion que « l'ensemble » des phénoménologies post-husserliennes se retrouve dans la défection envers l'immanence égologique coïncide avec la critique du « cartésianisme » supposé de Husserl. Pourtant, la phénoménologie *s'est inaugurée comme égologie*, par la réhabilitation du « geste cartésien » ou de la « voie cartésienne », c'est-à-dire par la radicalité de la mise entre parenthèse de toute transcendance. En effet, Husserl considère *le doute cartésien comme la première formation-de-sens de l'immanence*. Le doute cartésien désigne en cela la première découverte du moi sous « réduction », c'est-à-dire la première découverte « phénoménologique » du moi et, simultanément, la découverte du champ d'immanence dans lequel le moi se déploie. Cependant, ce « retour » à Descartes s'inscrit dans une perspective phénoménologique. Autrement dit, il s'agit d'interroger la genèse constitutive immanente du moi, en tant que condition phénoménale de tout

rapport à l'autre et au monde. Si « les successeurs de Husserl se sont divisés entre ceux qui insistent sur la distance qui sépare le moi de l'autre et ceux qui affirment leur indifférenciation originaire »[564], c'est un clivage qui se dégage déjà autour de la « question cartésienne ». En effet, s'agit-il de situer dans le plan d'immanence la genèse de toute transcendance en tant que telle ? Posons la question autrement : le champ d'immanence est-il « homogène » et clos sur lui-même ? Car la question husserlienne d'une « transcendance dans l'immanence », comme « immanence intentionnelle », pose le problème de la « localisation » du non-moi ou du non-ego. *Or, Descartes est aussi le premier à postuler que l'ego ne saurait être le fondement immanent de toute transcendance, de telle sorte que le primat du moi s'effondre et ne saurait être, en dernière instance, la vérité première et absolue*. Ce qui signifierait que les phénoménologues post-husserliens sont plus « cartésiens » que Husserl lui-même. En effet, le non-moi chez Descartes désigne un phénomène *absolument transcendant*, à travers la restauration de « Dieu » ; tandis que Husserl interroge le non-moi comme un *phénomène de transcendance*, au sens où c'est moi qui constitue toute étrangèreté. Ainsi, la première découverte « phénoménologique » chez Descartes du moi *en tant que* phénomène originaire et fondement inébranlable de toute vérité se voit aussitôt « destituée » au profit du Dieu des théologiens. Il en sera de même avec l'Être chez Heidegger, le Tout-Autre chez Lévinas, etc., qui subordineront le moi à la transcendance d'un Autre comme fondement de toute vérité. Comment comprendre cela ? Ce retour phénoménologique au doute cartésien amène à considérer la nécessité d'assumer un solipsisme absolu, autrement dit la révocation de toute transcendance et de toute altérité ; ce qui amènera Descartes à distinguer l'âme et le corps. L'analyse de cette dualité devient déterminante. Pour Husserl, le dualisme corps-esprit témoigne que Descartes reste « dominé d'avance par la certitude galiléenne d'un monde-des-corps universel et absolument pur. »[565] De telle sorte que l'âme chez Descartes est pensée depuis le maintien de l'illusion galiléenne d'une intuition géométrique, ce qui entraînera l'étude de l'âme comme chose, comme

564 Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair, op. cit.,* p. 248.
565 Husserl, Edmund, *La crise..., op. cit.,* p. 92.

corps parmi d'autre, par une certaine méthode qui reste propre à la science naturaliste, d'où émanera la psychologie. Ainsi, Husserl estime que Descartes a manqué la radicalité de la réduction.

Le problème authentique de Descartes, [est] celui de la transcendance des validations égologiques (…), [c'est-à-dire] le fait que les data sensibles (…) sont des affections à partir de l'extérieur, annoncent des corps relevant d'un monde extérieur, [ce qui] ne fait pour lui aucun problème, c'est une évidence allant de soi.[566]

Par conséquent, Husserl reproche à Descartes de ne pas s'en tenir à la primauté du champ d'immanence, comme champ de la constitution transcendantale. C'est pourquoi Husserl condamne fermement la psychologie, comme la discipline naturaliste « opportuniste » qui a su saisir le concept cartésien d'âme « par l'idée constructive déjà établie d'une nature corporelle et d'une science mathématique de la nature (…), [tel que] l'âme serait quelque chose de réal en un même sens que la nature corporelle, thème de la science de la nature. »[567] Autrement dit, Husserl radicalise le doute cartésien en tant que réduction à l'intentionalité : c'est l'acte de naissance de la phénoménologie. Or, la détermination de l'âme chez Husserl correspond à la détermination de la chair ; l'âme n'est donc pas à confondre avec la science de « l'esprit » qui renvoie à l'attitude personnaliste. Or, l'ego cartésien se révèle comme le résidu du doute, au sens où le moi qui doute résiste lui-même au doute. Autrement dit, le moi se détermine comme champ d'auto-donation ; et Descartes tentera de penser « à rebours » les modalités de la constitution du moi à partir de la démarche privative du doute. Dès lors, si le corps comme chose physique située dans l'étendue physique « succombe » au doute, les impressions sensibles charnelles lui résistent. Mais si nous retrouvons à nouveau l'enjeu phénoménologique inéluctable de la chair, nous butons également derechef sur la question indéterminée de son indentification à elle-même, tel que la chair apparaît comme cette strate *déjà* constituée et unifiée. C'est précisément ce qui nécessitera pour Descartes le recours à

566 *Ibid.,* p. 98.
567 *Ibid.,* p. 240.

Dieu, en tant que primat de la transcendance sur l'immanence. Pourtant, dans l'analyse cartésienne, c'est au sein de cette dimension « charnelle » de l'immanence égologique qu'intervient le Malin Génie ou Dieu Trompeur, c'est-à-dire qu'une étrangèreté transcendante est impliquée dans mon immanence la plus radicale. Dès lors, cette transcendance intime va devenir l'absolument transcendant désigné par Dieu. Le problème de Descartes est donc d'établir une *négation* de la transcendance, plutôt que sa mise « hors circuit » en tant que phénomène originairement immanent. Autrement dit, Descartes ne procède pas un retour à l'intentionnalité. Finalement, les phénoménologies qui se détournent de l'immanence égologique tentent de considérer l'intentionnalité depuis le primat de la transcendance ; ce qui désigne une aporie. Pourtant, c'est là la différence entre le doute cartésien, essentiellement provisoire et privatif, et la réduction phénoménologique qui nous suggère de nous installer dans la réduction pour dégager la strate intentionnelle de l'immanence. Ainsi, Descartes en reste à penser la transcendance dans l'immanence, lorsque Husserl inaugure la phénoménologie à travers la théorie de la constitution, c'est-à-dire comme mouvement de l'immanence dans la transcendance. Pis, chez Descartes, le transcendant se substitue à toute transcendance, si la transcendance désigne le moment noématique de l'intentionalité. C'est pourquoi Husserl considère que Descartes a commis l'erreur de de penser l'âme comme chose du monde, c'est-à-dire comme phénomène appartenant à la transcendance du monde. Autrement dit, l'âme reste déterminée par l'appréhension des sciences de la nature, comme première transcendance, ce qui entérine le problème de « la transcendance des validations égologiques ». Husserl va critiquer cette interprétation objectiviste et naturaliste du corps comme chose physique pour en dégager sa dimension immanente et primordiale, à savoir la chair. Le corps de chair, ou corps propre, renvoie ainsi à la couche transcendante-immanente de la dimension transcendantale. C'est donc la chair qui détermine la matérialité impressionnelle, sensuelle et radicalement immanente du corps ; ce que nous désignions plus haut comme cette « marge d'excédence » qui est le commencement du monde. Ceci nous ramène une fois encore à considérer que le

moi n'est pas une instance homogène et délimitée comme un « Corps Total », et qu'il est nécessaire d'examiner plus en détail la multiplicité originaire du moi. Or, nous le disions, dans le cadre même du moi réduit par le doute, c'est-à-dire *au sein même* d'un solipsisme absolu, Descartes mentionne la question du Malin Génie et du Dieu Trompeur. En effet, si la question d'un Autre surgit, ce au sein même d'un solipsisme absolu révoquant toute transcendance comme telle, elle ne peut renvoyer *qu'à un non-moi qui ne relève ni du moi ni d'autrui*. Or, tant que nous ne parvenons pas à déterminer la nature phénoménologique d'un tel non-moi, il ressort un effacement de la « différence égologique »[568], un oubli de la différence entre moi et non-moi ; d'où une certaine indétermination dans la question de l'autre et de l'étrangèreté en général. Toute la difficulté revient alors à admettre que la question du non-moi est radicalement immanente et se pose à partir du retour au moi. Par conséquent, l'immanence se découvre *d'emblée* comme champ impliquant une étrangèreté interne ou intime, bien qu'encore indéterminée. Cependant, une étrangèreté qui ne serait pas immédiatement l'altérité d'autrui.

Ainsi, Descartes ne parvient pas à dégager l'âme comme le lieu de la réalité impressionnelle. Il s'agit donc de réhabiliter Descartes malgré lui dans une analyse privilégiée de la dimension d'immanence en tant que champ phénoménologique. Dès lors, les clivages surgissent à nouveau quant à la détermination phénoménologique de cette immanence, intentionnelle pour Husserl et matérielle pour Henry (par exemple). Cependant, c'est parce que le doute cartésien *n'est pas encore* une réduction phénoménologique que Descartes est contraint de renier finalement le primat du moi au profit de Dieu, c'est-à-dire de restaurer le primat de la transcendance sur l'immanence. De même, c'est parce que se maintient toujours la présupposition d'un Moi-Un qu'il est impossible de penser l'autre sans empêcher l'effacement de la « différence égologique ». Or, cette présupposition doit également être mise « hors circuit » ou « entre parenthèses » par l'exercice de l'*épochè*. L'enjeu est donc de ne pas substituer l'absolument transcendant à la question de la transcendance dans

568 Concept proposé par Jacob Rogozinski, dont nous empruntons ici l'analyse à propos du doute cartésien.

l'immanence, en tant que l'immanence la plus radicale *contient toujours sa propre transcendance interne*. Aussi, la phénoménologie buterait sans cesse sur cette multiplicité originaire du moi, alors même que Husserl est le premier à l'interroger en suggérant le pôle égologique comme pôle d'unification intentionnelle.

1.3 La chair du monde selon Merleau-Ponty

La pensée merleau-pontienne s'inscrit également dans le souci de rompre avec le « subjectivisme » de la phénoménologie transcendantale et avec l'idéalisme qui lui serait inhérent, par une préoccupation ontologique qui s'exprime à travers un primat de la « transcendance perceptive » sur toute « immanence subjective ». Pour Merleau-Ponty, il s'agit de comprendre la « naissance » d'une chair propre en tant qu'elle-même définie par la *réversibilité* d'une *chair du monde.* En effet, la chair est à comprendre comme concept ontologique, c'est-à-dire qu'elle est un « élément » de l'Être.

(…) pour la désigner, le vieux terme d' « élément », au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemi de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un « élément » de l'Être.[569]

Et c'est tout le problème : la chair est moment-lieu, mais absolu, en tant que moment-lieu de l'Être. S'il n'y a de chair que la mienne chez Husserl, n'y a-t-il de chair que non-mienne pour Merleau-Ponty ? Non pas, ce qui désigne toute l'aporie, car la pensée merleau-pontienne reste hésitante et oscillante entre une préoccupation ontologique et une exigence phénoménologique, tel qu'elle tente d'articuler une chair

569 Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible,* Gallimard, Paris, 2013: p. 182.

propre à la « Chair » du monde. Mais que désigne une « chair du monde » ? Une immanence « absolue » ? Une « réduction » à « la » transcendance « originaire » ? En effet, il s'agit pour Merleau-Ponty de penser la co-naissance ontologique de la chair et du monde, mais à partir de la primauté ontologique du monde ; de telle sorte que seule l'appartenance au monde explique la puissance percevante du corps, au sens où c'est parce que je suis être du monde que je suis être au monde, où c'est parce que j'appartiens au Visible que je suis voyant. L'évidente difficulté revient à l'ordre de fondation phénoménologique dans la genèse constitutive : d'une part, il s'agit d'une extension ontologique tel que le mode d'être du corps propre est transféré au monde lui-même (c'est parce que la chair propre est du monde que le monde est Chair) ; d'autre part, seule la Chair, comprise dans son sens ontologique, permet de rendre compte de ma chair propre. Penser l'émergence d'*une* chair au sein de *la* « Chair » semble « défaire » la rigueur phénoménologique d'une distinction nette entre le champ d'immanence et le champ de transcendance. Comment comprendre l'immanence s'il s'agit de suggérer une puissance perceptive à la transcendance ? Que peut signifier une immanence « cosmique » au sens où ma chair est définie par la réversibilité au sein de la chair du monde ? Cependant, nous ne pouvons nous contenter d'insister sur l'évidente aporie d'une telle analyse. Au contraire, nous proposons de considérer la démarche merleau-pontienne comme un effort pour penser une expérience d'incarnation, qui ferait effectivement défaut dans la phénoménologie husserlienne. Car la chair se définit comme cet enroulement, cette réciprocité, ce chiasme du visible et de l'invisible ; comme telle, la chair est l'expérience de la quasi-expérience, de l'expérience impossible, qui ne vient pas, qui ne peut advenir, puisque la Chair de la chair désigne le jeu de l'écart lui-même, de cet « inter-monde » presque indescriptible. En effet, « il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »[570] car « je ne parviens jamais à la coïncidence ; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une ».[571] Ainsi, selon Merleau-Ponty, la philosophie doit explorer l'espace des

570 *Ibid.,* p. 191.
571 *Ibid.*

formes intermédiaires entre l'objet et le sujet, c'est-à-dire qu'elle doit reconnaître un écart fondamental qui consiste en son propre espace d'inter-monde. Son analyse reprend l'exemple de Husserl de la main touchante et de la main touchée, en remarquant qu'un recouvrement total et complet du phénomène touchant-touché n'est pas possible. Au contraire, il s'agit de considérer « cette dérobade incessante, cette impuissance où je suis de superposer exactement l'un à l'autre, le toucher des choses par ma main droite et le toucher par ma main gauche de cette même main droite ».[572] Mais une telle dérobade ne signifie pas un quelconque « échec », au contraire, elle est la condition phénoménale de toute incarnation, en tant qu'elle désigne un *chiasme*, c'est-à-dire un *entrelacs* d'identification de la chair à elle-même.

> (…) ce n'est pas un échec : car si ces expériences ne se recouvrent jamais exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du « bougé », un « écart », c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde, parce que je m'entends du dedans et du dehors (…) Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre.[573]

C'est à partir de cette détermination précise d'une chair qui « se dérobe » à elle-même pour pouvoir s'identifier à elle-même que Merleau-Ponty y voit la marque ontologique d'appartenance à l'Être. Cet écart fondamental, à quoi renvoie l'espace de l'inter-monde, peut également être compris comme « excédence », qui définit la chair comme *ouverture.* C'est pourquoi il est question d'« empiétement, [d']enjambement »[574], au sens où « les deux cartes sont complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont totales et pourtant ne sont pas superposables ».[575] Afin de dégager le phénomène d'écart transcendantal, Merleau-Ponty a su rendre compte de ce que Jacob Rogozinski appellera des « pôles de

572 *Ibid.,* p. 192.
573 *Ibid.*
574 *Ibid.,* p. 175.
575 *Ibid.*

chair », c'est-à-dire une fragmentation originaire de la chair que le chiasme permet d'unifier : « (…) c'est que ces visions, ces touchers, ces petites subjectivités, ces « conscience de... » »[576] renvoient à une chair originairement fragmentée, tel que chaque « fragment » de chair désigne un « éclat » de moi.

(…) en admettant que mon corps synergique n'est pas objet, qu'il rassemble en faisceau les « consciences » adhérentes à ses mains, à ses yeux, par une opération qui est, relativement à elles, latérale, transversale, que « ma conscience » n'est pas l'unité synthétique, incréée, centrifuge d'une multitude de « consciences de... », comme elle centrifuges, qu'elle est soutenue, sous-tendue, par l'unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps.[577]

En cela, Merleau-Ponty s'oppose clairement au pôle égologique présenté par Husserl comme pôle d'unification intentionnelle. Et nous considérons qu'une telle analyse est une réelle avancée dans la recherche phénoménologique, en posant la question d'un processus d'incarnation sur laquelle elle butait jusque-là. C'est ce qui permettra à Merleau-Ponty de reconsidérer le mouvement d'incorporation : « mes deux mains touchent les mêmes choses parce qu'elles sont les mains d'un même corps ; or chacune d'elle a son expérience tactile ».[578] Cependant, nous reprochons à Merleau-Ponty, alors même qu'il dégage la strate d'immanence comme la strate la plus originaire, en tant que strate fragmentée des impressions sensibles, de renverser l'ordre de fondation phénoménologique en développant en dernière instance une phénoménologie de la transcendance.

chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon laquelle le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à celui de tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général.[579]

576 *Ibid.,* p. 184.
577 *Ibid.*
578 *Ibid.*
579 *Ibid.*

En effet, si le chiasme présente une « percée » dans les présupposés de la phénoménologie husserlienne, Merleau-Ponty ne lui assigne aucune limite pour privilégier une pensée de l'extension ontologique. Autrement dit, une sorte de chiasme « universel » ou « absolu ». Cela émane directement du déni de toute immanence égologique. Car à partir de « cet écart du dedans et du dehors, qui constituent son secret natal »[580], il est possible de reconsidérer le corps propre en tant qu'il relève d'une appréhension duelle : « comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif ».[581] Pourtant, cette considération de l'appréhension duelle du corps propre a déjà été effectué par Husserl, en tant que le corps propre est le moment-lieu du basculement et de l'imbrication des attitudes ; ce dont Merleau-Ponty ne dit rien.

> Nous disons donc que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; nous disons, parce que c'est évident, qu'il réunit en lui ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de l' « objet » et à l'ordre du « sujet » nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues.[582]

Tandis que Husserl voit dans cette appréhension duelle du corps propre la marque déterminante de la primauté égologique, Merleau-Ponty établit une analyse inverse : l'anonymat originaire. A partir de « cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure », il semble logique et légitime pour Merleau-Ponty de demander « pourquoi la synergie n'existerait-elle pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun ? »[583] Ou encore : « cette généralité qui fait l'unité de mon corps, pourquoi ne l'ouvrirait-elle pas aux autres corps ? »[584] Ainsi, c'est en récusant l'immanence égologique, condamnée comme impasse « subjectiviste » et « idéaliste », que Merleau-Ponty commet *l'erreur* de parler de

580 *Ibid.,* p. 177.
581 *Ibid.*
582 *Ibid.,* p. 178.
583 *Ibid.,* p. 185.
584 *Ibid.,* p. 184.

chair qui ne soit pas la mienne : « Car recouvrement et fission, identité et différence, elle fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne. »[585] Or, en réfutant la thèse fondamentale qu'il n'y a de chair que *ma* chair, il semble qu'il soit impossible de poser une limite à mon immanence, et d'établir une différence phénoménologique entre moi et non-moi. Dès lors, le champ d'immanence est supprimé comme tel au profit d'une immanence « cosmique » et « universelle » sans borne ni repère, qui est équivalente au règne absolu de la transcendance. Par ailleurs, s'il n'est pas d'ego autrement que « l'anonymat inné de Moi-même », alors il n'y a plus ni moi ni autrui, ni corps ni monde, mais une Chair ontologique : *une chair du monde.* Dès lors, « l'ouverture par la chair »[586] désigne l'ouverture à l'Être, « par une expérience qui (…) soit toute hors d'elle-même (…) et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici ».[587] Le moi dans le monde devient un formidable phénomène sans limite du touchant-touché, par une extension universelle et ontologique de ce chiasme à l'ensemble du monde.

> Or, tout ce qu'on dit du corps senti retentit sur le sensible entier dont il fait partie, et sur le monde. Si le corps est un seul corps dans ses deux phases, *il s'incorpore dans le sensible entier*, et du même mouvement s'incorpore lui-même à un « Sensible en soi ».[588]

L'analyse dérive logiquement en des considérations qu'on pourrait prudemment considérer de « mystiques » où la pure présence à soi de l'Être à laquelle je participe semble proche du concept de Dieu. En effet, si la chair est aussi celle du monde, incorporer la chair reviendrait-il à incorporer le monde ? Mais il semble plutôt ici que je m'incopore *dans* la chair du monde, et que simultanément cette chair du monde émane de mon incorporation. Pourtant, Merleau-Ponty pose la question, cruciale : « Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? »[589] C'est

585 *Ibid.,* p. 185.
586 *Ibid.,* p. 171.
587 *Ibid.,* p. 178.
588 *Ibid.,* p. 180. Nous soulignons.
589 *Ibid.*

effectivement toute la question. Ce à quoi il répond que la « chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle (…) mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. (…) il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. »[590] Telle est la conclusion momentanée de Merleau-Ponty : « [de] la masse sensible que [le corps] est et la masse du sensible où il naît (…) nous sommes le monde qui se pense – ou que le monde est au cœur de notre chair ».[591] L'horizon ontologique de la Chair du monde est un horizon constamment prépersonnel, où autrui est toujours-déjà la chair de ma chair. En effet, si la chair désigne à la fois la chair propre, la chair d'autrui et la chair du monde, alors toute chair relève d'une même Chair de l'Être, comme un seul et même « Element ».

> Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.[592]

Dès lors, lorsque Merleau-Ponty fait mention d'inter-corporéité, il ne s'agit pas d'une interaction intersubjective entre des corps séparés par la démarcation fondamentale entre les différents corps propres d'ego par laquelle il n'est de chair que ma chair. Au contraire, l'inter-corporéité signifie que « son corps et les lointains participent à une même corporéité (…) même par-delà l'horizon ».[593] Dire de l'autre qu'il est la chair de ma chair implique une immédiation dans le transfert, sans aucune distance aperceptive, sans apprésentation, de telle sorte que je suis l'autre et que l'autre est moi, dans une commune présentation : « par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui. »[594] Ainsi, je suis « perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans

590 *Ibid.*
591 *Ibid.,* p. 177.
592 *Ibid.,* p. 185.
593 *Ibid.,* p. 193.
594 *Ibid.,* p. 187.

l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors. »[595] Il s'agit donc d'une fusion totale et immédiate avec autrui, ce qui explique l'anonymat de ma chair : je ne rencontre jamais l'autre. S'agit-il d'un passage du chiasme charnel « universel » à un chiasme « corporel » ? Il est difficile de cerner la signification phénoménologique de ce grand « Tout ». Autrement dit, je suis « un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement. »[596] La primauté ontologique du monde prévaut sur toute expérience sensible qui n'est jamais *mon* expérience, mais une expérience anonyme de moi-même, également anonymisé. Une telle analyse « fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivité d'un corps à l'autre (…) désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles (…) c'est ce qui fait que [le visible] peut être ouvert à d'autres visions que la nôtre. »[597] De même, puisque je m'inscris à même la chair du monde, il est possible que « le voyant que je suis *m*'est vraiment visible ».[598] Finalement, Merleau-Ponty a pensé le chiasme et l'entrelacs entre les différents pôles de chair, mais il devient difficile de comprendre comment la « synthèse d'incarnation » devient possible sans considérer aucunement l'immanence égologique. Autrement dit, il ne peut y avoir de chiasme ni d'expérience d'incarnation sans ego. En effet, le chiasme qui ne s'inscrit pas dans un mouvement d' « auto-constitution » de l'ego peut-il encore être un chiasme ? Comment penser un mouvement d'incarnation sans établir une différence phénoménologique entre moi et non-moi ? Ainsi, lorsque Merleau-Ponty parle d'une « existence atmosphérique »[599], tel que « la couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage »[600] ; n'est-il pas question du contexte spirituel dont parle déjà Husserl ? Dans l'exemple du rouge, tel que le rouge de la robe d'avocat général ou le rouge du drapeau de la révolution de 1917 n'est pas le même rouge, n'est-il pas ici question des rapports de motivations

595 *Ibid.*
596 *Ibid.,* p. 185.
597 *Ibid.,* p. 186.
598 *Ibid.* Nous soulignons.
599 *Ibid.,* p. 172.
600 *Ibid.*

associatives sous-jacents à l'appréhension de chose, c'est-à-dire à la « charge symbolique » ou axiologique comme Husserl le décrit en détail dans les *Ideen II* ? De même, quant il est dit qu'« [un visible est] plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants (…) ; une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs »[601] ; n'est-il pas ici question des productions culturelles et sociales au sein du monde de la vie examiné par Husserl ? Et de l'imbrication des attitudes ? Finalement, l'aspect « charnel » décrit par Merleau-Ponty ne revient-il pas en dernière instance à la détermination « intentionnelle » des choses décrite par Husserl ? A quel moment y a-t-il réduction ? Aussi, Merleau-Ponty propose une tentative audacieuse de penser l'objectivation du monde par l'incorporation de la chair, même si le problème demeure la présupposition d'une *certaine* expérience d'incarnation, par la délimitation de ma chair propre qui ne devrait pas admettre l'idée aporétique d'une « chair du monde ». Le « tissu des choses » est intentionnel selon des rapports associatifs pour Husserl, tandis qu'il est « charnel » pour Merleau-Ponty. Il s'ensuit un moi toujours-déjà hors de lui-même, un être-jeté à la primauté ontologique du monde et au règne absolu de la transcendance. Cependant, nous nous accordons avec Merleau-Ponty quand il présente « la chair non comme fait ou somme de faits, mais comme lieu d'une inscription de vérité »[602] et « de la réversibilité qui est vérité ultime »[603]. Ainsi, « promouvoir une chair du monde toujours déjà incarnée [signifie que] (…) l'incarnation comme acte et processus n'est pas pensée. »[604] A partir de là, l'enjeu est de penser le processus d'incarnation via le chiasme en sauvegardant la primauté de l'immanence égologique dans toute genèse constitutive.

601 *Ibid.,* p. 173.
602 *Ibid.,* p. 171.
603 *Ibid.,* p. 201.
604 Depraz, *op. cit.,* p. 275.

II / La rupture henryenne ?

Dans notre « survol » des phénoménologies post-husserliennes, nous avons insisté sur la caractéristique dominante d'un déni vis-à-vis de toute immanence égologique, au sens où ces phénoménologies cherchent à rompre avec le « subjectivisme » supposé de Husserl au profit d'un primat de la transcendance. Cependant, il est nécessaire de mentionner Michel Henry qui est sans doute le seul phénoménologue après Husserl à proposer une démarche diamétralement inverse, par un retour à une immanence « radicale ». En cela, Henry se veut en rupture avec la « phénoménologie classique », c'est-à-dire la phénoménologie husserlienne, mais également toute phénoménologie depuis lors.

C'est pourquoi il apparaît dès maintenant qu'un recours à la phénoménologie ne se révélera fécond que s'il est capable d'opérer le renversement de la phénoménologie elle-même et, récusant son présupposé le plus habituel – de substituer à une phénoménologie du monde ou de l'Être une phénoménologie de la Vie.[605]

Dès lors, peut-on parler d'une « rupture henryenne » ? Ou bien Henry est-il plus « husserlien » qu'il ne le conçoit lui-même ? De prime abord, Michel Henry emprunte une voie diamétralement inverse et opposée à celle de Merleau-Ponty que nous venons d'aborder. En effet, « la vie est-elle tout sauf l'universel impersonnel et aveugle de la pensée moderne ».[606] Quant au principe de la phénoménologie, « son importance c'est d'avoir placé la phénoménologie devant l'ontologie, subordonnant la seconde à la première. »[607] A partir de là, il s'agit d'examiner ce « constat de l'indétermination des présuppositions phénoménologiques de la phénoménologie historique. »[608] En cela, Henry se veut en rupture avec toute phénoménologie « de la transcendance », qui impliquerait également la phénoménologie husserlienne.

605 Henry, Michel, *Incarnation – une philosophie de la chair,* Seuil, Paris, 2000 : p. 31.
606 *Ibid.,* p. 30.
607 *Ibid.,* p. 43.
608 *Ibid.,* p. 41.

Vivre veut dire s'éprouver soi-même. L'essence de la vie consiste dans ce pur fait de s'éprouver soi-même, dont se trouve au contraire dépourvu tout ce qui relève de la matière et plus généralement du « monde ».[609]

En ce cas, ce qui apparaît dans le monde, bien qu'apparaissant effectivement en lui, n'existe pas pour autant. Il y a plus : c'est parce qu'il appraît dans le monde qu'il n'existe pas.[610]

La phénoménologie matérielle de Michel Henry se présente donc comme une phénoménologie de l'immanence, qui est également une phénoménologie de la chair. Si Merleau-Ponty parle de chair du monde, Michel Henry postule la thèse inverse : « aucune chair n'est susceptible d'apparaître dans l'apparaître du monde. »[611] Examinons les implications phénoménologiques de l'immanence « radicale » henryenne.

2.1 La remise en cause de l'intentionnalité : la matière contre l'Ek-stase

Originaire ne peut plus alors désigner que ceci : ce qui vient en soi avant toute intentionnalité et indépendamment d'elle, avant l'espace d'un regard, avant le « hors de soi » dont l'intentionnalité n'est elle-même qu'un nom. Ce qui vient au début en effet, avant le monde, hors monde, ce qui est étranger à tout « monde » concevable, a-cosmique. (…) L' « avant » de l'originaire vise une condition permanente, une condition interne de possibilité, une essence. *Et ainsi ce qui vient avant le monde n'y viendra jamais.* (…) Il n'y viendra jamais parce qu'il ne peut s'y montrer mais seulement y disparaître.[612]

Michel Henry critique la phénoménologie transcendantale de Husserl en tant qu'elle est unilatéralement théorie de la constitution, car celle-ci ne renverrait qu'à la phénoménalité exclusive du voir. Dès lors, la méthode phénoménologique ne serait

609 *Ibid.,* p. 29.
610 *Ibid.,* p. 61.
611 *Ibid.,* p. 59.
612 *Ibid.,* p. 82.

qu'un faire-voir, qu'un donner à voir, dans le voir et par lui « aperçu enfin dans son œuvre de fondation unique et exclusive, c'est-à-dire comme ce en deçà de quoi il n'est précisément pas possible de revenir pour autant qu'il s'auto-légitime lui-même en lui-même (...) ».[613] Aussi, la phénoménologie matérielle nous propose la perspective de l'auto-affection pathétique, par laquelle la subjectivité absolue s'éprouve elle-même en elle-même et par elle-même, sans aucun écart extatique. Michel Henry nous propose une phénoménologie *matérielle* qui se veut en opposition avec la phénoménologie noétique de Husserl comme phénoménologie constitutive. En effet, Husserl distingue entre phénoménologie noétique et phénoménologie hylétique, tandis que Henry propose une distinction qui se veut plus originaire entre phénoménologie intentionnelle et phénoménologie matérielle. A partir de là, Henry critique la fonction constitutive déployée par la phénoménologie husserlienne. En effet, avec Husserl, une fois le monde dévoilé comme « phénomène de monde », c'est-à-dire comme phase noématique de la relation intentionnelle, la transcendance est dévoilée comme telle du fait de l'ouverture du champ d'expérience transcendantale. L'intégralité de la critique de Henry est de considérer que Husserl, dans toute son œuvre, partira de ce dévoilement de la transcendance du monde naturel auquel il est parvenu afin de mieux la réhabiliter par la suite comme telle : « la réduction de *l'essence* de la subjectivité – c'est-à-dire de sa capacité d'apporter et de s'apporter elle-même dans la phénoménalité - à l'intentionnalité court à travers toute l'œuvre jusqu'à la *Krisis* où elle conserve son ton catégorique. »[614]. Or, la phénoménologie transcendantale *n'est pas* un système philosophique achevé et ne peut l'être. A nouveau, nous rappelons qu'il s'agit pour Husserl de déterminer les présupposés de la rationalité occidentale, qui a moins débouché sur une crise extérieure à elle qu'elle n'est sa propre crise. Ainsi, des *Ideen* aux *Méditations Cartésiennes,* et jusqu'à la *Krisis*, il s'agit de rendre compte de l'énigme de la transcendance, et de ce que nous nommons pour notre part le « mouvement d'autonomisation de l'objectivité ». C'est dans cette démarche que l'intentionnalité est

613 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle,* PUF, Paris, 2008 : p. 69.
614 Henry, Michel, *De la subjectivité – Tome II, phénoménologie de la vie,* PUF, Paris, 2003 : pp. 41-42.

déployée, comme le préjugé phénoménologique de toute transcendance. A partir de là, Henry pose la question des présupposés de l'intentionnalité elle-même ; et la remet en cause comme déploiement d'une structure d'horizon noématique, c'est-à-dire en tant que « réhabilitation » de la transcendance alors qu'il s'agirait de s'en « défaire ». Or, tout l'enjeu de la découverte phénoménologique de l'intentionnalité consiste en la découverte de l'a priori corrélationnel dans toute dynamique constitutive. Ainsi, remettre en cause l'intentionnalité revient à remettre en cause toute la dimension transcendantale *en tant que* genèse constitutive. Autrement dit, Henry va substituer à l'intentionnalité, comme rapport de corrélation entre les champs de transcendance et d'immanence, un strict rapport d'exclusion. Aussi, lorsque Husserl pense la primauté de l'immanence *dans son rapport* à la transcendance, Henry pense la primauté de l'immanence *dans l'exclusion* de toute transcendance. Dès lors, s'agit-il pour Henry de dénier le champ transcendantal *en tant qu'il* est porteur d'une dynamique constitutive ? Ou bien est-il question de *refonder* la dynamique constitutive, *au-delà/en-deçà* de la perspective intentionnelle comme structure noético-noématique ? Dans le dernier cas, Michel Henry aide à refonder la théorie de la connaissance et intègre le projet husserlien, en interrogeant d'autres modes de corrélation que l'intentionnalité. Mais la critique radicale de l'intentionnalité husserlienne, par la mise à jour de ses implications phénoménologiques, va « condamner » le principe corrélationnel lui-même : pour Henry, un *rapport* immanent n'est pas concevable. Ainsi, la remise en cause de l'intentionnalité renvoie à la remise en cause de *l'immanence intentionnelle,* au sens où Henry pose la question de strates d'immanence plus originaires. Tel sera le postulat d'une immanence « réelle » ou « matérielle » qui déterminera une phénoménologie « matérielle ». Par conséquent, la critique par Henry de l'intentionnalité est un apport à la démarche husserlienne, si celle-ci désigne les conditions d'un retour à l'immanence. En effet, loin d'invalider les analyses de Husserl quant à la chair, nous considérons que la critique henryenne les complètent et les renforcent. Nous avons vu, notamment dans les *Ideen* II, l' « oscillation » ou l'hésitation de Husserl entre une dé-centration de la chair par la

détermination spirituelle du corps propre et le primat l'immanence charnelle. Or, pour Henry, l'immanence intentionnelle présuppose une immanence qui n'implique aucun « écart », c'est-à-dire aucune intentionnalité. A la « phénoménologie du monde », Henry oppose ainsi une « phénoménologie de la chair » ou de la « vie », telle que « seule notre chair nous permet de connaître, dans les limites prescrites par cette présupposition incontournable, quelque chose comme un « corps » ».[615] Dès lors, remettre en cause le primat de l'intentionnalité revient à remettre en cause le processus d'objectivation, et tout horizon de constitution. Aussi, la question est la suivante : « existe-t-il un autre mode de révélation que le faire voir de l'intentionnalité » ?[616]

Parce que c'est cette venue au dehors qui produit la phénoménalité, la révélation qu'opère l'intentionnalité est rigoureusement définie : elle s'accomplit dans cette venue au dehors et lui est identique. (...) L'intentionnalité est ce faire voir qui révèle un objet. La révélation est ici la révélation de l'objet, l'apparaître est l'apparaître de l'objet.[617]

Il s'agit pour Michel Henry de « radicaliser la question de la phénoménologie » par un retour à la « matérialité phénoménologique pure ». Ainsi, pour la tradition classique de toute la philosophie occidentale, « c'est l'Ek-stase qui créée la phénoménalité. »[618] Pourtant, à cette substance phénoménologique pure qu'est la matière, il « (…) n'appartient aucun Dehors, aucun Ecart, aucune Ek-stase. »[619] Dès lors, Michel Henry conçoit tout champ de visibilité comme l'ouverture d'un Dimensional ek-statique, c'est-à-dire une transcendance dont il faut se « délivrer » définitivement. Malgré des critères diamétralement opposés, de l'impossible immanence chez Merleau-Ponty à l'impossible transcendance chez Henry, les deux penseurs se retrouvent toutefois sur la critique de la constitution comme seule perspective transcendantale dans la phénoménologie husserlienne. Pourtant, dans ce

615 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* p. 10.
616 *Ibid.,* p. 54.
617 *Ibid.,* p. 51.
618 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle,* PUF, Paris, 2008 : p. 6.
619 *Ibid.,* p. 7.

retour à l'immanence « matérielle » chez Henry, la question se pose : une immanence « radicale » implique-t-elle de se détourner de la portée constitutive de la dimension transcendantale ? Pour penser la matière, Michel Henry situe sa critique de l'intentionnalité dans le point de clivage originel entre hylè et morphè. En effet, par l'analyse eidétique, Husserl a dégagé la double composante constitutive de la subjectivité absolue dans ses courants de vécu : une composante hylétique et une composante intentionnelle, que l'on peut également désigner par la strate matérielle et la strate noétique du « flux de l'être phénoménologique ». Aussi, « l'intentionnalité (…) ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels. »[620] Le mode de donation de ces *data* de sensation est déterminé par la fonction phénoménologique que leur attribue Husserl, à savoir « se donner comme matière à l'égard des formations intentionnelles » sans lesquelles la matière resterait aveugle et vide, de par son indétermination intentionnelle. Or, selon Michel Henry, Husserl manque le motif transcendantal, en tant que ce dernier relève de la dimension matérielle de l'immanence. Cela revient-il à penser une portée transcendantale de la hylè, en tant que *data* sensible non intentionnel ? Car Henry se réapproprie la distinction husserlienne entre hylè sensuelle et morphè intentionnelle, comme le remarque Bruce Bégout :

> On peut tout de suite remarquer que Henry ne conteste pas la distinction husserlienne de la *hylè* et de la *morphè*, ni même la définition respective qu'il donne de ces deux éléments fondamentaux de la conscience intentionnelle. (…) Ce qu'il réprouve dans la présentation husserlienne, c'est uniquement sa volonté de subordonner la *hylè* à la *morphè* dans une conception gnoséologique de la conscience où l'expérience subjective est orientée dans le sens d'une élucidation de sa propre connaissance. Autrement dit, Henry désavoue principalement l'articulation fonctionnelle que Husserl instaure entre la matière hylétique et l'activité intentionnelle, et qui le conduit à poser une relation hiérarchique entre elles.[621]

La donation de sens intentionnelle est ainsi le fait de la morphè, « (…) en ce sens que par delà ces moments sensuels on rencontre une couche qui pour ainsi dire les

620 Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée, 2008 : pp. 287-288.
621 Bégout, Bruce, *Le Phénomène et son ombre,* Éditions de la Transparence, Chatou, 2008 : p. 178.

« anime », *leur donne un sens* ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de *l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel*, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret. »[622] Aussi, l'appréhension intentionnelle de la matière hylétique - appréhension qui permet de l'insérer dans la totalité du vécu noétique - est la seule démarche phénoménologique par laquelle cette matière ressort en elle-même. Dès lors, la hylè est pensée depuis sa *fonction* transcendantale, considérée par Henry comme saisie « transcendante », et les *data* hylétiques renvoient aux esquisses subjectives qui dévoilent les caractéristiques noématiques de l'objet perçu, c'est-à-dire aux propriétés prédicatives objectales. Ainsi, les *data* hylétiques ne sont considérés que selon leur fonction transcendantale dans la dynamique constitutive, toujours-déjà cadre de la perception « immanente » : avec Husserl, la hylè n'est comprise qu'en tant que *concept fonctionnel.* Autrement dit, les *data* hylétiques apparaissent à travers leur saisie noétique comme moments objectifs de l'analyse intentionnelle. Husserl ajoute en effet : « naturellement, l'hylétique pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale ». Par conséquent, la phénoménologie hylétique subordonnée à la phénoménologie noétique renvoie à la subordination de la hylè à la morphè. Ainsi, ce qui se présente comme le premier clivage, à savoir le rapport phénoménologique entre hylè et morphè, détermine tous les rapports tels noèse-noème, noème-objet, réel-intentionnel, immanence-transcendance, etc. A travers cette distinction fondamentale, la morphè renvoie donc chez Husserl à l'instance originaire de l'intentionnalité, au sens où la hylè n'est telle qu'en tant qu'elle *se donne à* l'intentionnalité, comme élément « primaire » de la structure noético-noématique. Les *data* sensuels sont donc une composante effective et non-intentionnelle du vécu noétique. Cependant, si la hylè est certes une passivité non-intentionnelle, il apparaît qu'elle demeure la strate matérielle *sans laquelle* la conscience ne saurait être intentionnelle, c'est-à-dire conscience de quelque chose d'autre qu'elle, sans laquelle l'intentionnalité elle-même ne saurait ressortir. Or, selon Henry, Husserl ne s'interroge aucunement sur la constitution passive de cette hylè, constamment

622 Husserl, Edmund, *Idées directrices...*, *op. cit.*, pp. 288-289.

présupposée mais sur laquelle s'appuie toute appréhension intentionnelle. De la sorte, la phénoménologie husserlienne ne connaîtrait en lieu et place de *data* hylétique que son être constitué, son être donné à l'intentionnalité. Pourtant, nous estimons que des pistes ont été ouvertes en ce sens par Husserl. La question posée serait-elle alors celle d'une constitution non pas passive mais *active* de la donnée hylétique ? C'est-à-dire de la *production* de la donnée matérielle *comme* donnée matérielle ? Il semble que Michel Henry propose de considérer les conditions d'une constitution transcendantale qui n'implique pas de corrélation noético-noématique, mais la rend possible. Mais nous posons la question : les modalités de donation de la donnée matérielle, en tant que présupposés de l'intentionnalité, ne *relèvent-elles pas encore* de la constitution ? La pré-*constitution* des *data* hylétiques ne relève-t-elle pas d'un problème constitutif ? Aussi, n'est-ce pas une erreur de Michel Henry de circonscrire lui-même la constitution transcendantale dans la structure de l'intentionnalité ? N'y a-t-il pas d'autres structures *en-dehors de l'intentionnalité*, mais qui relèvent pourtant bien de la constitution transcendantale ? En effet, le propre de la dimension transcendantale est de mettre à jour l'a priori corrélationnel, tel que le phénomène de la phénoménologie est celui de la corrélation. Michel Henry cherche-t-il à proposer des modes de corrélation qui ne soient pas constitutifs ? Ou bien considère-t-il toute corrélation comme toujours-déjà constitutive et, *en cela*, « jaillissement du Dimensional extatique »[623] ? Mais alors toute structure corrélative ne serait qu'une « saisie transcendante » ? Cependant, nous approuvons Michel Henry lorsqu'il soutient que la question des présupposés de l'intentionnalité *implique* une couche sous-jacente, une strate que l'on pourrait qualifier de « proto-hylétique ».

Ainsi, Husserl va considérer « tous ces vécus définis par leur caractère impressionnel aussi bien que délimités par lui »[624] comme *supports* à la perception qui les anime et leur donne sens. Les moments hylétiques du vécu ne se donnent ainsi que comme contenus et sont considérés *à partir* de leur appréhension intentionnelle, comme matière/support sensuel de la forme/activité intentionnelle ; forme intentionnelle *qui*

623 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 57.
624 *Ibid.,* p. 17.

constitue ce vécu *comme* acte noétique. De la sorte, les *data* sensuels sont à entendre comme matière *à l'égard* des formations intentionnelles, c'est-à-dire matière *d'un acte*, par lequel ils deviennent des « donnés ». Toute cette démarche découlerait de la problématique constitutive qui poserait la question de la réalité *à partir et dans son moment noématique,* ce qui explique que les *data* de sensation renvoient aux qualités sensibles et propriétés de la chose perçue et les déterminent. *L'intentionnalité constitue donc l'objet à partir de ces esquisses subjectives et purs vécus sensuels.* Ces esquisses désignent la matière de la visée intentionnelle par laquelle se dégage le noyau noématique de l'objet. Dès lors, selon Henry, une telle réflexion présuppose la saisie perceptive de ces données hylétiques, qui se veut toutefois saisie « immanente ». Or, que signifie une saisie (*Auffassung*) « immanente » d'une donnée *déjà* immanente ? Une « pré-saisie » ? Car les moments hylétiques du vécu, *pour* être considérés à partir de leur appréhension intentionnelle - comme matière/support sensuel de la forme/activité intentionnelle qui constitue ce vécu comme acte noétique -, doivent bien être *déjà pré-donnés* afin de pouvoir même être saisis et appréhendés comme contenu ; qui reste contenu *au sein* de la perception. *Dès lors, comment se donne ce que l'on saisit comme déjà donné ?* Il ressort dans la phénoménologie de Husserl que l'intentionnalité *précède nécessairement* le vécu sensuel, par conséquent considéré de manière exclusive dans sa fonction de « remplissement » ; de sorte que le vécu sensuel *se donne* à l'intentionnalité : la phénoménologie hylétique est ainsi fondamentalement *subordonnée* à la phénoménologie noétique, c'est la noèse qui *anime* la matière. De fait, c'est la noèse intentionnelle qui est la condition a priori de toute expérience possible. Cependant, si l'analyse intentionnelle utilise les esquisses, comment se donnent ces mêmes esquisses ? Si pour Husserl, elles apparaissent comme *déjà là* et *constituées*, c'est une nouvelle nécessité phénoménologique d'élucider la question de la pré-donation de la matière à laquelle l'analyse intentionnelle ne cesse de renvoyer. Pour Henry, cette pré-donation relève d'une auto-donation, voire même d'une Archi-donation.

La question est la suivante : les vécus sensuels, en tant que composantes du flux de

vécu transcendantal, *impliquent-ils toujours* une fonction de remplissement pour l'appréhension intentionnelle ? Car alors les esquisses subjectives, les *data* de sensation, la matière, supposent une pré-donation, une *première* donation, antérieure à celle qui consiste à *fournir* un support à une activité intentionnelle. Cette formation de sens intentionnelle ne serait alors qu'une « médiation transcendante », selon les mots de Henry. A nouveau, nous demandons si cette formation de sens intentionnelle n'est pas un degré supérieur de constitution, dont il s'agit de dégager les strates sous-jacentes. En effet, nous avons vu que les données hylétiques, les *data* de sensation, sont considérés par Husserl exclusivement comme matière phénoménologique *à l'égard* des formations intentionnelles qui constituent l'acte noétique. Or, cette appréhension intentionnelle n'est possible qu'au sein de la saisie perceptive du vécu sensuel, qui fait de ce dernier un « donné » qu'en tant qu'il fournit la matière à la fonction qui l'use comme donné. Autrement dit, le mode de donation spécifique de l'impression, ou *data* sensuel, ne relève pas de la saisie perceptive. Par conséquent, si les *data* de sensation, *en tant qu'ils sont appréhendés*, sont considérés comme des éléments déjà constitués, alors l'intentionnalité présuppose constamment une première donation. Une première donation ininterrogée par Husserl *par laquelle seulement* les *data* hylétiques *peuvent* être appréhendés comme déjà-donnés et, donc, se donner à la structure intentionnelle. Ainsi, si pour Husserl il n'y a de donnée absolue que dans sa saisie évidente dans le voir « immanent » lui-même, et que la donnée absolue n'apparaît telle que par et dans cette saisie, alors il est présupposé une donation passive et originaire qui *précède* sa saisie sans laquelle il ne saurait même y avoir de saisie. Tout acte de saisie serait donc un acte foncièrement « transcendant » en tant qu'il fige et appréhende une donnée hors de son mode de donation propre. Car si le pouvoir transcendantal donne toute chose, comment le pouvoir transcendantal se donne-t-il lui-même ? Quelles sont les conditions déterminantes d'auto-donation de l'intentionnalité en elle-même ? C'est par l'analyse eidétique, rendue possible par le déploiement du champ transcendantal, que les déterminations de ce dernier nous apparaissent comme des présuppositions. En effet, l'auto-objectivation du pôle

égologique suggérée par l'analyse eidétique passe par l'auto-temporalisation de la conscience, la constitution de la transcendance réelle des objets fait ressortir l'immanence intentionnelle des actes qui les constituent ; de telle sorte que transcendance réelle et immanence intentionnelle *sont phénoménologiquement équivalentes.* Dès lors, l'immanence intentionnelle qui se veut retour à l'immanence, serait un retour manqué. D'après Henry, Husserl n'admettrait pas que l'immanence intentionnelle est déjà une transcendance. Or, toute transcendance relève toujours de formations subjectives immanentes. Par conséquent, il s'agit bien d'un mouvement de transcendance dans l'immanence, au sens où l'immanence est la condition de possibilité de toute transcendance. A nouveau, selon Henry, les conséquences phénoménologiques de telles considérations sont cruciales pour toute la phénoménologie husserlienne dont la systématisation reposerait sur des apories, sur des présuppositions ininterrogées et des indéterminations constamment esquivées par Husserl - dont toute l'élaboration se trouve faussée et manquée par ce premier « errement » de départ : *le retour manqué à l'immanence.* Dès lors, la méthodologie phénoménologique se trouverait également faussée par la dénaturation aporétique de l'immanence unilatéralement considérée par Husserl comme modalité constitutive en vue d'une phénoménologie de la connaissance. D'une part, on trouve le monde « enfermé » dans son rôle de phénomène noématique ; d'autre part, l'ego est « prisonnier » de sa propre saisie intuitive de lui-même. Il s'ensuit la critique cinglante de Henry pour qui « la méthode eidétique est celle des substitutions » qui cherchent à combler l'indétermination de l'immanence réelle et de ses modes de donation originaires. L'immanence « réelle » se situerait donc en dehors de toute problématique constitutive, c'est-à-dire en-dehors de toute dimension transcendantale. En tel cas, nous posons la question : pouvons-nous encore parler d'immanence ? Car Husserl critique l'objectivisme naturaliste afin de comprendre la nécessité de refonder la théorie de la connaissance, mais d'une connaissance non objectiviste, non transcendante, non extatique. Si pour Henry toute connaissance est *en soi* rapport naturel au monde – dès lors, toujours-déjà naturel - par l'ouverture d'un Dimensional

ek-statique, il rejette de fait tout rapport au monde et toute connaissance du monde en tant qu'ils désignent toujours-déjà une Ek-stase, un rapport extatique. Par ailleurs, toute corrélation, en tant que rapport constitutif, serait donc une projection ek-statique. La démarche de Husserl révèle donc toute sa difficulté : penser un savoir immanent et de l'immanence, autrement dit une connaissance non objectiviste. Dès lors, le domaine de l'auto-affection originaire considérée par Henry comme Affectivité transcendantale ne permet-il pas de répondre à l'enjeu de Husserl ?

En effet, « pour qu'un phénomène puisse se phénoménaliser *en l'intentionnalité*, il doit se phénoménaliser d'abord lui-même – phénoménalité préalablement accomplie et donnée. »[625] Ce qui explique la contradiction : d'une part, d'après Husserl, c'est la noèse intentionnelle qui est la condition a priori de toute expérience transcendantale, dont les *data* hylétiques fournissent la matière à ses opérations constitutives ; d'autre part cette noèse intentionnelle - et toute opération constitutive qui en découle - *nécessite* ce premier *data* hylétique, dont le seul mode de donation relève de l'intentionnalité, comme « vis-à-vis » de l'objet visé. Ainsi, il ressort une *double donation d'un même donné, et la donation dans l'intentionnalité désigne la seconde,* s'appuyant, requérant et présupposant constamment une première donation « ininterrogée » par Husserl, qui relève de la hylè en elle-même, dont la phénoménalisation renvoie à une auto-donation originaire et autonome, c'est-à-dire *radicalement* immanente. Ainsi, « tout ce qui est donné nous est donné en quelque sorte deux fois »[626], et la « saisie immanente » des *data* sensuels qui s'opère dans l'évidence du voir revient donc à une ek-stase intentionnelle, c'est-à-dire une mise à néant de l'essence originelle du vécu qui s'éprouve lui-même *avant* tout regard porté sur lui. La couche d'immanence sur laquelle s'appuie toute l'entreprise phénoménologique husserlienne ne serait donc en fait qu'une première transcendance qui présuppose elle-même une couche sous-jacente radicalement immanente, hylétique, matérielle et impressionnelle - *dont le mode de donation est celui de la pré-donnée ; qui désigne la première donation immanente qui sous-tend toute*

625 *Ibid.,* p. 27.
626 *Ibid.,* p. 26.

analyse intentionnelle. Dès lors, c'est cette première donation, cette première immanence réelle et matérielle qui détermine et règle toute structure noétique et constitutive, puisqu'elle désigne la présupposition même qui permet leur accomplissement. La hylè est par conséquent l'élément originaire qui précède et détermine la morphè, en tant qu'elle lui prescrit « jusqu'aux modalités essentielles qu'elle doit revêtir dans la constitution de ce qu'elle constitue. »[627] Ainsi, toute appréhension intentionnelle renvoie, dans son mode d'accomplissement phénoménologique même, à une strate immanente originaire sous-jacente. De la sorte, toute intentionnalité et toute constitution transcendantale *impliquent et présupposent* une couche originaire radicalement immanente, dite couche « matérielle » : *c'est par cette strate hylétique autonome que se donne le monde, qui n'est plus monde mais « Tout de la Vie »*[628]*, et si la hylè sensuelle est sa propre donation à soi-même, alors le « monde » se donne dans et par cette première auto-donation impressionnelle.* Or, pour Husserl, la hylè est une donnée temporelle, et son mode de donation est déterminée par la « temporalité immanente ». De même, dans le flux phénoménologique, la hylè renvoie aux modes d'écoulement par lesquels ressort la morphè comme unité intentionnelle de la durée écoulée. Aussi, il s'agit de déterminer phénoménologiquement le mode de donation des *data* hylétiques. S'il s'agit d'un mode temporel « extatique » pour Husserl, il s'agit d'une Archi-donation « a-cosmique » pour Henry. Avec Henry, « toute objectivité, fût-ce la plus transcendante, se trouve revêtue d'une couche prédicative affective qu'on dit constituée », mais qui se révèle être phénoménologiquement l'Archi-source originaire de toute donation phénoménale. On peut également avancer d'emblée que cette couche, hylétique, impressionnelle, sensuelle, est une couche phénoménologique radicalement singulière et subjective : la chair. L'intentionnalité *présuppose* donc la donnée hylétique qui *devient* une composante noétique ; ou plutôt *une des deux*

627 *Ibid.,* p. 27.

628 *Ibid.,* p. 177. Citation complète : « Car tel est le mystère de la vie : que le vivant est coextensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie. » A nouveau, nous considérons cette phraséologie comme incantatoire, voire mystique.

composantes noétiques, puisque la morphè relève de la deuxième de ces composantes. Il s'ensuit la question suivante : comment ces *data* de sensations, en tant que non-intentionnels, bien qu'ils esquissent des moments du perçu, peuvent-ils devenir, justement, *morphè intentionnelle* qui ré-introduit la perception constitutive noético-noématique ? Comment, demande Husserl lui-même, « l'intentionnalité ressemble[-t-elle] à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels » ? Husserl nous fournit une réponse fidèle à la problématique constitutive et transcendantale : s'il est nécessaire de fonder une distinction entre phénoménologie noétique et phénoménologie hylétique, la deuxième reste *subordonnée* à la première, au sens où les *data* sensibles se donnent comme matière *pour* des formations intentionnelles. Autrement dit, la matière hylétique non-intentionnelle n'a qu'une *fonction de remplissement* au sein de la totalité du vécu noétique : « (…) en soi exclusive de toute intentionnalité, comme constituée précisément par celle-ci. »[629] Ce sont les noèses qui animent la matière et instituent la conscience de quelque chose. Or, de la hylè non-intentionnelle ou de la morphè intentionnelle, laquelle désigne, en dernier lieu, la strate originaire de toute immanence ? Désormais, il n'est plus possible de passer outre cette assertion proprement phénoménologique qui ouvre une toute nouvelle dimension qui dépasse de loin celle relevant de la science naturaliste : « toute phénoménologie intentionnelle se heurte constamment *à une matière dont ne se passe aucune appréhension, pas même la plus transcendante.* »[630]

Cependant, une fois la critique henryenne exposée, la problématique directement soulevée est la modalité de donation phénoménologique de cette hylè, du vécu sensuel, du *data* impressionnel. En effet, que désigne cette « Archi-donation » de l'Affect transcendantal de la vie qui s'éprouve elle-même en elle-même sans aucune appréhension extatique ? Nous convenons que considérer la matière hylétique comme un déjà-donné à disposition de toute appréhension intentionnelle soulève un problème crucial. Cependant, comment comprendre une telle vie immanente ? N'est-elle pas

629 *Ibid.* p. 22.
630 *Ibid.*

une vie qui s'épuise en elle-même par une sorte de mouvement de dé-subjectivation ? Ne s'agit-il pas alors d'une vie sans « sujet », sans horizon ni altérité ? Pourtant, nous soulignons encore l'importance des analyses henryennes. A partir de là, deux remarques : (a) Husserl a lui-même tenté de reconsidérer la « praxis humaine » comme « forme en formation » : « A partir d'une forme de sens passive est alors apparue, dans une production active, une forme en formation. Cette activité est ainsi une évidence spécifique ; celle de la formation qui surgit en elle sur le mode de la productivité originaire. A l'égard de cette évidence aussi une communautisation est possible. »[631] Ou encore : « l'évidence originaire ne peut pas être interchangée avec l'évidence des « axiomes » ; car les axiomes sont principiellement *déjà* les résultats d'une formation de sens originaire et ont cette formation elle-même toujours déjà derrière eux. »[632] (b) la question de la pré-donation passive du *data* hylétique dans l'activité intentionnelle n'implique pas, à l'instar de Henry, une auto-affection pathétique *elle-même passive* ; mais une pré-activité originaire, que l'on pourrait aussi qualifier d'intentionnelle. Activité intentionnelle car il s'agit *encore* d'une activité de constitution, c'est-à-dire une activité de *production*. Dès lors, Henry a raison de proposer une couche sous-jacente à l'immanence, qu'il considère de manière confuse voire aléatoire comme « Fond de la Vie » et « immanence absolue ». Pour notre part, nous serons plus précis, et nous accorderons avec Jean Vioulac – sur lequel nous reviendrons ultérieurement – pour mentionner un *contexte* de pré-matière, un arrière-fond de matière *proto-hylétique* à partir duquel je produis de la forme-matière. Cette forme-matière renvoie à ce *data* hylétique - cette donnée matérielle à disposition pour une production intentionnelle de degré supérieur. Aussi, il s'agit moins d'auto-affection pathétique et passive, que d'une activité de production, d'une *praxis*, d'un *travail.* Tout affect (actuel) renvoie à un geste (inactuel).[633] *Ce que Husserl a déjà lui-même tenté de dégager, notamment dans les* Ideen *II.* Ce qui impliquerait que,

631 Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie, op. cit.,* p. 191. Nous soulignons.

632 *Ibid.,* pp. 192-193. Nous soulignons.

633 Pourrions-nous affirmer plus radicalement que tout affect *est* un geste, au sens où tout affect est l'actualisation d'un geste passé (et passif en tant que passé) ? En effet, l'actualisation désigne un geste. Dès lors, l'affect désignerait un « archi-faire », c'est-à-dire le geste d'actualisation du geste rétentionnel. Autrement dit, l'affect se caractériserait comme le versant charnel de l'acte praxique intersubjectif. Nous laissons la question en suspens.

contrairement à Henry, penser un en-deçà de la corrélation noético-noématique - c'est-à-dire l'intentionnalité -, n'est pas passer outre la dimension transcendantale constitutive. Cependant, l'intentionnalité est-elle une modalité de constitution transcendantale *parmi d'autre* ? En effet, il s'agit de démontrer que l'intentionnalité *n'est pas la seule* modalité constitutive. Dès lors, n'y a-t-il pas chez Henry une mécompréhension de la dimension transcendantale ? Pis, une mécompréhension finalement similaire à ce que nous avons désigné par l'aporie de la phénoménologie « de la transcendance » ? En tel cas, peut-on effectivement parler d'une « rupture henryenne » ? En effet, Heidegger critique l'objectivation ou la mondanisation de la vie transcendantale depuis la transcendance, alors que chez Henry, c'est depuis l'immanence matérielle. Quand Heidegger interprète la dimension transcendantale unilatéralement par le phénomène de mondanisation qui devient l'enjeu exclusif, Henry remet en cause *la dimension transcendantale elle-même* justement parce qu'elle renverrait toujours-déjà à un phénomène de mondanisation. De la sorte, Heidegger et Michel Henry semblent s'accorder, malgré eux, pour comprendre le champ transcendantal comme champ de mondanisation de l'ego dans « le monde » (qui demeure, semble-t-il, le monde de l'attitude naturelle). Heidegger pour asseoir cette mondanisation, Henry pour la condamner. Dans les deux cas, la corrélation comme modalité constitutive est perdue. Dans les deux cas, le mouvement de transcendance dans l'immanence est éradiqué. Dans les deux cas, la même injonction à l'ego à « choisir » la transcendance *ou* l'immanence « radicales ». Finalement, dans les deux cas, ne s'agit-il pas de la même séparation « naturelle » entre monde « objectif » et vie « subjective » ? *Dès lors, la même défaillance, non pas de la phénoménologie, mais de sa méthodologie et de son enjeu*. Lorsque Husserl interroge les formations subjectives-relatives de tout sens « objectif » à partir d'un *horizon* transcendantal, c'est cet horizon qui est perdu chez Heidegger et Henry. Aussi, ce n'est pas Husserl qui a « manqué » le retour à l'immanence, mais les phénoménologies post-husserliennes qui ont manqué la réduction phénoménologique (ou transcendantale). En effet, il ne s'agit pas de penser le primat de la transcendance

« contre » l'immanence (ce serait le cas chez Heidegger), ou le primat de l'immanence « contre » la transcendance (position de Henry), mais de penser le primat de l'immanence *dans son rapport corrélatif* à la transcendance. Sans quoi, c'est l'aporie d'un monde sans ego, ou celle d'un ego sans monde ; apories similaires qui impliquent la perte de l'horizon transcendantal. Chez Michel Henry, deux points semblent contradictoires : (a) la subjectivité absolue, en tant qu'elle est auto-affection originaire, est exclusive de toute transcendance ; elle est sans monde, sans intentionnalité, sans altérité, sans ek-stase. (b) l'auto-affection originaire, l'immanence matérielle, est la condition de toute phénoménalité, de tout monde, de toute transcendance, de toute altérité. Mais n'est-ce pas là tout l'enjeu de la problématique de la *constitution* transcendantale ? Par la réduction à ma conscience « impressionnelle », Michel Henry ne propose-t-il pas une (nouvelle) inscription transcendantale et constitutive au monde ? Comment comprendre le sens d'une conscience « impressionnelle » qui ne soit pas constitutive ? Ne s'agit-il pas d'une fondamentale « passivité » de la subjectivité dite absolue ? Ne faut-il pas considérer l'ipséité originelle de l'immanence égologique comme une nouvelle modalité constitutive en-deçà de l'intentionnalité, au sens où la praxis humaine *fait* monde et *fait* communauté, toujours-déjà *mon* monde et *ma* communauté ? *Or, Michel Henry critique tout horizon de monde, extatique en tant que tel*. Afin de mesurer tout l'enjeu de la problématique, il est nécessaire d'aller plus avant dans les analyses proposées par Michel Henry quant à la subjectivité « absolue », notamment à travers la question de la chair : « Il faut dire en effet en quoi consiste la révélation – la révélation de l'impression quand elle n'est plus le fait de l'intentionnalité – et s'il y en a encore une. »[634]

634 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* p. 127.

2.2 La chair invisible et le corps propre

l'auto-impressionnalité constitutive de la réalité charnelle dont les diverses « impressions » ne sont que des modalités et qui assure leur continuum réel – celui d'une chair vivante et non plus d'un flux iréel -, nous renvoie à une phénoménologie de la Chair[635]

De manière schématique, on peut caractériser la phénoménologie « inaugurale » husserlienne comme une méthodologie transcendantale qui met au centre la subjectivité en tant qu'elle est constituante. En effet, via les deux opérations de la réduction et de l'intentionnalité - dans un premier temps -, la méthode phénoménologique permet de mettre à jour les fondements subjectifs de toute donnée transcendante jusqu'à la phénoménalité même du phénomène-monde comme tel. Autrement dit, toujours de manière schématique, il n'y a pas de transcendance sans immanence, pas de monde (« objectif ») sans vie (« subjective »), c'est-à-dire pas d'objectivité « constituée » sans subjectivité « constituante ». De la sorte, Husserl pense la réduction à l'immanence égologique comme la réduction à un premier horizon de monde, ce qui l'amènera à considérer le monde de la vie. Il en est tout autrement pour Michel Henry pour qui « selon la phénoménologie de la vie, il existe deux modes fondamentaux et irrédutibles d'apparaître : celui du monde, celui de la vie ».[636] Autrement dit, le monde est toujours irréel et sans vie, tandis que la vie est toujours sans monde ni horizon. Mais cette « dualité » entre monde et vie renvoie à celle entre corps et chair, car « ce corps qui trouve à l'évidence son site dans le monde et semble depuis toujours lui appartenir, ce n'est précisément pas l'apparaître du monde qui peut en rendre compte. »[637] Dès lors, s'il s'agit de « comprendre le corps non à partir du monde, mais de la vie »[638] et « si donc la chair vient de la Vie, il s'agit de comprendre comment se fait cette venue. »[639] Or, Husserl a pensé l'appréhension

635 *Ibid.,* p. 93.
636 *Ibid.,* p. 137.
637 *Ibid.,* p. 138.
638 *Ibid.,* p. 169.
639 *Ibid.,* p. 190.

« duelle » du corps propre, en tant qu'il est à la fois corps et chair, en cela moment-lieu du basculement des attitudes. Et on pourrait suggérer que Henry accorde un primat « définitif » à la chair dans la constitution du corps propre, en comblant l'hésitation de Husserl que nous avons déjà examiné, notamment dans *Ideen* II, entre une détermination spirituelle du corps propre et une centralité de la chair. En effet, « tout corps senti présuppose un autre corps qui le sent »[640], de telle sorte que « ce rapport de la chair au corps n'est intelligible qu'à partir de la chair et non à partir du corps ».[641] Ainsi, Henry considère avec Husserl la dualité de l'apparaître, mais en conservant le primat de la chair : « Parce que l'apparaître est double, il y a deux façons de venir en lui : dans le « hors de soi » du monde, dans le pathos de la vie. (...) Dans le monde, il n'y a aucune chair. »[642] De même, il semble que Henry propose de penser un certain processus d'incarnation, par lequel on ne peut pas confondre corps et chair dans la constitution du corps propre : « la dissociation insurmontable du corps et de la chair et ainsi leur impossible confusion, le premier rendu au monde de telle façon qu'il n'est jamais une chair, la seconde rendue à la vie de telle façon que, en elle-même, elle n'est jamais un corps. »[643] Cependant, il semble également que la chair ne soit rien par elle-même, au sens où la chair n'est jamais que la chair-de, un fragment d'une couche sous-jacente supplémentaire *toujours-déjà unifiée à elle-même* : le « Fond de la Vie ».

> Seulement cette impressionnalité et cette affectivité ne sont pas les siennes [celles de la chair]. Impressionnelle et affective, la chair ne l'est que de sa venue en soi, dans une venue originaire en soi-même *qui n'est pas son fait, mais celui de la Vie*.[644]

Ainsi, la « synthèse d'incarnation »[645] n'en serait pas une, puisque celle-ci implique une opération constitutive et active – bien que la question se pose encore si elle relève

640 *Ibid.,* p. 158.
641 *Ibid.,* p. 195.
642 *Ibid.,* p. 186.
643 *Ibid.*
644 *Ibid.,* p. 174. Nous soulignons.
645 C'est-à-dire un chiasme qui permet à la chair de s'identifier et s'unifier à elle-même, ce qui la présuppose originairement fragmentée.

d'une intentionnalité ou non. Or, la critique radicale de l'intentionnalité par Henry coïncide avec le « contournement » de toute immanence égologique. N'est-ce pas là une « faiblesse », au sens où la question du « Fond de la Vie » vient combler « l'élimination » de l'ego dans la considération de la chair ? N'y a-t-il pas ici une « esquive » ultime de la « synthèse » d'incarnation, davantage que sa description ? En effet, comment comprendre que *ma* chair émane d'une « Archi-Chair » anonyme ? Henry affirme que « là où toute chair vient en soi, dans l'Archi-Chair de la Vie »[646], ou encore parle de « cette venue en soi de cette chair dans l'Archi-Chair de la Vie »[647], tel que ma chair n'est concevable que « dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair ».[648] Malgré la virulence de la critique henryenne contre la chair du monde de Merleau-Ponty, n'y a-t-il pas une équivalence entre « chair du monde » et « Archi-Chair de la Vie » ? Ce qui reviendrait à dire que, *par leur commune défiance vis-à-vis de toute immanence égologique*, la dimension « cosmique » de Merleau-Ponty et celle radicalement « a-cosmique » de Henry sont en dernière instance phénoménologiquement équivalentes. Par ailleurs, le « Fond de la Vie » désigne une dimension « originaire » quasi indescriptible, à la fois « universelle », car « c'est donc bien de cette vie, *qui nous précède* au cœur même de notre être, *qui n'est pas seulement la nôtre*, qu'il s'agit »[649] ; et en même « singulière » puisque « la souffrance définit l'une des tonalités affectives fondamentales par lesquelles la vie touche *à son propre Fond*. »[650] Dès lors, comment comprendre « la chair de cette chair »[651] ? Malgré les mises en garde de Henry, n'y a-t-il pas un aspect ontologique au « Fond de la Vie » ? Le « Fond de la Vie » désigne-t-il le « fond » anonyme et « universel » de ma chair propre et singulière, bien que sans extension ? Henry répétera alors des formules qui nous laissent dans la confusion et la perplexité, au sens où il n'a pas détaillé les structures phénoménologiques impliquées, tel que « Fond de la Vie », « Auto-affection pathétique », « pathos qui s'éprouve lui-même en lui-même », de

646 *Ibid.,* p. 179.
647 *Ibid.,* p. 174.
648 *Ibid.*
649 *Ibid.,* p. 242. Nous soulignons.
650 *Ibid.,* p. 187. Nous soulignons.
651 *Ibid.,* p. 186.

« l'Origine [qui] est un pathos »[652], etc. Ou encore, des propositions quelque peu incantatoires comme celle-ci : « Avec cette Archi-Présence en tant que l'Archi-Révélation s'accomplissant comme Impression, c'est l'Etre lui-même qui est fondé. »[653] De même, avec l'affirmation suivante : « Parce que l'Archi-passibilité est le mode phénoménologique selon lequel s'accomplit l'Archi-révélation de la Vie en son Archi-Soi, celui-ci porte en lui l'Archi-Chair *en laquelle toute chair désormais sera possible*. »[654] De la « chair du monde » de Merleau-Ponty à la « Chair de la Vie » de Henry, il semble que ma chair propre et singulière ne soit qu'un fragment d'une extension ontologique sous-jacente. En effet, l'impression est comprise par Henry comme « fragment de chair » émanant de « l'apparaître de la Vie ».

> Quelle est l'origine de l'impression si ce n'est elle-même, si aucune impression n'a le pouvoir de s'apporter elle-même dans la condition qui est la sienne, *ce fragment de chair impressionnelle* qui se modifie sans cesse et se change non dans le néant mais dans une modalité nouvelle, toujours présente, de cette même chair ? (…) un apparaître tel que tout ce qui se révèle en lui *advient comme fragment* ou moment toujours présent et toujours réel de la chair impressionnelle dont nous parlons. Ce n'est pas l'apparaître du monde dont le « hors de soi » exclut *a priori* la possibilité intérieure de toute impression concevable, mais l'apparaître de la Vie, qui est la Vie même en sa phénoménalisation originaire.[655]

Ainsi, il ressort que le Fond de la Vie, auquel renvoie l'apparaître de la Vie, désigne une dimension phénoménologique homogène toujours-déjà identifiée et unifiée à elle-même, impersonnelle, a-cosmique et « singulière » à la fois. Dès lors, *ma* chair propre est elle-même un *fragment* de la Vie « en sa phénoménalisation originaire », qui est Archi-Chair. A nouveau, nous soulignons les similitudes d'une telle analyse avec la « chair du monde » de Merleau-Ponty. Cependant, si ma chair est un fragment de la Vie, ma chair est-elle elle-même fragmentée ou toujours-déjà identifiée à elle-même ? Il semble ressortir que la fragmentation de la chair n'apparaît que dans l'apparaître du monde, de telle sorte que la chair serait originairement unifiée avant d'être « éclatée » dans l'é-jection ek-statique « hors de soi » du monde. La chair

652 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 49.
653 *Ibid.,* p. 47.
654 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* p. 177. Nous soulignons.
655 *Ibid.,* pp. 83-84.

serait-elle alors à « ré-unifier » ? Ce serait reconnaître le primat de l'intentionnalité et la nécessité du chiasme, et Henry va au contraire considérer que « l'auto-révélation (…) en lequel ce qui éprouve et ce qui est éprouvé ne font qu'un (…) *est un pathos, cette étreinte sans écart et sans regard* (…) est l'affectivité pure en effet, une impressionnalité pure, cette auto-affection radicalement immanente qui n'est autre que notre chair. »[656] Autrement dit, la chair est toujours-déjà unifiée à elle-même, et c'est l'intentionnalité qui la fragmente en l'arrachant à soi dans un mode d'apparaître propre au monde. Auquel cas, le processus d'incarnation est à nouveau présupposé ; s'il s'agit d'interroger une fragmentation originaire de la chair dont l'intentionnalité désigne selon Husserl le mode d'unification. Pour notre part, la problématique demeure : si la chair est originairement fragmentée, mais si le pôle d'unification intentionnelle pose la contradiction de présupposer à la fois l'éclatement des impressions et l'unité du pôle égologique ; alors l'incarnation relève nécessairement d'une *synthèse d'identification* en-deçà de l'intentionnalité dont il s'agit d'examiner les déterminations phénoménologiques. Or, pour Henry, « si c'est la vie qui prend en charge la révélation du corps, il n'y a précisément en elle ni structure oppositionnelle, ni intentionnalité, ni Ek-stase d'aucune sorte – rien de visible. »[657] Ainsi, il s'agit d'« une corporéité originaire invisible donc, dépouillée de tout caractère mondain aussi bien que du pouvoir de donation en un monde. »[658] Car pour Henry, c'est par la confusion entre corps et chair que cette dernière « apparaît » fragmentée alors qu'elle ne contient en elle aucune ek-stase d'aucune sorte.

> La chair ne s'ajoute donc pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible (…) Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, *celui-ci est un Soi unitaire*. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il est un Soi : dans sa chair. *Moi et Chair ne font qu'un*. Si Moi et Chair ne font qu'un, c'est qu'ils proviennent l'un et l'autre de la Vie, n'étant rien d'autre que les modalités phénoménologiques originaires et essentielles selon lesquelles la vie vient en soi et trouve être la vie.[659]

656 *Ibid.,* p. 173. Nous soulignons.
657 *Ibid.,* p. 172.
658 *Ibid.*
659 *Ibid.,* p. 178. Nous soulignons.

En tel cas, le « moi » est également toujours-déjà unifié à lui-même en tant qu'il est identifié à la chair qui n'implique elle-même aucune intentionnalité. Cela signifie-t-il que le processus d'incarnation a toujours-déjà lieu ou qu'il n'y en a pas ? Dans les deux cas, le « Moi » serait toujours-déjà un être-incarné. Ou bien cela signifie-t-il qu'un mouvement d'incarnation est déjà un processus *ultérieur* d'arrachement à soi extatique, au sens où le « Moi et Chair [qui] ne font qu'un » est une jouissance de soi située *en-deçà* de toute incarnation ? Dès lors, aucune incorporation n'est possible, voire « inutile », non nécessaire, dans une immanence qui s'épuise en elle-même sans avoir à sortir d'elle-même sous peine de se dénaturer : « ce qui fait la spécificité de l'épreuve de soi de l'ego, c'est qu'elle est sans écart. Parfaite adhérence de soi à soi. »[660] Pourtant, Henry pose la question : « Notre corps objectif n'est-il qu'une coquille vide ? »[661] Aussi, l'immanence ouvre à la « passivité » en tant qu'Affectivité transcendantale, à cette « auto-affection radicalement immanente, exclusive de toute hétéro-affection ».[662] En lieu de « renversement » de la phénoménologie transcendantale, Henry ne procède-t-il pas à son anéantissement ? Car si la vie est sans monde et le monde sans vie, alors il n'y a plus de monde ni de vie. Or, c'est bien l'aporie à laquelle tente d'échapper Husserl, en posant l'enjeu transcendantal du monde de la vie, à savoir le devenir-monde de la vie immanente. Par ailleurs, il se confirme notre propre enjeu selon lequel les formes d'incorporation renvoient à des formes en formation communautaire, au sens où tout devenir-monde est un devenir-communauté. Contrairement à Henry, et ses analyses le confirment malgré lui, il n'y a de monde qu'en tant que monde de la vie et il n'y a de vie qu'en tant que vie dans le monde : sans monde de la vie, il n'y a ni monde, ni vie. Pourtant, Henry interroge « la relation de la chair au corps [qui] est donc une question incontournable. »[663] Mais pourquoi incontournable ? La question est légitime puisque chez Henry il n'est pas question de « constitution » du corps propre, ni d'objectivation, ni d'incorporation. Ou

660 Laoureux, Sébastien, *L'immanence à la limite,* éditions du Cerf, Paris, 2005 : p. 27.
661 Henry, *Incarnation, op. cit.,* p. 218.
662 *Ibid.,* p. 89.
663 *Ibid.,* p. 179.

plutôt, il y a ambiguité. (a) D'une part, « considérée dans son originarité en effet, notre chair n'est ni constituante ni constituée, étrangère à tout élément intentionnel, pure *hylè* au sens où nous l'entendons, non comme une donnée brute mais comme l'archi-révélation de la Vie. »[664] Auquel cas, il s'agirait d'examiner en quoi la chair est étrangère à toute problématique constitutive. (b) D'autre part, « ma chair n'est donc pas seulement le principe de la constitution de mon corps propre objectif, elle cache en elle sa substance invisible. »[665] Auquel cas, il s'agirait de rendre compte des structures fondatrices de toute constitution dans la chair. Nous comprenons cette apparente « amibguité » dans la tentative de penser des modalités phénoménologiques de la constitution transcendantale *qui ne relèvent pas* de l'intentionnalité. Ainsi, Henry tenterait malgré tout de réhabiliter « le pouvoir transcendantal de constitution, dont la phénoménologie husserlienne a poursuivi l'élucidation systématique et dont elle eut tant de peine à atteindre les structures fondatrices ».[666] En effet, Henry évoque les *structures fondatrices* du pouvoir transcendantal de constitution, de telle sorte qu'il chercherait finalement à refonder la genèse constitutive. Cependant, étrange « pouvoir transcendantal de constitution » qui ne donne aucun monde, car si « cette substitution de la vie au monde comme lieu de révélation de la chair (…) : c'est la vie phénoménologique transcendantale »[667], alors c'est « une corporéité originaire invisible donc, dépouillée de tout caractère mondain aussi bien que du pouvoir de donation en un monde ».[668] Dès lors, si le corps coïncide avec l'apparaître du monde et la chair avec l'apparaître de la « vie absolue », et que ces deux modes d'apparaître s'excluent radicalement, ne présentant chacun aucun « point de passage » l'un envers l'autre, on comprend mal comment poursuivre l'analyse pour une phénoménologie transcendantale. Pourtant, Henry va déterminer la chair comme le moment-lieu de tout pouvoir transcendantal, car « la vie où notre chair puise sa réalité, en laquelle elle est donnée à soi et mise en condition d'agir –

664 *Ibid.,* p. 222.
665 *Ibid.,* p. 221.
666 *Ibid.,* p. 166.
667 *Ibid.,* p. 189.
668 *Ibid.,* p. 172.

cette vie n'est rien par elle-même. »[669] Autrement dit, « la passivité originaire de l'impression dans l'affectivité transcendantale de la vie »[670] n'est pas animée par une saisie intentionnelle, mais par un mouvement pulsionnel inscrit à même la chair et qui précède toute intentionnalité. Il s'ensuit « l'interprétation de la chair comme portant inéluctablement en soi une Archi-intelligibilité »[671], tel que la chair contient sa propre force qui ne produit aucun arrachement à soi, aucune ek-stase. Ainsi, la hylè contient sa propre puissance transcendantale et s'auto-constitue sans aucun « écart intentionnel ». Là où Husserl pense l'ego comme pôle d'unification intentionnelle des impressions, Henry va considérer l' « Avant-ego », au sens où le Soi absolu précède le Moi que je suis.

Comment avons-nous accès à la vie ? En ayant accès à nous-mêmes – dans ce rapport à soi en lequel s'édifie tout Soi concevable et à chaque fois un Soi singulier. *Mais ce rapport à soi – cet accès à nous-mêmes – nous précède, il est ce dont nous résultons*.[672]

C'est dire que Henry s'accorde avec Husserl pour considérer la nature phénoménologique de l'ego comme ce pôle d'unification intentionnelle, si la conscience impressionnelle dans l'auto-donation pathétique de la Vie précède toute intentionnalité, comme son lieu de révélation. Autrement dit, les impressions ne produisent pas de rapport intentionnel sans qu'elles ne soient elles-mêmes le produit de « l'auto-mouvement »[673] en l'immanence de la vie : « l'ébranlement de la sphère passive des impressions subjectives par le surgissement en elle des mouvements spontanés se révèle décisif. (...) *Le mouvement qui prenait naissance dans la sphère des sensations, produit par celles-ci en quelque sorte, c'est lui maintenant qui les produit, qui les éveille.* »[674] Mais ce pouvoir transcendantal inscrit dans le rapport de ma chair à l'Archi-Chair nous demeure obscur. Henry nous expose le rôle déterminant

669 *Ibid.,* p. 193. Nous soulignons.
670 *Ibid.,* p. 86.
671 *Ibid.,* p. 193.
672 *Ibid.,* p. 123.
673 *Ibid.,* p. 203.
674 *Ibid.,* p. 201. Nous soulignons.

de ce que nous pouvons nommer une strate d'« immanence absolue »[675], à la fois passive et invisible, mais qui contient pourtant sa propre « force » d'auto-mouvement. En effet, on comprend mal comment mes impressions charnelles peuvent être stimulées sans aucun rapport à tout objet phénoménal, sans aucun monde. Par ailleurs, que peut désigner l' « auto-mouvement » en tant que mouvement sans rapport ni écart ? Comment parvenir à distinguer ma chair de l'Archi-Chair de la Vie ? A partir de là, Henry affirme que « tous ces pouvoirs sont en moi comme un seul corps, c'est-à-dire une seule chair (...) c'est ainsi que j'agis : dans l'immanence pathétique de ma chair. »[676] S'agit-il d'une volonté charnelle, au sens où mon vouloir précède toute appréhension intentionnelle ? Si le pouvoir du « je peux » est lié et animé par le vouloir d'un « je veux », alors la chair contiendrait ici son propre vouloir ? En outre, si le corps désigne l'ensemble de mes pouvoirs, comment s'opère l'unification de ces pouvoirs ? Comment penser une corporéité charnelle, un corps de chair, sans mouvement d'incorporation ? Si « l'immanence de la Vie en tout pouvoir, faisant de la corporéité originaire en laquelle ces pouvoirs sont rassemblés une corporéité charnelle »[677], comment ces pouvoirs sont-ils justement *rassemblés* ?

> La possibilité de tout pouvoir est sa venue en soi-même sous la forme d'une chair. *Si la corporéité est l'ensemble de nos pouvoirs, c'est dans la chair, comme chair, que cette corporéité est possible.* La chair ne résulte pas du chiasme touchant/touché et ne peut être décrite correctement par lui. *La chair vient avant le chiasme* (...) le pouvoir-se-mouvoir ne se rapporte originairement et en soi à aucun corrélat intentionnel, s'il demeure intérieur au pouvoir-toucher, appartenant comme lui à l'immanence charnelle en laquelle il puise sa force.[678]

En effet, si la chair est déjà unifiée à elle-même, il est légitime pour Henry de considérer le chiasme comme un mouvement d'objectivation intentionnel, une intentionnalité. L'Affectivité transcendantale henryenne se renforce donc comme

675 Michel Henry n'emploiera jamais le concept husserlien de « pré-immanence » - développé dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 -, préférant parler d' « immanence absolue ». Pouvons-nous croiser la pré-immanence husserlienne de l'immanence absolue henryenne ? Si la première interroge une phase sous-jacente mais constitutive d'une immanence intentionnelle, la seconde exclue au contraire toute intentionnalité.
676 *Ibid.,* p. 206.
677 *Ibid.,* p. 197.
678 *Ibid.* Nous soulignons.

passivité, exclut tout geste, tout chiasme : elle est en-dehors de tout monde, écarte la transcendance pour la nier, non pour la laisser à l'écart. L'erreur de Henry n'est-elle pas de considérer la hylè comme une donnée homogène, sans écart interne, complète, achevée ? Que désigne le corps d'un tel corps de chair, si ce n'est une transcendance dans l'immanence ? Henry répond que « c'est un corps avant la sensation, avant le monde. Un corps invisible au même titre que notre corporéité originaire dont le mouvement vient s'écraser sur lui »[679], dans « l'auto-mouvement de la Vie en son auto-révélation charnelle. »[680] Un tel pouvoir transcendantal qui s'écrase sur lui-même n'est-il pas un pouvoir impuissant ?

> Ainsi règne en tout pouvoir de notre corps le pouvoir préalable d'une Affectivité transcendantale, ce pouvoir de l'Affectivité de se donner à soi et ainsi de donner à soi tout ce qui ne se donne à soi qu'en elle – en elle qui est l'essence de la Vie. (...) Parce qu'en une telle immanence rien ne s'en va hors de soi ni ne diffère de soi, le pouvoir situé en elle n'est pas seulement donné à lui-même, mais constamment donné, sans discontinuité aucune.[681]

Pour autant, ce pouvoir transcendantal, cet « auto-mouvement placé en lui-même dans notre chair »[682], n'est pas illimité : une *résistance pratique* vient le restreindre. Cette « limite » de ce que Henry appelle « le continu résistant » permet de dissocier notre propre corps organique des corps étrangers, à commencer par mon corps propre chosique qui ne sent rien : « quand le continu résistant oppose aux pouvoirs de notre corporéité originaire une résistance absolue, ce continu définit la réalité des corps qui composent l'univers « réel ». Quand il cède au contraire à ces pouvoirs, c'est la réalité de notre corps organique qui se révèle en lui. »[683] Cependant, c'est une limite qui demeure au sein du champ d'immanence radicale et sans monde. Ne s'agit-il pas ici d'un chiasme ? Car il s'agit d'une réciprocité impressionnelle au sein de la strate charnelle, c'est-à-dire une confrontation entre les pouvoirs charnels qui « incarnent »

679 *Ibid.,* p. 211.
680 *Ibid.,* p. 205.
681 *Ibid.,* p. 204.
682 *Ibid.,* p. 209.
683 *Ibid.,* p. 213. Nous soulignons.

ce qui reste d'étranger, à moins que ce dernier leurs opposent une « résistance absolue ».

Ainsi se déploie entre deux limites cette « étendue organique » qui fait le continuum du continu résistant. Et qu'une telle étendue ne soit pas l'espace du monde, celui de la perception des objets extérieurs, on le voit à ceci que ses limites ne sont précisément pas des limites spatiales, mais celles de notre effort, des limites pratiques, réfractaires à toute représentation, à celle d'un espace intuitif notamment. (...) Le point de départ est notre chair, l'auto-donation primitive en laquelle chacun de ces pouvoirs puise la possibilité d'agir. Parce que ces pouvoirs sont différents, à chacun correspond une façon particulière de se déployer entre son « point de départ » charnel et le terme mouvant de son effort.[684]

Ainsi, les pouvoirs charnels sont différents, séparés, voire étrangers les uns aux autres avant de se rencontrer et de se reconnaître - ou non – entre les limites pratiques de l'étendue organique : un *processus* d'incarnation ? Cependant, Henry ne parle pas de chiasme à ce moment de la réflexion, ni de synthèse. Au contraire, il s'agit d'un mouvement qui ne produit aucune transcendance, où les limites n'impliquent aucun écart : « ce qui résiste au « je peux » de ma corporéité originaire, ce qui se révèle à lui et à lui uniquement, de cette façon qui consiste à lui résister. Tout l'être de ce qui résiste est alors dans la force à laquelle il résiste. La façon dont il résiste, c'est la façon dont cette force s'éprouve. »[685] Il y a pourtant un monde, comme réalité des corps étrangers qui opposent une résistance absolue à mon effort pratique et limitent mes pouvoirs charnels, mais c'est un monde invisible, sans étendue spatiale.

Parce que, au même titre que notre propre corps organique, les corps de l'univers ne se donnent originairement qu'aux pouvoirs immanents de notre corporéité, étant éprouvés par eux selon les modalités de la résistance qu'ils leur opposent, alors il faut dire, si étrange que cela paraisse : la réalité de ces corps, des nôtres aussi bien que des corps étrangers, est une réalité étrangère au monde et à son apparaître, une réalité invisible, au même titre que celle de notre chair.[686]

Dès lors, nous poserons deux questions : les corps étrangers sont-ils des corps ? Les

684 *Ibid.,* p. 214.
685 *Ibid.,* p. 212.
686 *Ibid.,* p. 213.

corps étrangers sont-ils étrangers ? Car c'est l'unité de la chair qui « fait » corps, mais cette unité n'impliquerait aucune *synthèse* d'incarnation, c'est-à-dire aucun chiasme. Pourtant, il est question d'une étendue organique qui se confronte à ses propres limites selon deux modalités : (a) « notre action est celle de notre corporéité originaire et de ses pouvoirs, elle est la pulsion se mouvant en soi-même et pliant *des « organes » qui cèdent à sa puissance*. »[687] Autrement dit, un organe ou pôle de chair se laisse incarner. (b) « Notre action sur le monde se produit au terme de ce déploiement organique, là où, directement atteint par celui-ci comme son propre fond, le monde *lui oppose sa résistance absolue*. »[688] Autrement dit, un corps résiste à l'incarnation. Cependant, Henry ne reconnaîtra jamais une transcendance interne ou intime au sein de mon immanence charnelle. De même, par l'immédiation pathétique, les pouvoirs charnels se reconnaissent immédiatement entre eux, sans admettre qu'un « pôle de chair » puisse m'être préalablement étranger.

> C'est pourquoi l'unité de tous ces organes, l'unité de notre corps organique, n'est pas une unité située hors de nous : *c'est l'unité des pouvoirs auxquels ils sont soumis et dont ils marquent chaque fois les limites.* Cette unité de tous les pouvoirs réside dans leur auto-donation pathétique. *C'est dire qu'elle n'est autre que celle de notre chair.*[689]

Ainsi, c'est l'unité des pouvoirs charnels qui fait l'unité de la chair, par l'épreuve de soi comme l'épreuve de l'effort des pouvoirs charnels. Or, la limite à mon étendue organique, à mon « corps propre organique », est ce qui résiste à mon pouvoir impressionnel, c'est-à-dire mon corps lui-même. Et il semble que Henry interprète le chiasme comme le moment-lieu du basculement des « impressions sensorielles [qui] sont insérées dans le corps propre objectif (à l'exception de celles qui sont rapportées à la chose physique), [en des] impressions de mouvements dans le corps organique. »[690] L'étendue organique de ma chair est ainsi limitée par mon corps propre organique, lui-même condition d'apparition de mon corps propre chosique

687 *Ibid.,* p. 215. Nous soulignons.
688 *Ibid.* Nous soulignons.
689 *Ibid.* Nous soulignons.
690 *Ibid.,* p. 227.

inscrit dans le monde des corps réels – qui demeure monde invisible. Cette analyse permet de conserver la centralité de la chair dans la constitution du corps propre, dont les structures fondatrices ne relèvent à aucun moment de l'intentionnalité – pour en être au contraire sa condition de phénoménalité. Le moment remarquable de la réflexion henryenne renvoie à la chair à la fois touchante et touchée, de manière simultanée : « c'est la même chair originaire qui est touchante et touchée en même temps (...) lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main, devient une main touchée, elle garde en elle sa condition de chair originaire, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, « touchée » par quoi que ce soit. »[691] Cette simultanéité est brisée quand la chair devient corps. Ainsi, Henry nous propose une description originale du mouvement d'incorporation, tel que « le « touchant » est le continu résistant au moment où, dans l'effectuation du pouvoir qui le meut, il devient soudain impossible à mouvoir. Ce moment est celui où en moi mon propre corps organique se fait corps chosique. Ici est tracée, dans ma propre chair et par elle, la frontière pratique qui la sépare de son propre corps en tant qu'étranger en lui-même à toute chair – de son propre corps chosique. »[692] C'est donc l'identification de la chair à elle-même qui fait corps, qui n'est lui-même que l'unité organique de ma chair et sa limite : tant que le touchant et le touché sont identiques, il s'agit du continu organique et de ses différenciations internes – au sens où touchant et touché désignent deux modalités impressionnelles d'une même révélation auto-donatrice et pathétique. Henry suggère donc « que la possibilité d' « être-touché » reproduit celle d'être « touchant » au point de lui être identique »[693] du fait que passivité et activité sont deux modalités qui peuvent coïncider. C'est lorsque cette coïncidence n'est plus possible que la limite chosique apparaît, un corps dont la « signification d'être le nôtre, il ne la tient pas de son apparition mondaine, mais de notre chair originaire qui l'éprouve en elle comme la limite de son pouvoir. »[694] Autrement dit, tout corps chosique est un corps étranger – y compris le mien -, et la détermination chosique est

691 *Ibid.,* p. 230.
692 *Ibid.,* p. 228.
693 *Ibid.,* p. 229.
694 *Ibid.,* p. 231.

également produite depuis ma chair, en tant que non-pouvoir absolu auquel se heurte *en lui-même* tout pouvoir qui émane de ma chair originaire. C'est alors par la duplicité de l'apparaître que mon corps propre organique peut être appréhendé comme corps propre chosique. Mon corps est en cela une réalité double, et cette duplicité fait de moi un corps de chair, une corporéité charnelle constituée de manière non intentionnelle depuis ma chair originaire.

> Mon corps chosique objectif, qui ne sent rien, n'est que l'apparition extérieure du continu résistant atteint intérieurement par ma chair comme la limite de mon pouvoir (...) A l'action des pouvoirs originaires de notre chair « touchante » succède une passivité, l' « être-touché » dont la matière phénoménologique pure est la même que celle de l'action. Activité et passivité sont deux modalités phénoménologiques différentes et opposées, mais ce sont deux modalités d'une même chair, leur statut phénoménologique est le même, celui de cette chair précisément.[695]

En définitive, Henry nous expose un « ordre hiérarchique des structures phénoménologiques pures (...) Dans le procès de leur constitution, nos impressions sont référées les unes à notre chair originaire, les autres au corps organique, d'autres à notre corps propre chosique. »[696] C'est ce qui permet à Henry de considérer le monde de la vie à partir du primat de la chair et non de l'esprit, par la détermination charnelle et non intentionnelle de la vie transcendantale, tel que l'unité du monde renvoie à l'unité de ma vie organique : « Parce que, en ma chair, je suis la vie de mon corps organique, je suis aussi celle du monde. C'est en ce sens originel, radical, que le monde est le monde-de-la-vie, une *Lebenswelt*. »[697] Cependant, le monde de la vie selon Henry désigne-t-il le corps propre selon Husserl ? Car un tel monde de la vie n'a pas d'horizon. Or, nous avons examiné l'analyse henryenne d'un certain mouvement d'incorporation, bien qu'il ne le nomme pas ainsi, à partir de « ces séries d'impressions qui composent la substance changeante et sans rupture de notre chair »[698] A partir de là, « la chair agit « de l'extérieur » sur son propre corps chosique

695 *Ibid.,* p. 230.
696 *Ibid.,* p. 235.
697 *Ibid.,* p. 216.
698 *Ibid.,* p. 248.

à l'intérieur de la poussée qu'elle exerce sur son propre corps organique »[699], au sens où tout corps chosique m'apparaît au travers de mes impressions. En effet, je n'ai pas un rapport intentionnel à la chose mais un rapport « organique » au contenu sensoriel que j'éprouve « dans » la chose via mes pouvoirs charnels. Il s'ensuit « une double série d'impressions, appartenant les unes à notre chair, les autres à notre corps »[700], et seul l'exercice de mon pouvoir transcendantal résidant en mes impressions originaires me permet de distinguer le corps propre organique du corps propre chosique qui ne sent rien. La phénoménalité-limite qui rend possible cette dissociation se situe au niveau de ma peau, comme surface incorporée de mes impressions originaires qui deviennent des impressions constituées.

> En elles-mêmes, [les sensations de nos sens] sont des impressions originaires. Mais elles sont constituées, rapportées à notre propre corps chosique en tant que corps chosique nous apparaissant de l'extérieur dans le monde. Elles s'étendent alors à sa surface de même façon que sur les corps chosiques quelconques. (...) Cette duplicité phénoménologique radicale de notre propre corps chosique est celle de notre peau. (...) de telles impressions sont rapportées à cet intérieur qui appartient *à notre peau en tant que limite pratique de notre corps organique.*[701]

Dès lors, mon corps est « un corps double en effet, se montrant à moi de l'extérieur dans le monde, vécu pourtant de l'intérieur comme mon propre corps charnel opposé à tous les autres. »[702] Autrement dit, « les impressions sensibles intérieures à la peau sont alors comme autant de répliques des sensations chosiques. Au froid de la table correspond le froid de la main »[703] Ainsi, il s'agit de toujours distinguer les impressions originaires des impressions constituées, au sens où le froid de la table qui résiste au pouvoir charnel et impose une limite à l'étendue organique suscite une impression originairement située dans la chair. La sensation constituée de froid, en tant que sensation chosique, est donc secondaire et subordonnée à l'impression

699 *Ibid.,* p. 229.
700 *Ibid.,* p. 232.
701 *Ibid.,* p. 233. Nous soulignons.
702 *Ibid.,* p. 232.
703 *Ibid.,* p. 234.

originaire au sein de la chair. Autrement dit, c'est « là [que] se tient la réalité de son contenu [du monde], non dans son apparaître mais à cette limite de mon effort. »[704] Par ailleurs, c'est en cette épreuve de soi que réside toute liberté : « La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair. »[705] Bien que Henry n'en dise rien, nous faisons remarquer qu'il y a plusieurs manières d'exercer son « je peux » selon ses capacités charnelles, qui désignent selon nous autant de manières de s'incorporer dans une praxis intersubjective. Mais là où nous considérerons une forme de vie, Henry posera la primauté « de cette Vie qui traverse tout vivant, lequel n'est plus qu'un *mode* de celle-ci. Un mode, c'est-à-dire quelque chose qui n'a aucune consistance par lui-même, mais seulement comme manifestation, modification ou péripétie d'une réalité autre que lui et sans laquelle il sombre dans le néant. »[706] Dès lors, nous butons à nouveau sur le statut phénoménologique de ce « Fond de la Vie » indiscernable, comme l' « Archi-passibilité la possibilité *apriorique* de s'éprouver soi-même dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair. »[707] Le « Fond de la Vie » est encore plus problématique quand, en terme d'Archi-Chair, Henry parle d'un « Avant-la-chair »[708]. A quoi peut renvoyer une telle strate d'immanence absolue, sinon une dimension de « magma » fusionnelle sans distance ni écart ? On comprend mal comment ma chair pourrait « s'arracher » d'une telle dimension, à la fois Archi-Chair et Avant-*ma*-chair, semblable à l'exemple dans *Ideen II* de l'ego endormi et « immergé » dans le sommeil où Husserl mentionne cette « immersion complète dans la matière égologique, dans la hylè, à l'être égologique indifférencié, à l'engloutissement de l'ego (…) Alors que l'ego éveillé s'oppose à la matière, et qu'il est alors affecté, qu'il agit, qu'il pâtit, etc. »[709] En effet, le Fond de la Vie désignerait cet engloutissement de l'ego, totalement immergé de manière indifférencié dans la matière hylétique, ce qui amène Henry à postuler d'un « Avant-ego » : « Voilà pourquoi l' « Avant-ego » et l' « Avant-

704 *Ibid.,* p. 215.
705 *Ibid.,* p. 262.
706 *Ibid.,* p. 255. Nous soulignons.
707 *Ibid.,* p. 175.
708 *Ibid.,* p. 248.
709 Husserl, Edmund, *Ideen II -Recherches phénoménologiques pour la constiution, op. cit.,* p. 344.

chair » ne font qu'un : c'est une même étreinte pathétique qui fait de la chair une chair et de l'ego un ego, l'auto-impressionnalité de la première et l'Ipséité du second. »[710] Il semble que Husserl ait davantage pressenti avec rigueur la signification phénoménologique d'un tel état : un sommeil, une Archi-passivité. Mais Henry ira au bout de sa démarche, au point d'affirmer qu'« en un sens radical et le seul acceptable s'il s'agit en effet de l'absolu, *Transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant.* »[711] La boucle est bouclée, et le cercle aporétique se referme sur lui-même : par la négation de toute corrélation au profit de leur exclusion stricte, transcendance et immanence sont désormais phénoménologiquement équivalents et indissociables. Une telle réalité où « Transcendance désigne l'immanence de la Vie » renvoie à la Foi, ce qui permet à Henry de déclarer que « toute communauté est par essence religieuse (...) toute communauté est par essence invisible (...) invisible, étrangère au monde et à ses catégories phénoménologiques, à l'espace et au temps ».[712] Il va sans dire que cela nous laisse perplexe. Si la communauté religieuse peut désigner cette « communauté sans monde », ne doit-on pas retourner la proposition – à savoir que *seule* la communauté invisible de la Foi est une communauté religieuse ? Mais la question de la religion n'est pas notre propos, et il s'agit de nous en tenir aux structures phénoménologiques de la communauté présentées par Henry.

2.3 La communauté sans monde ou « invisible »

La subjectivité hypokeiménale est l'autorévélation de la subjectivité à elle-même en tant que, exclusive de toute transcendance et de toute ek-stasis, se produisant avant le monde et n'advenant jamais en lui, elle s'essencifie comme une immanence radicale.[713]

710 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* p. 244.
711 *Ibid.,* p. 176.
712 *Ibid.,* p. 349.
713 Henry, Michel, *De la subjectivité, op. cit.,* p. 48.

A ce stade, il est intéressant de rapprocher le monde de la vie chez Husserl et la « Vie invisible » chez Henry. Nous pourrions dire, de manière quelque peu simplifiée, que le monde de la vie présente la vie telle qu'elle est son propre monde, par la reconnaissance du primat de l'immanence sur toute transcendance. Aussi, le monde de la vie est le premier horizon de monde, primordial, qui suspend radicalement toute présupposition liée à l'attitude naturelle. Dès lors, la vie du monde de la vie n'est pas la « Vie » au sens henryen, mais renvoie aux formations subjectives de sens, à la constitution transcendantale à son échelle primordiale et historiale. Ainsi, à la différence de la « Vie » selon Henry, la vie transcendantale du monde de la vie husserlien s'inscrit dans un horizon-de-sens historique. En effet, Michel Henry développe une subjectivité dont la condition radicalement inextatique entraîne une vie « sans monde », jusqu'à la proposition d'un pathos-avec qui permet de concevoir une communauté « sans monde » voire « invisible ». Or, il est à entendre par là qu'il n'y a aucun monde en tant que monde « historique », d'où une communauté an-historique, c'est-à-dire qui passe outre tout horizon-de-sens historique. Par conséquent, la communauté henryenne est sans *Telos*, sans but. Il n'y a donc chez Henry aucune considération de la *Rückfrage* comme opération de réactivation de sens. Car Husserl considère que toute communauté s'inscrit dans un horizon historique de transmission génétique de formations de sens. Mais chez Henry, l'apparaître du monde correspond au mode d'apparaître de l'Ek-stase. Finalement, nous posons la question : *quelle est la première ek-stasis ?* Que signifie l'ek-stase ? S'agit-il du fait de prendre en compte l'horizon-de-monde ou inversement de s'extraire de tout horizon ? L'Ek-stase ne renvoie-t-elle pas à ce que nous nommons le « mouvement d'autonomisation de l'objectivité », c'est-à-dire l'oubli des fondements subjectifs et immanents de toute transcendance ? Dès lors, par la considération de l'a priori corrélationnel à la base de la genèse constitutive, et par l'implication de toute transcendance dans l'immanence intentionnelle au sein de la dimension transcendantale, il semble que chez Husserl ne se produise jamais d'ek-stase. Ainsi, la condition inextatique de la subjectivité absolue signifierait non pas l'exclusion de

toute transcendance, et par là l'exclusion de toute immanence intentionnelle, mais sa reconnaissance comme donnée transcendantale qui a pour fondement l'immanence réelle. Contrairement à Henry, nous considérons que l'intentionnalité ne relève pas d'un mouvement de transcendance comme « arrachement » à soi extatique. Considérer une subjectivité absolue telle qu'elle s'auto-affecte et s'éprouve elle-même sans aucun horizon de monde n'est-il pas finalement le véritable premier « égicide »[714] ? N'est-ce pas ce que suggère Henry, dans la proposition du Fond de la Vie comme l'Avant-ego ? Par ailleurs, parler d'une communauté « de vivants » sans horizon-de-sens historique ne serait – éventuellement - possible qu'à la condition de s'extraire de la théorie galiléenne de la connaissance. *Or, comment « s'extraire » de l'objectivisme naturaliste sans l'appréhender dans son horizon-de-sens historique ? De là l'origine de la « crise » d'après Husserl.* Il faut pratiquer la *Rückfrage* pour la critiquer. De même, c'est par la considération d'un horizon-de-sens que l'on peut en déterminer les fondements subjectifs. Dès lors, la condamnation abrupte chez Henry de toute transcendance qui réduirait la portée transcendantale n'est-elle pas un affaiblissement de la portée phénoménologique de la découverte de la dimension matérielle ? La vie *absolue* est-elle encore un *vécu* ? Plutôt que le déploiement d'un Dehors ek-statique, l'Archi-transcendance ne désigne-t-elle pas le champ de déploiement transcendantal de toute immanence – en tant qu'elle renvoie à ses structures fondatrices ? Ainsi, contrairement à Henry, l'immanence radicale entraînerait un nouvel ordre de fondation phénoménologique de la transcendance, davantage que son exclusion. Si Henry a raison de critiquer le primat supposé de l'intentionnalité dans la démarche constitutive, comme primat supposé exclusif de la structure corrélative de type noético-noématique, alors sa conclusion d'éradiquer tout caractère intentionnel au sens d'éjection transcendante est discutable. En effet, peut-on suggérer une certaine puissance d'autoformation de la hylè qui ne condamne pas tout faire-monde ? Michel Henry est catégorique : l'auto-affection pathétique et originaire se caractérise par l'exclusion radicale de toute transcendance, de tout Ecart,

714 Concept proposé par J. Rogozinski pour désigner une tendance qui fait du moi une simple apparence inconsistante, une illusion à dissiper.

de tout rapport corrélatif en tant qu'il est toujours rapport intentionnel, et en cela extatique. *N'y a-t-il pas là une conformité avec l'objectivisme naturaliste qui dissocie radicalement monde et vie ?* C'est ce que suggère Bruce Bégout qui, pourtant, ne parle jamais d'immanence :

(…) alors la phénoménologie matérielle est la conséquence philosophique immédiate de cette mathématisation de la nature (…) la description binaire du monde et la dissociation du vécu et du mondain concordent. (…)[715]

Cependant Henry et Galilée s'accordent dans la séparation absolue de la vie et du monde, du sensible et du mondain. En un sens, Henry ne fait que renverser le primat ontologique de la dissociation galiléenne, en faisant du monde vécu, à savoir précisément un *vécu sans monde*, le fondement ontologique de toutes choses, mais, à bien y regarder, il ne dépasse pas cette dichotomie elle-même. (…) Le retrait du sensible dans la simple et pure subjectivité sans monde apparaît ainsi comme un contrecoup dramatique de la mathématisation, non comme son adversaire.[716]

C'est pour cela que Henry affirme que « la communauté est un *a priori* »[717], dans laquelle « le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. »[718] Dès lors, la communauté est toujours-déjà là, sans processus de formation communautaire, sans devenir historique, sans transmission de formation de sens ; car toute mondanisation est une dénaturation du propre, en tant que son auto-objectivation dans un monde de transcendance. Qu'en est-il d'autrui ? Comment penser *l'altérité* d'autrui ? Il n'y a pas d' « alter ego » chez Henry, critiqué comme « (…) le recouvrement de la donation intentionnelle avec la donation en moi, dans ma propre expérience (...) »[719] Or, la conclusion est radicale : c'est parce qu'il n'y a pas d'alter ego qu'il n'y a jamais d'autre. En effet, « c'est donc dans la subjectivité absolue de cette impression pure, de cette force pure, là où se tient l'ego, *que se tient aussi, comme identique à lui, son être avec*

715 Bégout, Bruce, *Le phénomène et son ombre, op. cit.,* p. 191.
716 *Ibid.,* p. 192.
717 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 175.
718 *Ibid.,* p. 178.
719 *Ibid.,* p. 140.

l'autre, puisque ce qui est en commun, hors représentation et hors temps et permettant la communauté hors représentation et hors temps, c'est le pathos (...) ».[720] Par ailleurs, « (…) toute expérience d'autrui au sens d'un être réel avec lui *s'accomplit en nous*, sous forme d'affect ».[721] Ainsi, « ce n'est pas un mode de présentation noématique ni donc noétique qui fonde l'accès à l'autre, c'est une donation consistant dans l'affectivité transcendantale et ainsi dans la vie elle-même ».[722] Or, « la vie est l'épreuve de soi ».[723] L'autre coïnciderait-il avec l'épreuve de moi-même ? Simultaément, je serais l'épreuve de l'autre ? La phénoménologie de Henry n'est-elle pas alors une pensée de la Totalité et de l'Absolu ?

Ce que [le vivant] éprouve c'est identiquement lui même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond - il éprouve donc l'autre dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond [;] cette épreuve est l'autre qui a le Fond en lui comme le moi a le Fond en lui »[724]

Il s'agit donc d'une sorte de « fusion » de l'un-et-l'autre vers l'un-*dans*-l'autre. Michel Henry ira jusqu'au bout de sa démarche : « car le pouvoir qui donne le sens ne peut conférer à ce qui se montre dans le monde, *où il n'y a ni ipséité ni ego possible* (...) »[725] ; « devons-nous dire alors que, en dépit de l'apparence, toute communauté est invisible ? Prenons ce risque. »[726] Le Fond de la vie désigne l'être-en-commun de toute communauté, dans lequel ne se distinguent plus autrui ni moi-même. Là où Husserl tente de penser la question du non-moi et de l'étranger, Henry l'évacue. Car pour Henry, toute étrangèreté, tout non-moi, relève d'une Ek-stase. Dans l'immédiation pathétique de l'épreuve de soi, il n'y a pas d'étrangèreté, aucun non-moi. Autrement dit, il n'y a ni propriété ni altérité. *Pour Michel Henry, il n'y a pas de moi ni d'autrui, mais seulement l'être d'un ego en général – qui peut désigner de manière indifférente l'autre ou moi.*

720 *Ibid.,* pp. 153-154. Nous soulignons.
721 *Ibid.,* p. 155. Nous soulignons.
722 *Ibid.*
723 *Ibid.,* p. 162.
724 *Ibid.,* p. 178.
725 *Ibid.,* p. 165. Nous soulignons.
726 *Ibid.,* p. 166.

(…) ce qui fait en général l'être d'un ego – que ce soit l'autre ou moi – à savoir l'ipséité et l'hiccéité absolue de la subjectivité de la vie, ne portant en soi aucun dehors, n'est pas non plus susceptible d'être aperçu en lui, échappe par principe à toute intentionnalité concevable.[727]

Chaque ego serait donc un fragment d'une même « subjectivité » de la vie, d'un même « être » d'ego : « La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, *sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond*. »[728] Michel Henry pense un rapport à l'autre et la possibilité de toute communauté sans horizon ni monde en tant que monde de représentation. A nouveau, nous demandons : s'agit-il d'une communauté « fusionnelle » ? Où se situe autrui ? Car « que dire alors d'une expérience d'autrui dans laquelle la perception ne jouerait aucun rôle ? »[729] Henry présente « l'inter-subjectivité pathétique concrète », réglée selon « les lois du pathos de ces subjectivités dans leur co-appartenance interne au Fond de la vie (…). »[730] Mais le Fond de la Vie, dimension de l'Archi-Chair, renvoie simultanément à un « Avant-chair » et un « Avant-ego », c'est-à-dire une dimension sans altérité, sans communauté, sans intersubjectivité. Car comment penser un « alter ego » dans une strate d' « Avant-ego » ? Comment penser un autre sans partir de moi ? Là où la pensée de l'altérité semble présupposer la détermination d'une différenciation originaire entre moi et non-moi, Henry évoque le Fond de la Vie comme le milieu de l'indifférenciation phénoménologique. Mais que signifie une inter-subjectivité sans interaction associative ou corrélative entre plusieurs subjectivités « séparées » ? La communauté invisible n'est-elle pas la communauté de l'impossible vie égologique, et donc de l'impossible intersubjectivité ? Dès lors, Henry nous présenterait une communauté sans egos. Autrement dit, une communauté sans praxis sociale, sans représentation, sans culture. Or, selon Henry, « ce qui vient avant toute chair, c'est sa

727 *Ibid.,* p. 169.
728 *Ibid.,* p. 178. Nous soulignons.
729 *Ibid.,* p. 153.
730 *Ibid.*

propre venue à soi, c'est son incarnation. »[731] Est-ce à dire que les autres subjectivités qui « co-appartiennent » au Fond de la Vie - qui désigne cet Avant-chair - participent à l'incarnation de ma propre chair ? Or, le Fond de la Vie n'est pas une dimension fragmentée mais unifiée et invisible, lieu d'auto-donation et d'auto-révélation de ma chair. Faut-il en déduire que l'être-avec-autrui a toujours-déjà lieu dans l'immédiation pathétique de l'Archi-Pathos ? Dans le rapport à l'autre, il n'est pas de primauté d'un Soi, qu'il s'agisse de moi ou d'autrui, mais la primauté de cette strate anonyme qui désigne un tiers commun pour tout Soi concevable : un être-en-commun.

> Ce n'est donc jamais de celui-ci [du Premier Soi] qu'il faut partir, encore moins d'un moi ou d'un ego conçu comme le point de départ, le point source de l'intentionnalité. (...) toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi – le mien ou celui de l'autre -, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue.[732]

En effet, si l'échec de Husserl, « c'est d'abord la réduction de l'être réel de l'autre *en* moi à une présentation noématique hors de moi (...) »[733], mais simultanément qu'il est question « (…) de ce qui lui est le plus propre, de son propre pathos et du mouvement de la vie en elle [la subjectivité absolue] qui, comme pulsion et comme Désir, la jette déjà vers l'autre »[734] ; est-ce à entendre comme un autre *à la fois* en moi et hors de moi ? En moi en tant qu'il est hors de moi, et vice versa ? Mais ne s'agit-il pas alors d'une corrélation ? Par la suite, l'être en commun désigne cette pulsion même, « (…) pour autant qu'elle n'est rien d'autre originellement que la pure subjectivité de cette vie, l'épreuve qu'elle fait de soi (...) ».[735] Ne s'agit-il pas, à nouveau, d'un rapport corrélatif, au sens d'une *réciprocité pulsionnelle,* d'une *mutualité impressionnelle ? Ou s'agit-il de la dissolution même de toute corrélation*, *par l'immédiateté fusionnelle des deux termes du rapport supposé ?* Il n'y aurait alors qu'un « magma » de réalité

731 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* p. 347.
732 *Ibid.*
733 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle, op. cit.,* p. 156. Nous soulignons.
734 *Ibid.*
735 *Ibid.,* p. 157.

fusionnelle et homogène, de par l'absence et la dissolution radicale de tout Ecart quel qu'il soit. Que désignerait une telle communauté invisible ? La communauté de la Foi ? N'est-ce pas là une nouvelle pensée de la Totalité ? D'une communauté comme Monde-Un et Corps Total, invisible et sans horizon mondain, de manière finalement très similaire à la « communauté » de l'objectivisme naturaliste ?

En s'éprouvant soi-même dans l'Ipséité du Premier Soi, la Vie absolue génère en sa possibilité transcendantale tout Soi et ainsi tout moi concevable. Elle les génère en tant que Soi et moi vivants et, du même coup, elle génère en eux la possibilité transcendantale de leur relation. *Car celle-ci, la relation des vivants entre eux, ne consiste en rien d'autre en chacun que dans la Vie.* (...) La relation des Soi transcendantaux vivants *se tient en eux avant eux,* dans leur possibilité transcendantale précisément, au lieu de leur naissance, dans le procès de la vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants. C'est en tant qu'ils sont des vivants dans une seule et même Vie, des Soi dans l'Ipséité d'un seul et même Soi qu'ils sont et peuvent être les uns avec les autres dans cet « être-avec » qui les précède toujours, qui est la Vie absolue en son Ipséité originaire. C'est ainsi que prend naissance et se forme en sa possibilité phénoménologique originaire toute communauté concevable.[736]

Autrement dit, pas de rencontre, pas d'interaction, mais un élément tiers et intermédiaire qui est la condition de toute relation. Par ailleurs, cette relation précède tout ego, je suis toujours-déjà être-avec-autrui avant d'être moi-même. Ce que nous comprenons de la sorte : l'incarnation désigne la venue d'une chair à elle-même depuis l'Archi-Chair de la Vie absolue, ou Fond de la Vie, et cette incarnation est universelle ; c'est-à-dire qu'elle concerne simultanément tout ego, en tant que Soi, et que c'est l' « incorporation » qui me sépare d'autrui. Il y aurait donc chez Henry une fusion originaire entre moi et autrui, au point qu'on ne peut les distinguer. C'est une relation invisible qui ne relève d'aucun apparaître du monde. Ce Fond de la Vie est donc le même pour tous, comme l'Archi-chair ou Avant-la-chair anonyme et impersonnelle dont nous sommes tous issus, et c'est ce que désigne Michel Henry par monde de la vie. A partir de là, toute communauté est une communauté originellement sans monde : une communauté invisible, sous-jacente à toute

736 Henry, Michel, *Incarnation, op. cit.,* pp. 347-348. Nous soulignons.

communauté « mondaine » ou « naturelle ». *Mais il ne semble pas qu'il soit question de rendre visible l'invisible*. En effet, la présentation henryenne de ce que nous pourrions nommer l'« archi-communauté » - toujours-déjà impliquée dans toute communauté -, n'a pas vocation à « s'objectiver » dans le monde, à s'inscrire dans un horizon de sens historique. Car cela nécessiterait une saisie perceptive de la vie inter-pathétique, une saisie intentionnelle ek-statique propre à l'apparaître du monde. *Henry ne semble pas concevoir d'autre mode possible de devenir-monde de la vie immanente autrement que par l'intentionnalité husserlienne, et c'est pour cela qu'il le condamne*. Par ailleurs, il ne semble concevoir aucun être-avec-autrui autrement que dans la Vie absolue, condamnant également toute « praxis sociale » dans cet apparaître du monde, qui ne sera jamais qu'un monde « irréel » et « noématique ». Une « saisie » inextatique est-elle concevable ? Car que désigne une vie sans monde, une communauté *qui n'advient pas* dans un monde ? N'y a-t-il pas d'autre alternative entre le monde « galiléen » de la spatialité physico-mathématique étranger à toute impression et la vie sans monde de l'Archi-pathos sans Ecart ni devenir ? Toute communauté « sociale » est-elle donc « condamnée » à être aliénée ? En effet, pour Henry, il n'y a pas de processus de formation communautaire, ni de processus de communisation, car ce serait alors perdre un être-en-commun qui est toujours-déjà là et sans lequel nous ne serions pas vivants. Pourtant, nous vivons dans ces sociétés où « l'être-en-commun » est perdu et arraché à lui-même : pourrions-nous imaginer une re-communisation ? La solution henryenne réside dans la communauté religieuse de la Foi. Pour notre part, nous considérons la nécessité et l'exigence de mettre à jour les conditions d'une communauté « sociale » non aliénée ni aliénante – ce que nous nommons par « intelligence collective ». Par anticipation, nous considérons les formes de vie comme processus d'inter-incorporation praxologique déployés à partir de l'activité pratique libre. Nous y reviendrons. Pour Henry, « la vie est un Comment, un mode de révélation et la révélation elle-même », et « ce que les membres de la communauté ont en commun (…) [est] la façon dont ces choses leur sont données.

Comment leur sont-elles données ? Dans la vie et par elle. »[737] S'agit-il alors de penser la *communisation du mode de donation particulier qu'est l'auto-donation, seul mode de donation concevable pour Henry ?* A nouveau, il s'agit d'une d'expérience première indépassable, au sens où aucun processus de formation communautaire n'est concevable sans qu'il ne soit alors rapport ek-statique. En outre, «(...) l'être en commun, en tant que désir, aurait en réalité précédé cette perception (...) »[738] Cependant, le désir ne suppose-t-il pas un écart, une mise à distance qui rende possible des jeux de réciprocité ? Mais Henry répète aussitôt que « la vie est la subjectivité absolue en tant qu'elle s'éprouve elle-même et [qui] n'est rien d'autre que cela, [c'est-à-dire] le pur fait de s'éprouver soi-même *immédiatement et sans distance.* Voilà donc ce qui constitue l'essence de toute communauté possible, ce qui est en commun ».[739] Par conséquent, le fait que toute subjectivité s'éprouve elle-même de manière immédiate désigne davantage une *communion* qu'une communisation, c'est-à-dire sans aucun mouvement ni processus quelconque. Car comment concevoir un désir sans distance ? Un désir *immédiatement* assouvi ? Comment penser un désir qui n'implique aucun jeu de réciprocités entre de multiples affects ? Que signifie un désir sans rapport, sans corrélation, sans horizon ? N'y a-t-il pas une contradiction fondamentale, une aporie insurmontable dans le propos de Henry ? Pourtant, ce dernier affirme que le « Désir [va] vers une sorte de réponse ou non, [une] émotion devant la réciprocité de ce désir, sentiment de la présence ou de l'absence, solitude, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, exaltation, tristesse, joie, émerveillement, telles sont les modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l'autre ».[740] N'est-il pas ici question de corrélation ? Ces différents « sentiments » ou « ressentis » ne sont-ils pas des affects aléatoires qui se situent dans des espaces – y compris affectifs ou « organiques » - de distance et de proximité, de rapport et d'écart – sans lesquels ces affects ne pourraient se déployer ? Comment ces affects peuvent-ils *se déployer* sans aucune distance ? L'immédiateté pathétique n'interdit-elle pas ces affects de se

737 Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle, op. cit..,* p. 161.
738 *Ibid.,* p. 155.
739 *Ibid.,* p. 161. Nous soulignons.
740 *Ibid.,* p. 140.

produire ? *Autrement dit, l'Ecart n'est-il pas la condition phénoménale de toute association ?* Par ailleurs, la question de l'essence de l'ipséité demeure entière : « si elle n'est pas une essence idéale, le corrélat d'une intuition eidétique », elle désigne l'« (…) essence réelle au contraire, en tant que vie effective et vivante, [qui] est chaque fois un Soi effectif, l'identité de l'affectant et de l'affecté dans une auto-affection qui individualise radicalement, qui pose le sceau de l'individualité sur tout ce qui s'auto-affecte en elle »[741] - ce qui laisserait à penser un affect complet, achevé, homogène et sans restant. Finalement, chez Henry, il n'y a pas de communauté à produire ou transformer - car communauté et monde s'excluent radicalement, comme s'excluent transcendance et immanence. Or, l'enjeu reste de déterminer leurs modes de corrélations possibles. Un tel enjeu n'est pas forcément étranger à la problématique henryenne, telle qu'elle exposée de la manière suivante :

> La communauté n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus vivants. Le concept d'individu au sens que nous avons dégagé est ici si essentiel qu'il n'y a de communauté qu'avec lui. La tentative d'opposer l'une à l'autre la communauté et l'Individu, d'établir entre eux un rapport hiérarchique est un simple non-sens, elle revient à opposer à l'essence de la vie ce qui est impliqué nécessairement par elle. (…) Car dans la vie l'Individu n'est jamais de trop ou subordonné, étant le propre mode d'actualisation phénoménologique de cette vie.[742]

En effet, l'enjeu d'une communauté « sociale » non aliénée ni aliénante relève de l'équilibre associatif à établir entre individu et corps collectif. C'est lorsque le développement « personnel » de l'individu coïncide avec le devenir de la communauté que le monde qui en ressort peut ne pas être cette Ek-stase « galiléenne ». C'est ce que nous désignons par forme de vie. Cependant, à la différence de Henry, cela implique une interaction pratique et « sociale » entre les individus, à travers le « faire » communisé – ce que Husserl a déjà tenté de pensé. Sans quoi, ce serait reproduire « l'erreur » de la rationalité occidentale par laquelle l'individu « pré-existe » à son monde environnant et à son « contexte » primordial-

741 *Ibid.,* p. 163.
742 *Ibid.*

historial. Un individu ne peut pas se suffire à lui-même, il n'est pas cette entité homogène et « pleine » d'elle-même, sans écart d'étrangèreté intime à lui-même, et donc *sans devenir*. Or, Henry en vient à la double considération simultanée d'un autre *à la fois en* moi et *hors* de moi, de manière « immanente » et « affective » dans le Fond de la Vie. Ainsi, il va proposer le concept d'Affect, à concilier avec celui de Force, « couple primordial »[743] au sens où « aucune force n'est possible, ne peut agir si elle n'est d'abord en possession de soi, si elle ne s'éprouve elle-même dans l'immédiation qui expulse toute mise à distance - dans la vie. »[744] Mais l'aporie se répète : que signifie une force sans distance ? A nouveau, cela nous ramène à la Foi. En effet, l'affect est co-extensif au « Tout de la Vie », ou « Fond de la Vie ». Dès lors, un tel « Tout » ou « Fond » de la « Vie » demeurent des notions particulièrement floues et répétées avec insistance. Mais ces notions ne renvoient-elles pas en dernière instance à la question phénoménologique d'un non-moi mien, d'un étranger immanent et intime, d'une part de moi-même qui ne soit pas moi-même et pourtant non transcendante ? Car il est une question récurrente dans l'analyse de Henry : « *que reste-t-il ?* » A quoi il répond systématiquement par le « Fond de la Vie », la Vie absolue, l'Archi-Pathos, comme cette strate d'immanence absolue où aucun ego n'est encore constitué. Autrement dit, une *dimension pré-charnelle*, au sens où elle précède ma chair – ce qui rend nécessaire de penser un processus particulier d'incarnation par lequel la chair s'identifie et s'unifie à elle-même pour être *ma chair d'ego*. Une dimension qui ne relève encore ni de moi ni de l'autre, mais dont une certaine expérience d'incarnation rendra possible une différenciation phénoménologique entre le propre et l'étranger. La question est bien ce « reste » qui résiste toujours – dans toutes les strates de représentation ou de constitution, et même dans l'Affectivité transcendantale de la vie absolue chez Henry. Finalement, le Fond de la Vie henryen ne désigne-t-il pas ce « reste » indissoluble dans tout apparaître du monde ? N'est-ce pas le sens dernier de la phénoménologie de l'incarnation chez Michel Henry ? Car l'auto-révélation de la chair à partir de l'auto-donation pathétique de la vie asbolue

743 *Ibid.,* p. 174.
744 *Ibid.*

creuse cet écart au sein même de l'apparaître du monde, et de manière constante. A nouveau, nous posons l'enjeu de penser la corrélation associative entre les dimensions : il s'agit de penser le *mouvement* du Fond de la Vie *dans* l'apparaître du monde. Autrement dit, il faut en revenir à l'intuition husserlienne : la problématique fondamentale et centrale de toute phénoménologie transcendantale renvoie à ce mouvement de transcendance dans l'immanence. Isoler les champs de l'immanence et de la transcendance pour en dégager des déterminations phénoménologiques d'exclusion nous amènera nécessairement à des apories d'immobilisme transcendantal. Dès lors, n'est-ce pas cette exclusion stricte entre immanence et transcendance qui désigne la première ek-stasis ? Car que signifie l'ek-stase ? L'ek-stase ne renvoie-t-elle pas à l'oubli du mouvement de transcendance dans l'immanence – c'est-à-dire à l'oubli de l'horizon transcendantal ? En ce cas, ne s'agit-il pas de considérer le passage lui-même du champ d'immanence à celui de transcendance ? Autrement dit, d'interroger des points de passages transcendants-immanents ? Dès lors, il s'agit moins de penser la séparation entre immanence et transcendance que leur intrication, moins leur distinction que leur enchevêtrement. Ainsi, contrairement à Henry, il convient de penser une *nouvelle fonction phénoménologique de la transcendance*, non plus considérée comme mode de représentation et d'irréalité noématique mais *depuis* l'immanence elle-même.

Conclusion de la deuxième partie

Si notre bref tour d'horizon de ce que nous appelons les « phénoménologies post-husserliennes » n'a rien d'exhaustif et peut sembler trop général voire « approximatif », c'est que cela n'est pas le sujet de notre étude. Cependant, à travers

cet examen critique, même s'il est général, nous voulions souligner le trait caractéristique qui se retrouve chez les phénoménologues que nous avons évoqué, et qui est impliqué dans l'aporie d'une phénoménologie « de la transcendance » autant que dans la radicalité henryenne : « par défaut ou par excès, l'expérience de l'incarnation est manquée. »[745]

Là où Merleau-Ponty soulignait l'inscription ontologique de la chair comme être-au-monde donné, E. Lévinas porte l'accent sur l'altérité de la chair corporelle au point de rendre impossible un mouvement d'incarnation. (…) Guidé par une pensée de la transcendance comprise de manière classique comme séparation et extériorité, *Totalité et infini* aggrave cette difficulté : le texte oscille entre *une expérience située en-deçà de toute incarnation, celle de la vie comme jouissance, consommation immédiate et absolue de soi qui fait écho à l'auto-affection immanente henrienne*, et une expérience de l'altérité radicale où l'infinité de l'autre instaure une relation éthique abyssale interdisant toute incarnation.[746]

Cela même que nous avons déjà fait remarquer dans les analyses de Husserl. Il en ressort que le *mouvement* d'identification de la chair à elle-même renvoie à la couche la plus originaire du champ d'immanence, au sens où il est présupposé dans toute problématique phénoménologique concernant la propriété et l'altérité (ou l'étrangèreté) – mouvement dont il s'agit de mettre à jour toutes les implications. La chair désigne en cela un enjeu fondamental pour la phénoménologie, en tant qu'elle relève de la dimension à l'origine de toute constitution. La difficulté redoutable que la question de la chair suscite découle de l'imbrication entre la propriété et l'étrangèreté. Et comme nous analysons le mouvement de l'immanence dans la transcendance, il nous faut mettre à jour les implications phénoménologiques du mouvement d'auto-incoporation. Le dévoilement d'une étrangèreté intime qui n'est pas encore l'autre permettrait de surmonter ces apories qui ont cours depuis Husserl. En ce sens, l'aporie d'une phénoménologie « de la transcendance » et l'aporie d'une phénoménologie « de l'immanence radicale » est la même : l'incapacité à penser un non-moi immanent au moi, qu'on pourrait éventuellement qualifier de « transcendance inextatique ».

745 Depraz, *op. cit.,* p. 138.
746 *Ibid.* Nous soulignons.

Autrement dit, le primat d'une transcendance « radicale » et exclusive de toute immanence, et le primat d'une immanence « radicale » et exclusive de toute transcendance, *sont deux propositions phénoménologiquement équivalentes.* Ainsi, toute transcendance réduite à sa transcendance extatique est homogène, par l'exclusion de tout fondement immanent subjectif-relatif. Dès lors, toute transcendance réduite à son Archi-fondement révèle l'immanence affective de la subjectivité dont la condition inextatique renvoie non à l'exclusion de toute donnée transcendante alors « étrangère » mais à son implication transcendantale dans le champ d'immanence. Par là, ce sont bien deux « versants » d'une seule et même problématique, qui nous amènent à l'idée d'une *perspective non noético-noématique de la constitution transcendantale*. Certes, Husserl ne parle pas d' « Archi-transcendance », pourtant il est difficile d'ignorer qu'il a tenté de penser des modalités de constitution transcendantale en-deçà de l'horizon noématique. Par ailleurs, notre critique de Michel Henry ne doit pas nous empêcher de lui reconnaître d'avoir opéré une certaine « rupture » avec les phénoménologies « de la transcendance ». En effet, Henry a posé la problématique cruciale de la pré-constitution de la hylè ; et par là l'enjeu phénoménologique considérable des présupposés de toute intentionnalité.

Toutefois, il existe deux manières bien particulières de démonter le schéma hylémorphique de la conscience et de défaire les liens de subordination qui commandent la *hylè* : *(a)* la manière *statique* qui consiste à conserver cette distinction mais en radicalisant la séparation de ses termes, à savoir en poussant l'opposition à son maximum, de telle sorte qu'aucune liaison de l'hylétique et du noétique ne soit plus possible ni envisageable ; c'est la façon qu'a choisie Michel Henry ; *(b)* la manière *dynamique* qui vise à surmonter l'opposition en conférant à la *hylè* elle-même une certaine puissance d'autoformation, une *morphè* propre, c'est-à-dire en reconnaissant aux données sensorielles une forme d'intentionnalité spécifique ; c'est la perspective dialectique qu'adoptent Emmanuel Lévinas et plus récemment Didier Franck.[747]

Notre examen non exhaustif de ce que nous appelons les « phénoménologies post-husserliennes » aura finalement confirmé la nécessité d'un « retour » à Husserl, au sens d'un retour à l'enjeu phénoménologique fondamental du mouvement de

747 Bégout, Bruce, *Le phénomène et son ombre, op. cit.,* p. 175.

transcendance dans l'immanence. En effet, la question demeure quant à la constitution passive de la hylè, en tant que cette question renvoie au mode de donation du *data* hylétique comme produit à disposition pour un degré supérieur de constitution et à sa nature phénoménologique. En définitive, la hylè est-elle chair, matière, affect, impression, geste, ressenti, autrui, écart, Ekstase ? Il s'agit donc d'en revenir à la question de la dissociation phénoménologique entre propriété et altérité, c'est-à-dire à la différenciation originelle entre moi et non-moi. C'est à partir de l'explicitation d'une étrangèreté intime que nous pourrons poser à nouveau la question de la communauté. Par la suite, entre le monde de la vie husserlien, toujours-déjà visé comme monde-pour-tous, et la communauté invisible et sans monde de Henry, nous proposerons le concept « intermédiaire » de forme-de-vie à la croisée des processus de formation communautaire. C'est en ce sens que « la phénoménologie nous délivre de l'ancien idéal objectiviste du système scientifique de la forme théorétique de la science mathématique de la nature, et par là elle nous délivre de l'idée d'une ontologie de l'âme, qui pût être un analogon de la physique ».[748] Ancien idéal objectiviste qu'il ne s'agit pas de fonder à nouveau mais de déconstruire pour comprendre en quoi, dans son propre déploiement historique, il implique une dimension primordiale désormais oubliée. Oubli qui provoque la « crise » de la rationalité occidentale. Faut-il rejeter tout Ecart, ou reconnaître cet Ecart en moi comme condition de l'ego transcendantal, lui-même ainsi toujours-déjà subjectivité *constituante* – c'est-à-dire *productrice ?* Cela posera la problématique d'une hétéro-affection comme modalité *impressionnelle* de la subjectivité vivante, depuis le phénomène de « restant »[749] - en tant que cette étrangèreté est impressionnelle et intime, de telle sorte que *l'heteron est un mode du auton.*

Seule une cécité à l'égard du transcendantal, tel qu'il est expérimentable et connaissable par la seule réduction phénoménologique, rend possible la réviviscence du physicisme à notre époque – sous la forme

748 Husserl, Edmund, *La crise..., op. cit.,* p. 297.

749 Concept proposé par J. Rogozinski pour désigner l'élément étranger au sein de la chair *et* indissociable d'elle, sur lequel nous reviendrons en détail par la suite.

dérivée du mathématisme logiciste, cet abandon de la tâche que nous impose l'histoire (...)[750]

(…) la tâche qui consiste à interroger de façon concrète et analytique la subjectivité actuelle, en tant qu'elle possède comme valable dans l'intuition un monde phénoménal actuel : tâche qui, bien comprise, n'est rien d'autre que l'accomplissement de la réduction phénoménologique et la mise en jeu d'une phénoménologie transcendantale.[751]

750 *Ibid.*
751 *Ibid.,* p. 301.

TROISIEME PARTIE : (a) Husserl en retours
- propriété et altérité -

I - L'apport de Didier Franck : l'hétérogénéité originaire du moi

1.1 Du propre de l'altérité à l'altération du propre

L'autre, à l'évidence, ne peut être constitué ailleurs que dans le monde propre, tout autre monde le supposant déjà constitué. (…) L'analyse du monde propre forme alors un préalable.[752]

Dans l'attitude naturelle de l'aperception mondanisante et de l'auto-objectivation, je suis *déjà* corps, ou plutôt « chair corporelle » ; c'est-à-dire à la fois incorporé et incarné. Autrement dit, comme le suggère toute conception objectiviste et naturaliste, chair et corps se mêlent de manière indifférenciée avant même d'opérer à une quelconque distinction transcendantale. Au premier abord, la réduction me permet une mise hors circuit abrupte de la double composante chair-corps de moi-même : « une conscience sans chair ni corps apparaît possible. La conscience transcendantale se donne alors comme radicalement désincarnée, décorporéisée. »[753] Cependant, une

752 Franck, Didier, *Chair et Corps – Sur la phénoménologie de Husserl,* Les éditions de Minuit, Paris, 2005 : p. 103.
753 *Ibid.,* p. 105.

telle dichotomie renverrait à une distinction encore objectiviste-naturaliste entre corps et esprit, distinction à laquelle Husserl a répondu dans sa critique du psychologisme « opportuniste ». Bien au contraire, « (...) aucune perception n'est possible sans ma chair. Il faut alors admettre que la chair appartient à la subjectivité transcendantale (...) »[754] Par la réduction, je ne réduis pas le corps à la chair puisque l'ego mondain est chair corporelle, mais je réduis les mouvements d'incorporation de l'attitude naturelle aux mouvements d'incarnation qui leurs sont sous-jacents au sein de l'attitude transcendantale. Ainsi, « l'aperception mondanisante ne peut se confondre avec l'incarnation »[755] ; « (…) mais il reste que ma chair est toujours aussi constituée comme corps et que la corporéité est la couche du monde qui fonde toutes les autres. »[756] Nous comprenons déjà que les mouvements d'incorporation et d'incarnation relèvent de mouvements de transition ; c'est-à-dire de mouvements que nous pourrions qualifier de « transcendants-immanents », de points de passage toujours dynamiques entre les différentes strates de transcendance et d'immanence qui ne sont pas deux champs exclusifs parfaitement délimités à la manière objectiviste. Aussi, « en s'incorporant, la chair mondanise la conscience transcendantale. »[757] Or, l'incorporation renvoie à l'intersubjectivité car seule la rencontre avec l'autre permet de m'incorporer, *avec l'autre comme autre chair* selon Franck. En ce sens, par « l'exclusion » de « l'âme » de la description phénoménologique et de l'analyse transcendantale, la chair n'est corrélative d'aucun psychisme. Dès lors, ce n'est qu'à partir de la scission entre propre et étranger qu'il est possible d'affirmer que la chair est aussi corps. *Or, cette distinction entre propre et étranger appartient au propre.* En effet, de l'auto-aperception mondanisante à la réduction, puis de l'incorporation à l'incarnation, l'intersubjectivité apparaît progressivement comme première. Ceci, pourtant, dans le cadre d'une égologie. L'intersubjectivité est-elle la condition phénoménale originelle de toute égologie ? Didier Franck poursuit : « Le concept de propre jusqu'ici employé signifiait non-

754 *Ibid.*
755 *Ibid.*
756 *Ibid.,* p. 106.
757 *Ibid.*

étranger. »[758] Or, c'est par la réduction à *cette* conception du propre que s'exhibe le sens d'altérité. Le concept de propre rend donc *nécessaire* la question d'autrui, en tant qu'il la comprend et l'implique. Autrement dit, « est propre ce qui se donne à soi-même dans une perception apodictique »[759], au sens où « le noème étant inséparable de la noèse, l'objet intentionnel appartient lui aussi à la sphère du propre. »[760] Ainsi d'une hylè étrangère à l'ego, en tant que la hylè est noyau de non-ego ; mais qui appartient essentiellement à l'ego, c'est-à-dire relève de la propriété égologique. L'altérité renvoie donc à cette étrangèreté intime sans laquelle aucune expérience d'aucune sorte ne serait concevable. *Dès lors, l'alter ego est la condition de possibilité d'un ego intentionnellement lié au monde*.

(…) mais que serait l'expérience si elle n'était pas expérience de l'altérité, l'altérité n'est-elle pas le sens le plus profond de l'expérience, l'expérience n'est-elle pas essentiellement mouvement vers l'altérité ?[761]

Il s'ensuit deux choses : (a) il n'y a pas de donation immédiate d'autrui (b) toute apprésentation d'autrui s'entrelace fondamentalement à une présentation de moi-même. A partir de là, la double composante chair-corps de mon moi vaut également pour tout ego, et toute corporéité renvoie à une relation charnelle originaire puisque la chair désigne le seul nœud de croisement réel entre moi et autrui. Ainsi, les « croisements » phénoménologiques entre corps et chair renvoient fondamentalement à la question de l'autre. En effet, selon Franck, tout rapport entre mon propre corps et ma propre chair *repose et se fonde* sur des croisements entre ma chair et la chair de l'autre. Dès lors, de tels croisements permettent toute possibilité d'incorporation tant pour moi-même que pour l'autre. A la question : « A quelle présentation l'apprésentation d'autrui est-elle liée et comment ? »[762] Une seule réponse possible : à la présentation de ma chair.

758 *Ibid.,* p. 109.
759 *Ibid.,* p. 111.
760 *Ibid.,* p. 112.
761 *Ibid.,* pp. 118-119.
762 *Ibid.,* p. 122.

C'est donc premièrement à une présentation de moi-même que l'apprésentation de l'autre doit s'entrelacer. Mais aussi, et deuxièmement, à une présentation de son corps comme corps propre quelconque.[763]

(…) un corps apparaît qui, comme tous les autres, est une composante de moi-même, une transcendance dans l'immanence.[764]

Ainsi, l'apprésentation d'autrui est liée à une présentation de moi-même en tant que chair, *mais elle est également liée* à une présentation de sa propre chair, de sa chair à lui – si le « corps propre » désigne la chair. Or, sa chair renvoie toujours-déjà à la mienne, de même que tout corps est une composante intentionnelle de moi-même. A tel point que l'autre se donne à moi *comme je me donne moi-même.* Aussi, les rapports à l'autre, qu'on imagine infiniment variés, déterminent préalablement toute auto-constitution transcendantale de tout ego : « Définir l'autre par un mode de donation non pas originaire mais originairement modifié, cela revient à en faire une modification intentionnelle de moi-même. »[765] Est-ce à dire qu'il n'y a de propre que comme strict résultat d'une altération préalable ? En cela, qu'il y a toujours-déjà une expropriation de l'ego de lui-même ? Pas nécessairement. Car toute opération de réduction actuelle peut mettre à jour toute intrication charnelle originelle ; ce tout au long de ma vie. Il s'agit d'examiner les mouvements d'incarnation et d'incorporation, comme la description phénoménologique des enchevêtrements entre les champs de transcendance et d'immanence. Didier Franck propose deux modes de donation d'autrui : (a) de l'autre comme noème et corrélat intentionnel ; (b) de l'autre comme (ma) chair originairement altérée. *Or, dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas pour autant d'ek-stasis*. En premier lieu, car l'autre-noème est reconnu chez Husserl comme autre non réel et strict corrélat intentionnel ; c'est en cela que le rapport intentionnel m'est le plus propre car l'inclusion intentionnelle entraîne une inclusion effective telle qu'il n'y a pas d'ouverture extatique. En second lieu, car l'autre relèverait du non-moi impliqué dans la hylè, c'est-à-dire de la dimension charnelle ;

763 *Ibid.,* pp. 122-123.
764 *Ibid.,* p. 124.
765 *Ibid.,* p. 137.

d'où un non-moi mien, soit un non-moi immanent au moi. Ainsi, pour Franck, la strate hylétique du champ d'immanence soulève la question du non-moi ; au sens d'un rapport non noématique à l'altérité d'autrui. En effet, la hylè relève du non-moi originaire, c'est-à-dire de l'altération du propre comme chair originairement modifiée : l'expérience d'autrui est ainsi toujours-déjà expérience charnelle.
Didier Franck va considérer le non-moi au sein de l'immanence charnelle du moi, là où Husserl comprend la hylè comme l'élément ek-statique de non-moi sans laquelle aucune formation de sens intentionnelle n'est possible. S'agit-il alors d'un écart intime, d'un écart transcendant-immanent ? Selon nous, cela pose la question proprement phénoménologique de l' « Archi-transcendance » : « il s'agit de savoir comment, dans la sphère propre purement égologique, la chair peut acquérir le sens de corps. »[766]

Les rôles respectifs de la main droite et de la main gauche peuvent s'inverser, s'inversent constamment. Ce qui importe, c'est le rapport à soi du tact, l'échange sans fin entre l'organe et l'objet où finalement organe et objet ne se laissent plus distinguer. Si le tact est privilégié, c'est en raison de cette double « sentance » : ce qui touche se touche, alors que ce qui voit ne se voit pas, que ce qui entend ne s'entend pas. Ce disant, nous éliminons toute référence à la chose physique, au corps, à l'extériorité. La chair est auto-affection pure. Husserl le dit : « (…) la main elle-même qui, pour nous, est plus qu'une chose matérielle. »[767]

La suite de l'analyse de Didier Franck nous fait remarquer que Husserl a convenu que (a) « la chair (…) est une chose incomplètement constituée » (b) « les limites de ma chair ne sont pas celles de mon corps ».[768] Il s'ensuit la question, cruciale : *y a-t-il un « extérieur » à la chair ?* Peut-on penser un « hors-chair » ? La problématique est double : d'une part, la chair ne peut pas être totalement comprise en elle-même, et comporte une inconnue dans sa constitution même ; d'autre part, s'il est possible de parler d'une chair « incomplètement constituée », il reste au premier abord difficilement concevable de penser un hors-chair (tout non-chair n'étant pas forcément hors-chair). Ce qui nous renvoie à la question de la constitution

766 *Ibid.,* p. 96.
767 *Ibid.,* pp. 96-97.
768 *Ibid.,* p. 99.

transcendantale de la chair ; et par conséquence à une nouvelle considération phénoménologique possible du champ de transcendance et de son archi-fondement depuis le champ d'immanence. Dès lors, « si, dans la clôture d'une réduction au propre, aucune constitution de la chair comme corps ne semble possible, c'est que l'incorporation présuppose l'intersubjectivité. »[769]

Ou bien la forme spatiale est une-et-la-même et l'intersubjectivité est donnée, ou bien l'espace homogène n'est pas constitué et il n'est pas possible de dire, par exemple, que les choses sont extérieures à l'ego incarné. Husserl revient fréquemment sur cette question.[770]

D'après nous, les deux plans sont simultanément concevables : une forme spatiale une-et-la-même revient au monde naturel de l'attitude naturelle, tandis qu'un espace encore non homogène à constituer revient à l'attitude transcendantale. C'est le double mouvement d'envoi et de renvoi, d'avant et d'après la réduction, de l'attitude naturelle naïve à l'attitude transcendantale puis de l'attitude transcendantale à l'attitude naturelle non naïve, qui permet de passer outre l'impasse du rapport d'exclusion entre les champs de transcendance et d'immanence. Ainsi, nous serions à même d'entrevoir le seuil qui nous permettrait d'aller au-delà du *Mitsein* originaire - qui condamne toute immanence de l'ego -, mais également au-delà du solipsisme - qui condamne toute possibilité de rapport-à-l'autre. En cela, ces deux positions sont deux « versants » d'une seule et même impasse, qui signerait la défaite de toute la démarche phénoménologique : la présupposition d'un non-moi immanent au moi.

1.2 Incarnation et incorporation

En premier lieu, il s'agit de bien distinguer le corps de la chair, *Körper* et *Leib*. Le corps (*Körper*) comme ensemble fonctionnel kinesthésique, est une localisation

769 *Ibid.,* p. 98.
770 *Ibid.,* p. 101.

spatiale, inclus dans la réalité spatio-temporelle homogène de l'attitude naturelle, c'est-à-dire celle de l'objectivisme naturaliste. En cela, le corps est une chose étendue et réductible comme tout étant. Tandis que la chair se présente comme origine non-spatiale de l'espace, comme *ici absolu.* Or, « la localisation de l'ego est d'abord celle de ses vécus sensibles, et pour commencer des data de sensations, des data hylétiques »[771] Or, lorsque Husserl s'appuie sur l'évidence comme archi-phénomène de la vie intentionnelle et forme structurelle apriorique de la conscience, il mentionne la « donation en chair » du « phénomène », la donation « en chair et en os », qui renvoie aussitôt à mon immanence. En effet, « donné en chair désigne à la fois un mode de donation et le destinataire de cette donation », où les choses se donnent à ma chair et par ma chair. De la sorte, l'Archi-donation de la donnée hylétique renvoie à l'auto-donation de ma chair, comme la seule chair originaire. Est-ce à dire que seule cette chair se donne à elle-même sans esquisses ? Cependant, il ne faut pas pour autant disjoindre corps et chair de telle sorte que l'un n'est qu'une étendue physique réductible comme tout étant et l'autre une sorte de tissu « invisible » par sa fonction donatrice même : l'ego comme corps-chair se caractérise par les mouvements constants, simultanés et réciproques *d'incarnation du corps et d'incorporation de la chair.* C'est par ce double-mouvement qu'il y a monde : « (…) c'est par l'incarnation d'un corps et l'incorporation d'une chair qu'il y a monde. »[772] Pour autant, les limites de ma chair ne sont pas celles de mon corps : ma chair s'étend jusqu'où s'étend la portée de ma perception ; au sens où ma chair s'étend jusqu'où s'étend la portée de mon ressenti impressionnel, en un ici absolu. En d'autres termes, « si la sphère des vécus qu'unifie – transcendance dans l'immanence - l'ego pur, est localisée, c'est à son soubassement hylétique qu'elle le doit ».[773] Ainsi, le corps est une composante de moi-même à titre de transcendance dans l'immanence, ici central de la « chair corporelle » ; tandis que la non-spatialité de ma chair comme ici absolu se caractérise par son « extension hylétique » jusqu'aux limites impressionnelles de ma perception,

771 *Ibid.,* p. 140.
772 *Ibid.,* pp. 150-151.
773 *Ibid.,* p. 140.

c'est-à-dire de ma présence perceptive au sein de mon environnement propre et immédiat. Est-ce cela que désigne Husserl par « monde primordial » ? Selon Didier Franck, si la chair est la condition de possibilité de la chose et que la constitution de la chair est présupposée par toute constitution de transcendance, alors il est nécessaire d'interroger une *couche anté-prédicative et affective de toute transcendance* en tant que couche impressionnelle *donnée par ma chair.* Et « dans le monde propre, la chair n'a pas d'extériorité tant qu'elle n'a pas été incorporée, tant qu'aucune limite ne lui est assignée. »[774] Quelles sont les conditions d'une telle incorporation ? « Aucune constitution intégralement propre de ma chair n'est possible »[775], aussi « (…) la relation à l'autre chair est une composante du sens de la mienne propre. Du même coup, deux chairs étant données, l'incorporation peut avoir lieu. »[776] Ainsi, toute chair renvoie à une autre, et c'est cette relation même qui se caractérise comme condition constitutive de ma chair originaire et mienne.

> Il y a en moi, dans mon monde propre qui s'étend jusqu'où s'étend ma chair, puisque tout ce qui y est donné l'est par sa médiation, une autre chair qui vient limiter mon propre monde incarné. A plusieurs reprises, nous avons posé la question de savoir quelles étaient les limites de la chair. La réponse est désormais acquise : la limite de ma chair, c'est une autre chair. Cette limite n'est pas extrinsèque à ma chair, au contraire, elle en procède.[777]

En cela, pouvons-nous parler d'un principe de co-originarité immanente et charnelle constitutive de mon moi comme hétéro-affection « impressionnelle » ? Aussi, c'est en s'incorporant que la chair mondanise la conscience transcendantale. Autrement dit, selon Didier Franck, (a) d'une part l'incarnation est *mouvement d'immanence*, c'est-à-dire relève d'un monde sans « extériorité » physique et spatiale, où ma chair originaire est l'origine non-spatiale de l'espace. De la sorte, le monde propre se caractérise comme immanence charnelle où *il n'y a de corps que par la rencontre de plusieurs chairs*, dans leur impressionnalité éprouvée dans et par ma chair. Aussi,

774 *Ibid.,* p. 141.
775 *Ibid.,* p. 145.
776 *Ibid.,* p. 148.
777 *Ibid.,* p. 167.

« dans le monde propre la chair n'a pas d'extériorité tant qu'elle n'a pas été incorporée ».[778] Autrement dit, le monde propre est un monde sans espace et seule l'incorporation de la chair est donatrice d'espace. (b) D'autre part, l'incorporation désigne donc cette spatialisation physique d'une transcendance qui surgit comme hétérogénéité. Dimension qui renvoie au *mouvement d'Archi-transcendance* (non mentionné comme tel par Franck) puisqu'il n'y a d'homogénéité de l'espace « transcendant » qu'au sein de l'attitude naturelle, qui pose le monde dans une réalité spatio-temporelle uniforme. En effet, « ce n'est pas charnellement mais physiquement que je peux occuper n'importe quel lieu d'un espace homogène ».[779] Ainsi, le là-bas se donne ou bien corporellement à mon ici central (transcendant), ou bien charnellement à mon ici absolu (immanent). Mais de mon ici absolu peut se donner tout là-bas (archi-transcendance). Par ailleurs, si l'incarnation d'un corps relève de moi-même, l'incorporation d'une chair présuppose et implique l'intersubjectivité, par une sorte de « réciprocité charnelle » : c'est par l'implication originaire du rapport d'une chair à une autre, telle que l' « autre » chair est une composante du sens de la mienne propre – au sens d'incarnation de l'altérité d'autrui *à partir* de ma chair -, que *l'incorporation présuppose la co-donation de plusieurs chairs par et à travers ma chair originaire.* L'incorporation d'une chair comme l'incarnation d'un corps relèvent donc du double-mouvement transcendantal d'envoi-renvoi. Ce qui nous amène à considérer que la co-constitution immanente de la chair implique et inclut l'altérité du non-moi en tant que tel, *sans quoi* la constitution de la chair est « étrangement incomplète ». Mais il s'agit d'un non-moi *mien.* D'après Franck, c'est tout le sens de l'altérité co-originaire au sein de l'immanence réelle : « aucune constitution intégralement propre de ma chair n'est possible. »[780] *Sous réduction, il n'y a de monde que mon monde primordial.* De sorte que l'incarnation est une condition transcendantale pour toute incorporation, sans laquelle mon ego ne pourrait se constituer comme corps-chair. Cela induit que l'entre-appartenance de toute chair est

778 *Ibid.,* p. 141.
779 *Ibid.,* p. 143.
780 *Ibid.,* p. 145.

la condition de possibilité de tout mouvement d'incorporation, c'est-à-dire de tout mouvement d'archi-transcendance. Car « chaque » chair propre est telle qu'elle n'a pas d'extériorité : *aucune chair n'est transcendante à elle-même comme chair.* Autant les corps sont délimités comme corps dans leur spatialité et leur consistance physiques et objectivistes-naturalistes ; autant toute chair « participe » d'elle-même sans aucune propriété physique ou transcendante fermée sur elle-même. *Par conséquent, l'autre chair n'est pas un hors-chair, un hors-ma-chair.* Même le corps, issu du mouvement d'incorporation, n'est possible que via la couche immanente primordiale de ma chair. Le corps ne peut donc pas « intégralement » - c'est-à-dire phénoménologiquement – être considéré comme « hors-chair ». Je ne suis corps que par la rencontre de ma chair avec une autre chair. Pour autant, toute chair autre n'est-elle autre *qu'à partir* de ma chair originaire ? Ou bien maintient-elle son altérité dans la rencontre même des chairs ? N'est-ce pas là rejoindre la proposition de Henry telle que l'autre est l'épreuve de soi ? La rencontre des chairs signifie-t-il que j'éprouve l'autre comme l'autre s'éprouve de moi ? *Comment déterminer que la chair de l'autre n'est pas ma chair ? Si l'autre chair relève de ma chair, et inversement, comment les distinguer ? Comment les délimiter l'une de l'autre ? S'il n'y a de chair que ma chair originaire, comment distinguer ma chair d'une autre chair ? En tel cas, comment devient possible la « rencontre » entre « plusieurs » chairs ?* Finalement, est-il vraiment possible de penser une « autre » chair en tant que chair de l'autre, chair-autre ? L'autre chair comme chair de l'autre n'est-elle pas encore *ma* chair ? Autrement dit, la chair de l'autre chez Franck désigne-t-elle véritablement un non-moi ? Comment s'opère la différenciation phénoménologique entre moi et non-moi s'ils relèvent de la même *dimension* d'immanence charnelle ? Dès lors, l'irréductibilité de l'altérité d'autrui impliquée en moi renvoie-t-elle encore à une transcendance dans l'immanence ? Y a-t-il encore mouvement de transcendance dans l'immanence, si la chair de l'autre qui rend possible mon incorporation relève elle-même de l'immanence ? A supposer que l'on puisse distinguer ma chair d'une « autre » chair, elles relèveraient toutefois du même champ d'immanence et nous pourrions

difficilement comprendre la possibilité de toute incorporation, c'est-à-dire de tout mouvement d'Archi-transcendance. Il s'ensuivrait une aporie : de la réduction de mon corps « vers » ma chair, je fais abstraction de l'autre pour mieux me rendre compte de son indissociabilité lors de la constitution de ma chair « vers » mon corps. Autrement dit, si chaque ego a son propre monde de la vie comme monde primordial, il s'agit pourtant du même champ d'immanence. En effet, le champ d'immanence ne peut se laisser « compartimenter » autrement que depuis une intervention transcendante, comme c'est le cas avec la mathématisation galiléenne de la nature en espace physique quantifiable. En dernière instance, le non-moi immanent en moi désigne une transcendance dans l'immanence, mais la chair-autre dans le propos de Franck ne renvoie pas à une telle transcendance. En tel cas, le mouvement de transcendance dans l'immanence serait brisé.

Ainsi, avec Didier Franck, il est désormais établi que la chair est la condition de possibilité de toute incorporation et désigne cette couche prédicative sans laquelle il n'y aurait aucune transcendance. Mais cette couche anté-prédicative à quoi renvoie « toute » chair serait également le lieu de toute rencontre possible entre plusieurs sphères propres qui demeurent propres. Mais que se passe-t-il lors même de cette rencontre ? Si « la chair est source d'excédence, mais [que] cette source est toujours excédente à elle-même, puisque sa constitution est toujours incomplète »[781] ; alors « (…) la question est de savoir comment présentation et apprésentation « fusionnent » pour exercer une fonction commune de présentation. »[782] Car la question se pose : une telle entr'appartenance des chairs équivaut-elle à une « fusion » ? Ou bien cette « rencontre » produit-elle deux formes d'altération interdépendantes - bien que propres au moi et à l'autre qui demeurent alors distincts. Comment cela peut-il être concevable ? A moins que la rencontre ne produise une sorte de « supra » sphère propre en tant qu'élément phénoménologique *commun* ? S'agit-il à nouveau d'un

781 *Ibid.,* p. 163.
782 *Ibid.,* p. 165.

« Fond de la Vie » ? Voire une objectivité, si « objectivité signifie intersubjectivité. »[783] En ce cas, l'objectivité ne renvoie-t-elle pas encore à une dimension idéale ? Ou bien s'agit-il d'une nouvelle forme d'objectivité, non naturaliste, c'est-à-dire « immanente » et donc inextatique ? L'idéalité est-elle conciliable avec l'immanence ?

> Le noème *nature objective* est donc constitué de deux couches : la première est la nature propre constituée par mon ego, la seconde provient de l'expérience d'autrui. (…) Objectivité signifie intersubjectivité.[784]

Pourtant, si cette réciprocité entre les chairs a lieu, c'est bien en-deçà de toute intentionnalité au sens noético-noématique. Il serait alors permis de penser un rapport corrélatif à l'autre sans aucune production intentionnelle. Cependant, si « les » chairs se « rencontrent », comment chaque corps peut-il demeurer radicalement propre ? Comment les corps se distinguent-ils physiquement ? Telle est l'aporie de l'analyse de Didier Franck.

> Cette incorporation, cependant, n'est pas symétrique et, si la chair de l'autre n'est plus que corps, ma chair, elle, demeure, en un sens, chair, médium donateur de tous les corps, à commencer par le corps qu'elle est et donc co-extensive au monde propre. La situation phénoménale décrite par Husserl selon laquelle un corps qui est aussi chair se présente à une chair est ici simplement retournée : un corps apparaît à une chair qui est aussi corps.[785]

Ainsi « ma chair est à sa limite, sur le point d'être excédée, tout à son propre bord qui est le bord de l'autre, c'est-à-dire le mien. Husserl a saisi cette entr'appartenance des chairs. »[786] De la sorte, la chair est source d'excédence qui ne peut être comprise comme telle *que* depuis sa délimitation ; elle-même permise par l'interaction avec une autre chair. Autrement dit, les conditions de toute chair se présupposent elles-mêmes. Car cette autre chair est elle-même source d'excédence qui ne peut elle-même être

783 *Ibid.,* p. 166.
784 *Ibid.*
785 *Ibid.,* p. 170.
786 *Ibid.,* p. 168.

comprise comme telle *que* depuis une délimitation, rendue possible par la rencontre avec une autre chair, éventuellement la mienne. Il y aurait donc un « excédent-limite » à la fois propre à chaque chair d'ego ; à la fois rendu impossible sans leur interaction. C'est cet excédent-limite qui serait à même de constituer la phénoménalité de tout *commun* concevable. Dès lors, Didier Franck considérerait le commun non comme une mise-en commun – un processus de communisation – mais comme un être-en-commun, c'est-à-dire un en-soi : une communion. Ainsi, le commun serait un *a priori* sans lequel aucune incorporation n'est possible ; mais simultanément un *a posteriori* pour toute éventuelle opération de réduction. A nouveau, n'y a-t-il pas aporie ? Cet excédent-limite désigne-t-il le « restant » propre à chacun, qui n'est propre à chacun *qu*'en étant toutefois communauté *immédiate* ? Car la particularité de cet excédent-limite comme élément commun est qu'il est à la fois en moi et hors de moi. Mais pas sans l'autre. Pourtant, il semble ici qu'il n'y a à ce stade aucune extase réelle possible, du moins pas avant tout mouvement d'incorporation : « N'a-t-on pas ainsi le moyen de saisir pourquoi l'origine du monde est d'une certaine manière dans le monde (…) ? »[787] Cela nous amène à plonger de nouveau dans la question de la constitution passive de la hylè, puisque la chair correspond au soubassement hylétique. C'est pourquoi il est désormais nécessaire pour Franck d'introduire une nouvelle notion méthodologique qui nous libère du poids de l'analyse noético-noématique. En effet, il nous propose de penser une double structure corrélative de l'intentionnalité, non seulement noético-noématique mais également « hylético-morphique ».

787 *Ibid.,* p. 170.

1.3 L'intentionnalité « hylético- morphique » : primat du moi ou primat de l'autre ?

Autrement dit, si l'objectivité de l'objet (le perçu) ne se constitue pas dans la hylé, l'incarnation, quant à elle, en dépend. L'intentionnalité est une structure doublement corrélative : noético-noématique, hylético-morphique.[788]

Penser une intentionnalité sous-jacente à celle noético-noématique revient-il à penser une double structure d'une même intentionnalité ? Ou bien s'agit-il de deux intentionnalités distinctes ? Question superficielle. Didier Franck est d'ailleurs clair, structures corrélatives noético-noématique et hylético-morphique relèvent d'une même intentionnalité. De la même manière que l'acte de visée noétique comprend une morphè et une hylè, l'intentionnalité comporte une structure *doublement* corrélative. Il s'agit ici d'interroger la possibilité *d'une constitution transcendantale au niveau de la chair.* En effet, contrairement à la phénoménologie matérielle henryenne, Franck nous parle d'une structure hylético-morphique *qui demeure intentionnalité* : « que signifie en effet l'intentionnalité de la conscience sinon l'impossibilité de penser un ego hors de tout lien à du non-ego, l'impossibilité de penser un sujet hors de sa relation avec un objet ? »[789] Aussi, deux problématiques sont possibles : (a) doit-on repenser la détermination husserlienne de la hylè, au sens d'un nouvel ordre de fondation phénoménologique ? (b) Doit-on transformer la conception husserlienne de la hylè, vers une détermination non-fonctionnelle de la hylè qui contiendrait sa propre puissance d'autoformation ? En réalité, ces deux questions sont équivalentes. Dès lors, il s'agit de « (…) rechercher l'origine de la forme dans la hylé. »[790]

Si, d'une part, la hylé est une passivité non-intentionnelle sans laquelle la conscience ne saurait être

788 *Ibid.,* p. 175.
789 *Ibid.,* p. 169.
790 *Ibid.,* p. 181.

intentionnelle, c'est-à-dire conscience de quelque chose d'autre qu'elle, sans laquelle l'intentionnalité elle-même ne saurait ressortir et que, d'autre part, elle est l'ultime présupposé de toute constitution active, alors c'est de la hylé archi-originaire que doit ressortir la morphé intentionnelle. Où et comment la hylé donne-t-elle lieu à la morphé ?[791]

Puisque « (…) l'opposition de la diversité hylétique et de l'unité intentionnelle est surmontée au sein de la hylé elle-même, que la hylé constitue la morphé »[792], alors la hylè est une donnée archi-originaire. Or, Husserl a recours à la détermination temporelle de présentation, à l'extension temporelle dont l'unité du flux est permis par l'unification intentionnelle. Mais si la hylè constitue la morphè, au sens où elle en est la condition de possibilité, alors « la rétention renvoie donc à une archi-impression qui la précède et l'écart entre la visée elle-même (rétention) et ce qu'elle vise (impression) est l'écart constitutif du temps immanent lui-même (...) »[793] En ce cas, « quelle est la nature de l'archi-impression (…) ? »[794] De prime abord, il semble contradictoire d'admettre avec Husserl que la hylè est fondamentalement étrangère à l'ego, concentration de non-ego en moi, sans laquelle pourtant aucun ego propre n'est possible. Est-ce à dire que le non-moi est l'archi-source de moi-même ? En tel cas, si le propre renvoie au non-étranger, ne suis-je jamais moi-même ? Il apparaît progressivement que *je ne suis moi-même que selon le type de rapport que j'entretiens avec le non-moi mien*. En premier lieu, « aucune hylé en général n'est pensable sans référence à la chair, puisque c'est par la chair que la conscience est liée à son infrastructure hylétique. Cela vaut pour la conscience humaine-mondaine [naturelle] comme pour la conscience transcendantale absolue.»[795] Par conséquent, « la chair doit « précéder » la temporalité si celle-ci se constitue dans un flux hylétique. »[796] En second lieu, « si la perception de ma chair, qui ne peut signifier ici que la perception de ma chair par elle-même[,] traverse continûment et intégralement le temps, c'est qu'elle est le « mouvement » même de la temporalisation, mouvement

791 *Ibid.,* pp. 176-177.
792 *Ibid.,* p. 184.
793 *Ibid.,* p. 186.
794 *Ibid.*
795 *Ibid.,* p. 189.
796 *Ibid.,* p. 190.

absolu et qui n'est pas temporel parce que le temps y trouve son origine. La chair constitue le temps, mais, toute chair renvoyant à une autre, c'est dire que la différence et la relation charnelles temporalisent le temps. »[797] En tel cas, « (…) ne faut-il pas supposer une intentionnalité « visant à pénétrer dans un autre flux » (…) et mettre la relation charnelle au principe de la temporalité ? »[798] Ainsi, la chair est originairement altérée, au sens où l'autre est la condition de possibilité de mon impression. S'agit-il encore en ce cas d'une « archi-impression » ? Pourtant, selon Franck, « (…) il n'y a rien d'absurde à penser que l'horizon temporel de ma sensation s'ouvre depuis l'autre. »[799] Mais selon un tel entrelacs, ne suis-je pas davantage la source de l'autre que de moi-même ? Car je suis la source des impressions d'autrui *pour* être à même d'appréhender intentionnellement mes propres impressions dont je ne suis donc pas l'ultime source. *En tel cas, il paraît difficile d'établir une limite franche entre moi et autrui*. *Mais n'est-ce pas l'absence d'une telle « frontière » que Franck tente de mettre à jour ?* En effet, l'excédent-limite dont nous avons déjà parlé relève d'un chiasme charnel où je touche l'autre quand je me touche moi-même, etc. : « le contact de soi à soi en tant que contact de soi à l'autre (auto-affection pure comme hétéro-affection pure) est contact d'une chair à l'autre. (…) Nommons *caresse* ce tact où n'intervient aucune incorporation. (…) Nommons alors *choc* la rencontre des corps. La caresse est aussi un choc. »[800] Par conséquent, « (…) c'est parce que la chair, originairement altérée, est constituante. *L'archi-source est source d'une autre source*. »[801] Les sensations sont vécues mais non perçues, les objets sont perçus mais non vécus, voilà la différence entre les structures corrélatives noético-noématique et hylético-morphique. La structure hylético-morphique de l'intentionnalité répond aux implications de la hylè comme archi-impression, et l'archi-impression provient de l'autre vis-à-vis de la temporalité qui est désormais fondamentalement une relation charnelle : « Penser le temps comme relation charnelle équivaut à le penser comme

797 *Ibid.,* pp. 190-191.
798 *Ibid.,* p. 191.
799 *Ibid.*
800 *Ibid.,* p. 168.
801 *Ibid.,* p. 191. Nous soulignons.

incorporation de ma chair. La chair, s'incorporant, donne le temps. »[802] Et « (…) l'horizon temporel de ma sensation s'ouvre depuis l'autre. »[803] Nous reviendrons ultérieurement sur les contradictions qui surviennent directement à penser une « archi- »impression qui provient de l'autre, ce qui reviendrait à suggérer une « archi-altération » de moi-même.

(…) tirer les conséquences de la solidarité et de l'implication réciproque des constitutions de ma chair et de l'autre chair, ou plus précisément, du *fait* que la constitution de ma chair est *immédiatement* constitution de l'autre chair, *que la constitution propre de ma chair est toujours impropre*.[804]

Or, Husserl reconnaît une certaine originarité de l'impression, qui est un antécédent nécessaire à toute rétention et la rend ainsi possible, comme la phase initiale d'un vécu. Aussi, il admet que c'est l'impression qui constitue tout vécu, en tant qu'elle est un contenu sans laquelle la forme ne saurait se constituer : « la forme consiste en ceci qu'un maintenant se constitue par une impression (…) »[805], « l'impression originaire a pour contenu ce que signifie le mot maintenant, pour autant qu'il est pris au sens le plus rigoureux »[806], ou encore « l'impression originaire est (…) la *source originaire de toute conscience* de tout être ultérieurs. »[807] *Cependant, au lieu de considérer un nouveau mode phénoménologique de l'impression, comme Archi-donation, Husserl en revient à l'auto-donation du flux, seul à même de constituer toute donation phénoménale*. Dès lors, l'impression est un contenu qui se caractérise par son extension temporelle et son double mouvement protentionnel et rétentionnel *simultané*. En effet, rappelons que Husserl insère la structure de la « temporalité immanente » au sein même de l'impression, comme étant son mode de donation originaire qui vaut pour son Archi-révélation. Ainsi, si l'originarité de l'impression est reconnue, c'est pour mieux affirmer le rôle donateur du regard « extatique » de la

802 *Ibid.,* p. 192.
803 *Ibid.,* p. 191.
804 *Ibid.,* p. 192. Nous soulignons.
805 Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1964, p. 152.
806 *Ibid.,* p. 88.
807 *Ibid.*

conscience intime du temps qui, seul, donne à l'impression son originarité. *Autrement dit, Husserl confirme sa position, à savoir que la donation intentionnelle se substitue à toute auto-donation du data impressionel. Ce dernier n'est alors plus qu'un être-constitué au sein du flux*.

Résumons. Pour Didier Franck, la chair est originairement altérée, la hylè est l'archi-impression fondamentalement étrangère à l'ego. En cela, il ressort un primat essentiel de l'autre dans la constitution du moi, au point que l'autre est l'origine de mes propres impressions. Il s'ensuit la nécessité de penser une intentionnalité « hylético-morphique », selon laquelle la hylè contient sa propre puissance auto-formatrice. L'intentionnalité hylético-morphique correspond donc à l'unité intentionnelle de l'objet, par une concordance d'esquisses, *au niveau de la chair.* Et si la chair implique la pré-donation de l'autre, alors toute constitution transcendantale est d'essence intersubjective. De la sorte, je n'ai pas de rapport possible à l'objet sans de rapport à l'autre préalable. *Pour Franck, le rapport à l'autre est donc un a priori*. Ce qui explique l'unité de la chose par l'unité de la chair, en tant que l'unité de la chair émane de la relation charnelle à l'autre. Ainsi, l'intentionnalité hylético-morphique n'a de sens qu'en tant qu'elle est intrinsèquement liée à celle noético-noématique, et la première subordonne la seconde. Cependant, « quelle peut bien être alors la signification d'une forme quelconque de communauté ? »[808]

L'entrelacs est donc à la fois la ressource de la phénoménologie face à l'altérité et la menace d'une altération principielle et originaire de la sphère égologique propre.[809]

Didier Franck pose l'enjeu phénoménologique fondamental d'une certaine altérité originaire propre au moi. L'enjeu est d'autant plus fondamental qu'il se pose depuis les réflexions husserliennes de la cinquième des *Méditations Cartésiennes,* sans pour autant tomber dans le postulat plus ou moins unanime dans les phénoménologies post-husserliennes d'une équation exclusive de type « si le moi est toujours-déjà être-

808 Franck, Didier, *Chair et Corps, op. cit.,* p. 159.
809 *Ibid.,* p. 157.

avec, et être-avec-l'autre, alors il n'y a pas de moi originaire ou pur ». En tel cas, il n'y aurait qu'un seul rapport phénoménologique concevable du moi à l'autre, où l'un ne peut être qu'exclusif de l'autre : s'il y a l'autre, pas de moi ; s'il y a le moi, pas d'autre. Entre l'altération originaire ou le solipsisme indépassable du propre, il s'agirait de deux cas de figure qui condamneraient la subjectivité à l'inauthenticité et qui ne peuvent nous satisfaire. Par ailleurs, c'est là une conception restreinte d'un rapport d'exclusion stricte entre les champs de transcendance et d'immanence : l'immanence du moi exclut toute transcendance de l'autre et inversement - si l'autre me précède en tant que je suis toujours-déjà en rapport-à-l'autre. Or, il s'agit d'approfondir les différentes strates phénoménologiques de la relation entre le moi et l'autre, ce qui ne peut se faire qu'au sein du champ d'immanence. Car ne pas parvenir à dépasser les impasses phénoménologiques vis-à-vis de cette question reviendrait à condamner la phénoménologie à une pensée morte et sans actualité possible. Tout d'abord, Didier Franck nous rappelle que la question d'autrui chez Husserl se pose dans le cadre de l'analyse intentionnelle. En effet, « l'alter ego porte, en fin de compte, la charge de toute extériorité, de toute transcendance »[810]

> Il faut donc s'attendre à ce que l'analyse de la constitution de l'alter ego soit aussi celle de la transcendance originaire, et de l'origine de la transcendance, bref celle de l'origine du monde. (…) Cette procédure enveloppe au moins une décision : l'autre ne peut être qu'un sens et comme tel ne peut trouver son origine qu'en moi.[811]

Autrement dit, l'autre est un noème et ne peut être que perçu. Cependant, l'autre n'est pas un objet, il n'est pas une chose. Il ne peut donc pas se réduire à un unique rapport de corrélation constitutive de moi à x, au sens d'un mode de donation dont je suis le seul « interlocuteur » transcendantal. En effet, « le corps de l'autre est aussi chair »[812] Dès lors, « le phénomène décrit est ambigu, parce que sous un aspect il s'offre, sous l'autre il se refuse, à l'intuition remplissante. »[813] Tout l'enjeu de la problématique se

810 *Ibid.,* p. 85.
811 *Ibid.*
812 *Ibid.,* p. 87.
813 *Ibid.,* p. 88.

situe à cet endroit : car il n'y a de chair que ma chair, comme seule chair originaire ; au sens où « l'expérience du propre est le propre de l'expérience. »[814] Or, l'alter ego, l'autre ego *en tant qu'il est ego*, est également chair, d'une chair qui n'est pas la mienne mais qui conserve le statut phénoménologique de chair. Pourtant, le sens de la chair de l'autre, *sa* chair, n'a de sens que depuis *ma* chair. Autrement dit, la chair de l'autre est à la fois radicalement distincte et, simultanément, fondamentalement indissociable de la mienne : « comment comprendre et élucider cette présence en moi d'un sens qui m'excède si tout sens est l'œuvre de ma vie intentionnelle ? »[815] ; « (…) L'ego ne serait-il pas structurellement exproprié de lui-même ? Qu'adviendrait-il du propre, de la clôture égologique ? »[816] ; « (…) Y a-t-il plus originairement propre, proche et mien que l'origine du propre, du proche et du mien ? »[817] Car si « la chair est la condition de possibilité de la chose, mieux, la constitution de la chair est présupposée par tout constitution de chose, c'est-à-dire par toute constitution de transcendance mondaine en général »[818], il s'ensuit que, déjà chez Husserl, il y a plusieurs modes de donation impliqués dans la question de l'autre. Mais s'il y a plusieurs modes de donation de l'autre, il y a plusieurs modes de donation (ou de constitution) de moi-même. Dès lors, si l'immanence du moi implique la question de l'auto-donation, l'autre fait-il partie de mon auto-donation ? *L'auto-donation du moi implique-t-elle une certaine altérité, c'est-à-dire du non-moi ?* Didier Franck propose que « (…) comme autre origine du monde, il se donne à moi *comme je me donne à moi-même* (…). »[819] Autrement dit, selon Franck, *l'altérité est une composante de la donation du moi, le non-moi est la condition du moi.* Une composante d'essence, tel que sans non-moi, pas de moi. Cette loi de niveau eidétique désignerait alors la condition de toute expérience du monde : « en effet, il n'y a pas d'expérience possible du monde sans que cette expérience compose avec une certaine altérité. »[820]

814 *Ibid.,* pp. 92-93.
815 *Ibid.,* p. 88.
816 *Ibid.,* p. 89.
817 *Ibid.,* p. 95.
818 *Ibid.*
819 *Ibid.,* p. 87. Nous soulignons.
820 *Ibid.,* p. 92.

Cependant, dire que le non-moi est une composante du moi n'enlève rien à la difficulté de la question du statut *pour* moi du non-moi *en* moi. En effet, nous posons à nouveau la question : si l'autre chair est toujours chair d'autrui chez Franck, *comment distinguer les « deux » chairs l'une de l'autre ?* D'autant s'il s'agit là de la condition de possibilité de ma propre incorporation, car la chair d'autrui relève du même plan d'immanence que celui de ma propre chair. Il s'ensuit *une certaine évacuation de toute transcendance chez Didier Franck.* Car si l'autre chair chez Franck est toujours chair de l'Autre réel, alors il n'y a d'autrui que sa chair ; et si c'est par la rencontre charnelle entre la chair de l'autre et la mienne que se produit mon incorporation, *où se situe le corps physique d'autrui dans le monde des corps* ? Quels corps peuvent-ils ressortir d'une incorporation par la rencontre charnelle entre ma chair et la chair d'autrui ? Faut-il alors considérer l'immanence propre à autrui comme transcendance ? Dès lors, on pourrait éventuellement suggérer une rencontre charnelle au sens de Franck, si la chair d'autrui est « transcendante » à la mienne. Mais une chair qui serait « transcendante » à ma chair immanente originaire ne serait donc plus (une) chair. Les apories demeurent insurmontables et nous convenons désormais que c'est une erreur théorique qu'il s'agit de dépasser. Le non-moi est-il connu ou connaissable ? Est-il un tout-autre, une transcendance absolue ? Est-il un objet de la constitution transcendantale ? Enjeu redoutable que celui d'un *non-moi mien.* Et nous relevons ici la source de toute l'aporie de l'analyse proposée par Didier Franck : *la confusion entre étrangèreté et altérité d'autrui*. Si Didier Franck pose l'enjeu phénoménologique fondamental d'une certaine altérité originaire propre au moi, la véritable découverte phénoménologique est de penser une nécessaire *étrangèreté* irréductible propre au moi. *Mais cette étrangèreté ne recouvre pas immédiatement et totalement l'altérité d'autrui.* Cette nuance, fondamentale et essentielle, permettra à terme de dépasser toutes les apories sur lesquelles a buté Didier Franck. Désormais, c'est le point essentiel qu'il s'agit d'examiner. Mais Franck nous a ouvert des pistes en s'appuyant sur les travaux de Husserl. En effet, aborder un tel stade de la problématique ne doit pas occulter qu'il ne se résoudra qu'à partir du

moi, de ce moi irréductible, quand bien même le rapport du non-moi et du moi est encore un rapport sous-jacent constitutif du pôle égologique, lui-même d'un degré phénoménologique supérieur. Par ailleurs, Franck nous a amené à faire le deuil de la recherche d'une homogénéité au sein de l'immanence originaire. Cette recherche qui contraint à rechercher un « noyau » qui se subdivise encore et toujours en de nouveaux noyaux - c'est-à-dire chercher un noyau ultime de « complétude », au sens d'une strate phénoménologique totalement achevée qui ne nécessite aucun non-moi. Une telle homogénéité phénoménologique de l'immanence égologique *n'existe pas*. A partir de là, comment comprendre l'hétérogénéité originaire du moi ? *N'est-ce pas là reposer la nécessité d'une nouvelle épochè ?*

II / L'apport de Jacob Rogozinski : le restant et l'auto-incorporation

2.1 Le champ d'immanence comme champ fragmentaire de moi-même

D'après Jacob Rogozinski, c'est au sein de cette « égologie » première qu'il s'agit de poser de nouveau la question husserlienne de la « transcendance dans l'immanence », au sens où « pour désigner ce qui réside en soi-même, ce qui se donne à soi sans jamais sortir de soi, le terme qui convient le mieux est celui d' « immanence ». *La vérité de la transcendance, c'est l'immanence*. »[821] Si bien qu'il s'agit d' « (…) envisager l'immanence charnelle de la vie comme la condition de toute existence, de toute transcendance. »[822] Dès lors, il convient de situer dans le plan d'immanence la genèse de toute transcendance. Or, Husserl privilégie l'immanence « noématique »

821 Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair, op. cit.,* p. 50.
822 *Ibid.,* p. 51. C'est là retrouver la thèse fondamentale de Michel Henry.

contre l'immanence « impressionnelle » : comme nous l'avons vu précédemment, l'acte noétique contient une double composante morphique et hylétique dont la première subordonne la seconde. Ainsi, chez Husserl, la transcendance dans l'immanence désigne la phase noématique de l'intentionnalité, telle que la transcendance relève d'une production intentionnelle noématique. Dès lors, la transcendance dans l'immanence renvoie à la corrélation constitutive, qui repose sur l'intentionnalité. Mais nous avons interrogé les présupposés de la dimension intentionnelle, au sens où elle reposerait sur le postulat du Moi-Un, en tant que « moi pur », ou « eidos ego » - dont l'ultime présupposition renvoie à l'indétermination de l'unité préalable de la chair. Rogozinski propose d'admettre une *« différence égologique » entre moi et non-moi située au sein de la dimension charnelle.* Or, comme nous l'avons déjà mentionné, il serait hâtif de considérer que Husserl ait effacé la différence égologique; au contraire, il a toujours su intégrer la hylè dans la démarche constitutive tout en la maintenant comme donnée non-intentionnelle et noyau de non-ego au sein de mon immanence primordiale. En effet, un tel non-moi immanent au moi ne relève *ni de l'autre ni du moi, et pourtant se situe malgré tout en moi.* La « différence égologique » relève donc d'une « genèse immanente du moi », car « ce que l'ego-analyse vise à découvrir, c'est le noyau originaire du moi (...) »[823] Ainsi, l'immanence la plus radicale *contient toujours sa propre transcendance interne*. Dès lors, l'enjeu est le suivant : *comment penser un rapport à l'autre qui n'efface pas la différence égologique ?* En effet, Jacob Rogozinski affirme que « c'est cette genèse [immanente du moi] oubliée qu'il s'agit de découvrir en exerçant *l'épochè*, en mettant hors jeu le préjugé du Moi-Un, pour laisser enfin paraître la multiplicité originaire d'où je viens. »[824] De prime abord, il ne va pas de soi que Husserl ait maintenu le présupposé d'un Moi-Un. Comme nous l'avons déjà mentionné, la multiplicité des actes de conscience dans l'analyse husserlienne de la perception rend surtout compte *du moi comme principe d'unification.* Ainsi, de la multiplicité des flux de vécus et courants de conscience,

823 *Ibid.,* p. 88.
824 *Ibid.,* p. 160.

l'unité intentionnelle d'objet est possible par une synthèse d'identification, qui consiste en une synthèse temporelle dont le moi pur est la condition de possibilité. Mais tel est le problème : le moi s'unifie comme pôle à partir de son unité préalable comme pôle – de telle sorte que l'intentionnalité se présuppose elle-même. Toute la difficulté alors est de n'impliquer aucune *structure noético-noématique, qui présuppose toujours l'unité préalable d'un pôle égologique, comme l'unité intentionnelle de ma chair à elle-même.* Il s'ensuit la nécessité *d'interroger un nouveau mode corrélatif de la constitution transcendantale en-deçà de toute intentionnalité noético-noématique.* Or, « la venue à soi de l'ego « précède » sa venue au monde et ses premiers contacts avec les autres comme une *condition* précède ce qu'elle rend possible. »[825] En effet, par le primat de l'impression, l'auto-révélation du moi coïncide avec son auto-affection : « sur ce plan, il n'y a plus aucun écart entre l' « apparaître » et l' « être » : dans le pur sentir, *ce qui se donne coïncide avec ce qui est donné.* »[826] Autrement dit, il s'agit d'une archi-donation plus radicale encore que l'auto-donation - une auto-affection du moi qui n'implique encore aucun monde, aucune transcendance, aucune intentionnalité. Il s'agit « (…) [d']envisager la possibilité d'une identification primordiale du moi *à lui-même*, d'une *auto-identification* originaire qui serait la condition de tout rapport à l'Autre. »[827] Cependant, il n'est pas question d'un moi pur comme principe de liaison et d'unification de mon expérience, mais de « l'impression [qui] se donne ainsi à elle-même comme différente d'elle-même, sur le mode d'une *auto-hétéro-donation*. (…) Ce qui nous amène à nous confronter à l'énigme d'un Premier Étranger, d'une transcendance première *dans* l'immanence du moi. »[828] Ainsi, s'il n'y a pas de Moi-Un préalable, et que chaque impression demeure *mon* impression, alors cette impression *est* moi-même. Et si l'impression est toujours multiple, alors il y a *plusieurs* moi. Autrement dit, « cette unité doit être brisée, elle doit voler en éclats pour que nous puissions la retrouver au terme d'une genèse (…) Cette dimension

825 *Ibid.,* p. 72.
826 *Ibid.,* p. 117.
827 *Ibid.,* p. 72.
828 *Ibid.,* p. 158.

éclatée et mouvante qui paraît lorsque je mets hors jeu la transcendance du monde, c'est cela l'immanence. »[829] Il s'ensuit une nouvelle détermination phénoménologique du champ d'immanence, en tant qu'il désigne *un champ fragmentaire de moi-même*. De la sorte, le premier étranger au moi, le premier non-moi, désigne des éclats de moi qui ne (se) sont pas encore reconnus comme *fragments du même moi.* Par conséquent, c'est à partir de cette couche hylétique sous-jacente toujours morcelée et par une double synthèse d'incarnation et d'incorporation que le moi pourra se constituer, sans aucune dimension noématique. En outre, il n'est pas question d'un Avant-ego, car « (...) l'ego *se précède lui-même*, il s'engendre lui-même, se donne *de* lui-même (depuis de multiples ego fragmentaires) *à* lui-même (en se constituant comme un seul ego unitaire). »[830] Ainsi, *tant que l'on en reste à la dimension charnelle de l'immanence, toute altérité est toujours intime et interne.* En outre, il est impossible à ce stade de savoir s'il s'agit vraiment de l'autre réel ou non. Ce qui nous permet de considérer les figures d'auto-altération du moi comme des phénomènes d' « auto-transcendance » - c'est-à-dire un mouvement d'auto-projection extatique de soi en un « Dehors », faisant du moi une réalité transcendante pour lui-même. Il en ressort que *toute immanence est toujours charnelle,* et que *toute chair est originairement la mienne.* Si bien que « Husserl l'avait bien vu : il n'y a qu'une seule chair primordiale, et cette *Urleib* est *ma* chair. »[831] Ainsi, il n'y a ni chair du monde ni chair de l'autre : *originairement*, *il n'y a de chair que ma chair.*[832] En outre, le corps « disparaît » sous réduction pour laisser exclusivement place à la chair : « Quand j'opère la réduction, mon corps matériel disparaît avec tous ses organes et toutes ses qualités physiques, et ce qui demeure n'est plus corps, mais chair. »[833] Il en résulte une chair sans organes, hors lieu et hors monde, qui n'implique aucune intentionnalité. Mais il convient de ne pas se méprendre sur les « (…) innombrables impressions sensibles dont chacune a

829 *Ibid.,* p. 162.
830 *Ibid.,* p. 160.
831 *Ibid.,* p. 169.
832 Car « pour que [le corps d'autrui] puisse s'incarner, je devrai m'identifier à lui en lui transférant ma carnation. » (*Ibid.*)
833 *Ibid.,* p. 171.

son site charnel singulier (...) »[834] : « Pour éviter de les confondre avec des organes corporels, je les désignerai désormais comme des *pôles de chair.* »[835] Ainsi, le pôle de chair ne renvoie à aucune phase noématique de l'immanence – qui n'est plus intentionnelle mais « impressionnelle ». En outre, par « pôle » est compris un « tout ». Autrement dit, si en chaque pôle charnel loge un ego, il ne s'agit *pas encore* d'un « fragment » ou un « éclat » d'ego mais bien d'un ego « entier ». Ces deux caractéristiques s'impliquent l'une et l'autre. Ces « éclats d'ego » seront déterminés par Jacob Rogozinski comme des « pôles de chairs ». Ainsi, ma chair est toujours-déjà « éclatée » ou « morcelée » en différents « éclats d'ego » : *autant d'impressions, autant de « fragments de moi »*.

Pour autant, à ce stade, ces fragments d'ego ne sont pas encore des fragments. De prime abord, il semble que le moi contient « plusieurs moi » : « De même que la chose naturelle éclate en une multiplicité d'esquisses et de sensations primaires, de même l'ego se scinde en d'innombrables ego dissociés les uns des autres. A chaque facette du monde, à chaque esquisse des choses, à chaque visée de chacune de ces esquisses, correspond un moi singulier. »[836] Aussi, en tant qu'elle en est sa couche sous-jacente la plus immanente, la « sentance » impressionnelle prime sur toute perception noético-noématique. Ces « micro-impressions polaires » se croisent sans cesse, suscitant des synthèses passives d'identification qui constituent alors une archi-impression. De la sorte, un « pôle » d'auto-affection, comme site charnel singulier, contient sa propre temporalité et sa propre fonction donatrice d'espace. En outre, en chaque « pôle de chair » loge un ego. Ainsi, « il y a autant de pôles charnels qu'il y a d'impressions, des myriades de pôles séparés des autres pôles ; et en chacun d'eux se loge un moi-chair, un ego touchant, écoutant ou voyant, désirant ou souffrant, dissocié de tous les autres. »[837] Mais ces fragments de ma chair me paraissent d'abord comme des fragments étrangers à ma chair. Or, *c'est parce que je ne suis pas encore corps* que je rejette cette part de moi-même comme étrangère. Dès lors, l' « autre »

834 *Ibid.,* p. 172.
835 *Ibid.*
836 *Ibid.,* p. 164.
837 *Ibid.,* p. 172.

renverrait toujours-déjà à la projection – voire l'é-jection - d'une part altérée de ma propre chair. Ainsi, « ma chair est ainsi le lieu et l'enjeu d'un conflit entre vérité et non-vérité (…), [ce] tout au long de ma vie. »[838] Sans cette reconnaissance de cette part de ma chair qui m'apparaît étrangère, aucune incorporation n'est possible. Or, pour reconnaître cette part de ma chair qui m'apparaît étrangère, *il n'est à aucun moment question d'une intervention transcendante – qu'il s'agisse d'autrui ou d'un Tout-Autre.* La chair est toujours-déjà fragmentée car elle est elle-même au départ déchirure d'un corps, et c'est cet écart que je dois assumer en moi-même : je ne suis que cet écart, que cette distance d'avec l'Autre, toujours plus profonde et irrémédiable ; « (…) puisque l'Autre est issu de ma chair, qu'il est une part de moi-même qui m'est devenue étrangère. Il faudrait que le moi-chair, au lieu de projeter au dehors son tourment, l'affronte et l'assume en lui-même (…) Si je reconnais cette blessure comme la mienne et cette Chose innommable comme la chair de ma chair. Cessant de rejeter sa chair, de se projeter et de se perdre dans l'Autre, l'ego parviendrait enfin à se retrouver lui-même. »[839] Ainsi, la limite de ma chair, c'est une autre chair. *Mais cette autre chair n'est pas la chair de l'Autre*. Au contraire, il s'agit bien de la mienne qui m'apparaît comme étrangère : par la fragmentation originaire de ma chair, la « limite » de tout pôle charnel est un autre pôle charnel. Or, tout pôle charnel relève de moi-même, bien qu'il puisse me sembler étranger. Ainsi, toute chair - toujours-déjà *ma* chair - est incomplètement constituée, comme c'est le cas chez Husserl. A partir de « (…) [cette] part de moi-même que, sans le savoir, je transfère hors de moi »[840], la question se pose : « Mais comment la chair arrive-t-elle à se reconnaître ainsi, à s'enlacer à elle-même, à s'identifier à soi ? »[841] En effet, comment la chair peut-elle s'identifier à elle-même sans aucune morphè, c'est-à-dire sans aucune unité intentionnelle qui subordonne la matière impressionnelle pour lui concéder un statut fonctionnel ? C'est par une synthèse d'incarnation, un chiasme, que se constitue l'unité de ma chair. Mais s'agit-il d'une auto-formation « intentionnelle »

838 *Ibid.,* p. 209.
839 *Ibid.,* p. 91.
840 *Ibid.,* p. 133.
841 *Ibid.,* p. 90.

de la matière hylétique en archi-impression ? Car c'est *à partir de* l'entrelacs, du chiasme, que les pôles de chair *se découvrent* fragments d'ego, « ces ego fluents, larvaires, [et] chacun d'eux est déjà « moi », un fragment ou une part de moi – et aucun ne l'est vraiment. Aucun d'eux ne coïncide entièrement avec cet ego que je suis, moi qui perçois en même temps à travers tous les pôles (...) ».[842] La synthèse d'incarnation désigne une synthèse d'identification horizontale, sans principe d'unification intentionnelle. Il s'agit d'une « (…) *synthèse d'identification* où chaque ego fragmentaire rejoint les ego des autres pôles, les reconnaît comme d'autres modes de lui-même, d'autres visages d'un même et unique moi. »[843] Le chiasme est donc une synthèse charnelle, mais *qui n'est pas encore un mouvement d'incorporation.*[844]

2.2 Du chiasme charnel au mouvement d'auto-incorporation

Si l'altérité est localisée dans la dimension charnelle de l'immanence, alors elle est originairement mienne et désigne en vérité cette part de moi-même devenue étrangère. Il s'agit donc d'effectuer une syntèse d'incarnation, comme la condition phénoménale de tout mouvement d'incorporation ultérieur. A la suite de Husserl et Merleau-Ponty, Rogozinski évoque à nouveau cette capacité unique et propre à l'ego du se-toucher-touchant, dans l'exemple de ma main qui touche mon autre main : aucune dimension noématique « extatique » n'entre en jeu, au profit d'une stricte auto-donation, telle que « (…) [la chair] ne va nulle part : elle est ce voyage immobile où je me porte de moi-même vers moi-même sans jamais m'écarter de moi. »[845] *Sans la considération du chiasme comme synthèse d'incarnation, toute transcendance*

842 *Ibid.,* p. 172.
843 *Ibid.,* p. 173.
844 Nous pourrion suggérer que là où Didier Franck conçoit la relation charnelle comme mouvement d'incorporation, il s'agit finalement encore d'une synthèse d'incarnation.
845 *Ibid.,* p. 170.

renvoie à la projection ek-statique d'une part de moi-même ou à l'intrusion étrangère et extatique dans le propre. Aussi, « c'est en ce sens que *la chair prime sur le temps,* qu'elle *donne lieu au temps. »*[846] Mais si l'impression semble homogène chez Husserl, au sens où il n'y aurait qu'un seul mode d'impression concevable, « il importe donc de distinguer plusieurs modes d'impressions originaires, qui se temporalisent à des niveaux différents. »[847] Ainsi, Jacob Rogozinski distingue la « micro-impression polaire » de l'archi-impression, distinction qui prend toujours son sens dans la considération d'un *avant* et d'un *après* le chiasme. *Avant* le chiasme, des micro-impressions surgissent constamment au sein de chaque pôle charnel, et « (…) sont à l'origine de séquences temporelles plus ou moins brèves, de simples phases au sein du flux (...) ».[848] Mais avant le chiasme, il n'y a pas encore de flux. La fragmentation originaire de la chair va de pair avec une fragmentation de la spatialité et de la temporalité ; c'est-à-dire une fragmentation transcendantale de la spatialité et de la temporalité noématique. C'est la synthèse d'identification entre chaque micro-impression qui constitue une seule impression, et identifie leurs phases temporelles plus ou moins brèves (que l'on pourrait qualifier de *micro-flux* qui s'évanouissent avec leurs micro-impressions) : « (…) l'archi-impression où ces phases s'unifient est *à l'origine du flux lui-même.* »[849] Avant le chiasme, les micro-impressions situées dans ma main droite et ma main gauche n'ont aucune résonance entre elles. Par le chiasme, la série d'impressions qui ont affecté ma main droite résonnent comme rétention pendant la série d'impressions qui affectent actuellement ma main gauche : la première série d'impressions devient la rétention *de* la seconde, d'où un flux. En cela, il s'agit bien d'une « archi-impression », puisque aucune morphè intentionnelle n'intervient « par-dessus » les *data* sensuels et hylétiques. Ainsi, la morphè désigne un phénomène noématique. Or, c'est bien la hylè qui constitue la morphè : *c'est la synthèse d'incarnation qui crée le temps immanent ; toute temporalité se déploie à partir du chiasme.* Ainsi, « avant que les ego polaires ne s'identifient, chacun d'eux

846 *Ibid.,* p. 177.
847 *Ibid.,* p. 178.
848 *Ibid.*
849 *Ibid.*

vivait isolé dans sa mouvance, avec sa temporalité propre : en chaque pôle naissaient des impressions originaires ; elles éveillaient aussitôt un moi, duraient quelques instants, puis disparaissaient avec le moi éphémère qu'elles avaient affecté ».[850] De la sorte, c'est « en unissant les pôles de chair et les ego présents en chaque pôle, [que] le chiasme assure aussi l'unification de leurs flux temporels : en se donnant à soi-même, en s'identifiant à soi, le moi-chair se donne tout le temps. »[851] Ainsi, « (…) je sais désormais que ma « subjectivité » ne m'est pas donnée d'emblée, se conquiert de haute lutte, tout au long d'une histoire ; et qu'elle demeure précaire, instable, à la merci d'une crise où je risque toujours de me dé-subjectiver. Aucun ego n'*est* jamais sujet : il n'y a pas de « sujet », il n'y a que des *processus de subjectivation.* »[852] Nous pouvons comprendre la « crise » *comme crise du chiasme, c'est-à-dire une crise des processus de subjectivation*. En effet, seul le chiasme ouvre un horizon-de-sens transcendantal.

Lors de la synthèse d'incarnation, le moi-chair n'ignore pas l'écart qui sépare deux pôles mais le *traverse :* « (…) un second nouage peut alors s'accomplir : au cœur du chiasme, chaque pôle de chair touchante se perçoit depuis l'autre pôle comme une chose corporelle touchée par lui ; il découvre qu'il est lui aussi corps. (…) Cette traversée de la différence charnelle, désignons-la comme une *synthèse transversale*, une synthèse d'*incorporation. »*[853] Dès lors, le mouvement d'incorporation renvoie à une auto-incorporation, au sens où n'intervient toujours pas de phénomène noématique. Il s'ensuit la possibilité pour « (…) ma chair [de] devenir corps *tout en restant chair.* »[854] Ce que nous pourrions qualifier, pour notre part, de *transcendance non extatique, c'est-à-dire une transcendance dans l'immanence qui n'implique encore aucune intentionnalité.* En effet, l'écart est maintenu en tant qu'écart dans tout pôle d'identification, sans qu'il s'agisse d'extase pour autant ; si par extase nous entendons avec Henry une pro-jection intentionnelle de type noético-noématique.

850 *Ibid.,* p. 177.
851 *Ibid.,* p. 179.
852 *Ibid.*
853 *Ibid.,* p. 180.
854 *Ibid.*

L'ego n'est pas corps ou chair, mais corps-chair, moi-chair. Pour autant, la menace de la dé-subjectivation de l'ego est constante, par des processus de désincorporation, voire de désincarnation. Aussi le chiasme est à répéter tout au long de ma vie, en tant qu'il est « mon acte de naissance » et « la source de toute mon histoire ». Mais le chiasme n'est-il pas une forme de réduction ? Un autre nom de l'épochè ? Or, « pour achever mon incorporation, il me faudra sortir de mon champ d'immanence, partir à la rencontre des autres (…). »[855] En serions-nous revenus au point de départ de Husserl dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes* ? Mais si l'écart est maintenu, c'est qu'il est déplacé. Ainsi, l'écart est la condition phénoménale de ma propre incorporation, mais également la condition de toute rencontre avec l'autre ; *sans pour autant sombrer dans l'indifférenciation originaire entre moi et autrui ni dans leur distanciation insurmontable* : l'écart originaire immanent est écart transcendantal. En premier lieu, je suis toujours-déjà mon propre autre, ma propre source d'auto-altération, mon propre *deceptor*. En second lieu, c'est en surmontant définitivement l'écart d'étrangèreté en moi que je pourrais enfin convenir de la réalité de l'autre, c'est-à-dire résoudre la question de l'altérité d'autrui qui n'est plus simple pro-jection noématique. Ainsi, le non-moi est la condition du moi, en tant que le non-moi fait partie du moi. Mais si ce non-moi n'est pas encore autrui, qu'est-il *sinon l'écart lui-même dans sa fonction transcendantale d'écart* ? Et d'où vient-il ? Cet écart irréductible, cette « étrangèreté irréductible » au sein même de l'auto-incorporation, à la fois comme sa limite et sa condition de possibilité, renvoie au phénomène de *restant*. En effet, contrairement à Henry qui pense la simultanéité du « touchant » et de l'être-touché, il s'agit de reconnaître « (…) l'impossibilité d'un contact *simultané*, d'une parfaite coïncidence temporelle entre le toucher et l'être-touché qui interdit au chiasme de se nouer. »[856] En effet, « (…) il faudrait (…) reconnaître que (…) *je me touche sans me toucher* : jamais je ne me donne à moi-même en une pure auto-affection, préservée de toute altérité. »[857] Autrement dit,

855 *Ibid.,* p. 185.
856 *Ibid.,* p. 189.
857 *Ibid.,* p. 191.

l'auto-donation n'est jamais pure auto-affection. Au contraire, « (…) c'est un écart interne de la chair qui brise la synchronie temporelle. »[858] Ainsi, tout l'enjeu est de penser un écart *qui ne soit pas projection noématique mais condition phénoménale intrinsèque au champ d'immanence,* c'est-à-dire un écart qui ne renvoie à aucune intentionnalité. Rogozinski situe le lieu du premier écart au sein du toucher : « (…) au lieu de l'imputer à la vision, il faudra tenter de repérer *dans le toucher* le lieu de naissance de l'intouchable. »[859] Dès lors, je suis davantage la condition de l'autre que l'autre est la condition de moi-même. Il s'agit alors non pas d'une extériorité du visible, mais « d'un décalage charnel, d'un écart interne au toucher lui-même. »[860] *Aussi, cet écart irréductible provient de l'irréductibilité de la différence égologique.* Ainsi, la différence égologique n'entraîne pas l'impossibilité de tout rapport à autrui et à toute étrangèreté en général, mais en désigne au contraire la condition de possibilité phénoménale. « Pourtant, le chiasme a lieu (...) ».[861] Autrement dit, c'est en se donnant à soi que le moi ouvre un écart à soi ; et c'est parce que le moi ouvre un écart à soi au sein même de son auto-donation que l'auto-donation elle même est possible : « (…) la chair demeure incomplètement constituée parce que la synthèse qui l'unit à elle-même génère chaque fois un restant. (…) »[862] Par conséquent, l'*hétéron* n'est pas une altération du *auton*, mais sa condition phénoménale : il n'y a d*'heteron* qu'en tant qu'il est un mode du *auton*. Cela relève d'une nécessité d'essence, c'est une loi eidétique. Ce n'est plus l'Autre *contre* le Même, mais l'Autre *du* Même en tant que le Même est la condition de lui-même depuis son étrangèreté intime irréductible ; « s'il n'y avait pas de restant, il n'y aurait ni chair ni ego. »[863] En cela, le restant est la condition de possibilité phénoménologique de toute intentionnalité, de toute dimension intentionnelle. Car « (…) si les deux pôles du moi-chair parviennent à se reconnaître, à s'unir, cela n'implique pas qu'ils s'identifient parfaitement l'un à

858 *Ibid.*
859 *Ibid.,* p. 193.
860 *Ibid.,* p. 194.
861 *Ibid.*
862 *Ibid.,* p. 196.
863 *Ibid.,* p. 199.

l'autre. »[864] Au contraire, « (…) si l'identification qui s'opère dans le chiasme demeure précaire, discontinue, clignotante, c'est *parce qu*'elle est partielle, qu'elle génère chaque fois un reste, un résidu de non-chair indissociable de ma chair. C'est cet élément étranger au sein de la chair que j'appellerai désormais le *restant*. »[865] En effet, « le restant est l'intouchable de mon toucher, mais aussi l'invisible de ma vision, l'inaudible de mon écoute : jamais je ne pourrai le saisir dans une intuition ; jamais je ne le rencontrerai dans le monde comme un élément parmi d'autres de mon expérience quotidienne. »[866] En cela, le restant désigne un phénomène-limite, voire un phénomène inapparent. *Le restant ne relève d'aucune causalité, et renvoie au contraire à un rapport de conditionalité.* Il échappe donc à toutes les sciences de la nature, à toute appréhension naturaliste, car il est insaisissable : « le désir de tout expliquer, de tout constituer, atteint ici sa limite : que le chiasme soit possible, que ma chair dispersée s'unifie, se fasse corps dans le monde, voilà un événement qu'aucune condition antérieure, aucun principe supérieur ne sauraient fonder - une grâce, une merveille, un don que la chair se fait à elle-même. »[867] Contrairement à Henry, le mouvement de la vie et l'épreuve de soi *implique nécessairement une distanciation de soi d'avec soi, un écart originel*. C'est pourquoi le restant n'est pas similaire au vague « Fond de la Vie » de Michel Henry, mais désigne précisément « cet élément-X qui, au sein du chiasme, fait obstacle à la fusion des deux pôles, c'est cela le restant. »[868] En effet, sans restant, « (…) il n'y aurait même plus de chair ni de moi, mais seulement une masse anonyme et informe, un magma. »[869] Or, la tentation est de circonscrire le restant pour lui-même, ce qui reviendrait à reproduire l'égicide[870]. Mais le restant désigne justement ce reste-de, cette trace-de, l'écart en tant qu'il permet le rapport. Aussi, le restant ne doit pas « fasciner » en tant que tel, sans quoi on retomberait dans l'effacement du moi - éventuellement en le désignant par une entité

864 *Ibid.,* p. 195.
865 *Ibid.*
866 *Ibid.,* pp. 196-197.
867 *Ibid.,* p. 195.
868 *Ibid.,* p. 196.
869 *Ibid.,* p. 198.
870 C'est-à-dire cette tendance philosophique à « destituer » le moi dans sa primauté au profit d'une entité transcendante, voire à dénoncer le moi comme une illusion.

de transcendance absolue tels que Dieu, l'Être, la Vie, l'Autre, l'Universel, la Loi, ou même *le* Moi. Car si le restant est ce phénomène-limite inhérent à chaque ego, c'est chaque ego qui détermine lui-même son propre « jeu » de rapports avec son étrangèreté intime. Dès lors, c'est à partir de ces « jeux » que se déploie la phénoménalité du monde, toujours singulière. N'y a-t-il donc pas de « structure phénoménologique » du restant ?

Le restant se caractérise par sa fonction transcendantale d'ouverture. *Autrement dit, le restant est la condition de possibilité de toute genèse du moi-chair.* Par le chiasme, les différentes perceptions propres à chaque pôle fusionnent « (…) pour devenir une seule perception dédoublée, celle d'une unique chair à la fois touchante et touchée. »[871] Or, si chaque perception se divise entre une sentance transcendante-immanente (l'esquisse de l'objet dans le ressenti que j'ai de lui) et une sentance immanente-transcendante (l'esquisse impressionnelle de ma chair fragmentée), cette dernière sentance immanente se divise elle-même également entre des « contenus primaires de perception » et une seconde couche de « sentances motrices, des affects, des impressions originaires ». Il y a donc au sein même de la sentance immanente une distinction entre un noyau d'étrangèreté et une couche de pure auto-affection. Par conséquent, l'écart ne provient d'aucune transcendance « extérieure », mais est compris et impliqué dans l'auto-donation immanente. On pourrait parler d'une archi-hylè, puisque aucune formation de type noético-noématique n'intervient : toute étrangèreté est toujours *ressentie* et ressentie *comme telle.* Le restant ne renvoie donc pas à la visée noématique d'un pôle par un autre pôle *mais au résidu de leur identification* dans le chiasme charnel. Le noyau de l'étranger en moi ne provient pas d'une visée intentionnelle mais fait partie de l'auto-donation - *comme le produit* de l'auto-affection. Aussi, « (…) les sentances perceptives sont *à la fois* miennes et étrangères : elles forment en moi le noyau de l'étranger en moi. »[872] C'est lors du chiasme que les contenus primaires de perception de chaque pôle se reconnaissent entre eux, de même que les contenus de la seconde couche affective. A partir de là,

871 *Ibid.,* p. 200.
872 *Ibid.*

l'étranger se reconnaît dans l'étranger, et le propre dans le propre. Or, de la même manière que le pôle reconnaît l'autre pôle comme la chair de sa chair, cette étrangèreté est *reconnue* comme telle *au sein même de l'unité de ma chair*, rendant possible une synthèse d'identification. Dès lors, c'est « à l'épreuve du chiasme [que] le sens de cette altérité se modifie : elle ne qualifie plus une chose transcendante mais un « autre » interne ; elle s'intériorise en moi, s'incruste dans ma chair sans cesser de lui être étrangère. »[873] Pour autant, le restant ne précède pas le chiasme, n'est pas et ne peut pas être un phénomène originaire, au contraire « il provient de lui et l'aide à se nouer ». Autrement dit, dans toute auto-affection, dans toute auto-donation, je *produis* continûment du restant, de l'étrangèreté. Le restant est indissociable du chiasme, comme le chiasme ne peut s'accomplir sans restant, toute la question étant dans leur rapport : « Issu du chiasme, il lui fait obstacle et, en même temps, le sauvegarde, lui évite de s'effondrer dans l'*aphanisis*. En lui résistant, il lui permet d'avoir lieu. »[874] Il s'ensuit une résistance *positive*, une conflictualité *salvatrice* et bénéfique. Par ailleurs, le restant désigne le noyau d'étranger en moi *radicalement inextatique*, ne se déploie que depuis ma chair et en elle : le restant n'est pas un phénomène du monde bien que la condition de toute phénoménalité. Le restant renvoie à la condition de toute incarnation et de toute incorporation*, donc de toute objectivation et de toute mondanisation*. Le restant désigne ainsi le phénomène-limite produit par le chiasme qui permet la réciprocité par l'ouverture de tout horizon transcendantal.

Il n'y aurait pas d'autre réel sans cet autre intime que je produis en moi-même dans le mouvement même de mon auto-incorporation. Il est le point de passage et de croisement, c'est-à-dire un point de *rencontre.* L'angoisse comme l'amour sont des affects du restant. Le restant est l'écart qui permet tout rapport, car telle est sa fonction transcendantale. Il est l'esquisse du non-moi dans le moi, ou l'esquisse du moi dans le non-moi ; une fonction d'ouverture ou de fermeture, de débordement de soi ou de repli sur soi. *Le restant désigne la marge d'excédence de la chair.* En cela, le

873 *Ibid.,* p. 201.
874 *Ibid.*

restant est le « Premier Étranger », qui peut tant être considéré comme une menace qu'une promesse : « Son activité synthétique rencontre cependant sa limite quand elle vient buter sur une étrangèreté qu'elle n'arrivera jamais à surmonter, l'irréductible altérité du restant. »[875]

De la genèse que je viens de décrire découlent certains traits essentiels du restant. Il apparaît ainsi (1) qu'il est un phénomène synthétique ; (2) qu'il est transcendant dans l'immanence ; (3) qu'il produit un clivage au sein du moi, un effet d'inconscient, une hantise ; (4) qu'il est étranger au monde et à l'Être ; (5) qu'il n'est qu'une apparence, un mode de la non-vérité.[876]

En effet, Jacob Rogozinski avance que le restant est ce « (…) qui permet une rencontre ponctuelle, un croisement entre le plan d'immanence de l'ego et la transcendance du monde. (…) il s'agit simplement d'un point de passage entre les deux plans. »[877] Tout en répétant cependant que « à cette synthèse, il ne cesse pourtant de résister : il est ce qui, dans ma chair, se donne comme étranger à ma chair. Tout en appartenant à mon champ d'immanence, il m'apparaît comme une Chose transcendante qui m'affecte du dehors, comme une *transcendance dans l'immanence* (...) »[878] Certes, « (…) les sentances perceptives sont *à la fois* miennes et étrangères : elles forment en moi le noyau de l'étranger au moi »[879] ; mais « comment arriver à maintenir le restant *en tant que restant* - comme ce tiers, cet écart qui évite à ma chair d'imploser, de disparaître dans son propre abîme - tout en reconnaissant qu'il fait partie de ma vie, qu'il est *moi* ? »[880] Jacob Rogozinski insiste essentiellement sur le restant comme « hantise », « menace », mais il ne fait que peu mention de sa *fonction corrélative.* En tant que le restant est la détermination phénoménologique de l'affect comme tel, et de tout Désir, il est la condition de possibilité même de toute communauté, c'est-à-dire de toute *communisation* ou de *l'être-en-commun (communion)* : soit je cherche à résorber tout écart - et tout rapport -, soit je maintiens

875 *Ibid.,* p. 202.
876 *Ibid.,* p. 201.
877 *Ibid.,* p. 204.
878 *Ibid.,* p. 201.
879 *Ibid.,* p. 200.
880 *Ibid.,* p. 209.

l'écart – à travers des rapports infiniment variés. *Peut-on poser la question d'une « communisation » du restant ?* Ainsi, *toute vérité est charnelle.* Le restant est écart-rapport, ou rapport-écart, comme une sorte de « force », au sens de tension-vers comme condition de toute distance et de tout rapport. Autrement dit, le restant produit l'écart au moment du rapport et le rapport au moment de l'écart ; il est ce qui rend possible toute auto-incorporation où mon corps devient corps dans le monde, *et le seul corps qui est aussi chair* : « ma chair n'est pas de ce monde et aucune des catégories qui s'appliquent aux choses du monde ne saurait lui convenir. »[881] L'auto-incorporation permet mon ouverture au monde sans m'y perdre. Je peux être exclusivement corps ou strictement chair, mais l'enjeu consiste à concilier les deux, d'être *à la fois* corps *et* chair : « Ainsi, l'incorporation ne consiste pas seulement à ramener le multiple à l'un, mais aussi à engendrer une pluralité à partir d'une unité indéterminée. »[882] C'est l'*hétérogénéité fondamentale du restant* qui permet de comprendre « (…) comment ma chair peut devenir chose sans cesser du même coup d'être chair. »[883] Aussi, « (…) la possibilité de mon incorporation s'enracine dans le chiasme charnel »[884], à travers la double synthèse horizontale (d'incarnation) et transversale (d'incorporation) tel que la seconde repose sur la première. Dès lors, la perception-de-chose et la perception-de-chair se chevauchent. C'est par l'identification du restant à ma chair que toute incorporation devient possible, mais cette identification est toujours *partielle*. Ainsi, la synthèse horizontale d'incarnation rend possible la synthèse transversale d'incorporation en tant qu'elle est traversée de la différence charnelle ; mais le restant n'est ni tout à fait immanent ni tout à fait transcendant - mais consiste en ce point de croisement, ce point de traversée et de passage entre les deux plans : *le restant est partiellement immanent et partiellement transcendant, et c'est ce point d'identification partielle qui permet toute synthèse* - « l'incorporation consiste à *incarner le restant*, à lui conférer certains traits de la

881 *Ibid.,* p. 210.
882 *Ibid.,* p. 212.
883 *Ibid.*
884 *Ibid.*

chair, tandis que celle-ci s'approprie certaines de ses déterminations. »[885] Aussi, incarner le restant produit par le chiasme charnel revient simultanément à incorporer la chair. Ce qui signifie moins une résorption du restant que son déplacement, c'est-à-dire le déplacement du point d'identification partielle d'archi-transcendance qui ne provient d'aucun « dehors » extatique. Sans cette médiation se produirait une répulsion réciproque entre corps et chair. Au contraire, admettre la fonction transcendantale intermédiaire du restant permet « (…) la venue au monde de la chair, la venue du corps à la vie (...) ».[886] Il s'agit alors de deux formes d'archi-transcendance, une sorte de chiasme transcendantal par lequel le corps est *aussi* chair et la chair *aussi* corps. Dès lors, *avant* tout chiasme, la chair demeure fragmentée, étrangère et assimilée aux phénomènes du « monde » - comme immanence cloisonnée sur elle-même -, et le corps est étranger à la vie en tant que transcendance séparée. Avant le chiasme, la chair est morcelée en autant d'éclats d'ego, de telle sorte qu'il n'y a pas encore de corps. Par ailleurs, la dimension transcendantale n'implique aucun écart ek-statique, c'est-à-dire aucune intervention d'un élément absolument transcendant. En cela, le restant désignerait un écart « in-statique », une force de double-mouvement, de va-et-vient, d'envoi-renvoi. Autrement dit, la transcendance dans l'immanence signifie un *écart immanent* au sein même du champ d'immanence, ou encore une transcendance non extatique : une archi-transcendance. Si le restant est à la fois le produit du chiasme *et* sa condition de possibilité, doit-on parler d'un certain *a priori* du restant ? Or, il convient de ne jamais oublier que le restant est toujours *trace-de*, un intermédiaire transcendantal qui remplit la double fonction de rapport et d'écart, et qu'il est dangereux d'étudier le restant pour et par lui-même. Le restant désigne une traversée, une transversalité, c'est pourquoi la synthèse transversale « (…) offre à ma chair un corps dans le monde et [fait don] à ce corps du mouvement et de la vie. Né d'une union heureuse entre la chair et le restant, ce corps n'est pas une simple chose dans l'univers des choses. »[887] Il s'ensuit un *Leibkörper*,

885 *Ibid.,* p. 214.
886 *Ibid.,* p. 215.
887 *Ibid.*

« (…) un *corps de* chair, le seul corps qui soit aussi de chair, l'unique corps dans le monde que je ressente comme le mien (...) »[888] Pourtant, si l'ouverture produite par le restant persiste lors de l'incorporation, « où viendra-t-elle s'inscrire dans le corps ? Dans tout ce qui trace une *limite*, qui délimite le corps en l'exposant à son dehors : à même la peau et les orifices corporels. »[889] De manière irrésistible, à chaque étape des processus d'incarnation et d'incorporation, le restant *ressurgit à chaque fois sous une autre forme et toujours avec la même fonction transcendantale d'ouverture* : « Le moi corporel est un *moi-peau* : il se constitue à la fois comme une surface d'inscription et une barrière protectrice en assurant la fonction de rejet qui était celle du restant. »[890] En tant que point d'identification partielle, il permet tant l'auto-incorporation que l'auto-différenciation, et tout phénomène d'attraction et de répulsion, car « (…) ce sont des *figurations corporelles du restant.* »[891] Par conséquent, *la capacité d'une résorption intégrale du restant est toujours une illusion dont il faut se délivrer.* La crise du chiasme renvoie toujours à une déchirure charnelle que je ne suis pas capable de reconnaître - comme *effacement de la différence égologique* : « Avec cette défaillance de la limite – de la fonction d'écart qui était celle du restant – s'effondre la frontière qui sépare le moi et l'autre (...) ».[892] *Dès lors, peut-on penser la transcendance dans l'immanence sur un plan intersubjectif, une communauté sans dimension noético-noématique ? Ce mouvement non noématique d'identification à distance qui me délivre de toute aliénation peut-il être une modalité intersubjective immanente ?Comment parvenir à rencontrer l'Autre dans sa vérité ; comment maintenir l'écart ? Le restant désigne-t-il une intentionnalité propre ? Il s'agit donc de déterminer un nouveau sens de la constitution transcendantale, qui n'implique aucune dimension noético-noématique mais qui maintienne un horizon intentionnel.*

Le restant *n'est pas* un phénomène transcendant : en l'arrachant de moi-même, c'est une part de ma chair que j'arrache (...). [En effet], ce geste de réjection [du restant] est voué à l'échec : précisément parce que le restant

888 *Ibid.*
889 *Ibid.,* p. 216.
890 *Ibid.,* p. 217.
891 *Ibid.,* p. 218.
892 *Ibid.,* p. 234.

ne m'est pas *vraiment* étranger, qu'il appartient au champ d'immanence du moi-chair, il m'est impossible de le projeter définitivement hors de moi comme une altérité transcendante. Aussi étranger et lointain qu'il puisse paraître, il fera forcément retour comme un Autre-en-moi, un Autre *qui est moi*.[893]

2.3 L'alter ego et le mouvement d'auto-incoporation

La question est la suivante : *l'alter ego est-il un moment de ma propre auto-incorporation* en ego concret ? Or, toute la justesse de Husserl est de préserver cet *écart transcendantal* qui me sépare radicalement de l'autre autant qu'il me permet de me lier à lui. En ce sens, c'est la nature phénoménologique de ce rapport, intentionnel, qui déterminerait la matrice de toute communauté humaine, de fait également toujours intentionnelle. Si l'alter ego est un noème, le rapport noématique à autrui n'est pas un rapport réel. Aussi, il ne s'agit pas d'une synthèse d'identification mais d'un transfert associatif, d'une synthèse d'association. Autrement dit, la question d'autrui comme phénomène d'alter ego chez Husserl est considérée dans une fonction phénoménologique de rapport-écart, qui me permet d'être lié à l'autre tout en respectant son altérité irréductible. Cependant, peut-on encore demander si Husserl bute sur le présupposé de l'ego comme Moi-Un, quand ce dernier détermine l'ego transcendantal comme intersubjectivité monadologique tel que ma sphère primordiale contient toujours-déjà l'indice de l'autre sous forme d'alter ego ? En tel cas, l'alter ego est un moment de mon auto-incorporation, la propriété de l'ego n'étant pas une sphère homogène et totale fermée sur elle-même mais contenant toujours l'indice de l'autre. En effet, le restant renvoie à l'indice de l'autre en moi qui n'est cependant pas l'autre réel, de manière semble-t-il analogue à l'alter ego. Cependant, l'indice intentionnel de l'autre réel que désigne l'alter ego n'est pas ce résidu de non-chair au cœur de ma

893 Rogozinski, Jacob, « Des enveloppes charnelles – au croisement de la psychanalyse et de l'ego-analyse », publié dans le recueil *De l'inconscient à l'existence (*dirigé par M. Lenormand et I. Letellier) aux PU de Provence, 2014 : pp. 87-98.

chair qu'il s'agit d'incarner comme part reconnue de ma chair au sein de mon immanence réelle. *Autrement dit, l'alter ego n'est pas une figure du restant, et ne peut être confondu avec lui.* Mais, pourrait-on dire, il peut éventuellement l'être, *si le restant n'est pas reconnu comme tel*. Ce qui serait permis par la présupposition de l'auto-incorporation chez Husserl. Pourtant, bien que Husserl ne pense pas le phénomène du restant, l'alter ego désigne toujours la marque de l'autre, déterminé comme « premier étranger » *à* moi : l'alter ego n'est pas un étranger réellement immanent mais intentionnellement immanent, c'est-à-dire transcendance dans mon immanence. En ce sens, lorsque Husserl mentionne la donation de carnation du sens de ma chair au corps d'autrui, il n'incarne non pas l'autre réel comme le fait Didier Franck mais cette marque intentionnelle d'altérité. L'alter ego, en tant qu'il est cette marque intentionnelle, cette phénoménalité intermédiaire, désignerait-il alors la condition qui rend possible ma propre synthèse d'incarnation à même de permettre toute incorporation possible ? A nouveau, soyons précis : le transfert associatif du sens de ma chair au corps d'autrui *implique déjà l'unité de ma chair identifiée à elle-même*. Aussi, l'alter ego ne peut désigner un autre pôle de ma chair. La question est plutôt : comment chez Husserl ma chair s'identifie à elle-même ? Car c'est *par* l'auto-incorporation que peut advenir le phénomène d'alter ego. Par ailleurs, la requête de l'autre comme contre-intentionnalité ou contre-transfert peut être comprise comme cette requête de l'autre *à ne pas être lui-même confondu par moi avec mon propre restant, c'est-à-dire à ne pas être confondu avec une part de moi-même.* L'alter ego est déterminé comme cette phénoménalité transcendante intermédiaire et comprise au sein de mon champ d'immanence intentionnelle, sans se confondre avec mon immanence réelle – c'est-à-dire une strate d'immanence *intentionnelle*. Aussi, cet alter ego n'est ni autre réel ni moi, et se situe *à la fois* « en » moi (immanence intentionnelle) et « hors de » moi (immanence réelle, au sens où la primordialité de l'autre n'est pas réellement incluse dans mon immanence). En dernière instance, l'alter ego se caractérise fondamentalement comme écart transcendantal. Autrement dit, l'alter ego se caractérise comme intermédiaire, médiation de tout rapport entre moi et

moi-même, et de moi à l'autre. Pour autant, insistons, l'alter ego ne désigne pas un autre pôle de chair qu'il s'agit de reconnaître par le chiasme tactile comme autre pôle d'une même chair, à savoir la mienne. Lorsque Husserl conçoit l'alter ego comme un *pôle intentionnel*, lieu de croisement entre l'indice de l'autre réel et moi-même, il ne peut être confondu avec un pôle de chair. Pourtant, autrui chez Husserl est également à considérer comme l'indice ou la trace de l'autre réel. A nouveau, précisons : l'alter ego ne peut être assimilé à un pôle de chair, mais à un pôle intentionnel. Aussi, le transfert associatif, la donation de carnation, n'est pas une tentative présupposée de penser la synthèse d'incarnation. Or, la compénétration intentionnelle au sein de chaque sphère primordiale s'effectue par une sorte de « chiasme intentionnel », c'est-à-dire comme entrelacs associatif ; plutôt un entrelacs de *multiples* transferts associatifs, comme autant de croisements de rayons intentionnels. Comme nous le disions précédemment, la constitution d'autrui par le moi est *indissociablement* une « co-constitution » du moi par autrui ; c'est-à-dire que dans le mouvement même par lequel « j'incarne » *par apprésentation* le corps d'autrui, autrui participe à l'incorporation de ma chair. Mais le contre-transfert associatif depuis l'autre n'est pas un contre-transfert *réel, c'est-à-dire qu'il n'est pas effectué au sein de mon immanence réelle.* Il s'agit donc d'une contre-intentionnalité. *Aussi, l'alter ego n'est pas le restant. Il est une part intentionnelle et non charnelle de moi-même,* en tant que *modification* intentionnelle de moi-même. Si toute altérité, toute étrangèreté renvoie à l'alter ego, après réduction du monde transcendant à ma sphère primordiale immanente, alors il n'y a d'altérité que celle visée et constituée. Nous n'avons ainsi jamais accès à l'Autre réel qui ne peut être confondu avec un de mes pôles de chair. *Contrairement aux phénoménologies post-husserliennes, Husserl n'opère pas une résorption de la transcendance de l'autre, une réduction de l'étrangèreté radicale, mais sa sauvegarde*. Certes, Husserl n'en fait pas mention et privilégie l'idée qu'il n'y a pas d'étrangèreté ou de transcendance radicales, au sens où celle-ci se déploie strictement au sein de l'attitude naturelle. Ainsi, il nous préserve de l'illusion d'un accès direct à la primordialité charnelle de l'autre. La compénétration intentionnelle

préserve l'originarité de l'immanence réelle et primordiale de chaque ego. L'immanence réelle *résiste* à la compénétration intentionnelle, ne peut être diffuse dans le champ du monde de la vie. Ainsi, *il n'y a pas de chair du monde. En effet, toute communauté est intentionnelle, par la préservation de la singularité radicale de la chair primordiale de chaque ego.*

Ce serait alors l'écart transcendantal lui-même qui serait provisoire et éphémère, mouvant et dynamique. Ainsi, il ne s'agirait plus de prédonation originaire de l'Autre avec qui je peux entretenir une relation charnelle immédiate permettant ma propre incorporation, *mais d'une co-constitution de l'écart transcendantal lui-même*. *Peut-il y avoir ego sans alter ego ?* Il semble que non, car le phénomène alter ego comme indice de l'autre réel, constitué par moi comme modification intentionnelle de moi-même au sein de ma sphère primordiale, renvoie au plus haut degré de l'auto-constitution de l'ego transcendantal en tant qu'intersubjectivité monadologique. Mais l'alter ego peut-il prendre plusieurs formes ? Par exemple une forme « mondaine » *et* une forme transcendantale ? Il ne semble pas envisageable pour Husserl de concevoir l'alter ego dans l'attitude naturelle, puisqu'il se caractérise justement comme la manifestation de ma réduction à ma sphère primordiale. Aussi, dans l'attitude naturelle ou la « réalité mondaine », il n'y a pas d'Autre. Pourtant, l'alter ego renvoie-t-il à une phase de mondanisation ? *Il en résulte que dans l'attitude naturelle, il n'y a pas de communauté.* C'est pourquoi dans la *Krisis* Husserl parle de l'expérience communautaire de l'ego, de cette intrication ou compénétration intentionnelle qui caractérise l'ego transcendantal au sein même de sa sphère primordiale. Si le transfert associatif s'interrompt, c'est la compénétration intentionnelle qui devient impossible, et l'ego transcendantal se retrouve isolé, fragmenté. Aussi, Husserl semble peut-être reconnaître une certaine fragmentation originaire de l'ego transcendantal, qui ne se situe certes pas au niveau de la chair, mais au niveau de « l'âme » qui « (…) se change par l'époché en une pure intériorité réciproque intentionnelle. »[894] C'est dire que Husserl admet l'alter ego comme la marque intentionnelle de toute altérité

894 Husserl, Edmund, *La crise des sciences..., op. cit.,* p. 287.

radicale *avec et par lequel* l'ego transcendantal se constitue comme intersubjectivité monadologique. L'oubli du monde de la vie, l'oubli de ma sphère primordiale désigne alors effectivement l'origine de la « crise ». Dans l'attitude naturaliste et selon le préjugé physiciste, il ne peut y avoir d'alter ego puisqu'il n'y a pas d'ego, dans la présupposition constante d'une communauté soi-disant *a priori* mais sans présence vivante. Ainsi*, dans l'attitude naturelle il y a un a priori du monde objectivé (monde sans vie) au sens où il n'implique aucun faire-communauté, c'est-à-dire aucun processus de formation communautaire.* Précisons cependant que l'intersubjectivité monadologique présentée dans la Ve *Méditation Cartésienne n'est pas* l'équivalent du monde de la vie dans la *Krisis.* Si dans les deux cas, il s'agit de « compénétration intentionnelle » caractéristique de la sphère primordiale, le monde de la vie implique une formation téléologique autour d'un Telos qui crée une temporalité historique. Tandis que la sphère primordiale ne nécessite pas d'effectuer la réduction historiale à partir de la *Rückfrage*, la question-en-retour. *Ainsi, c'est la réduction primordiale qui rend possible la réduction historiale*. Cette intersubjectivité monadologique est donc définie comme le seuil de toute réduction, en tant que l'immanence intentionnelle est devenue le sol originaire de toute dimension transcendantale. Mais la cinquième Méditation conçoit cette intersubjectivité monadologique comme « communauté universelle », tandis que le monde de la vie pose la question de l'origine *historique* de cette communauté. En cela, la *Rückfrage* est une autre forme de réduction phénoménologique, qui dévoile l'horizon-de-sens historique de cette « communauté universelle » ; à savoir la réduction historiale.

2.4 Du respect comme faire-loi du restant à la « communauté dans l'écart »

Dans la problématique du rapport à l'autre au sein d'une perspective phénoménologique, seul Husserl a maintenu le primat du moi en respectant l'altérité d'autrui. Y est-il parvenu ? En effet, toute la problématique de la « constitution

transcendantale des subjectivités étrangères » chez Husserl part de deux postulats : le moi est une monade; « l'autre » est un noème. En tant que noème, l'autre désigne un non-moi toujours-déjà impliqué dans le moi, un non-moi « inextatique » : c'est moi qui constitue l'altérité d'autrui. Selon Rogozinski, « l'autre » chez Husserl demeure une préfiguration de l'Autre réel, un masque à comprendre comme « autrui ». Autrement dit, chez Husserl, il n'y a d'autre que « autrui », c'est-à-dire une projection figurative du restant, de mon étrangèreté intime. Aussi, il s'agit d'un autre qui n'est ni l'autre réel ni un quelconque non-moi absolument transcendant provenant d'un Dehors, mais un « noème », c'est-à-dire un non-moi constitué par l'action intentionnelle du moi qui maintient donc son primat. *Pouvons-nous dire que, chez Husserl, tout noème d'autrui, toute dimension noématique d'altérité, renvoie toujours-déjà à une projection figurative du restant ?* Car tout « autre » dans la réflexion husserlienne demeure « mon » autre intime. Dès lors, tout rapport à l'autre pensé dans les termes noématiques de la constitution transcendantale chez Husserl renverrait toujours au rapport du restant à ma chair. Or, Husserl ne parvient pas à considérer le restant en raison du présupposé d'un Moi-Un, désigné dans la cinquième méditation cartésienne comme « monade » - en tant que principe d'unification intentionnelle -, et de la question toujours indéterminée de la constitution passive de la hylè. *Le présupposé du Moi-Un empêche de penser le restant*. Or, lorsque Husserl découvre cet « alter-ego » qui n'est ni autre ni moi, n'est-il pas alors confronté à la fragmentation originaire du moi-chair dont il se refuse à admettre le principe ? Il s'ensuit *les difficultés aporétiques rencontrées par Husserl qui, pourtant, se rapproche davantage de la phénoménalité transcendante-immanente du restant que ne le fera jamais Henry. Car Husserl ne rejette pas cette altérité, il l'interroge, tente d'en saisir la détermination phénoménologique*. Dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes,* le transfert de carnation s'effectue par une transposition de ma propre chair au phénomène noématique d'autrui. Mais la « ressemblance » n'implique-t-elle pas ma désincarnation ? Ne s'agit-il pas d'une identification entre moi et l'autre ? Car comment ma chair peut-elle s'identifier à de la non-chair, sans cesser par là même

d'être chair ? Husserl ne présuppose-t-il pas le mouvement d'auto-incoporation et la synthèse d'incarnation qui lui est sous-jacente ? Si cette synthèse « *a déjà eu lieu* »[895] par « (…) cette auto-identification primordiale qui rend possible toute identification à un autre que moi »[896] où « (…) [ma chair] devait d'abord faire l'épreuve de sa propre étrangèreté (…). »[897] Husserl tenterait donc de rejouer sur le corps d'autrui la synthèse d'incarnation, mais ceci est impossible. Cependant, si toute constitution noématique d'autrui présuppose l'incarnation du restant par le chiasme, nous pourrions nous demander s'il est possible de *constituer* mon restant - cette altérité intime sans laquelle aucune incorporation n'est concevable. En ce cas, « constituer » le restant, c'est-à-dire le produire, revient à effectuer le chiasme. Dès lors, nous posons une autre question : n'y a-t-il de chiasme que chiasme tactile et synthèse charnelle ? Par ailleurs*, quelles sont les conditions de possibilité du chiasme tactile ? N'est-il pas possible de penser une modalité intersubjective « immanente », à partir de l'étrangèreté intime ? C'est-à-dire une dimension « transcendante-immanente » de l'intersubjectivité transcendantale ?* Nous y reviendrons. Pour l'heure, « la constitution de l'alter ego est donc possible parce qu'elle répète l'auto-constitution solipsiste du moi-chair. »[898] De cet autre corps hors de moi, il ne s'agira jamais de l'autre pôle d'une même chair. Autrement dit, il n'y a pas de « ressemblance » possible entre deux corps tant que ma chair ne s'est pas déjà elle-même (auto-)incorporée. L'identification noématique entre moi et l'autre chez Husserl ne sera jamais une identification réelle, c'est-à-dire charnelle ; et toute identification réelle et charnelle se fait sur le plan immanent de ma propre chair, préalablement à tout phénomène noématique. Le transfert de ma chair chez Husserl renvoie donc toujours à un transfert du restant, c'est-à-dire à une projection figurative du restant. Nous pourrions suggérer que le noème-autrui désigne toujours ce transfert du restant, cette projection figurative du restant.

Ainsi, tant que l'auto-incorporation n'a pas été effectuée, nous n'avons jamais affaire à

895 Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair, op. cit.,* p. 242.
896 *Ibid.*
897 *Ibid.*
898 *Ibid.,* p. 243.

l'Autre mais à son masque, à sa préfiguration : « Ce que je nomme « autrui », c'est l'autre moi en tant qu'il dérive de moi : la transcendance de l'Autre *dans* l'immanence du moi, l'Autre-en-moi, défiguré par le moi. »[899] Dès lors, Jacob Rogozinski distingue le *phantasme* en tant que « (…) relation purement solipsiste de l'ego à lui-même et au restant de sa chair (...) »[900] du *fantasme* qui se présente toujours dans l'horizon du monde : le phantasme est un archi-fantasme. *Finalement, tout noème d'autrui renvoie-t-il à un phantasme ?* Mais si l'Autre est un au-delà d'autrui, au sens où autrui n'est jamais l'Autre, n'y a-t-il d'Autre que *par-delà* autrui ? Or, *d'autrui à l'Autre, il s'agit du même restant.* Afin de comprendre comment il est possible de concevoir le passage d'autrui à l'Autre, il est nécessaire d'analyser les différentes figures d'autrui, comme autant de préfigurations de l'Autre. Il convient donc d'interroger les différentes formes d'identification projective, dont « il importe de distinguer les identifications fusionnelles, aliénantes, et une *identification à distance* qui saurait respecter l'altérité de l'Autre, me permettrait de reconnaître l'étranger comme mon semblable, d'entrer en communauté avec lui, mais sans céder aux phantasmes de fusion au sein d'un Corps Unique. »[901] La préfiguration d'autrui renvoie toujours à deux modes de rapports au restant : la défiguration du restant, ou sa transfiguration. Or, il ne s'agit pas d'éliminer la projection - l'identification projective -, et on ne le pourrait pas, mais de *neutraliser* toute la charge affective qui y est généralement impliquée. *La défiguration se caractérise comme crise du restant.* Dès lors, le restant ne remplit plus sa fonction transcendantale d'écart. *C'est pourquoi toute préfiguration d'autrui est toujours une identification projective, au sens où elle demeure une fausse identification, créant de l'aliénation, un rapport de non-vérité à l'autre* : « ce qui fait qu'autrui m'apparaît comme un « autre » ne peut provenir que de moi-même ».[902] Dès lors, il s'agit de rendre possible des processus de désidentification afin de « (…) libérer mon rapport à l'Autre des projections qui le faussent ».[903] Car de l'effacement

899 *Ibid.,* p. 249.
900 *Ibid.,* p. 247.
901 *Ibid.,* pp. 259-260.
902 *Ibid.,* p. 250.
903 *Ibid.,* p. 256.

de l'écart à la fusion, l'*aphanisis* menace (c'est-à-dire l'implosion du moi-chair) – ou bien se produit la menace inverse de la *dissociation* par un creusement de l'écart tel qu'il devient exacerbé (c'est-à-dire l'interruption des synthèses charnelles par une résistance si intense du restant qu'elle produit de la répulsion : « La crise des synthèses charnelles se manifeste d'abord par une désincorporation de mon corps, un décharnement de ma chair, une dé-subjectivation panique, où l'ego passe les limites de la folie. »[904]) Jacob Rogozinski y voit la naissance de la haine et de toute agonie, car la crise du restant entraîne un inversement des synthèses permises par le chiasme. A nouveau, nous avons affaire à un effacement de la différence égologique, aggravé par l'emprise du restant sur ma chair. Car tel est le cercle vicieux : la projection de mon restant dans un champ de transcendance aggrave la désintégration de ma chair incapable de se reconnaître elle-même au sein de mon champ d'immanence. C'est pourquoi le restant est un enjeu de vérité et fait de ma chair le champ de bataille de toute vérité. Non seulement je ne pourrais jamais accomplir un chiasme sans produire simultanément du restant, ni parvenir à une couche hylétique dépourvue de toute étrangèreté et de tout écart, mais je ne pourrais jamais non plus expulser le restant une fois qu'il est reconnu. Tant que je ne reconnaitrais pas mon restant comme une part de ma chair, il fera résistance et dominera ma chair en créant de « la distorsion spatiale, l'installation de l'Étranger dans le moi (...) ».[905] Et plus je m'efforcerais de lui résister, plus il s'imposera à moi en m'arrachant à moi-même, suscitant de l'abjection qui pourra devenir réjection, voire de la haine. C'est pourquoi Jacob Rogozinski prend l'exemple du *Horla* en tant que hors-là, où je ne réside jamais en moi-même. Ainsi, *parler de la haine, comme de l'envie, la jalousie, la joie ou toute autre manifestation affective du restant ne relève pas de la psychologie, d'une science de la nature intégrée dans l'horizon de l'objectivisme naturaliste, mais bien de critères phénoménologiques.* En effet, « à présent, le restant se présente comme un danger, un ennemi [...] surgit *à la place de ma chair* »[906], et se produit une sorte de « chiasme de

904 *Ibid.,* p. 271.
905 *Ibid.,* p. 280.
906 *Ibid.,* p. 278.

mort ». Les différents modes de défiguration du restant renvoient donc à autant d'identifications projectives négatives, qui empêche toute rencontre véritable avec l'Autre. Si le *choix* de la haine, en tant que je *me* décide activement pour la non-vérité, procure ce qu'on appelle de la joie mauvaise (le plaisir de (se) faire du mal), elle ne désigne qu'une résistance négative et inauthentique de l'ego à lui-même, comme une stricte forme d'agonie. Ainsi, le désespoir propre au se-mourir relève d'un oubli de soi, il est un *deuil de soi.* Cependant, le se-mourir renvoie à l'inversion d'une synthèse qui est elle-même réversible. Il s'agit de traverser son archi-agonie, d'être capable de résister à sa propre mort, de re-naître pour revivre à nouveau. La crise des synthèses horizontale et transversale n'est donc pas irréversible, et la délivrance renvoie à la résistance de la primauté de la chair. Du passage de la défiguration à la transfiguration, il convient de distinguer au moins deux modes possibles de phases intermédiaires : (a) des points de résistance de l'ego au restant *dans* mon champ d'immanence ; (b) des points de résistance de la transcendance de l'Autre, de la vérité de l'Autre au-delà du phantasme d'autrui, qui déjouent ma préfiguration d'autrui - comme points de résistance *à* mon immanence.

Face à la crise du restant et au chiasme de mort, pouvant entraîner les phénomènes (d'auto-)abjection, (d'auto-)réjection voire de haine et d'(archi-)agonie, les conditions de la délivrance se situent dans mon propre champ d'immanence charnelle. Il s'agit de réhabiliter le primat du moi-chair sur le restant. La résurrection du moi-chair désigne un retournement des synthèses inversées, par la ré-incarnation du restant permettant de déployer toute la puissance de la vie. Ceci est un événement immanent à chaque vie singulière, ne relève d'aucune intervention d'un élément transcendant. Si tout ressenti est vrai en tant que ressenti, y compris mon mourir, mon se-sentir-mourir, il s'agit de surmonter cette défiguration et d'exhiber ce se-mourir comme une illusion. En effet, si la haine durcit la scission entre le moi et le restant, l'amour opère à leur identification : la haine désincarne le restant tandis que l'amour permet sa ré-incarnation. La rencontre avec l'Autre dans sa vérité est-elle alors enfin possible ? Cependant, la menace de la défiguration est toujours possible, par la régression de

l'amour en haine et du désir en envie. En outre, de la même manière que la haine, hypostasier l'amour revient à reproduire l'effacement de l'écart – ce qui provoque une nouvelle fusion aliénante. Par ailleurs, si une telle transfiguration - par laquelle je rétablis le primat du moi sur le restant -, relève d'une archi-décision (je *me* décide à renaître), le paradoxe est que je peux tout à fait « librement » me décider pour la non-vérité. Ainsi, c'est toujours moi-même qui me décide à vivre où à me mourir ; et l'Autre n'y est pour rien. Dès lors, la rencontre de l'Autre, au-delà de ma préfiguration d'autrui, peut-elle me délivrer de la menace constante de la défiguration ? Il s'agit de considérer les « (...) points de résistance *externes* où se manifeste la transcendance de l'Autre »[907], c'est-à-dire non plus une résistance *dans* l'immanence mais une résistance *à* l'immanence. *En cela, c'est l'Autre qui m'impose sa vérité et transgresse le masque d'autrui que je lui ai assigné* : « (…) chaque nouvelle rencontre est cette « porte étroite » par où l'Autre peut faire effraction dans ma vie. »[908] Cependant, la résistance de la transcendance de l'Autre peut-il me permettre de ré-incarner mon restant ? Il semble que non, au contraire « (…) nous ne pouvons pas supporter l'altérité radicale de l'Autre, et la possibilité de sa révélation se heurte toujours à une résistance du phantasme qui se recompose sous des formes nouvelles. »[909] Autrement dit, bien loin de m'inciter à accomplir la transfiguration, la vérité de l'Autre qui s'impose à moi aggrave l'abîme qui m'en sépare : « (…) je réagis aussitôt par une nouvelle projection : lorsque je cesse d'identifier autrui *à moi-même*, je l'identifie *au restant.* »[910] En tel cas, la haine de l'Étranger se radicalise en une figure de « paria », ce qui peut amener à la persécution de l'Autre en tant qu'autre. Ainsi, tout rapport à l'Autre dans sa vérité implique en préalable que j'incarne le restant : le respect de l'Autre passe par le respect de soi-même. Il s'agit donc de revenir à la transfiguration, de comprendre comment est possible une telle modification de mon rapport au restant depuis la résistance de mon propre ego au sein de mon champ d'immanence. Nous pourrions reprocher à Rogozinski de ne pas avoir mentionné la possibilité que, *depuis*

907 *Ibid.,* p. 257.
908 *Ibid.,* p. 257.
909 *Ibid.*
910 *Ibid.*

la résistance de l'Autre à mon immanence, le transfert-en-retour puisse devenir une sorte de « réduction-en-retour » - tel qu'en me révélant sa propre étrangèreté vis-à-vis de moi, l'Autre puisse me révéler ma propre étrangèreté vis-à-vis de lui. L'Autre peut-il m' « exhiber » mon propre restant, par un transfert-en-retour qui me convoque à moi-même et à la transfiguration dans le rapport *vis-à-vis* de l'Autre et *depuis* l'Autre ? Mais ce serait renier le primat du moi. Une telle possibilité *présuppose encore* une auto-incorporation, une modification *en* moi de mon rapport au restant sans laquelle je ne puis effectivement concevoir l'altérité de l'Autre qu'en tant que menace cristallisant toute ma haine de l'Étranger. Par ailleurs, il ne semble pas que Rogozinski ait mentionné une autre forme d'identification projective, que nous pourrions maladroitement nommer « *l'auto-préfiguration »* - au sens d'un rapport phantasmatique que j'entretiens vis-à-vis de moi-même où ma pro-jection hors de moi du restant fait de l'image réfléchie de moi-même mon propre autrui ; par exemple à travers l'ambition, le fantasme de gloire, de célébrité, de pouvoir. Dès lors, il s'agirait encore d'un primat du restant sur le moi-chair, par un moi à-venir, d'un moi-qui-n'est-pas-encore-moi et qui ne vient jamais : est-ce une autre détermination de la haine et de l'archi-agonie ? L'amour démesuré de soi-même désigne-t-il une autre forme de haine vis-à-vis de l'autre ? Car un tel rapport d'*extase* crée des phénomènes comme le mépris, l'arrogance, le dédain – à partir d'une identification projective négative de moi-même. En tel cas, c'est une nouvelle forme d'aliénation qui m'interdit tout rapport vrai à l'autre puisque je m'interdis déjà tout rapport vrai à moi-même. Par conséquent, de la haine à l'amour, il s'agit d'un rapport aliéné à moi-même à travers une identification projective - une préfiguration d'autrui -, qui n'est encore que mon restant projeté au-dehors. *Mais il ressort de cette réflexion que je ne suis pas encore parvenu à rencontrer l'Autre dans sa vérité*. En effet, même si c'est l'Autre qui m'oppose ses points de résistance à mon immanence, ce n'est pas encore moi qui transgresse par moi-même la préfiguration d'autrui. Il semble que pour y parvenir, le « souci de moi » doit précéder le « souci de l'Autre », qu'un certain rapport préalable à moi-même est à même de permettre tout rapport à l'Autre dans sa vérité. Sans quoi,

le moi-chair oscillera sans cesse entre des phases de défiguration et de transfiguration, se retrouvant et se perdant constamment. Un tel combat entre le restant et le moi-chair semble caractériser toute la trame de mon existence, c'est-à-dire ma vie singulière. Dès lors, il s'agit de maintenir un écart sur lequel repose toute libre association, par la neutralisation de la charge affective du restant - *c'est-à-dire le respect de soi-même, comme passage de l'extase à l'instase*. Car « si le restant cessait d'assurer sa fonction d'ouverture, plus rien ne protégerait le moi d'une fusion autodestructrice de sa chair avec elle-même. »[911]

Ainsi, *l'enjeu est de déterminer une transfiguration possible qui maintienne un écart*. Une telle transfiguration à même de me délivrer de toute aliénation consiste à reconnaître le restant comme ce fragment de moi-même, par sa réincarnation. Aussi, il s'agit d'être « (...) capable de *se rappeler* à soi, de revenir à soi-même « en passant par l'étranger qui s'ouvre en [moi] ». »[912] En effet, « c'est ce rapport *vrai* au restant et à l'Autre qu'il s'agit de découvrir. »[913] Si rejeter le restant revient paradoxalement à annihiler tout écart - comme un mode de non-vérité par lequel j'expulse cette étrangèreté intime, d'où s'ensuit un écart extatique qui supprime la fonction transcendantale d'ouverture -, de telle sorte que repousser le restant hors de moi revient à le désincarner, alors il s'agit de réincarner le restant tout en maintenant l'écart. *Autrement dit, il s'agit de réincarner le restant sans fusionner avec lui.* Il ne s'agit donc pas d'annihiler les identifications projectives, qui ont toujours lieu, mais de permettre une identification *à distance*, et « c'est seulement alors que le restant peut *faire loi* pour l'ego. »[914] Seule une invocation de soi à soi peut déjouer la résistance négative du phantasme - même lorsque la transcendance de l'Autre s'impose à moi. Car « (…) lorsque ce moi retrouve le pouvoir de s'appeler lui-même, de prendre la parole en son propre nom, l'on peut voir dans cette *invocation* l'un des plus sûrs indices de sa résurrection. »[915] Aussi, le rapport vrai au restant désigne une

911 *Ibid.,* p. 294.
912 *Ibid.,* p. 267.
913 *Ibid.,* p. 265.
914 *Ibid.*
915 *Ibid.,* p. 313.

archi-transcendance - comme le mode phénoménologique de vérité qui me préserve de toute *aphanisis.* Autrement dit, il s'agit d'un écart non-extatique, d'un *rapport-écart immanent* sans lequel je ne peux accueillir la transcendance de l'Autre : une « instase ». Jacob Rogozinski évoque en effet une *quatrième synthèse* : « je me donne à moi *comme un autre* qui est *moi* ; et ainsi seulement je me donne à moi-même *en vérité.* (…) L'unité divisée du moi et du restant, telle qu'elle se noue dans la quatrième synthèse, je l'appellerai *l'instase.* »[916] En effet, déceler la *vérité du restant*, c'est convenir qu'« (…) à l'origine le restant « ne me veut rien », me prend quand je viens et me laisse quand je m'en vais. »[917] Par le respect de l'écart et de sa neutralité affective, je retrouve « (...) cet étrange affect, cette répulsion sans aversion ou rejet sans répulsion qui permettrait au restant de *faire loi* pour l'ego »[918] où « (…) alors, au-delà du dégoût et de la haine, au-delà de l'amour, advient le respect. »[919] Ainsi, il s'agit d'une « synthèse paradoxale où l'attraction n'abolirait pas l'écart, où la distance n'empêcherait pas l'identification, où le respect s'accompagnerait de désir et d'amour – mais cette *identification à distance* semble très difficile à accomplir. »[920] Car il s'agit de « (…) maintenir le restant *comme restant*, en son altérité, son étrangèreté irréductibles, tout en le reconnaissant comme la chair de ma chair. »[921] Autrement dit, il s'agit de la résistance de la hylè contre tout recouvrement noématique, contre toute morphè. Dès lors, le restant désigne-t-il une intentionnalité propre ? Ou plutôt, *l'instase renvoie-t-elle à une intentionnalité non noético-noématique ?* Car il s'agit *d'un nouveau sens de la constitution transcendantale, sans aucune dimension noético-noématique mais avec le maintien d'un horizon intentionnel*. En effet, toute hylè contient une part de non-ego, de non-moi, c'est-à-dire de restant - comme la condition d'un rapport dans l'écart et d'un écart dans le rapport. Ainsi, il s'agirait d'une « intentionnalité » qui échappe à toute emprise morphique ou noématique. S'agit-il encore en ce cas d'une « intentionnalité » ? Cependant, Jacob Rogozinski mentionne

916 *Ibid.,* p. 324.
917 *Ibid.,* p. 322.
918 *Ibid.,* pp. 322-323.
919 *Ibid.,* p. 323.
920 *Ibid.*
921 *Ibid.*

très peu ce qui advient dans un rapport vrai à l'Autre réel. Peut-on penser une archi-transcendance « intersubjective » ? Par ailleurs, la pré-constitution du *data* hylétique comme donnée-à-disposition ne demeure-t-elle pas encore indéterminée ? Dès lors, n'y a-t-il pas un caractère *statique* à « l'ego-analyse » proposée par Jacob Rogozinski ? Ce dernier n'a-t-il pas omis d'interroger une dimension pré-immanente, en tant que champ de « pré-matière » ? Si « (…) l'in-stase est une mouvance qui réinsère le restant *dans* mon champ d'immanence, tout en marquant un irréductible écart entre le moi et lui »[922] ; *alors l'instase désigne ce mouvement non noématique d'identification à distance qui me délivre de toute aliénation.* Nous pouvons éventuellement rapprocher cela de la « liberté apodictique » et de « l'auto-responsabilité » évoquées par Husserl. En effet, pour Rogozinski, la possibilité de l'instase convoque ma responsabilité, qui peut se définir comme ma capacité à *me décider moi-même* : « En me donnant à moi-même, je me décide librement pour moi-même, pour cet événement que je suis : la *vérité* de l'événement coïncide avec sa *liberté*, avec ma libre décision de me révéler à moi-même. »[923] Nous ajouterons qu'il s'agit de révéler cet étranger que je suis pour moi-même mais également celui que je suis *pour l'Autre.* Ainsi, « (…) l'impératif d'*accueillir l'étranger* et celui de *devenir soi-même* coïncident. »[924] Dès lors, ma liberté commence où commence celle de l'autre, tel que « la liberté des autres étend la mienne à l'infini. »[925]

Or, l'instase est fondamentalement éphémère, précaire et instable - le rapport à l'Autre dans sa vérité tout autant. La rencontre avec l'Autre peut-elle sauvegarder la transfiguration de toute régression ? Comme l'instase, *toute communauté est-elle éphémère et provisoire* ? Quel sens donner à la communauté en ce cas ? Si « une certaine relation à l'Autre – à une communauté délivrée de son aliénation – devrait pouvoir aider le moi à se désidentifier du restant »[926], alors il serait possible de concevoir *un rapport à l'Autre qui ne renie pas le primat du moi.* Par ailleurs, si

922 *Ibid.,* p. 324.
923 *Ibid.,* p. 327.
924 *Ibid.*
925 Citation célèbre de Michel Bakounine.
926 *Ibid.,* p. 328.

l'auto-donation du moi est la condition de toute révélation de l'Autre, il s'agit de penser le rapport entre la temporalité immanente du moi-chair et le temps de l'existence quotidienne car « l'instase s'inscrit en effet dans la temporalité originaire qui n'obéit pas aux mêmes lois que le temps du monde. »[927] C'est au sein du rapport entre ces deux temporalités que se pose la question de la communauté : une *communauté de vérité* semble alors possible. Dès lors, il s'agit d'interroger les rapports vrais à l'Autre, depuis le deuil assumé d'un chiasme sans restant, « ce qui impose la tâche de chercher quelle césure, quel retournement, quelle figure neuve de la communauté rendrait possible la délivrance ».[928] Car « (…) si une réconciliation avec le restant – une instase – peut advenir dans la vie de l'ego, elle devrait être aussi possible sur le plan de la communauté. »[929] Or, « toute rencontre, toute communauté avec autrui, se fonde sur cette rencontre première, cette archi-communauté de mes pôles de chair »[930] : « (…) ainsi se constitue en moi une communauté charnelle des monades qui sera la matrice de toute communauté humaine. »[931] Par conséquent, *l'enjeu est posé d'une communauté sans dimension noético-noématique, dont le fondement renvoie à l'archi-communauté de moi-même*. *Peut-on penser la transcendance dans l'immanence sur un plan intersubjectif ?* Il s'agit de faire définitivement le deuil d'un chiasme sans restant, c'est-à-dire le deuil d'un Corps Total qui serait faussement la base et le fondement de toute communauté possible. Au contraire, la question serait d'admettre le transfert-en-retour par lequel toute étrangèreté est accueillie comme telle. S'il est possible de *traverser l'identification* et de trouver un accès à la vérité de l'Autre, sans « donner chair » au corps de l'Autre et m'y perdre aussitôt - comme le fait Didier Franck -, nous avons également souligné l'instabilité et l'aspect éphémère de l'instase, de la transfiguration et de l'auto-incorporation, c'est-à-dire la fragilité de la création continuée de ma propre vie sur quoi repose toute possibilité de communauté « vraie » : « Nous pouvons seulement

927 *Ibid.,* p. 325.
928 *Ibid.,* p. 335.
929 *Ibid.,* p. 337.
930 *Ibid.,* p. 242.
931 *Ibid.,* p. 181.

dire que certaines existences paraissent se mourir sans fin, dans l'interminable attente d'une renaissance qui n'arrive jamais ; que d'autres semblent portées par la joie incessante de leur résurrection ; tandis que la plupart oscillent plus ou moins vite entre les deux pôles. »[932] Pourtant, malgré l'oscillation permanente entre défiguration et transfiguration, *je garde ma capacité à m'invoquer moi-même* : « Mais ma facticité appartient encore à ma vie : cette situation, cette époque, ce corps sont *les miens* et j'ai à les assumer librement. Si je ne le fais pas, si je ne me décide pas pour moi-même, je suis entièrement responsable de mon indécision. »[933] Cependant, il y aura *toujours* des identifications projectives, négatives ou positives. Est-ce à dire que le ciment de toute communauté est le phantasme, toujours-déjà fondé sur une illusion fondamentale ? C'est-à-dire par la figure de l'ennemi à exclure ? Dès lors, une communauté désaliénée est-elle encore concevable ? Cela implique que la communauté doit se donner du temps, et anticiper des phases régressives. Ceci à partir de l'étrangèreté immanente qui est la matrice de l'étrangèreté transcendante, ce que n'admet pas Husserl - ou insuffisamment. Car « il s'agit alors de comprendre comment le restant en vient *à faire loi* : comment ces affects de terreur ou de dégoût qui caractérisent le rapport au restant peuvent se *neutraliser*, laisser place au pur affect de l'écart, à un pur sentiment de respect pour l'autre homme. »[934] Jacob Rogozinski a principalement décrit les différentes formes de « rapports défigurés » et aliénés à l'autre, *mais qu'en est-il des éventuels « rapports transfigurés » et vrais à l'autre ?* La possibilité d'une *communauté dans l'écart* n'est pas développée.

(…) la résistance immanente du restant à l'identification doit être soutenue, renforcée par une autre résistance qui ne vienne plus de moi-même mais de la transcendance de l'Autre (…) Cette double résistance rendrait possible une identification qui ne serait plus aliénante, une communauté dans l'écart, un amour qui saurait échapper à la folie fusionnelle de l'amour. Entre l'Autre et moi-même, il doit y avoir *à la fois* de l'identification et une limite à l'identification, de l'attraction et du rejet – ou, pour le dire avec Kant, une *synthèse de respect et d'amour.*[935]

932 *Ibid.,* p. 313.
933 *Ibid.,* p. 267.
934 *Ibid.,* p. 261.
935 *Ibid.,* p. 260.

Cette « double résistance » ne relève-t-elle pas d'une *pratique* ? Comment comprendre cette « synthèse de respect et d'amour » en termes de praxis sociale? Autrement dit, comment concevoir la *dynamique* communautaire ? Peut-on suggérer des processus d' « inter-incorporation », comme des processus de *formations communautaires ? Le rapport à l'autre chez Rogozinski n'est-il pas un rapport « passif » et « contemplatif », quand il s'agit d'interroger le rapport pratique intersubjectif ?* En effet*, ma résistance ne suffit pas.* Si l'Autre persiste dans un rapport d'aliénation, je ne pourrais pas le contraindre à se délivrer malgré lui. Il appartient à l'Autre de se-décider lui-même : il doit s'auto-incorporer ou sombrer. Ainsi, dans un rapport vrai, *il y a un double acte de mise-à-distance à même de maintenir l'écart transcendantal du respect : de l'Autre à moi et de moi à l'Autre*. *En ce cas, se crée une communauté* ; fondamentalement éphémère et provisoire, mais possible : une communauté « instatique ». Si l'Autre parvient à accomplir sa propre auto-incorporation, et si j'y parviens moi-même, *notre rencontre devient le point d'ouverture hétéro-commun au monde.* Mais n'est-il pas ici question d'une *activité collective* « libre », c'est-à-dire non aliénée ? A travers, notamment, la question du « travail » ? Cette question désigne l'enjeu de notre proposition des formes-de-vie, c'est-à-dire des « *micro-communautés* » réelles et vivantes. La communauté peut-elle « s'incorporer » ? Qu'est-ce qu'une communauté « transcendante-immanente » ? Si entre moi et l'Autre, notre point commun est notre « autonomie », c'est-à-dire notre capacité assumée à l'archi-décision et au respect de l'auto-incorporation par chaque individu à partir de lui-même ; *pouvons-nous parler d'une communauté de résonances ? La communauté renvoie-t-elle à des conditions « communes » ou « communisées » d'auto-incorporation singulières ? Le fondement de la communauté n'est-il pas la « libre association » horizontale ? Aussi, nous considérons qu'il y a d'infinies formes possibles d'auto-incorporation, et qu'elles désignent autant de formes-de-vie « praxologiques ».*

III / L'apport de Bernhard Waldenfels : la requête et l'entre-monde

Dans les traces de Lévinas, Bernhard Waldenfels élabore une « phénoménologie de l'étranger » à partir d'une critique de l'intentionnalité et du monde de la vie chez Husserl, comme la « relativisation » de « l'étrangeté ».[936] En effet, Waldenfels nous propose de considérer un étranger « radical » qui « devance » toute intentionnalité, tel que l'étranger détermine le propre : l'étranger désigne une requête et le propre se constitue comme réponse à cette requête. Dès lors, une telle « phénoménologie de l'étranger » ne relève-t-elle pas d'une phénoménologie « de la transcendance » ? Ne s'agit-il pas de cette défection envers l'immanence égologique, que nous dénoncions auparavant ? Affirmer que la propriété a son centre de gravité « hors d'elle » ne revient-il pas à une pensée du primat de l'Autre sur le moi, c'est-à-dire à une forme d' « égicide » ? Tout semble indiquer que Waldenfels emprunte cette orientation, d'autant que dans *Topographie de l'étranger* – qui est le premier livre de Waldenfels traduit en français à ce jour -, il n'a pas recours aux notions d'immanence et de transcendance. Cependant, il semble privilégier la pensée d'un entrelacs entre le propre et l'étranger, d'un entrecroisement ; une problématique élargie et renforcée par l'idée que « l'étranger ne recouvre pas exactement l'altérité d'autrui ; il s'étend sur tout ce qui se dérobe à notre prise, il s'étend donc aussi au corps propre, aux formes de l'art et à la nature. »[937] Autrement dit, Waldenfels expose le critère phénoménologique qu'il nous semble nécessaire d'approfondir à notre stade de réflexion, à savoir une étrangèreté qui outrepasse l'altérité d'autrui. En outre, il est question d'une

936 Waldenfels parle « d'étrangeté » là où nous préférons parler d' « étrangèreté » pour échapper au sens commun de la langue française. Aussi nous utiliserons les deux termes de manière synonyme.

937 Waldenfels, Bernhard, *Topographie de l'étranger – études pour une phénoménologie de l'étranger,* Van Dieren Éditeur, Paris, 2009 : p. 11.

« pluralisation de l'étranger », c'est-à-dire d'une infinité d'expériences de l'étranger, et d'un « contre-transfert ». Ainsi, il nous semblerait hâtif d'affirmer sans nuance que Waldenfels prenne l'orientation des « phénoménologues de la transcendance ». Dans la continuité de notre réflexion, nous proposons donc d'examiner la « phénoménologie de l'étranger » autour de trois points : (a) l'étrangèreté qui ne recouvre pas totalement l'altérité d'autrui ; (b) la distinction entre une étrangèreté immanente et une étrangèreté transcendante ; (c) la question d'une étrangèreté immanente au sein même de ma propre chair. Mais comment comprendre la requête (de l'étranger) et la réponse (du propre) à cette requête s'ils ne sont pas des moments noématiques ? Quel est le mode de donation phénoménal de l'étranger ? Or, l'expérience est comprise comme une réponse à l'événement affecté d'étrangeté. La réponse à l'étranger présuppose donc un mouvement propre qui évoque un changement de lieu, et qui, cependant, part de l'étranger. La philosophie de Waldenfels implique une révision de notre conception de l'espace homogène et idéal divisé en parties au profit d'une pluralité de lieux de l'étranger qui, ensemble, ne forment pas une totalité, mais plutôt des *réseaux*. Il s'ensuit une phénoménologie restructurée autour de l'intentionnalité responsive.

2.1 Etranger relatif et étranger radical

La pluralité des formes de l'étrangeté vient du fait que l'accessibilité à l'inaccessible dépend de certaines *conditions*, du fait également que cet accès paradoxal existe en fonction d'ordres qui se manifestent dans chaque monde sous des formes particulières. Chaque ordre de vie opère des sélections et des exclusions spécifiques, et il crée ainsi des conditions d'accessibilité et d'inaccessibilités variables et différentes d'un monde à un autre. L'étrangeté surgira dès lors dans le dérangement

des ordres propre à un monde et elle sera à chaque fois différente. Par ailleurs, cette pluralité tient au caractère essentiellement occasionnel de l'étranger. Car l'étranger sera toujours l'étranger d'un propre, c'est-à-dire d'un *contexte*. En effet, comment généraliser l'étranger sans le supprimer ?

En suspendant les évidences de notre vie dans le monde et dans la communauté, [Husserl] est tombé sur une expérience de l'étranger qui l'a contraint à interroger l'étranger *en tant qu'étranger*, dans son absence, son inaccessibilité et son incompréhensibilité. Il a ainsi découvert non seulement un moi étranger, mais aussi un monde étranger et l'étrangeté du soi corporel propre.[938]

C'est par la réduction phénoménologique qu'on révèle toute étrangèreté, c'est-à-dire par la suspension d'un ordre universel englobant, dont le monde galiléen physico-mathématique est la plus haute expression – au sens où « étrangeté et propriété ne seraient alors que de simples différences relatives à l'intérieur d'une sphère universelle englobante. »[939] La radicalité de la phénoménalité d'étrangèreté s'interroge donc sur un plan transcendantal.

Face à ces présupposés ontologiques et gnoséologiques, Husserl souligne que l'étrangeté se détermine par le mode de son *accessibilité.* Comme tout ce qui est, on ne peut pas détacher l'étranger de son mode de donation et d'accessibilité, ni d'une certaine *localisation.* (…) Le paradoxe de la détermination husserlienne de l'étranger réside en ceci que l'accessibilité se révèle être l'accessibilité d'un inaccessible.[940]

Ainsi, par la réduction au propre, Husserl nous confronte à la radicalité de l'étrangèreté avec lequel nous n'avons pas d'accès direct – et considère la donation de l'étranger comme modification intentionnelle du propre. Dès lors, il s'ensuit le paradoxe de la préservation de la radicalité d'une étrangèreté inaccessible, et de l'accessibilité à l'inaccessible par sa relativisation intentionnelle. A partir de là, Waldenfels situe l'étrangèreté en nous-même. Or, si « l'étranger radical » recouvre aussi l'étrangèreté transcendante pensée par Husserl, à savoir l'imperméabilité et

938 *Ibid.,* p. 10.
939 *Ibid.,* p. 50.
940 *Ibid.,* p. 36.

l'inaccessibilité de la propriété charnelle de l'Autre ; cependant, contrairement à Husserl, cette étrangèreté est radicale car « touche aux racines des choses, et nous atteint *au plus intime de nous-mêmes.* Il demeure étranger, car on ne peut pas le reconduire à autre chose. »[941] Ainsi, lorsque Waldenfels évoque une certaine *localisation* de l'étranger dans le propre, il ne parle pas de l'étrangèreté transcendante, au sens où la propriété charnelle de l'autre se situerait dans ma propre chair. Au contraire, il n'y a de chair que ma chair et la propriété de l'autre m'est inacessible. S'agit-il d'une étrangèreté radicale immanente – c'est-à-dire radicalement immanente ? Toutefois, la lecture de Waldenfels est rendue difficile du fait d'une certaine confusion dans la réflexion qui mêle une critique de l'attitude naturelle à celle de la phénoménalité transcendantale sous le régime de la *Reduktion*. Aussi, lorsqu'il affirme « il n'y a donc pas l'*étranger* en général ; [mais] différents styles d'étrangeté »[942], nous comprenons par là la question de différents modes de donation phénoménologiques de l'étrangèreté. Mais si l'étranger « radical » commence en moi-même, quel est son mode de donation ?

Pour parler avec Husserl, il y aurait un « noyau » de ce qui m'est propre qui, dans sa donation adéquate, ne serait pas touché par l'étrangeté. De même que je ne peux, selon Descartes, douter du fait que je suis moi-même, de même ne puis-je être inaccessible à moi-même.[943]

Autrement dit, le noyau du propre peut se comprendre comme une certaine épreuve de soi, c'est-à-dire une accessibilité directe de soi à soi : une auto-donation. Chez Husserl, cette auto-donation serait dépourvue de toute étrangèreté. Pourtant, il y a la hylè. Dès lors, l'appréhension intentionnelle de la hylè dans sa fonction de remplissement au sein de la morphè renvoie-t-elle à une relativisation de l'étranger ? Le pôle égologique comme pôle d'unification intentionnelle désigne-t-il en cela un « ordre englobant » - dans lequel étrangeté et propriété ne sont plus que des différences relatives ? Il s'ensuivrait l'ego comme Moi-Un dépourvu de toute

941 *Ibid.,* p. 9. Nous soulignons.
942 *Ibid.,* p. 33.
943 *Ibid.,* p. 39.

étrangèreté radicale au niveau charnel, au sens où il n'y aurait d'étrangèreté – elle-même relative - qu'au niveau intentionnel, manifestée par le phénomène de l'alter ego comme trace intentionnelle de l'Autre dont la propriété m'est inaccessible. Cependant, la hylè désignerait cette étrangèreté radicale, en tant qu'elle désigne la matière radicalement non-intentionnelle. Aussi, le paradoxe se répète : le recouvrement morphique du *data* hylétique préserve la radicalité de la matière qui *demeure* non-intentionelle, mais la relativise par son insertion dans le mode de donation phénoménal de l'intentionnalité. Or, si Husserl cherche à préserver la radicalité de l'étrangèreté à travers la phénoménalité de l'alter ego, Waldenfels considère que cet alter ego renvoie *déjà* à sa relativisation. En effet, en tant que modification intentionnelle de ma propriété, l'alter ego relativise l'étrangèreté radicale de l'Autre en une apprésentation permise par le transfert associatif et l'analogie de ressemblance. Ainsi, s'il s'agit pour Waldenfels de préserver la radicalité de toute étrangèreté ; alors que celle-ci serait au contraire toujours-déjà relativisée chez Husserl en tant qu'elle est *constituée*. Cela induit-il de situer l'étranger radical en-deçà de l'intentionnalité ? Or, c'est *depuis* la détermination du propre dépourvu d'étrangèreté radicale que Husserl en vient à la relativisation de tout étranger par sa constitution. Au contraire, il s'agit d'admettre que l'étrangèreté radicale se localise toujours-déjà dans le propre, c'est-à-dire au niveau de mon immanence charnelle, ce qui revient à admettre pour loi eidétique l'étranger *comme ce qui devance nos intentions*. Par conséquent, il y a bien un en-deçà de l'intentionnalité noético-noématique. Autrement dit, toute intentionnalité repose sur un rapport originel à moi-même en tant que rapport à une certaine étrangèreté originelle : *à nouveau, toute intentionnalité présuppose un mouvement sous-jacent d'auto-incorporation.* Si la dimension intentionnelle demeure une dimension d'immanence, elle repose toujours-déjà sur sa couche charnelle qui implique une étrangèreté radicale intime : toute immanence contient sa propre transcendance. Ainsi, entre l'étranger localisé sur le plan d'immanence charnelle et l'étranger localisé sur le plan de transcendance intentionnelle, *il s'agit de la même requête*. Est-ce à dire qu'il n'est plus question de constitution transcendantale ? S'il

s'agit de penser une nouvelle détermination de la visée constitutive, peut-on concevoir une dimension « intentionnelle » en-deçà de l'intentionnalité ? Car constituer signifie « poser un écart », dont la fonction est de permettre tout rapport d'entrelacs, au sens où *toute dimension transcendantale est une dimension d'entre-monde.* Qu'en est-il alors de la dimension noématique ? Ne désigne-t-elle pas cet « ordre englobant », c'est-à-dire un « ordre » intentionnel, dans lequel toute étrangèreté est relativisée ? Cependant, si l'intentionnalité « relativise » l'étrangèreté, elle ne la supprime pas. Cette interprétation serait permise par la présupposition de tout mouvement d'auto-incorporation chez Husserl, au sens où la chair est toujours-déjà unifiée à elle-même de manière indéterminée : *dès lors, le noème d'autrui serait moins une pro-jection figurative du restant qu'une production intentionnelle de degré supérieur ; faussée par la non reconnaissance originelle du restant, comme étrangèreté radicale irréductible*. Est-ce à dire que par la localisation d'une étrangèreté originaire dans le propre et par le mouvement d'auto-incorporation, il n'est plus question d'intentionnalité ? Avec prudence, nous suggérons une nouvelle détermination phénoménologique de la constitution transcendantale, tel que tout noème d'autrui désigne une transcendance-immanence extatique. Aussi, toute requête étrangère met constamment en jeu les « seuils » de ma propriété, et tout entre-monde devient le centre de gravité de tels entrelacs.

Admettre que l'étrangèreté radicale est toujours-déjà située en moi-même - c'est-à-dire au sein même de ma sphère d'appartenance - amène Bernhard Waldenfels à suggérer que « l'expérience de l'étranger surgit bien plutôt à partir d'une requête qui devance toute initiative de notre part. »[944] Autrement dit, l'étrangèreté *devance* toute intentionnalité, c'est-à-dire qu'elle opère de manière *plus originaire* qu'une modification intentionnelle du propre. Par conséquent, *l'étrangèreté radicale se localise déjà dans ma chair.* Dès lors, incarner cette étrangèreté puis l'incorporer revient déjà à lui « répondre », en tant qu'elle creuse un écart en moi-même sous forme de requête. Chez Husserl, l'étrangèreté est radicale et inaccessible au niveau de

944 *Ibid.,* p. 21.

l'immanence réelle de l'Autre, dont la propriété m'est interdite. Autrement dit, Husserl considère l'étrangèreté radicale comme cette étrangèreté radicalement *transcendante.* Or, Husserl ne conçoit pas que cette étrangèreté transcendante est *déjà* un *produit* qui émane d'un rapport originaire à ma propre étrangèreté *immanente*. Ainsi, l'étranger est « radical » en tant qu'il *résiste* à toute relativisation, elle-même toujours-déjà intentionnelle. Autrement dit, le principe d'unification intentionnelle de ma chair renvoie à la relativisation de toute étrangèreté immanente, de telle sorte que l'ego s'érige comme Moi-Un. Chez Husserl, il n'y aurait donc d'étrangèreté que relative et localisée au niveau intentionnel. Dès lors, toute relation intersubjective repose sur une intentionnalité médiate. Mais remettre en question l'unité noématique du Moi-Un bouleverse l'idée de compénétration intentionnelle. Ce qui ne signifie pas que l'ego est « seul », c'est-à-dire toujours-déjà « séparé » et « extérieur » aux autres ego par une distance insurmontable. *Au contraire, l'ego est toujours-déjà impliqué par des infinités d'entre-mondes desquels se déploie sa propriété. Dès lors, le monde de la vie vaut pour l'horizon-de-sens intentionnel qui unifie ces entre-mondes en un seul ordre englobant - qui se veut universel chez Husserl.* Or, ignorer l'étrangèreté radicale immanente au sein de ma propriété revient à présupposer de tels entre-mondes. En effet, contrairement à Husserl, il s'agit « (…) d'une forme radicale d'étrangeté qui (…) s'accompagne d'une forme originaire et irréductible d'asymétrie. »[945] *Si Waldenfels et Husserl s'accordent pour dire que toute étrangèreté radicale outrepasse toute constitution transcendantale, le lieu de cette étrangèreté radicale varie de la dimension transcendante et intentionnelle chez Husserl à celle immanente et réelle chez Waldenfels* - pour qui l'étrangèreté devance toujours-déjà mes « intentions », que nous comprenons au sens de visée noématique. En définitive, chez Husserl, il demeure une distance infranchissable avec l'étrangèreté radicale localisée comme le propre de l'Autre ; tandis que pour Waldenfels, l'étrangèreté radicale m'engage dans un rapport d'entrelacs, au sens où ma propriété est toujours-déjà une réponse-à-requête – sans que cela n'entrave une certaine primauté du propre dans l'entrelacs.

945 *Ibid.,* p. 50.

Aussi, l'étrangèreté radicale et immanente chez Waldenfels se rapproche fortement du concept de restant proposé par Rogozinski. Aussi, l'étrangèreté immanente ne relève pas encore d'autrui, mais consiste plutôt en une double fonction transcendantale simultanée de rapport et d'écart. Dès lors, *la radicalité de l'étranger transgresse toute sphère du propre, de telle sorte qu'il n'y a pas de propriété dépourvue d'étrangèreté.*

L'expérience de l'étranger ne signifie pas qu'il y a quelque chose d'inaccessible, par opposition à une autre chose qui, elle, serait accessible. La caractérisation paradoxale de Husserl suggère bien plutôt l'hypothèse que quelque chose est là *en* n'étant pas là et *en* se dérobant à nous. Pourquoi ne vaudrait-il pas également pour mon propre je ? Par ailleurs, il n'est aucunement établi que nous ayons affaire à deux types d'étrangeté : une *étrangeté propre* pour ainsi dire, et une *étrangeté étrangère* qui pourraient entrer en scène indépendamment l'une de l'autre.(…) de telle sorte que je commence non pas avec moi-même, mais avec la requête de l'autre. Ma propre étrangèreté ne serait pas alors une forme cachée de propriété, assignée à un je souterrain, elle consisterait plutôt dans la présence de l'autre en moi qui irait main dans la main avec l'absence de moi à moi-même. Le fait que le propre ne puisse jamais être saisi dans une forme pure ne veut pas dire qu'il n'y ait rien de propre (…) L'expérience de l'étranger (…) dans la seule forme paradoxale d'une inaccessibilité originaire, d'une présence absente.[946]

Dans ce paragraphe, Bernhard Waldenfels critique Julia Kristeva et soutient la nécessité d'établir une distinction entre une étrangèreté immanente et une étrangèreté transcendante. De la sorte, toute étrangèreté transcendante se trouve toujours-déjà déterminée à partir de mon « étrangeté propre ». Pourtant, il affirmerait que cette étrangèreté immanente est déjà la marque de l'autre en moi, ce qui résorberait la distinction à peine élaborée. Est-ce à dire que l'Autre se situe déjà en moi au niveau de mon immanence réelle, déterminant le propre comme réponse à cette « présence absente » ? Il nous semble plutôt que Waldenfels rejoint la considération d'un étranger intime, radical et immanent, c'est-à-dire d'un « restant ».

(…) chacun est à lui-même étranger *d'une autre manière* que les autres lui sont étrangers, chacun serait cependant contraint d'opérer à nouveau la distinction en lui-même, dans le domaine de la *propre étrangeté*, entre une sphère du propre et une sphère de l'étranger, afin de sauver le phénomène de contraste.[947]

946 *Ibid.,* pp. 40-41.
947 *Ibid.,* p. 39.

Nous pouvons comprendre ce « phénomène de contraste » comme la dimension transcendantale. Peut-il y avoir un phénomène alter ego *sans* le présupposé husserlien du Moi-Un ? Autrement dit, la relativisation intentionnelle de l'étranger est-elle possible sans un « ordre » englobant comme principe *d'unification* intentionnelle ? Tout principe d'unification intentionnelle ne renvoie-t-il pas au principe « d'unification systématique de l'expérience »[948] ? Dès lors, « (…) comment l'étranger peut[-il] entrer en scène *en tant qu'étranger* (...) »[949] ? Il semble qu'il n'y a de requête que pour un étranger radical ; au sens où la relativisation intentionnelle de l'étranger signifie la suppression de la requête. En tel cas, l'alter ego est un ego sans altérité. Ainsi, cette relation originaire à moi-même doit être comprise comme archi-communauté, à partir d'une « requête » originaire d'étrangèreté. Or, une telle communauté fera toujours défaut à l'expérience de l'alter ego. Ce « phénomène de contraste » renverrait donc au phénomène de requête, compris comme entre-monde. Par la suite, Bernhard Waldenfels mentionne le paradoxe du « quasi-chiasme », tel que je ne suis jamais totalement et simultanément voyant *et* vu devant le miroir, comme je ne puis jamais être totalement se touchant *et* touché à la fois : cette quasi-identification n'empêche pas pourtant le chiasme d'avoir lieu. Ainsi, le propre n'est ni dépourvu de toute étrangèreté ni déterminé par elle en une fusion effaçant toute différence égologique. Pourtant, « l'étrangeté, déterminée par le mode de son accès, ne présuppose pas à l'avance un terrain assuré du propre, une *sphère du propre*. »[950]

Nous interrogerons le phénomène de l'étranger jusqu'au point où il fait éclater sa phénoménalité, ses formes significatives, ses structures directrices et son être-pour-nous, et où il nous met en question dans notre être-propre. Un tel phénoméne devrait être caractérisé comme un hyper-phénomène qui excède les conditions de son apparaître. A cet égard, nos réflexions cherchent à s'orienter sur des requêtes étrangères qui initient toujours à nouveau une expérience de l'étranger.[951]

948 *Ibid.,* p. 18.
949 *Ibid.,* p. 63.
950 *Ibid.,* p. 38.
951 *Ibid.,* pp. 27-28.

Ainsi, « tout cela indique que l'étrangeté commence en moi-même (...) »[952], mais Waldenfels n'emprunte pas la voie de Lévinas, précisant que « l'étranger radical n'est certainement pas à confondre avec une étrangeté absolue ou totale (...) » : « (…) l'étranger radical ne peut être saisi que comme excès qui transgresse un horizon de sens existant. »[953] Résumons. L'étranger est radical en tant qu'il ne se laisse pas constituer ; c'est-à-dire désigne un phénomène préalable à l'alter ego ; d'où émane la force de dissemblance de l'étranger radical « contre » l'analogie de ressemblance constitutive du phénomène d'alter ego ; cette étrangèreté radicale devance mes intentions ; ce qui pose la question du contre-transfert, en tant que structure phénoménologique de la « requête ». Or, pour Husserl, la constitution de l'alter ego est impliquée dans l'auto-constitution de l'ego transcendantal, comme expérience communautaire : sans alter ego, pas d'ego pleinement constitué. Ainsi, chez Husserl, le monde de la vie est un « ordre englobant » intentionnel. Mais si l'étranger est radical et commence en moi-même, alors il n'y a pas d'alter ego. Dès lors, c'est à partir de mon étrangèreté immanente que je rencontre toute étrangèreté transcendante, toujours-déjà transcendante-immanente : *sans autre en moi, pas d'autre à moi ; sans archi-communauté de moi-même (ou archi-requête), pas de communauté « sociale »*. Cependant, nous pourrions éventuellement interpréter l'alter ego comme une propriété qui naît dans la requête étrangère. En effet, le corps de l'autre qui surgit dans mon champ de perception comme étrangèreté transcendante me convoque à mes formations de sens subjectives, il est *déjà* contre-transfert qui bouleverse mon rapport originaire à moi-même – mais dans un cadre intentionnel. Aussi, il n'y a pas de sphère propre toujours-déjà unifiée à elle-même. Or, la sphère propre chez Husserl renvoie au monde de la vie, c'est-à-dire à une formation téléologique communautaire, comme un horizon-de-sens intentionnel englobant - *par lequel* l'ego constitue le phénomène alter ego. Autrement dit, le phénomène d'alter ego ne comprend pas seulement le corps-chair de l'autre singulier face à moi, mais « son » monde de la vie que je constitue moi-même : *mon monde de la vie constitue les ordres intentionnels*

952 *Ibid.,* p. 44.
953 *Ibid.,* p. 49.

« autres » assimilables comme tels ; *de telle sorte que tout autre est constitué comme une entité collective*. Dès lors, *mon monde de la vie visé comme monde pour tous réduit tout monde de la vie particulier à une modification intentionnelle de mon propre horizon-de-sens englobant.* En cela, le monde de la vie est effectivement un ordre englobant qui relativise toute étrangèreté en une extension du propre. Car dans le transfert associatif, l'analogie est celle de mes strates d'auto-incorporation qui vaudraient comme « formule » absolue assimilable à tout ego, jusqu'à mes productions intentionnelles les plus « élevées ». De la sorte, le monde de la vie résorberait toute étrangèreté radicale et empêcherait tout entre-monde. *Ainsi, l'alter ego désigne moins la trace intentionnelle de la propriété charnelle de l'Autre que l'indice de son monde de la vie relativisé au sein de mon propre horizon-de-sens englobant.* Si « les identifications ont cependant pour effet que l'étrangeté prend une forme collective »[954], alors l'autre est relativisé comme l'indice intentionnel de mon propre « ordre » téléologique. Or, l'enjeu est de « laisser » l'altérité de l'autre à distance dans sa vérité, c'est-à-dire comme un individu singulier avec son propre parcours d'auto-incorporation. Dès lors, « (…) l'étranger radical ne peut être saisi que comme excès qui transgresse un horizon de sens existant. »[955] Autrement dit, *tout horizon de sens intentionnel* - comme « ordre englobant » qui relativise l'étranger en le réduisant à une extension du propre -, *est lui-même relatif*. En effet, « de l'étranger relatif vers la relativité du propre »[956], les requêtes se croisent et s'imbriquent mutuellement à travers des entre-mondes ; c'est-à-dire des interstices qui outrepassent toute dimension intentionnelle et dans lesquelles toute propriété se déploie. Car « (…) des formes de vie se heurtent les unes aux autres ou se séparent, sans qu'un ordre plus étendue ne puisse régler la transition (…). »[957] Ainsi, ces entre-mondes désignent des communautés de résonnances, des communautés dans l'écart, relativisés par la formation intentionnelle et téléologique du monde de la vie en tant qu'il est visé comme monde pour tous. Mais « la figure de l'entrelacs signifie au contraire qu'il y a

954 *Ibid.,* p. 32.
955 *Ibid.,* p. 49.
956 *Ibid.,* p. 26.
957 *Ibid.,* p. 48.

toujours des traces de l'étranger dans le propre. Ceci vaut déjà dans le domaine de l'expérience personnelle propre. »[958] Par conséquent, il n'y a pas d'étrangèreté radicale dans l'immanence intentionnelle, qui la présuppose. Tout « ordre englobant », c'est-à-dire tout horizon de sens intentionnel, implique donc une infinité d'entre-mondes qu'il tend à relativiser. Ces interstices transcendantales ouvertes par la figure de l'entrelacs font se « rencontrer » des seuils de propriété toujours-déjà éphémères et aléatoires. En effet, l'étrangèreté radicale ne recouvre pas immédiatement l'altérité d'autrui, et ses formes de requêtes sont plurielles. Aussi, nous suggérons de nommer moments d'*inter-incorporation* les réajustements constants de seuils de propriété et d'étranger qui se produisent pendant mon mouvement d'auto-incoporation – en tant qu'ils relèvent du *faire*. Toute propriété renvoie donc à un contexte d'étrangèreté, et inversement. L'inter-incorporation renvoie au fait qu'il n'y a pas de mouvement unique d'auto-incorporation - qui ne parvient jamais à un stade « définitif » ou « absolu » -, et désigne la réciprocité des structures associatives que nous désignons par forme de vie. Ainsi, nous comprenons ces entre-mondes comme moments-lieux de tout « faire », c'est-à-dire de toute activité pratique et de toute praxis sociale. Inversement, c'est parce que l'auto-incorporation est un moment de toute inter-incorporation possible qu'il y a communauté. En cela, tout alter ego présuppose un ordre englobant, tandis que l'étranger radical le *transgresse.* Dès lors, l'étranger radical transgresse mes strates d'auto-incorporation qui se réajustent à travers des réponses-à-requête : « l'étranger n'est pas quelque chose visé par notre parler et notre agir, mais ce dont ceux-ci partent ».[959]

Le monde de la vie (…) n'existe donc pour Husserl que comme *sol universel* et comme *horizon universel.* Le tout du monde est le sol à partir duquel les formations spécifiques émergent, et l'horizon est ce vers quoi elles convergent. Mais comment un monde de la vie spécifique peut-il être universel sans perdre son caractère spécifique et concret ?[960]

958 *Ibid.,* p. 89.
959 *Ibid.,* p. 64.
960 *Ibid.,* p. 77.

Ceci mène à une pluralisation de l'étranger, en fonction des ordres qui se manifestent dans les *mondes particuliers* à l'intérieur d'un certain monde de la vie, ou dans des *mondes culturels qui diffèrent historiquement et géographiquement*.[961]

Ainsi, toute plate-forme commune et tout horizon-de-sens commun sont éphémères et provisoires. Le monde de la vie chez Husserl renvoie au « monde commun » critiqué par Waldenfels, qui lui substitue l'entre-monde. En tel cas, si l'entre-monde fait horizon-de-sens, ce dernier n'est pas un « ordre englobant » mais un « réseau » de pratiques. Par ailleurs, la pluralisation de l'étranger signifie que toute requête étrangère est une expérience capable de transgresser mon monde de la vie, ce qui explique un possible « devenir-étranger » du propre - car tout ordre englobant réduit l'étranger à un dérivé du propre auquel il doit se rabattre.

Il en résulte des conséquences importantes pour la conception phénoménologique du monde de la vie. Pouvons-nous présupposer, comme Husserl le fait fréquemment, qu'il y a une couche fondamentale ou un noyau de propre et de familier, de telle sorte que toute étrangeté apparaîtrait comme modification du propre ? Ne devons-nous pas plutôt supposer que le propre et l'étranger émergent d'une *scission originaire* ? Dans ce cas, le monde de la vie se présenterait d'emblée en même temps comme monde familier et comme monde étranger. Le devenir-familier et le devenir-étranger seraient inextricablement entrelacés comme le recto et le verso d'un tissu.[962]

A l'inverse du monde de la vie husserlien *qui se suffit à lui-même*, les entre-mondes nécessitent la localisation de l'étranger radical comme requête transcendante-immanente, sans laquelle il n'y aurait pas de propre. Toute expérience localisée dans l'immanence charnelle bouleverse les seuils charnels d'appartenance et d'étrangèreté, déterminant l'expérience comme moments d'auto-incorporation et d'inter-incorporation. A partir de là, nous comprenons le *mouvement de la topographie de l'étranger comme matrice de la topographie de toute communauté* : « la *topographie* est une façon de procéder renvoyant à un mode de description qui esquisse des voies, des lignes de démarcation, des connexions et des points de croisement. Elle met en

961 *Ibid.,* p. 45.
962 *Ibid.,* p. 54.

avant la recherche des rapports ouverts et limités, *contre toute tentative d'unification systématique de l'expérience.* Elle correspond en cela au mode de recherche de la phénoménologie. »[963]

3.2 Les formes d'entre-monde : vers notre proposition d'inter-incorporation

Waldenfels détermine l'étranger comme requête *au sein de ma propriété*, et la propriété est déterminée comme *réponse-à-requête* : ces deux moments sont à distinguer pour penser leur entrelacs. Autrement dit, le propre ne désigne pas un « hors de moi », mais un moi qui implique du non-moi. C'est en cela qu'il s'agit d'une *propriété.* Cependant, c'est la *simultanéité* du double mouvement de transfert et de contre-transfert, de la requête et de la réponse-à-requête, qui crée un entre-monde. Or, le contre-transfert précède le transfert toujours-déjà intentionnel ; au sens où le contre-transfert émane de l'étrangèreté radicale, et se détermine comme *contre*-transfert *en tant qu'*elle devance toute intentionnalité. En définitive, en respectant le primat de l'étrangèreté radicale sur tout transfert intentionnel, c'est l'intentionalité qui désigne toujours-déjà un contre-transfert intentionnel à l'écart creusé par l'étranger radical, afin de le relativiser. En effet, « cette confrontation avec l'étranger n'exclut pas des conceptions et des interprétations de l'étranger, mais elle les précède et les excède toutes. »[964] Dès lors, si l'étrangèreté radicale est localisée au sein de mon champ d'immanence, et que la propriété est le résultat d'un entrelacs qui contient l'étrangèreté radicale, alors il n'est pas encore question de l'altérité d'autrui – mais l'ouverture à l'Autre présuppose cette *forme* de propriété.

Nous rencontrons ce à quoi nous répondons comme exigence, provocation, stimulus, comme requête qui nous est adressée. L'étranger n'est pas quelque chose visé par notre parler et notre agir, mais ce dont ceux-ci

963 *Ibid.,* p. 18. Nous soulignons.
964 Waldenfels, *op. cit.,* p. 66.

partent. Il fait partie de ces choses qui nous arrivent. Ce qui nous frappe et nous arrive n'est saisissable dans ses effets, et même dans ses blessures, qu'après coup ; il n'est donc jamais complètement saisissable.[965]

Ainsi, la requête est un moment de mon auto-donation. En effet, si l'étranger ne recouvre pas immédiatement l'altérité d'autrui, alors la requête de l'étranger relève d'un écart à soi au sein même de mon auto-donation – comme la condition même de mon auto-donation. Ainsi, la propriété du moi se découvre comme écart à soi. Or, si « le propre *naît* ici *dans la réponse* à des requêtes étrangères », alors la réponse n'est pas la requête, mais le lieu du propre au sein de l'écart creusé par l'étranger. Aussi, *toute propriété est un contexte de réseaux, c'est-à-dire des réseaux d'entrelacs – une forme en formation.* Dès lors, l'entre-monde renvoie-t-il à une formation de dégré supérieur ? Autrement dit, l'entre-monde implique-t-il la réponse-à-requête, ou bien désigne-t-il le lieu de l'entrelacs – comme lieu de l'entre-deux ? Y a-t-il plusieurs formes d'entre-monde ? Cependant, l'entre-monde devance toute intentionnalité, elle désigne donc cette interstice qui n'appartient ni à l'autre ni à moi. En cela, toute propriété – la mienne mais également la propriété de l'Autre – renvoie à un processus de formation « communautaire » qui ne supprime pas une certaine primauté égologique : le propre se caractérise par une auto-hétéro-donation ; c'est-à-dire que le propre *implique* une étrangèreté radicale transcendante-immanente. Car si « notre propriété, émergeant de notre répondre, a son centre de gravité hors d'elle, dans l'étranger vers lequel nous allons en répondant. L'étrangeté est ainsi inscrite dans la propriété »[966] ; cela n'empêche pas « le fait que le propre ne puisse jamais être saisi dans une forme pure veut pas dire qu'il n'y ait rien de propre (…) comme le fait que les origines ne puissent jamais être saisies comme de pures origines ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas. »[967]

Au contraire, une irréductible *préférence* du propre est constitutive de la différence entre le propre et l'étranger, et ce non pas au sens où le propre serait meilleur où plus élevé hiérarchiquement, mais au sens

965 *Ibid.,* p. 64.
966 *Ibid.,* p.
967 *Ibid.,* p. 41.

d'un *se*-distinguer, d'un rapport à soi dans la relation, qui confère une irréductible *asymétrie* au rapport entre moi et l'autre, entre culture propre et culture étrangère.[968]

Aussi, sans étrangèreté radicale, aucune propriété n'est possible. L'entrelacs entre propriété et étrangèreté se localise dans un entre-monde, en tant que lieu de passage entre différents plans de transcendance-immanence. Autrement dit, l'entre-monde désigne à la fois le moment-lieu d'une forme-en-formation et le résultat d'un processus de formation préalable. Cependant, nous considérons qu'il n'y a d'entre-monde que si la propriété de l'Autre et la mienne « se heurtent » comme réponses-à-requêtes, une sorte d' « inter-requête » : une rencontre. Aussi, il n'y a de rencontre que lorsque chaque ego accomplit en préalable un mouvement d'auto-incorporation, comme contexte de réseaux d'entrelacs. Par conséquent, nous pouvons parler d'une *infinité de formes possibles d'entre-mondes.* Celles-ci renvoient à nos analyses précédentes de la synthèse d'incarnation et du mouvement d'auto-incorporation, mais désignent également des processus d'*inter-incorporation, qui traversent chaque étape du mouvement d'auto-incorporation.* En effet, à l'échelle de la synthèse d'incarnation, un tel processus renvoie au contexte de matière proto-hylétique, sur lequel nous reviendrons par la suite – à savoir un fond de matière informe duquel je dois produire une forme-matière en tant que *data* hylétique. Ainsi, cette production de forme-matière implique un *geste*, un « faire » qui suppose une technicité et désigne une sorte de chiasme qui « incarne » une étrangèreté radicale matérielle. A l'échelle du mouvement d'auto-incorporation, nous pouvons distinguer plusieurs degrés de « faire » et de technicité, au sens où je produis de la forme-matière *à partir d'*une forme-matière déjà disponible – car je me la suis rendue disponible. Dès lors, le « faire » désigne une inter-incorporation en tant que « praxis sociale », c'est-à-dire une interaction avec l'Autre, une rencontre « pratique ». De la sorte, quand « nous partons de l'étranger avant d'aller vers lui »[969], il s'agit de mon auto-donation ; c'est-à-dire que toute propriété est « communautaire ». Ainsi, notre proposition de forme de

968 *Ibid.,* p. 92.
969 *Ibid.,* p. 94.

vie renvoie à un processus communautaire, une formation intersubjective de matière qui *transforme les entre-mondes. Par conséquent, les entre-mondes sont dynamiques et aléatoires, et leur « relativité » relève de l'horizon de sens intentionnel.*

Ce à quoi nous répondons déborde toujours ce que nous donnons comme réponse (…) si nous considérons la possibilité que le répondre ne fait pas simplement que restituer, transmettre et accomplir un sens déjà existant mais que, au contraire, le sens naît dans le répondre lui-même, alors nous nous heurtons au paradoxe d'une réponse créative dans laquelle nous donnons ce que nous n'avons pas.[970]

Ainsi, la réponse-à-requête désigne une identification à distance. Mais si nous partons de l'étranger avant d'aller vers lui, s'agit-il du même étranger ? Or, il est question d'un étranger radical, qui n'est pas visé ni constitué. Dès lors, « partir de l'étranger » signifie partir de l'étranger *en moi* et c'est *depuis* cet étranger radical immanent que je vais vers lui dans une identification à distance et, *simultanément*, que je « m'ouvre » à tout étranger radical transcendant : il s'agit de la même transcendance-immanence. A partir de là, Waldenfels opère à la distinction entre le monde commun et les entre-mondes - le monde commun renvoie à l' « universalisation » des modes d'auto-incorporation, tandis que les entre-mondes signifient au contraire qu'il n'y a pas de mouvement uniforme et universel d'auto-incorporation : « l'idée d'une évolution humaine uniforme, à la façon d'une phylogenèse dans laquelle tous les individus traverseraient les mêmes stades, appartient déjà aux schémas d'ordre qui contribuent à réduire l'étranger ou à l'éliminer. »[971] Nous interprétons l'entre-monde comme moment-lieu où « se heurtent » divers degrés d'auto-incorporation, c'est-à-dire le lieu de l'interaction où se modifient les seuils d'étranger et de propriété. C'est ce mouvement de « réajustement » des seuils que nous désignons par inter-incorporation, c'est-à-dire une *rencontre. Par conséquent, toute rencontre est « pratique », au sens où elle relève d'une praxis intersubjective, d'un « faire » partagé ou communisé.* Ainsi,

970 *Ibid.,* p. 66.
971 *Ibid.,* p. 46.

l'entre-monde renvoie à une dimension « interactive » de transcendance-immanence, dans laquelle *tout étranger est transcendance dans l'immanence ; tout propre est immanence dans la transcendance*. Il s'agit donc d'une *épreuve* de soi en tant que « faire », qui signifie également une *mondanisation*, c'est-à-dire un devenir-monde de la vie immanente.

> Là où de nouvelles pensées naissent, elles n'appartiennent ni à moi ni à l'autre. Elles naissent entre nous. Sans cet entre-deux, il n'y aurait aucune inter-subjectivité et aucune inter-culturalité qui méritent leur nom. Il ne resterait que la simple extension ou démultiplication du propre, et l'étranger aurait toujours déjà été réduit au silence.[972]

Ainsi, l'entre-monde n'appartient ni à l'autre ni à moi, mais se définit par des réseaux d'entrelacs où des éléments partiels de propriété et d'étrangèreté entrent en « résonnance », à partir de la double résistance de l'étrangèreté radicale transcendante (l'Autre) et immanente (la matière) : « dans tous les cas, l'étranger met les frontières entre le propre et l'étranger en mouvement, et ce d'autant plus que l'étranger se rapproche de nous. »[973] Dès lors, « l'issue ne peut être trouvée que si la position de l'étranger dans l'expérience change – ainsi que, de manière correspondante, *notre* position à son égard. »[974] Par conséquent, l'entre-monde désigne cette « brèche » qui transgresse constamment tout « ordre englobant » intentionnel, comme ouverture à l'interaction. La « responsivité » chez Waldenfels peut se comprendre comme la « requête » de l'identification à distance, c'est-à-dire de laisser l'écart se déployer sans chercher à le résorber ou à l'exclure : « une forme de *responsivité* vient ainsi s'annoncer dans le rapport à l'étranger, *qui dépasse toute intentionnalité* et toute régularité du comportement. Elle prend la forme d'une logique singulière de la réponse *qui laisse à l'étranger sa distance*. »[975] La synthèse d'incarnation qui permet toute auto-incorporation est donc *déjà* une réponse à une requête, mais le déplacement du restant ouvre de nouvelles requêtes. Or, « l'expérience de l'étranger

972 *Ibid.,* p. 67.
973 *Ibid.,* p. 56.
974 *Ibid.,* p. 64.
975 *Ibid.,* pp. 65-66. Nous soulignons.

signifie plus qu'un accroissement de l'expérience, elle se renverse en un devenir-étranger de l'expérience et un devenir-étranger à soi-même pour celui qui en fait l'expérience. »[976] En effet, s'il n'y a pas de stade définitif et achevé d'auto-incorporation, il n'y a pas non plus de point de départ absolu - « c'est l'expérience qui se pluralise elle-même ».[977] Chaque forme-de-vie ou entre-monde consisterait à une certaine *localisation* du seuil asymétrique, caractérisé par ce réajustement constant des seuils d'étrangèreté et de propriété - car le restant développe de nouvelles facettes tout au long de ma vie. Il s'ensuit l'évolution toujours singulière de nos vies d'ego qui découvrent sans cesse de nouveaux seuils d'étrangèreté, en tant que *seuils d'auto-incorporation jusque-là étrangers* – par rapport à l'expérience présente du seuil d'étrangèreté avec laquelle elle compose. Les seuil-limites d'étrangèreté et de propriété changent ; ils me changent autant que je les change. *Mais peut-on vraiment échapper à la relativisation de l'étranger ? En tant qu'elle est résorption du seuil, donc de la requête ?* Car derrière un seuil franchi surgissent constamment de nouveaux seuils d'étrangèreté qui peuvent m'arracher du propre, et m'être menaces. Aussi, *franchir le seuil asymétrique entre propriété et étrangèreté revient à franchir une nouvelle phase d'auto-incorporation*. Car si les mouvements d'auto-incorporation structurent la vie d'un individu en tant que son histoire propre et singulière, depuis la chair comme champ de vérité et de décision, alors les dimensions d'entre-mondes relèvent d'un rapport de conditionalité et non de causalité linéaire.

> le monde commun qui se dessine dans l'universalisation peut être considéré comme un monde familier qui s'élargit en amplifiant ses possibilités sans pour autant quitter le champ de ses propres possibilités. Il en va autrement des entre-mondes qui sont et demeurent étrangers les uns aux autres.[978]

Aussi, le monde de la vie husserlien désigne un « ordre englobant » au sens où tout monde de la vie particulier revient à l'universalisation d'un certain mode d'auto-incorporation possible. Car la sphère primordiale implique déjà un horizon-de-sens

976 *Ibid.,* p. 16.
977 *Ibid.,* p. 83.
978 *Ibid.,* pp. 99-100.

intentionnel, qui vaut pour ordre englobant. Aussi, le monde de la vie désignerait un « monde commun » intentionnel qui englobe et résorbe toute étrangèreté alors réduite à une stricte extension du propre. Mais « ne nous reste-t-il plus qu'un fourmillement de mondes de la vie s'exprimant dans un babélisme confus ? »[979] Mais Waldenfels suggère « le monde de la vie se partage plutôt en un monde familier et un monde étranger, [tel qu']il apparaît à la *limine* comme entre-monde (...) ».[980] Dès lors, « il s'agit d'une toile de relations où existent des nœuds, des points de contact, des jonctions, mais pas de station centrale. »[981] Nous pourrions déterminer notre proposition de forme de vie comme « communauté de l'entrelacs ». De la sorte, je peux m' « associer » à telle forme de praxis comme je peux m'en « dissocier » : la forme-de-vie se détermine comme moment-lieu des structures de réciprocité associative. L'entre-monde désigne alors ce mouvement réel des individus associés, avec l'entrelacs non-intentionnel comme processus et non comme résultat, qui abolit tout « ordre englobant » transcendant. Par ailleurs, l'entre-monde est le lieu de la rencontre, c'est-à-dire du « faire » à même de « garantir » la co-constitution de l'écart réel entre le moi et l'Autre, comme seuil asymétrique. Par conséquent, *tout monde de la vie contient une infinité d'entre-mondes*, puisque le moment de rencontre entre le moi et l'Autre se situe dans le croisement même entre différents degrés d'auto-incorporation du propre et de l'étranger. Ces « strates » d'auto-incorporation sont sans horizon universel ni ordre englobant, fondamentalement éphémères et provisoires. En effet, « cette figure de pensée résiste à l'opposition extrême entre le recouvrement complet ou fusion intégrale, et la disparité totale. »[982] Ainsi, les formes d'entre-monde correspondent à certains rapports d'inter-incorporation, à la base de toute association communautaire, au sens où toute réciprocité associative est un processus de formation communautaire. Dès lors, ce que nous désignons par formes-de-vie renverrait à des micro-communautés d'association qui se font et se défont sans cesse. Je dois donc résister *par moi-même* à établir des horizons de sens englobants qui

979 *Ibid.,* p. 80.
980 *Ibid.,* p. 83.
981 *Ibid.,* p. 105.
982 *Ibid.,* p. 84.

réduiraient toute étrangèreté en une extension de ma propriété, pour au contraire reconnaître cette étrangèreté comme transgression - c'est-à-dire la reconnaître comme *requête d'inter-incorporation* qui permet à une nouvelle strate d'auto-incorporation de se réaliser, d'où émanera une nouvelle forme de propriété de l'ego. Ainsi, c'est *à partir* d'une certaine réciprocité entre divers seuils d'auto-incorporation singuliers qu'il y a possibilité d'inter-incorporation - en tant que processus singulier de formation communautaire. Ces entrelacs constituent leur propre entre-monde particulier et éphémère, *qui n'appartient ni au propre ni à l'étranger. Et tout ordre englobant présuppose des formes de vie comme ses interstices, qui « résistent » à leur résorption.* Mais la question se pose *de la durée de ces communautés d'entre-monde,* comme temporalité de la rencontre et de l'inter-incorporation. Peut-on parler d'une temporalité « praxologique » ? Car tel autre change pour moi comme je change pour moi-même au sein de la *temporalité de la rencontre.* On pourrait alors parler d'une détermination « contextuelle » de tout mouvement d'auto-incorporation. Selon nous, un tel « contexte » est ce à quoi renvoient directement les possibles formes d'inter-incorporation, qui désignent elles-mêmes des processus de formes-en-formation. Aussi, la requête de l'autre creuse un écart transcendantal en moi qui réajuste mes seuils de propriété *dans* la réponse à cette requête – en tant que la résistance de l'autre en moi est force de dissemblance qui transgresse toute intentionnalité. Par conséquent, nous pouvons comprendre les formes d'entre-mondes comme lieux de rencontre et communautés de l'entrelacs. Les entre-mondes sont infiniment variés et fondamentalement éphémères. En tant qu'ils reposent sur l' « autonomie » de l'ego, c'est-à-dire sur des mouvements d'auto-incorporation aléatoires, les entre-mondes se fondent sur des rapports associatifs. Les communautés se caractérisent alors par ma possibilité de m'y associer depuis des phases d'inter-incorporation qui *font* monde, mais également de m'en détacher. Ce mouvement de rapports associatifs se présente par la convocation constante des individus à se décider eux-mêmes.

Dès lors, la morphè ne désignerait plus le recouvrement intentionnel du *data*

hylétique, comme c'est le cas chez Husserl, mais une forme *de propriété* : c'est-à-dire une manière, toujours singulière, pour l'impression de se reconnaître elle-même. Aussi, par forme de vie, nous comprenons telle propriété « intentionnelle » d'égoïté qui détermine la localisation de seuils asymétriques – mais en-deçà d'une corrélation noético-noématique. Ainsi, toute forme de vie singulière détermine tel monde de la vie particulier au sens husserlien. Par conséquent, toute forme de vie renvoie à une certaine *forme* d'entre-monde ; tel que la forme de vie est faire-communauté, au sens où toute communauté d'entre-monde s'appuie toujours-déjà sur l'archi-communauté de moi-même. Dès lors, chaque forme de vie consiste en un entre-monde, et chaque entre-monde renvoie à certains modes d'auto-incorporation et d'inter-incorporation, tel que ces modes d'auto-incorporation rendent possible des processus d'inter-incorporation *et inversement*. L'étrangèreté désigne donc cette expérience-limite *à partir* de l'écart en moi-même sans laquelle je ne peux m'ouvrir à l'Autre ; ce qui est la condition simultanée pour laisser l'autre se dévoiler à moi dans sa vérité. Ainsi, le faire-loi du restant peut prendre diverses formes qui renvoient à autant de formes-de-vie, c'est-à-dire autant de formes de réciprocité associative éphémères. Par conséquent, je suis toujours-déjà impliqué par une requête, avant toute intentionnalité. Et les seuils d'auto-incorporation diffèrent selon tel type rapport « praxologique » à tel autre ; selon plusieurs formes d'entre-mondes ou mouvements d'inter-incorporation. Par ailleurs, si tout mode d'inter-incorporation est *déjà* un processus de formation communautaire, alors un mode d'auto-incorporation qui empêche toute possibilité d'inter-incorporation empêche simultanément toute communauté d'entre-monde de se déployer. La forme de vie désigne alors une forme-en-formation de communauté associative particulière, à partir de singularités qui se rencontrent. Un tel seuil de rencontre désigne des modes partagés de divers degrés d'auto-incorporation au sein même d'une interaction, et c'est cela qu'on propose de nommer par inter-incorporation. Ce qui relève, pour nous, du *geste* et du « *faire* », en tant que savoir-faire et faire-partagé.

Résumons. Le défaut de Husserl ne serait pas de considérer la primauté du moi, mais

de la penser comme axe intentionnel qui renvoie toujours-déjà à une formation *de degré supérieur*. Autrement dit, de considérer le primat du propre toujours-déjà comme le primat *noématique* du propre. Il faut au contraire admettre un seuil asymétrique suscité par l'étranger dans le propre et qu'il s'agit de respecter comme tel. *Toute plate-forme commune ne serait alors qu'une extension du propre qui détermine son propre horizon.* La co-originarité du propre et de l'étranger doit donc s'assumer comme *moment* du mouvement d'auto-incorporation. Cela renvoie à cette « communauté dans l'écart », dans le respect de la neutralité de l'écart qui me sépare de l'étranger radical ; c'est-à-dire du seuil asymétrique. En ce cas, *tout monde de la vie contient d'infinis entre-mondes*, puisque le moment de rencontre entre le moi et l'Autre se situe dans le croisement même entre différents degrés d'auto-incorporation du propre et de l'étranger : « Autant d'ordres, autant d'étrangetés. »[983] *Et tout ordre englobant implique des formes de vie,* où seul compte le mouvement réel des individus associés dont les seuils d'étrangèreté sont mouvants et aléatoires - et peuvent être préservés dans le respect mutuel de la neutralité du seuil asymétrique. Dès lors, l'altérité de l'autre comme la mienneté de mon moi s'offrent par couches successives dans la temporalité de la rencontre, tel que mes strates d'auto-incorporation se réajustent constamment. Ce qui pose la question d'une sorte d'éthique de la proportionnalité et de la juste mesure, comme *forme.* Nous pourrions suggérer une forme de la mesure et du réajustement par des types de transferts associatifs infiniment variés. De la sorte, chaque point de polarité de l'altérité de l'autre renvoie toujours-déjà à une phase inconnue de mon étrangèreté radicale immanente avec laquelle j' « entretiens » un rapport dynamique et non statique. Or, cet entre-monde désigne le lieu du seuil de l'expérience ouvert par la réponse à la requête de l'étranger. Mais je peux franchir le seuil comme je peux m'en détourner. *On pourrait parler d'une sorte d'inter-requête puisque l'asymétrie peut être plurielle.* Ainsi, par forme, nous entendons une auto-formation « intentionnelle », ni stable ni définitive, qui renvoie à une certaine détermination de l'entre-monde ; et davantage

983 *Ibid.,* p. 45.

j'admets une pluralisation de l'étranger en moi de manière immanente, davantage je puis admettre une pluralisation de l'étranger à moi de manière transcendante. Ainsi, c'est *à partir* d'une certaine réciprocité entre divers seuils singuliers d'auto-incorporation qu'il y a possibilité d'inter-incorporation - en tant que processus singulier de formation communautaire. Or, ces modes d'auto-incorporation sont eux-mêmes rendus possibles par les modes d'inter-incorporation qu'ils créent. Cependant, y a-t-il un sol communautaire prédonné ? *L'horizon de sens intentionnel, ou le monde de la vie - comme « ordre englobant » -, peuvent-ils devenir des interstices de dimensions d'entre-mondes « élargies » ? Par ailleurs, peut-on parler d'une « spatialité » de l'entre-monde et de la forme de vie ? La mondanisation de la vie immanente précède-t-elle l'intentionnalité ? Or, s'il s'agit de mettre « hors-circuit » l'horizon de sens intentionnel, il n'est pas question de le supprimer. Les formes de vie désignent-elles un faire-histoire ? Y a-t-il une historicité de l'entre-monde ? Comment comprendre l'horizon de sens historique sans aucune intentionnalité ?* Pour tenter de répondre à ces problématiques, il s'agit d'examiner la question de *l'historialité du geste*, qui renverrait à une historialité « non intentionnelle ».

Conclusion de la troisième partie

Dans une première approche de notre proposition de « forme de vie », nous l'avons caractérisé – de manière encore vague – comme « processus de formation communautaire », ce qui s'apparenterait à l'idée de « communisation » chez Husserl. Nous pensons un tel « processus » comme réseaux d'entrelacs, à travers notre hypothèse de l'inter-incorporation. En cela, nous avons entamé une réflexion de la « socialité » qui dépasse positivement la dichotomie supposée entre le primat de

l'Autre qui « englobe » mon moi et le primat de l'ego qui « résorbe » toute altérité dans son propre horizon de propriété. Désormais, nous sommes amenés à interroger la spatialité et l'historalité de la forme de vie, afin d'examiner la possibilité *d'une historicité sans intentionnalité*. En effet, si la forme de vie désigne un phénomène de communisation, alors la phénoménalité de ce phénomène renvoie à une historialité immanente du « faire ».

QUATRIEME PARTIE : (b) Husserl en retours
- l'énigme transcendantale de la communauté -

I / L'apport de Jean Vioulac : « la communauté est le domaine même du transcendantal »

1.1 La chair comme « corps vivant praxique » à la croisée des horizons de production

Avec Jean Vioulac, nous mentionnons la question d'un « contexte » comme « arrière-fond informe de matière proto-hylétique », depuis lequel seulement se constitue toute forme-matière comme *data* hylétique à-disposition de toute formation intentionnelle de degré supérieur. Dans la continuité de nos réflexions précédentes, il s'agit de penser l'étrangèreté comme matière non-intentionnelle voire comme pré-matière, et non comme altérité. En reconnaissant la hylè comme étrangère à l'ego, c'est-à-dire noyau de non-ego qui ne renvoie à aucune altérité transcendante mais matière non-intentionnelle, Husserl aurait interrogé l'éventualité d'une strate de « pré-immanence ». Mais il ne l'a pas développé, car cela menaçait le primat du pôle égologique comme pôle d'unification intentionnelle. C'est pourquoi nous poserons la

question de la possibilité d'une *inter-incorporation à travers la question de la pré-constitution du* data *hylétique.* Mais comment interroger les déterminations phénoménologiques d'une éventuelle couche « pré-immanente » ? En effet, l'incarnation de la chair et le mouvement d'auto-incorporation *impliqueraient toujours-déjà* cette archi-production ou pré-constitution de la forme-matière : *la question de la pré-constitution de la hylè désigne donc la condition de possibilité de toute synthèse d'incarnation*. S'agit-il d'un archi-phénomène ? Car cette étrangèreté radicale est matière hylétique, c'est-à-dire forme-matière *depuis* une formation *préalable* de matière. Le chiasme est-il statique, sans horizon ni monde ou présuppose-t-il déjà un « pré-horizon » de monde ? Car il s'agit de penser une dimension dynamique du touchant-touché, en tant qu'il implique *également* la formation de matière. Il semble que le chiasme suggère une technicité pour qu'il devienne *moment* du devenir-monde de la vie immanente. Autrement dit, le chiasme relève d'un geste, compris comme la formation de la forme-matière. Or, chez Husserl, la hylè désigne la matière non-intentionnelle sans laquelle il n'y a pas de formation de sens intentionnelle. De la sorte, déjà chez Husserl, la matière impliquerait une *activité* originaire, une « praxis » - c'est-à-dire un mode de constitution transcendantale qui n'est pas noético-noématique, voire qui en est la condition.[984] N'est-ce pas là rejoindre l'idée d'une pré-constitution, par laquelle je *produis* un *data* matériel qui *demeure* non-intentionnel *malgré* sa saisie intentionnelle ? Husserl n'ira pas jusqu'au bout. Pour notre part, nous proposons de considérer avec Jean Vioulac que toute réduction à la chair renvoie au « corps vivant praxique ».

(…) concevoir la subjectivité transcendantale comme « une praxis du moi dans le monde, c'est-à-dire une praxis originaire » (eine Urpraxis). Le terme de praxis permet de désigner cette pratique corporelle vivante en tant qu'elle définit la subjectivité : la praxis désigne donc le corps vivant subjectif, en tant qu'il est en son essence actif, mais aussi en tant qu'il est ontologiquement premier et fondatif par rapport à la noèsis (...) Une telle fondation de l'édifice théorico-logique sur le terrain de la praxis exige cependant au préalable que soient déterminées plus avant les intentionnalités propres au corps vivant (…).[985]

984 Problématique posée dans *L'origine de la géométrie (op. cit.)*
985 Vioulac, Jean, *Science et révolution – Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie,* PUF, Paris, 2015, pp.

Ces « intentionnalités propres au *corps vivant* », que nous comprenons comme chair, nous les avons déjà longuement décrites à travers les synthèses d'incarnation et d'incorporation ; mais il s'agit d'aller plus avant : le mouvement d'auto-incorporation *produit* son horizon primordial. En effet, *il n'y a pas de monde a priori*. Tout « monde » relève au contraire d'une production intentionnelle issue d'un phénomène préalable de communisation « pratique ». Ainsi, si « la couche hylétique est ce qui en permanence procure aux activités de constitution leur matière première »[986], il s'agit de « reprendre la question de la constitution dans les profondeurs des couches primordiales, [c'est-à-dire] tenter d'élucider les modalités de la préconstitution du champ de prédonnée à partir de la subjectivité corporelle vivante (…). »[987] Aussi, le champ de « pré-immanence » pourrait se caractériser comme un arrière-fond ou un entour, c'est-à-dire un milieu de pré-matière homogène dans lequel la chair fragmentée se confond.

Le corps vivant est donc toujours déjà situé dans un milieu de prédonnés qui déploie autour de lui un horizon informe et indéterminé en lequel la praxis subjective va prélever les contenus remplissant de ses intentionnalités, et cet horizon prédonné est la seule donnée passive indépendante de toute activité, puisque l'affection elle-même est un acte préhensif : « Affecter veut dire : se détacher d'un entour qui est toujours co-présent (…). »[988]

Dès lors, pour notre part, nous comprenons le pôle de chair comme archi-production de matière, qui désignera cette archi-matière au fondement de toute synthèse d'incarnation et de tout mouvement d'incorporation ultérieurs. Car le tact, le toucher, l'ouïe, comme archi-impressions, relèvent d'un premier « découpage » de matière *ressentie* à partir d'un milieu informe de pré-matière. A partir de là, le chiasme qui fait reconnaître les différents pôles charnels comme pôles fragmentés d'une même chair renvoie à une « manipulation » pratique, c'est-à-dire à un geste de maniement qui

127-128.
986 *Ibid.,* p. 121.
987 *Ibid.,* p. 126.
988 *Ibid.,* p. 135.

transforme la pré-matière en forme-matière. Or, « c'est ce que fait ultimement Husserl, pour mettre en évidence que la mise en forme de la matière – c'est-à-dire l'objectivation hylé-morphique primordiale – est d'abord et avant tout structurée par des techniques. »[989] En effet, nous avons déjà montré que Husserl présente la structure phénoménologique du processus de motivation comme formation « technique » d'une unité de transcendance *à partir de l'archi-objet sensible, c'est-à-dire à partir d'une série d'entrelacs immanents – comme motivations latentes et inaperçues – au sein d'un champ d'expérience archi-originaire.* De la sorte, « la formation de la matière première est ainsi toujours conditionnée par des nécessités vitales »[990], et ces processus de formation valent comme lois d'évidence pour l'ego. Autrement dit, le chiasme renvoie à un « faire » praxologique.

(…) dans une phénoménologie où l'apparaître du phénomène n'est plus confié à la vue théorique, pas non plus au tact, au toucher ni à aucun sens, mais d'abord et avant tout au façonnement, au modelage, au cisèlement, c'est-à-dire à toutes les manières de prise en main, de maniement, de manipulation et de manœuvre. (…) où l'outil manié par les techniques du corps se découvre comme structure primordiale de constitution, et où le phénomène matériel est primordialement découpé dans l'indéfinie matière du monde par une activité technique, par rapport à laquelle la vue contemplative (tant théorique qu'esthétique) ne peut être que seconde.[991]

Par conséquent, toute manière de s'incarner, puis de s'incorporer, repose sur une activité praxique originaire par laquelle je m'extraie d'un arrière-fond de matière proto-hylétique. A partir de là, je constitue simultanément mon premier horizon transcendantal comme mon environnement primordial immédiat. Ainsi, ma corporéité charnelle relève d'un faire-corps qui ouvre un horizon, au sens où le mouvement d'incorporation *est* une production d'horizon primordial. Par ailleurs, tout cela repose sur des synthèses d'incarnation préalables, au sens où chaque pôle de chair relève d'une polarité « technique » qui « extraie » une forme-matière d'un milieu de pré-matière – en tant que « l'arrière-fond homogène de prédonné originaire qui se devine

989 *Ibid.,* p. 181.
990 *Ibid.,* p. 182.
991 *Ibid.,* p. 186.

à l'horizon du sous-sol primordial [qui] se définit donc comme « entour » (…). »[992] Ainsi, il n'est plus question de corrélation noético-noématique, mais de « rapport praxique » à partir de ma chair, comme « corps vivant praxique ». Ainsi, cette production de donnée-matière comme objet primordial se comprend à travers le geste, c'est-à-dire par le corps technicisé. *En premier lieu*, un pôle de chair s'extrait du milieu informe de pré-matière dans lequel il est d'abord « immergé » - ces pôles de chair sont alors séparés les uns des autres comme autant d' « éclats de moi » - ; mais cette archi-production est double, au sens où elle extrait une forme-matière et, simultanément, extrait un pôle de chair. *En second lieu*, le chiasme identifie les différents pôles de chair en tant que pôles d'une même chair par la transformation de la forme matière ainsi dégagée. Autrement dit, le chiasme désigne un geste technique, un maniement technicisé de la matière par lequel l'unification de la chair à elle-même est rendue possible. C'est pourquoi « *l'activité de constitution de l'objectivité, en tant qu'elle est tributaire d'une matière prédonnée informe qu'elle met forme, et ce afin de se donner son objet, doit se redéfinir comme activité de production (...)* »[993] ; car « il s'agit d'un faire et non du simple être-impressionné ».[994] Ainsi, toute activité de production, dont nous avons dégagé les premières strates, « déborde » tout principe d'unification intentionnelle. Dès lors, c'est par la synthèse d'incarnation – en tant que chiasme - que s'opère une identification entre les différents pôles charnels, *et* c'est par cette même synthèse que je produis simultanément une donnée depuis un champ de prédonnée. *C'est la simultanéité de cette double production, qui nous permet de parler de « corps vivant praxique », c'est-à-dire de la chair*. Nous pourrions suggérer que le pôle de chair relève d'une archi-propriété qui *contient déjà sa propre étrangèreté radicale, et c'est par cela qu'il peut s'extraire comme pôle du champ de pré-matière.* Cette extraction primordiale renvoie à l'affect, c'est-à-dire à une archi-épreuve de soi par l'impression ressentie comme impression. *Ainsi, c'est par le chiasme que je produis de la matière depuis un milieu de matière pré-donnée – ou*

992 *Ibid.,* p. 135.
993 *Ibid.,* p. 137.
994 *Ibid.,* p. 135.

champ de pré-matière - et que je produis un corps-chair depuis différents pôles d'une chair originairement fragmentée. Autrement dit, *le chiasme se caractérise comme production primordiale*.

Cet horizon de prédonnée originaire, en tant qu'arrière-fond de l'autodonation par le sujet, est *ce qui ne se donne pas*, ce qui demeure hors de prise, il est dépourvu de forme et de limite, il est également dénué de sens puisque seule la visée intentionnelle va trancher dans son continuum et ainsi *faire* sens. Cet horizon n'est donc pas « monde » (...) Il est simplement ce qui est là autour et alentour, le flux informe et homogène qui « cerne » le sujet, ce que Husserl désigne du concept précis d'*Umgebung*, couramment le milieu, le contexte, les environs, mais qui désigne en toute rigueur phénoménologique la donation (Gebung) propre au prédonné (…).[995]

Ainsi, au niveau du champ fragmentaire de ma chair, chaque éclat de moi, chaque pôle de chair se trouve toujours-déjà corrélé au substrat proto-hylétique. C'est lorsque les pôles charnels s'identifient comme différents pôles d'une même chair que de la forme-matière est *simultanément* produite : car la synthèse d'incarnation désigne ma capacité à *faire* « s'arracher » ma chair du champ de matière pré-donnée, et simultanément à *faire* « s'arracher » de la forme-matière du même champ de matière pré-donnée - en tant que *data* hylétique déterminé. Il s'ensuit le « corps vivant praxique », qui constitue son horizon primordial en tant qu'il est horizon de production. Peut-on dire que je « produis » ma chair ? C'est pourquoi « les techniques ne doivent donc pas être réduites à de simples objets empiriques – les outils concrets, qui resteraient extérieurs à la subjectivité transcendantale et ainsi seraient frappés de réduction - : elles sont en vérité immanentes au corps lui-même, qu'elles contribuent à définir. Le corps vivant n'a en effet rien de « naturel », et c'est en quoi l'incorporation ne peut pas être naturalisme (…). »[996] On pourrait dire que tout pôle de chair renvoie à une polarité technique. Aussi, tant que la synthèse d'incarnation n'est pas opérée, chaque pôle de chair ne relève que du simple être-impressionné et je ne peux pas me défaire de cet arrière-fond de pré-matière, comme « magma » proto-hylétique. Dès

995 *Ibid.,* p. 136.
996 *Ibid.,* p. 183.

lors, la synthèse d'incarnation est une synthèse *active*, un geste qui implique moins une conscience au sens de principe d'unification intentionnelle qu'un « faire ». Aussi, toute synthèse d'identification peut être comprise comme une activité de production qui rend possible *a posteriori* toute unification intentionnelle et toute production d'idéalité. A partir de là, nous pouvons considérer la production comme l'activité originaire de toute mondanisation. En effet, c'est parce que toute activité de constitution présuppose et implique un *contexte* de matière prédonnée qu'elle doit être redéfinie comme activité de production. Et la production primordiale est en-deçà de toute intentionnalité. Car ce qui est considéré comme donné *est toujours-déjà produit comme donné.* Aussi, le geste désigne la *mise en forme* de *data* hylétiques par une extraction du champ proto-hylétiques comme « arrière-fond » de pré-données. Dès lors, le chiasme désigne une activité de production primordiale, comme manière de donner forme à de la matière prédonnée et informe : « l'instance de phénoménalisation et de (pré) constitution dans les sous-sols du monde primordial est Urpraxis, praxis originaire (...) ».[997] De la sorte, toute activité de constitution doit se redéfinir comme activité de production, et toute activité de production s'effectue avant tout au niveau de la chair, comme production primordiale. Toute intentionnalité au sens de corrélation noético-noématique repose donc sur un rapport « hylé-morphique » tel que l'ego produit son objet à partir d'un substrat de matière pré-donnée. Ainsi, tout mouvement d'incorporation s'inscrit dans un contexte particulier et déterminé de matière pré-donnée, duquel s'opère toute activité de constitution-production. Par conséquent, il n'y a pas de donné déjà-là, mais du donné en tant qu'il est produit comme donné. Une telle production implique un substrat de matière pré-donnée, c'est-à-dire indépendante de toute activité de ma part. A partir de là, il s'agit de reprendre « (…) la question de la corrélation à même le champ des rapports du corps vivant au monde de la vie (...) »[998], d'où il apparaît rapidement une « (…) « transcendance primordiale » par et dans laquelle le corps vivant subjectif découvre

997 *Ibid.,* p. 128.
998 *Ibid.,* p. 125.

autour de lui son « environnement primordial » ».[999] En cela, le monde de la vie est déjà un produit, ce que Husserl admet, et il s'agit de rendre compte des formes de vie comme processus sous-jacents de formations communautaires. En premier lieu, il s'agit de considérer *le champ primordial comme champ praxique*. C'est pourquoi nous devons « concevoir la genèse des idéalités à partir d'un étagement et d'un enchaînement de productions, c'est-à-dire d'investir « le champ entier des productions ». »[1000]

Le redéploiement de la problématique constitutive en ces strates sous-jacentes est ainsi sa concrétisation ou concrétion (…), et cette concrétisation – conformément à la bipolarité du champ corrélationnel – porte tout à la fois sur le Je, et sur son environnement mondain (…).[1001]

Cependant, si « l'outil (objectif) a pour condition de possibilité le geste (subjectif) »[1002], les strates de production de degré supérieur qui s'inscrivent dans le mouvement praxique d'incorporation font intervenir une inter-coporéité, c'est-à-dire un « « faire » communisé » : « il y a en effet une spiritualité et une historialité du geste, de la posture et du comportement ».[1003] Ainsi, à la différence de la production primordiale au niveau de la chair, l'incorporation implique une *historialité du geste* inscrite au sein de l'entre-monde. Pour notre part, à l'échelle de l'incorporation, nous proposons de comprendre la « transformation pratique » à partir de l'inter-corporéité praxologique entre les personnes, c'est-à-dire un rapport à la fois pratique et axiologique qui engage le *maniement* corporel de l'objet saisi comme « outil ». Aussi, nous suggérons de distinguer l'inter-corporéité et l'inter-incorporation, au sens où l'entre-monde est une dimension de réciprocité pratique, une archi-communauté produite par des entrelacs praxologiques. De la sorte, la dimension d'entre-monde et d'inter-corporéité s'intègre *comme moment de mon mouvement d'auto-incorporation*. Dès lors, c'est en tant que moment localisé dans mon mouvement d'auto-

999 *Ibid.*
1000*Ibid.,* p. 143.
1001*Ibid.,* p. 125.
1002*Ibid.,* p. 184.
1003*Ibid.*

incorporation qu'on peut parler d'inter-incorporation ; car l'auto-incorporation rétablit la primauté de l'ego au sein d'une intersubjectivité pratique préalable. Cela nous renvoie aux mots de Husserl dans *Ideen* II, tels qu'il s'agit d'une « production incessante de soi ». Par conséquent, l'auto-incorporation ne s'opère pas par une abstraction superficielle du monde, tel que l'individu comme moi-chair s'auto-constitue « en-dehors » du monde *et pré-existe à tout milieu contextuel.* Au contraire, nous affirmons que le mouvement d'auto-incorporation s'inscrit toujours-déjà dans un milieu - un contexte. Autrement dit, tout mouvement d'auto-incorporation est immédiatement une *contextualisation.*C'est parce que le mouvement d'auto-incorporation est singulier qu'il est tributaire de processus de formations communautaires à dévoiler par la *Rückfrage*. Et tout savoir-faire désigne une certaine détermination historiale de la production primordiale, en tant que manière singulière de s'auto-incorporer, c'est-à-dire de se contextualiser. Ainsi, d'une part, le geste *implique* des phénomènes de communisation, une historialité sans laquelle il n'y aurait pas de geste - par la transmission de sens sous forme de technique - ; d'autre part, ce geste *produit* lui-même une vie communisée en tant qu'il est partagé : « le corps vivant est structuré en son immanence même par des techniques subjectives *a priori* – sédimentées comme *habitus* – qui sont conditions de possibilité de tout instrument et outil. Ces *manières* d'être qui se traduisent par des *maniements* sont purement historiales et sociales (…). »[1004]

ces techniques du corps sont en cela des formes fondamentales de la dynamique communautaire (…) parce qu'en vérité l'homme n'a pas d'organe, il n'a que des outils, c'est-à-dire des organes éduqués et technicisés par une société donnée. Revenir à un « monde des sens » comme l'a tenté Husserl n'est pas revenir à une « nature » parce que les sens eux-mêmes sont tous éduqués, et ainsi pris dans l'histoire d'une communauté. (…) Les techniques sont fondamentalement des gestes, des savoirs incorporés dans l'immanence du sujet vivant, et ce sont ces savoirs subjectifs a priori qui médiatisent le rapport du corps à la « nature » et conditionnent la constitution de la matière prédonnée. C'est précisément parce que le corps est ainsi toujours déjà technicisé, toujours ainsi spiritualisé et historialisé, qu'il n'y a jamais de monde « naturel » purement

1004*Ibid.*

donné, mais que le monde est toujours résultat d'une praxis technique.[1005]

Par la *Rückfrage*, il m'est possible de rendre compte des différents moments de production et de transmission de sens, par la réactivation transcendantale des formations de sens qui sont des formations productives. L'ego est donc toujours-déjà impliqué dans des enjeux communautaires et tributaire d'une certaine historialité ; et l'archi-décision par laquelle l'ego se décide lui-même engage un choix et une volonté *vis-à-vis de cette implication*. Si constituer signifie informer la matière par une formation intentionnelle, alors informer la matière *pour* la transformer relève d'un processus que nous qualifierons de production : une production matérielle, qui est toujours une production de sens, c'est-à-dire une production d'horizon transcendantal : « un tel horizon est ce *en quoi* advient l'expérience, et *sur fond de quoi* se détache les objets ».[1006] Or, si le contexte « proto-hylétique » en tant que milieu de matière pré-donnée *n'est pas monde,* alors cette formation intentionnelle n'est encore qu'une étape d'un processus de production. L'ensemble du processus relève de règles de production particulières, dont chaque étape et produit correspond à une *forme* de geste et d'un « faire » ; c'est cet « ensemble » du processus que nous qualifions de forme de vie. Par ailleurs, cette double-détermination du faire renvoie à la question du travail, en tant que *le travail est production de soi-même comme être-en-communauté ou être-social.* Par là seulement, il y a production de monde, à partir du corps-chair toujours-déjà technicisé. Et tout savoir-faire implique une transmission générationnelle et communisée de savoir-faire préalable. *Ainsi, ce à quoi renvoie le « monde de la vie » husserlien n'est que la fixation statique d'un* moment *d'un processus de formation communautaire qui ne s'arrête pas, et c'est ce processus que nous désignons par forme de vie.* Par conséquent, le monde de la vie désigne l'environnement primordial que je constitue à partir d'un contexte de matière prédonnée indépendante de toute activité de constitution : je *produis* mon monde de la vie. Par ailleurs, toute activité de production est tributaire d'elle-même en tant

1005*Ibid.,* p. 185.
1006*Ibid.,* p. 147.

qu'elle est communisée et historiale. En cela, Husserl a raison de dire que tout monde de la vie est monde historique, et « (…) devra expliquer comment *le corps vivant* produit ses objets à partir d'un substrat prédonné à son activité, et tout objet, y compris les objets noématiques de la connaissance scientifique, [qui] doivent alors être réinterprétés sur leur base productive. »[1007] Si je peux réduire le monde transcendant en phénomène de monde, le premier horizon de monde issu des réductions transcendantale et primordiale désigne finalement un premier horizon de communisation. Par conséquent, toute constitution transcendantale d'objet repose sur une production primordiale préalable, c'est-à-dire sur un processus de formation qui modifie constamment les seuils d'auto-incorporation. Ainsi, le chiasme est une exigence continue, *en tant que geste toujours-déjà technicisé*. Dès lors, on peut parler de communauté de production. Ceci nous permet de mieux comprendre la condition de double réciprocité entre auto-incorporation et inter-incorporation.

La *réduction transcendantale* a mis à jour l'activité subjective de constitution comme condition de possibilité de tout donné, que la *réduction primordiale* a redéfinie comme activité de production d'une praxis aux prises avec une matière prédonnée. La *réduction historiale,* qui dégage la communauté comme fondement ontologique et « réalité vraie en dernière instance », impose de concevoir ces activités de production dans leur « dynamique communautaire », leur catégorial technique et leur intersubjectivité sociale : cette activité pratique, en tant qu'elle transforme et humanise le monde, en tant qu'elle est toujours communautaire et socialisée, en tant qu'elle est production de ses objets et se met toujours en œuvre par des outils, doit se définir plus précisément comme travail.[1008]

C'est pourquoi nous entendons par technique un savoir-faire et un faire-partagé, en tant que « la production est la vérité sous-jacente du transcendantal (…) le Je ne doit plus se définir comme acte pur, mais comme instance primordiale de production. »[1009] Ainsi, la chair comme « corps vivant praxique » outrepasse toute conscience noématique, au sens où tout mouvement d'auto-incorporation repose sur une activité de production primordiale : « (…) cet être-donné est être-produit, résultat d'une

1007*Ibid.,* p. 138.
1008*Ibid.,* p. 187.
1009*Ibid.,* p. 142.

autodonation qui se révèle comme production. Dans un premier palier de l'analyse, l'objet était découvert comme *constitué*, la réduction primordiale concrétise cette constitution et le découvre comme *produit.* »[1010] En outre, la chair ouvre à la dimension d'entre-monde, à la croisée des horizons de production entre le champ de pré-matière et l'idéalité d'un monde. A partir de là, « la transcendance primordiale propre au monde de la vie est elle-même une modalité de l'intentionnalité qui se donne ses contenus par préhension ».[1011] Jean Vioulac nous propose de considérer le monde comme communauté de production, toujours-déjà historiale. Par conséquent, « les objectités idéales ne sont rien d'autre que le résultat d'une application de règles de production », tel que « l'ontologie de la production révèle que l'objet est résultat d'une synthèse de productions, à la fois de productions d'idéalités, et de productions de contenu matériel. »[1012]

1.2 Le monde de la vie comme la communauté historiale de production

La corrélation fondamentale de la communauté à son environnement est ainsi celle de travailleurs avec leur matériau de construction – sens premier du grec « hylé » dont Husserl s'est servi pour désigner la matière mise en forme les activités de constitution -, corrélation catégorisée par des techniques du corps, et le monde primordial ne peut donc plus être défini comme « monde de la vie », mais bien comme « monde du travail ». L'archéologie phénoménologique conduit en dernier lieu à localiser le fondement ontologique dans une communauté de production qui impose de redéfinir la mondanéisation par l'ensemble des activités de l'aménagement d'un monde.[1013]

Si la détermination husserlienne de la matière par sa fonction de remplissement renvoie déjà à une formation intentionnelle de degré supérieur, alors toute visée

1010*Ibid.,* p. 138.
1011*Ibid.,* p. 132.
1012*Ibid.,* p. 140.
1013*Ibid.,* p. 188.

(noétique) inclut du co-visé (hylétique). Dès lors, le monde de la vie chez Husserl renvoie à un horizon intentionnel, mais il s'agit déjà d'un horizon « unifiant », au sens d'un ordre englobant chez Waldenfels. En effet, la « structure d'horizon inhérente à l'intentionnalité (…) n'est pas et ne peut pas être un contenu d'expérience (…)[;] il ne peut pas être donné puisqu'il est ce qui transcende le donné, il est l'au-delà de l'objet ».[1014] Autrement dit, « (…) l'intentionnalité elle-même est une pro-duction, compris ici comme pro-jet de réaliser par son remplissement matériel une visée idéelle (...) ».[1015] Ainsi, l'horizon intentionnel désigne une objectité idéale et correspond à la production d'idéalité, qui repose toujours-déjà sur un horizon primordial de production matérielle. Il s'ensuit que l'*horizon contextuel* « déborde » constamment l'intentionnalité, ce qui renvoie selon nous au fait qu'il n'y a pas de mouvement d'auto-incorporation absolu, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais atteindre de strate définitive et achevée. Or, l'horion contextuel renvoie à ce milieu *Umgebung* depuis lequel je produis mon environnement primordial dans une temporalité transcendantale, comme temporalité productive. Par ailleurs, je suis toujours-déjà tributaire de cet arrière-fond en tant qu'il renvoie *aussi* à une communauté historiale *passée*, ou plutôt à des phénomènes *passés* de communisation historiale. Or, *cet horizon n'est pas monde.* Par conséquent, « c'est l'ensemble des techniques qui doit être reconnu comme constituant du monde environnant. »[1016] De la sorte, selon nous, le contexte est lui-même *résultat* de processus de production préalables, c'est-à-dire qu'il est possible de le localiser comme moment historial d'un processus de communisation historique. Autrement dit, l'arrière-fond proto-hylétique implique également une détermination historiale, au sens où l'archi-matière proto-hylétique « présent » relèverait *déjà* d'une transformation « passée » de forme-matière antérieurement produite. Ainsi, le champ de pré-matière est indépendant de toute activité « actuelle », sur lequel repose toute incorporation « praxique » ultérieure de ma corporéité charnelle ; mais ce champ de pré-matière contient une pratique

1014*Ibid.,* p. 147.
1015*Ibid.,* p. 141.
1016*Ibid.,* p. 183.

communisée et une praxis historiale « passées » - à dévoiler par la *Rückfrage*. En cela, toute société est historique en tant qu'elle implique une transmission génétique de formation de sens, elle-même toujours-déjà pratique.

> La subjectivité corporelle ne peut donc pas être conçue comme moment organique d'une nature primordiale, elle est membre d'une communauté historiale, et en cela transie de part en part par « l'esprit commun » de cette communauté. C'est pourquoi dans les *Méditations Cartésiennes* Husserl définissait le Moi par ses *habitus*, c'est-à-dire ses acquis incorporés, et ainsi devenus mode d'être de son corps.[1017]

En effet, « le monde n'est pas donné, il est produit, mais cette production est historiale, elle repose d'abord sur une série d'activités passées »,[1018] c'est pourquoi « autrui a toujours déjà produit mes donnés à mon usage ».[1019] Il en ressort que le monde, avant d'être une idéalité, désigne l'environnement primordial immédiat en tant que communauté historiale de production – qui est le présupposé de tout horizon unifiant intentionnel, ou « ordre englobant ». Or, c'est déjà ce que voulait désigner Husserl par le monde de la vie, qui n'est pas « le » monde de l'objectivisme naturaliste. En outre, on pourrait éventuellement parler d'une « infra-structure » matérielle et d'une « super-structure » intentionnelle du monde de la vie : « il y a ainsi une analogie entre le rapport de la conscience à la couche hylétique, et le rapport du corps vivant à cet arrière-fond (…). »[1020] En effet, l'intentionnalité désigne une règle de production particulière, au sens où l' « extraction » noématique par la perception intentionnelle est similaire à l' « extraction » matérielle par la chair « praxique » - et la première présuppose la seconde. C'est parce que « l'horizon du prédonné est cet *arrière-fond proto-hylétique* (...) »[1021] qu'il « (…) est ainsi reconnu que toute activité constitutive dépend de la prédonation d'un champ originaire de substrats proto-hylétique. »[1022] Dès lors, selon nous, considérer un tel contexte ne revient pas à reconnaître un égicide, mais plutôt à reconnaître des conditions supplémentaires à la

1017*Ibid.,* p. 183.
1018*Ibid.,* p. 191.
1019*Ibid.*
1020*Ibid.,* p. 134.
1021*Ibid.*
1022*Ibid.*

primauté de l'ego. Car c'est par la primauté de l'ego - c'est-à-dire par sa capacité à s'auto-incorporer -, que je peux rendre compte de cet arrière-fond, et m'y associer ou non par une décision qui fait distance. Il s'agit là d'une nouvelle manière d'affirmer que le restant fait loi. Parallèlement, il y a une certaine détermination de la manière pour l'ego de s'auto-incorporer, c'est-à-dire de se contextualiser. Cependant, la détermination ne se dissout pas dans le déterminisme, et l'archi-décision de l'ego renvoie à sa capacité à prendre en compte ces déterminations, c'est-à-dire à sa capacité à prendre distance avec elles et agir sur elles. La détermination est double : d'une part, le milieu de matière pré-donnée est lui-même résultat d'un processus historial de production antérieure - tel que toute matière pré-donnée actuelle est le résultat d'un processus de dé-formation d'une matière auparavant trans-formée et in-formée comme matière ; tel que toute matière pré-donnée actuelle relève d'une formation de forme-matière antérieure, c'est-à-dire d'une production historiale - ; d'autre part la manière « d'arracher » une pré-donnée pour en faire une donnée relève elle-même d'une historialité du chiasme, en tant que geste « éduqué » et « technicisé ». Ainsi, « la phénoménologie révèle non seulement que toute réalité donnée est résultat d'une activité de production, mais encore que leur unité n'est pas substantielle ni objective, mais résultat de leur rassemblement unifiant dans un horizon transcendantal originairement projeté par des opérations subjectives. »[1023]

La couche hylétique constitue ainsi, au fond de la sphère transcendantale réduite, l'accès au corps vivant, qui lui-même est accès au monde primordial (…) Ce monde primordial, découvert par le corps vivant (Leib), peut alors être abordé comme « monde de la vie » (Lebenswelt).[1024]

Nous pourrions parler d'une certaine *détermination historiale du restant*, qui dépend de l'archi-décision de moi-même. En effet, la manière pour l'ego de s'auto-incorporer et de se contextualiser est toujours-déjà singulière autant que *tributaire* d'une certaine détermination historiale de toute modalité de constitution transcendantale - *comprise*

1023*Ibid.,* p. 147.
1024*Ibid.,* p. 123.

dans son champ de production primordiale. Cette historialité impliquée dans la production primordiale renvoie à des transmissions de sens, c'est-à-dire à des gestes. Ces gestes relèvent de modalités « techniques » du chiasme, comme modalités de synthèses d'incarnation possibles. Selon nous, c'est ce qui nous permet de comprendre la notion husserlienne de question-en-retour (*Rückfrage*). Dès lors, le monde de la vie présuppose la forme de vie en tant que processus de formation communautaire historiale, qui *précède* la production culturelle – comme formation intentionnelle de degré supérieur. Ainsi, « le monde [naturaliste] est un sens universel pensable, il est une idée » et « (…) en tant qu'idée située à l'infini qui ouvre l'horizon universel en lequel seront constitués les objets, ce monde est une structure théorique pour l'activité scientifique (...) ».[1025] Tout horizon de production noématique repose donc sur un horizon sous-jacent de production primordiale, tel que toute production de forme-matière peut *éventuellement* remplir et informer une forme-visée. Ce « remplissement » relève lui-même d'une modalité particulière de production, à savoir la production d'une objectité idéale. De la sorte, toute objectivité est un idéalisme au sens où, par l'intentionnalité, une matière vient « informer » et « remplir » une idée. Or, cette idée est avant tout une visée. En effet, il s'agit de deux phases de production dont la forme est similaire : de la même manière que la conscience intentionnelle constitue des objectités à partir des *data* hylétiques, le corps vivant praxique produit ces *data* hylétiques depuis le substrat proto-hylétique. Dès lors, qu'est-ce que le « monde » sinon une transcendance dont il faut rappeler les actes constitutifs transcendant-immanents, c'est-à-dire ses structures transcendantales intrinsèques ? Le monde naturaliste désigne alors cette « totalité transcendante » suffisante à elle-même, dont la naïveté de l'attitude naturelle oublie les modalités subjectives et intersubjectives constitutives-productives. Ainsi, ce que l'on dénomme naïvement par monde, objectivité ou transcendance, n'est que le *résultat* « de la production originaire de l'horizon transcendantal d'universalité ».[1026] La « réalité objective » du « monde » telle qu'on la comprend aujourd'hui est ainsi le résultat du

1025*Ibid.,* p. 149.
1026*Ibid.,* p. 146.

projet philosophique occidental depuis les Grecs, voire son accomplissement : « l'idée de monde est *l'idée constitutive du projet même de la science* : le monde est l'idée régulatrice du savoir scientifique, ainsi motivé et réglé par l'idéal d'une connaissance complète et structurée de tout l'expérimentable. »[1027]

Si la question du monde suppose sa reconduction à des activités de production, il faut distinguer deux régimes de production : la production théorique du monde en tant qu'idée téléologique de la science d'une part, la production praxique de l'environnement, c'est-à-dire l'aménagement dans l'élémental terrestre d'une contrée d'habitation d'autre part.[1028]

Cette contrée d'habitation relève du champ primordial, fondement du champ entier de la production, et donc de la science. C'est à ce champ que renvoie le monde de la vie husserlien, en tant que « l'édifice entier de la science a pour fondation le champ primordial de la production, que Husserl pense sous le titre de « monde de la vie » ».[1029] En effet, « ce champ de primordialité est le monde environnant (le monde de la vie), mais lui-même n'est ni donné ni prédonné : il est produit ».[1030] Comme nous l'avons déjà mentionné, nous suggérons que le monde de la vie est un moment d'un processus de formation communautaire qui ne s'arrête pas. Autrement dit, il repose sur des modes d'auto-incorporation et d'inter-incorporation qui se fondent eux-mêmes sur la manière de « s'arracher » au milieu proto-hylétique par le chiasme. Dès lors, il ne s'agit pas de confondre ce milieu proto-hylétique, cet « arrière-fond » qui « cerne » le sujet, avec la « Nature » telle qu'elle est considérée dans la science objectiviste. Car ce champ de pré-matière est indépendant de toute activité constitutive-productive. Or, « de ce point de vue, la nature primordiale qui est ici posée comme strate sous-jacente ultime est elle-même une construction abstraite (…) d'une construction abstraite issue d'une activité d'idéation dont l'oubli définit précisément la naïveté ».[1031] C'est pourquoi la Nature au sens de l'objectivisme

1027*Ibid.,* p. 149.
1028*Ibid.,* p. 152.
1029*Ibid.,* p. 151.
1030*Ibid.,* p. 152.
1031*Ibid.,* p. 162.

naturaliste désigne une abstraction idéale dépourvue de matière ; et « [la phénoménologie] doit au contraire admettre que ces sources ultimes résident dans des strates de primordialité qui ne lui sont données que par la médiation de son corps vivant (...) ».[1032]

Ainsi est accompli jusqu'au bout le mouvement de conversion du regard, où la théorie scientifique n'est plus ins-pection, qui étudie le champ de ce qui est donné là devant, n'est pas non plus intro-spection, qui élucide les données immanentes à la subjectivité pure, mais rétro-spection, qui étudie le champ de ce qui est en arrière, ce sur quoi le sujet se tient, et elle radicalise par là même son exigence de mener au paraître ce qui n'apparaît pas.[1033]

Par conséquent, il s'agit de « rétablir » la corrélation immédiate qui existe entre un corps vivant et son milieu, en tant que rapport praxique. Car « l'enjeu premier de cette archéologie philosophique est de définir le sol d'être absolu sur lequel opère la vie productive, l'alentour à partir duquel elle produira son monde, et l'essence de leur corrélation [comme] l'exigence de délivrer le monde primordial de toute substruction théorique (...) ».[1034] La construction scientifique du monde est donc une construction métaphysique, tel que l'être-objectif supplante la réalité primordiale de l'être-social. En cela, « l'ensemble des idéalités n'est qu'une couche superficielle qui résulte d'une activité de production qu'elle contribue à dissimuler, [et] la phénoménologie découvre *le statut idéologique du champ théorique.* »[1035] En outre, nous pouvons mentionner que Michel Henry n'échappe pas à cet idéalisme métaphysique, car « (…) de même l'autoabsolutisation de la « vie » dans le déni de ses draconiennes conditions de possibilité n'est que l'incorporation de l'autoabsolutisation de la pure pensée spéculative qui se croit sans présupposé. »[1036] *Par conséquent, l'ego est être-en-communauté avant d'être être-au-monde,* au sens où le monde est déjà un horizon noématique produit par l'activité scientifique - inaugurée avec la naissance du projet

1032*Ibid.,* p. 156.
1033*Ibid.,* p. 157.
1034*Ibid.,* p. 160.
1035*Ibid.,* p. 145. Nous soulignons.
1036*Ibid.,* p. 127.

philosophique occidental. Par ailleurs, l'ego est être-en-communauté *en tant que sa corporéité charnelle repose sur « l'orientation pratique communisée ».*[1037] Car le mouvement d'auto-incorporation relève d'une praxis, en tant qu'il repose sur le chiasme considéré comme geste technicisé, c'est-à-dire « éduqué ». Cependant, il n'y a pas d'universalité du geste, toujours-déjà singulier : le chiasme n'est ni absolu, ni universel. *Dès lors, le chiasme implique un savoir historial et praxique du maniement, tel que le geste est porteur de toute mon historialité génétique propre. Ainsi, mes conditions du « faire » dévoilées par le mouvement d'auto-incorporation renvoient à un être-avec-autrui historial.* C'est pourquoi les mouvements d'auto-incorporation et d'inter-incorporation sont des mouvements réciproques, c'est-à-dire qu'ils s'impliquent mutuellement. Une telle analyse n'entraîne aucun « égicide ». Car si la *Rückfrage* devient une nouvelle modalité ou condition du mouvement d'auto-incorporation, c'est bien l'ego qui opère la *Rückfrage*. En outre, reconnaître être tributaire d'un être-avec-autrui historial fait partie de l'archi-décision de soi-même. Autrement dit, mon geste et mes modes d'auto-incorporation créent une communauté historiale de production – à quoi renvoie le monde de la vie -, mais impliquent simultanément une communauté historiale de production antérieure. Ainsi, mon geste technicisé est porteur d'une historialité communautaire qui détermine mon rapport praxique à l'autre dans l'entre-monde – comme rapport praxique d'inter-corporéité avec l'étrangèreté radicale transcendante -, *en tant que ce geste provient déjà d'un rapport à une étrangèreté radicale immanente et historiale*. Par conséquent, « la communisation historiale de l'intersubjectivité est donc elle-même pratique »[1038], à partir « du monde pratique de la vie, c'est-à-dire la logique immanente à la pratique ».[1039] De la sorte, « le travail est bien en cela une corrélation hylé-morphique, et l'essentiel est donc bien la forme »[1040] - c'est-à-dire une forme de vie.

La philosophie première aura alors pour champ d'investigation cette communauté de production, et devra

1037*Ibid.,* p. 181.
1038*Ibid.,* p. 181.
1039*Ibid.*
1040*Ibid.,* p. 202.

élaborer la science des échanges intersubjectifs en tant qu'ils constituent la logique dialectique du processus d'autoconstitution de leur communauté : elle reconnaît comme fondement ontologique cette communisation d'une communauté historique.[1041]

II / La forme de vie comme structure phénoménologique de la socialité

2.1 Critique positive de l'égologie

Cette logique a donc un premier champ d'investigation qu'est la socialité en tant que régulation immanente à la communauté, c'est-à-dire la logique de l'autoconstitution de l'intersubjectivité transcendantale par laquelle « s'édifie une subjectivité communautaire », laquelle est alors constituante de son « monde environnant communautaire ».[1042]

Si « l'incorporation de la subjectivité transcendantale est d'emblée être-avec-autrui »[1043], alors cela reviendrait à dire que l'intersubjectivité est le sol constitutif de tout ego transcendantal. Cependant, il s'agit d'une étrangèreté radicale transcendante-immanente. Autrement dit, entre la synthèse d'incarnation qui implique un être-avec-autrui *historial* – c'est-à-dire *via* un geste technicisé qui porte une historialité communautaire -, et le mouvement d'incorporation qui désigne une praxis « actuelle », il s'agit d'une dimension d'entre-monde. Aussi, il n'est pas question d'une fusion du moi dans l'autre, ni de leur distanciation infranchissable. Par conséquent, par être-avec-autrui, nous devons comprendre que « c'est donc en dernière instance la communauté de travail en son histoire qui est fondement ».[1044] Chaque strate de

1041*Ibid.,* p. 57.
1042*Ibid.,* p. 181.
1043*Ibid.,* p. 180.
1044*Ibid.,* p. 202.

production s'engage dans une dimension d'entre-monde, au sens où les processus de formation communautaire correspondent à des mouvements d'inter-incorporation, eux-mêmes localisés comme moments de ma propre auto-incorporation. Or, cette dynamique est communautaire en tant qu'elle désigne une réciprocité associative qui engage également autrui – maintenu à distance. Depuis « le prélèvement préhensif du donné à partir du prédonné proto-hylétique [qui] fonctionne ainsi comme une extraction de matière première, et intervient comme secteur primaire de la production d'objets »[1045] ; jusqu'à la production d'objectité d'idéale, et à chaque échelle de constitution-production, ce sont des rapports praxiques d'incorporation qui sont déployés. *Et à chaque échelle de production, la primauté de l'ego demeure, comme une primauté praxique et corrélative.* Autrement dit, l'ego ne se « dissout » pas dans l'intersubjectivité ; et l'intersubjectivité ne se « résorbe » pas non plus en lui. Mais quand les processus d'inter-incorporation se brisent, tout mouvement d'auto-incorporation est simultanément brisé. En outre, nous pouvons suggérer une dynamique d'auto-dépassement de mes propres savoirs incorporés, à travers un horizon d'advenir historial – qui n'implique pas nécessairement une intentionnalité. Ces réflexions ne sont pas étrangères à Husserl, qui ne voit pas de contradiction à considérer le monde de la vie comme une communauté à la fois égologique et historique. Dès lors, toute transcendance ne désigne pas autre chose qu'une certaine strate singulière d'immanence. C'est pourquoi il s'« impose d'aborder cette communauté à partir de son *propre* fondement. Ce fondement n'est rien de chosique, il est la dynamique même de la communisation ».[1046]

C'est donc à une communauté historique que reconduit l'archéologie phénoménologique, ou plus rigoureusement à une communauté historiale, si par ce terme on désigne une historicité transcendantale rigoureusement distinguée de l'historicisme objectif et empirique propre à la science moderne de l'histoire. *Il ne s'agit pas pourtant de renoncer à la position de l'ego comme pôle central de toute démarche phénoménologique*, mais bien de reconnaître que « la subjectivité n'est ce qu'elle est que dans l'intersubjectivité », laquelle est bien alors sa condition de possibilité : la communauté est le domaine même

1045*Ibid.,* p. 139.
1046*Ibid.,* p. 172.

du transcendantal sur lequel fait fond la singularité de l'ego, et l'ego ne peut être *au* monde que pour autant qu'il se tient d'abord *dans* cet espace communautaire qui lui octroie ses intentions de sens et leur validité et a toujours déjà projeté l'horizon transcendantal de la mondanéité à partir duquel il se ressaisit comme sujet.[1047]

Il n'est donc pas question d'une négation de l'ego, d'un « égicide ». Mais l'individu n'est jamais « coupé » de toute socialité, il n'est jamais « en dehors » d'un être-avec-autrui, même sous la triple réduction ; transcendantale, primordiale, et historiale. Au contraire l'individu est toujours-déjà être-en-communauté, c'est-à-dire un être-social. Et nous pouvons penser le maintien de la primauté de l'ego par la distinction entre être-en-communauté et être-au-monde, au sens où le premier précède le second. Autrement dit, les processus de formation communautaire outrepassent tout quadrillage géométrique du monde, qui n'est plus considéré comme un « espace objectif » - fondé sur une mathématisation de la nature -, mais comme un « espace » pratique. Ainsi, l'ego demeure au centre de cette socialité, une primauté déterminée par l'archi-décision de soi-même. A partir de là, dans la distinction proposée par Jean Vioulac entre *alter*subjectivité et *inter*subjectivité[1048], nous comprenons l'altersubjectivité comme le phénomène d'apprésentation, où je ne rencontre jamais autrui mais sa trace. Ainsi, par l'altersubjectivité, je constitue l'altérité de l'autre par apprésentation, à partir de ma sphère d'ego monadique dépourvue de toute étrangèreté radicale immanente. En tel cas, l'intersubjectivité serait manquée ; bien que chez Husserl la transcendance de l'alter ego *fonde* la transcendance du monde. La condition de l'intersubjectivité renverrait donc à la reconnaissance de l'étrangèreté radicale, comme requête et entre-monde.

La mise à jour de la communauté intersubjective comme sol ontologique absolu a surmonté l'erreur de méthode qui consistait à tenter d'accéder à autrui à partir du sol d'être de la subjectivité transcendantale. Il ne s'agit donc plus d'envisager le simple rapport bilatéral de l'ego à un alter ego – c'est-à-dire la simple *alter*subjectivité – mais plus fondamentalement de mettre au jour la situation de l'un et de l'autre au sein de

1047*Ibid.,* p. 175. Nous soulignons.

1048 Jean Vioulac comprend l' « altersubjectivité » comme le « simple rapport bilatéral de l'ego à un alter ego », c'est-à-dire comme problématique égologique « statique » ; ce qui lui permet de distinguer l'intersubjectivité comme l'espace social communautaire et historique.

cette *inter*subjectivité historiquement déterminée, ce qui, reconnaît Husserl, implique les « thèmes nouveaux de la synthèse Je/Tu, mais plus compliqué, ceux de la synthèse « Nous » […]. C'est la socialité universelle en tant qu' « espace » de tous les sujets égologiques ».[1049]

Désormais, notre propos est de dire que l'intersubjectivité est « portée » et impliquée par tout ego en lui-même, *à partir de son étrangèreté radicale*. Autrement dit, l'intersubjectivité est historiale en tant qu'elle est impliquée dans tout rapport praxique et tout mouvement d'incorporation. Par conséquent, *l'altersubjectivité présuppose l'intersubjectivité*. Aussi, « Il y a donc au principe de l'intersubjectivité transcendantale une « dynamique communautaire originaire » que Husserl nomme « communisation », et qui rend possible l'unité objective du monde ».[1050] Cependant, chez Husserl, ce phénomène de communisation est pensé comme intentionnalité, tel que - et Vioulac cite Husserl lui-même -, « nous constituons dans notre communisation le monde comme système polaire, *c'est-à-dire comme formation intentionnelle de la vie communisée.* »[1051] Mais nous avons déjà longuement détaillé les implications d'une telle conception noématique du phénomène de communisation, notamment vis-à-vis du mouvement d'auto-incorporation. Dès lors, la reconnaissance de l'être-avec-autrui historial au sein de mon mouvement praxique d'incorporation relève donc d'une archi-décision de l'ego : sans la primauté de l'ego à se décider comme être-avec-autrui historial, il n'y a pas d'être-avec-autrui – au sens où *l'archi-communauté de moi-même est historiale*. Or, cette archi-décision renvoie elle-même à un geste, comme décision dans le rapport de production. Ainsi, « c'est seulement sur fond de la communauté des autres que le sujet peut alors se singulariser et découvrir son « soi-même » ».[1052] Autrement dit, la réduction au propre désigne un retour à un être-avec-autrui à la fois *primordial* et *historial* – qui n'entraîne pas la négation de l'ego ni de sa primauté.

Le moment égologique de la phénoménologie n'est donc qu'un premier pallier de la réduction, au niveau

1049*Ibid.,* pp. 176-177.
1050*Ibid.,* p. 168.
1051*Ibid.,* p. 169. Nous soulignons.
1052*Ibid.,* p. 43.

duquel il s'avère impossible de traiter ses problèmes constitutifs, et qui doit être dépassé en direction d'une strate *antérieure à la sphère réduite* (…) le « champ primordial » (…) qui, en strate sous-jacente, déterminent les conditions de possibilité des actes constitutifs, et qui apparaissent ainsi comme fondation du monde.[1053]

C'est pourquoi « la phénoménologie n'est *pas* un idéalisme transcendantal, lequel n'est qu'un moment médian et aporétique dans son itinéraire, elle est le cheminement méthodique qui conduit la philosophie à *sortir* de l'idéalisme métaphysique. »[1054] Cependant, avec la présupposition husserlienne du Moi-Un, la socialité s'incrit chez Husserl à travers le phénomène de compénétration intentionnelle, comme horizon « unifiant » - alors que la socialité est impliquée dans ma chair comme « corps vivant praxique » et dans le mouvement d'incorporation. Cependant, à l'inverse, c'est depuis la considération du moi comme multitude que « cette réduction intersubjective doit ainsi être comprise comme une radicalisation de la réduction qui dépasse une subjectivité égoïque incapable de fonder à elle seule l'objectivité et sa validité universelle. La reconduction de n'importe quel objet dégage une subjectivité qui n'est pas solitaire, mais collective. »[1055]

C'est donc l'espace social qui constitue les structures d'essence de la communauté historiale et détermine a priori les rapports des sujets entre eux en tant que principe de la synthèse communautaire. (...) Les articulations immanentes à la communauté sont celles de la socialité, et la logique de l'intersubjectivité est donc celle des rapports sociaux.[1056]

Si donc l'instance phénoménologique primordiale est l'intersubjectivité transcendantale socialement communisée, la logique transcendantale est la socialité et l'ensemble de ses médiations, et par suite l'enquête archéologique impose de mettre à jour les « relations ultimes élémentaires » de la socialité humaine.[1057]

Une telle historialité de l'archi-communauté de moi-même comme intersubjectivité transcendantale renvoie bien à notre proposition du mouvement d'inter-incorporation

1053*Ibid.,* p. 118. Nous soulignons.
1054*Ibid.,* p. 120.
1055*Ibid.,* p. 167.
1056*Ibid.,* p. 177.
1057*Ibid.,* p. 178.

dont le mouvement d'auto-incorporation est la condition de déploiement. Ainsi, « la subjectivité, précisément parce qu'elle se ressaisit d'abord dans son rapport à la transcendance de l'objectivité, doit reconnaître qu'elle est tributaire d'un horizon préalablement projeté par l'intersubjectivité transcendantale. »[1058] C'est ce qui nous permet d'affirmer, sans impliquer une négation de l'ego, que « l'enjeu est donc de reconnaître que cette intersubjectivité est bien le sol sur lequel se tient l'ego », tel que « (…) tout l'approfondissement de la réduction consistait à dégager le sous-sol de ce sol, et à montrer qu'il est lui-même fondé ».[1059] Ce sous-sol désigne l'historialité du geste. Aussi, « c'est dans une communauté que chacun a son assise et qu'il se tient, ce sont les relations intersubjectives qui circonscrivent son espace-temps primordial, c'est la validation intersubjective des significations qui constitue le monde commun ».[1060] Une telle « validation » désigne la reconnaissance d'une étrangèreté radicale dans un entre-monde, au sens où l'intersubjectivité historiale est contenue dans tout chiasme compris comme geste technicisé ; il s'ensuit la réduction historiale, car « le sol est la communauté intersubjective, et cette intersubjectivité se communise par un processus d'autoformation qui réactualise en permanence sa genèse, c'est-à-dire son passé ».[1061] Il s'ensuit un rapport avec les morts, car l'être-avec-autrui historial suggère une genèse de la socialité qui dépasse mon horizon primordial actuel – ou plutôt un tel horizon *l'implique*. Peut-on alors parler de « messianisme » ?

Aussi la communisation de la communauté ne se fait-elle pas seulement par une validation réciproque des significations avec les autres sujets vivants, mais également avec les sujets morts : par l'assomption d'un héritage culturel historique.[1062]

Ainsi, de même que la réduction égologique ne conduit pas, en vérité au solipsisme, mais tout au contraire révèle au cœur même de l'ego un rapport originaire à autrui, de même elle révèle *dans son être même* un rapport à ceux qui l'ont précédée.[1063]

1058*Ibid.,* p. 167.
1059*Ibid.,* p. 166.
1060*Ibid.,* p. 170.
1061*Ibid.,* p. 171.
1062*Ibid.,* p. 173.
1063*Ibid.,* p. 174.

Par conséquent, la forme de vie, comme structure phénoménologique de la socialité, suppose une détermination historiale des mouvements d'incorporation, au sens où les processus de formation communautaire sont impliqués au sein même du rapport praxique « actuel » - « et la phénoménologie dépasse ultimement le subjectivisme pour un intersubjectivisme communautaire historial, c'est-à-dire un communisme, qui reconnaît la communauté comme être, et reconduit tout monde à sa « communauté constituante ». »[1064] Il ne semble toujours pas que soit nécessaire une quelconque intentionnalité. Au contraire, cette « extension historiale » est contenue dans mon geste pratique, au sens d'une extension sans spatialité physique ni perceptive. En ce sens, « il s'agit alors d'accéder à la logique immanente à la communauté, de définir les lois d'essence de sa communisation et de spécifier les « formes fondamentales de la dynamique communautaire ». »[1065] Dès lors, « l'attitude théorique fait toujours fond sur une communauté pratique ».[1066] En effet, de la réduction transcendantale à la réduction primordiale, jusqu'à la réduction historiale sous forme de *Rückfrage,* je peux dévoiler la communauté historiale comme intersubjectivité transcendantale qui *précède* et *détermine* cette communauté égologique que je suis – en tant qu'héritage. *Ceci désigne une nouvelle signification phénoménologique de l'archi-communauté de moi-même, à travers la technicité du geste*. Le premier entre-monde est donc bien ce rapport originaire à moi-même, c'est-à-dire à mon geste qui permet mon auto-incorporation, en tant que ce geste *porte* une historialité – c'est-à-dire un être-avec-autrui. A partir de là, nous pouvons considérer un rapport avec autrui plus originaire que tout rapport au « monde » ou à la « nature » - ainsi se présente tout phénomène de communisation. Il s'ensuit une nouvelle détermination du restant – ou mon étrangèreté radicale -, puisque cet écart en moi, cet autre indéfini en moi, renvoie fondamentalement à cette communauté de gestes et de techniques que je porte en moi à travers mon « corps vivant praxique ». Si j'oublie ces savoirs incorporés dans

1064*Ibid.,* p. 176.
1065*Ibid.,* p. 176.
1066*Ibid.,* p. 182.

l'immanence de ma chair, toujours-déjà rapport praxique, et si j'oublie cette communauté historiale de techniques que je porte en moi, alors le restant en est d'autant plus indéfinissable et prégnant, voire angoissant, à même d'entraîner l'implosion de l'ego dans *l'aphanisis*. L'archi-décision de moi-même relève donc d'une reponsabilité historiale, au fondament de la forme de vie comme structure phénoménologique de la socialité – c'est-à-dire de toute dynamique de formation communautaire.

2.2 Vers la communauté messianique ?

la philosophie fut toujours inspection du pôle objectif (matériel ou idéel), ce n'est qu'avec la phénoménologie qu'elle devient rétrospection sur le pôle subjectif – mais pôle subjectif *universel*, c'est-à-dire « être communautaire universel » reconnu comme « l'être en soi premier, préalable à toute objectivité mondaine et qui les sous-tend » (...) il apparaît dans un second moment que ce dépassement est le *corrélat objectif d'un dépassement immanent d'une communauté particulière vers la communauté universelle* (…) La phénoménologie, et c'est la conclusion de Husserl dans *La Crise des sciences européennes*, est en dernière instance « la découverte de l'intersubjectivité absolue (objectivée dans le monde comme tout de l'humanité) (...) » .[1067]

Nous considérons l'advenir historial d'une communauté « associative », c'est-à-dire d'une communauté dans l'écart - ou communauté *de* l'écart -, comme marche collective vers l' « inconnu » assumé comme tel. *Cet inconnu désigne l'étrangèreté radicale historiale*. Il s'agit de partir d'« (…) un nous que le foisonnement des singularités empêche de considérer comme une entité homogène. »[1068] Pour cela, il est essentiel d'assumer l'étrangèreté radicale propre à chaque ego, d'où s'ensuit un « régime de l'incertitude et de l'incomplétude »[1069] : « par conséquent, la nouvelle

1067*Ibid.,* p. 216.
1068 Baschet, Jérôme, *Préface,* in *Saisons de la digne rage* du Sous-commandant Marcos, Climats/Flammarion, Paris, 2009, p. 37.
1069 *Ibid.,* p. 40.

politique doit apprendre à vivre pratiquement la multiplicité (...) », en vue « d'une politique de l'hétérogénéité et de l'incertitude » car « cette diversité est *constitutive* (...) ».[1070] Autrement dit, la détermination de l'étrangèreté radicale comme être-avec-autrui historial renvoie également à son aspect téléologique. Ainsi, la genèse de la socialité implique une historialité du geste, en tant que communauté historiale de production antérieure, mais renvoie également à son devenir. Nous réhabilitons ici la considération husserlienne du télos communautaire qui coïncide avec le devenir personnel de l'individu, lui-même toujours-déjà ego communautaire. Or, si ce télos impliquerait une universalité, cette dernière ne renvoie pas forcément à un « ordre englobant » - au sens où le télos communautaire ne désigne pas nécessairement le principe d'une unification systématique et universelle de l'expérience. Cependant, il pourrait s'agir d'une réhabilitation de l'intentionnalité comme règle de production téléologique de la dynamique communautaire. Pour cela, il s'agit de promouvoir «(...) un savoir qui admet n'être plus une fin en soi, mais au contraire un savoir « au service de la praxis » ».[1071] Car « c'est ce contraste entre la théorie mathématisée et la vie du sujet qui définit la crise »[1072], par laquelle « c'est donc bien le système des objets qui exerce les fonctions transcendantales en lieu et place de la communauté des sujets ».[1073] Ce n'est pas sans raison, comme d'autres l'ont tenté, que Jean Vioulac propose un rapprochement entre Husserl et Marx. En effet, malgré des domaines méthodologiques très différents, ces deux penseurs ont permis une critique de l'objectivisme naturaliste comme « mouvement d'autonomisation de l'objectivité » : « ainsi la phénoménologie se trouve en mesure d'identifier l'origine de la crise des sciences européennes en même temps que le principe directeur de la scientificité occidentale, à savoir le monopole de l'objectivité. »[1074] De manière similaire à Marx, bien que pour d'autres motivations, la force de Husserl est de circonscrire la métaphysique comme un moment historiquement déterminé. C'est tout le sens de la

1070 *Ibid.* Nous soulignons.
1071Vioulac, Jean, *Science et révolution, op. cit.,* p. 219.
1072*Ibid.,* p. 222.
1073*Ibid.,* p. 255.
1074*Ibid.,* p. 215.

Rückfrage, car Husserl considère toute communauté comme s'inscrivant dans une genèse historiale de transmission génétique de formations de sens, qui fonde la « temporalité immanente ». Nous avons vu que Husserl a su distinguer la communauté « primordiale » et originelle de la dimension de compénétration intentionnelle, puis la communauté du monde historique de la *Lebenswelt* en tant que formation téléologique communautaire selon un télos constitué. Nous avions alors posé la question : *peut-il y avoir devenir-monde sans horizon-de-sens historique* ? Nous sommes désormais en mesure de répondre que tout devenir-monde implique une historialité, car la réduction devient « spectralisante ». Or, cette notion de « spectral » renvoie à l'historialité de l'étrangèreté radicale, au sens où « (…) il y a une faille intime, une inquiétude et un néant au cœur de l'existence humaine, une insatisfaction essentielle qui manifeste un manque que le monde ne réussit pas à combler, une singularité fragile mais irréfragable, une négativité irrémédiablement inaccessible à la plénitude et à la positivité. »[1075] Dès lors, « (…) l'humanité a toujours habité cet espace d'hésitation qui est à la fois celui de son errance et celui de sa liberté. L'homme fut ainsi toujours hanté par le fantôme de sa propre essence, c'est-à-dire de l'universel par rapport auquel chaque particulier se situe et qu'il incarne à sa façon, et finalement de l'infini par rapport auquel il se sait comme fini. »[1076] Cet élément spectral, que nous comprenons comme étrangèreté radicale historiale, désigne l'aspect messianique du geste et des processus de formation communautaire en général : « Promesse et non pas utopie : non pas fuite hors de la réalité dans un monde imaginaire, mais approfondissement de l'essence la plus intime de notre temps et volonté de l'assumer jusqu'au bout. »[1077]

Vouloir se débarrasser des fantômes, parvenir à une présence pure de tout rapport à l'absence, affirmer une totalité positive, et aussi conjurer la mort, est en effet une tentation inhérente à la domination techno-capitaliste (…) [il s'agit de] conjurer le fantasme d'une conjuration totale, et ainsi renoncer à la chimère d'un royaume de la pure présence sans aucune trace d'absence – qui se trouve sans doute aussi dans la tentation

1075*Ibid.,* p. 281.
1076*Ibid.,* p. 278.
1077*Ibid.,* p. 272.

nietzschéenne du « Grand Midi », celle d'un jour sans ombre (…).[1078]

Dès lors, en quoi consiste la promesse de la communauté messianique si celle-ci doit se libérer de cette tentation naturaliste à l'achèvement, comme source de totalisation ? Mais si « la réduction transcendantale ne peut s'accomplir que dans la révolution historiale »[1079], alors « en effet dans le sort de cette crise se décide de l'avenir de l'humanité ».[1080] La menace de *l'aphanisis* désigne ainsi une menace historiale d'ordre intersubjectif – au sens où la communauté peut effectivement sombrer en elle-même, dans le cauchemar totalitaire d'un éternel présent achevé, sans passé ni devenir, sans genèse ni télos - qui se compresserait en lui-même jusqu'à s'auto-annihiler. Il s'agit donc de se libérer de cette tentation à « l'achèvement » et à la complétude, c'est-à-dire faire le deuil de tout Corps-Un comme uni-totalité. Pour cela, nous devons faire le deuil d'un chiasme sans restant, c'est-à-dire d'un geste sans historialité.

> Il s'agit ici d'envisager ce qui manque quand tout est là ; non pas de contester que l'histoire soit achevée en réclamant une étape de plus, mais de supposer cet achèvement et se demander par quelle insuffisance l'homme satisfait serait alors tenaillé. *Cette insatisfaction essentielle, cette faille intime serait alors l'essence même de l'homme* : nous pressentons en effet confusément que la suppression de cette ultime défaillance, de cette « bulle de vide » ou « creux néant », effacerait ce qu'il y a de plus humain en nous, et c'est précisément la perspective d'une anesthésie définitive et d'une fonctionnalisation intégrale de l'homme qui effraie dans le totalitarisme et le machinisme. Demeure donc à l'horizon même de la téléologie historique le mystère de ces phénomènes de défaillances que sont le désir et l'amour, le manque et le deuil, l'angoisse et l'ennui, la nostalgie et la mélancolie, et aussi l'espoir : phénomènes qui ont leur phénoménalité propre, et qui imposent donc une tâche à la phénoménologie au-delà même de son accomplissement philosophique.[1081]

Au contraire, il s'agit de considérer l'individu comme être-social, à partir de la reconnaissance de *l'irréductibilité* de l'étrangèreté radicale. A partir de là, « voilà la source vive d'une démultiplication insoupçonnée du faire humain, voilà la source joyeuse d'une subjectivité coopérative enfin possible. (…) [c'est-à-dire

1078*Ibid.,* p. 270.
1079*Ibid.,* p. 220.
1080*Ibid.,* p. 277.
1081*Ibid.,* pp. 281-282. Nous soulignons.

d'une] subjectivité coopérative et [d'un] foisonnement des singularités. »[1082] Pour cela, il est impératif de se défaire de l'illusion métaphysique d'une « Nature humaine », afin de promouvoir l'intensification des singularités « coopératives ». Aussi, nous pouvons parler d'humanités multiples : « il serait prudent de se mettre en quête, moins de valeurs communes, conceptuellement unifiées, que de plages de rencontre ».[1083] Car « l'individualisme au sens plein du terme est le produit de la modernité capitaliste. Son mythe fondateur – l'image d'un individu préexistant à l'état social – permet de concevoir un moi autonome, constitué indépendamment de toute relation avec autrui et entrant *a posteriori* dans le jeu social pour satisfaire des besoins définis de manière purement instrumentale. »[1084] Il s'ensuit le « formatage concurrentiel des subjectivités », c'est-à-dire du « processus visant à l'incorporation subjective des normes propres à la sphère économique », c'est-à-dire un véritable « mode de production des subjectivités ».[1085] Ce qui pose la nécessité de rompre avec les ordres englobants, comme pôles d'unification et d'homogénéisation des rapports praxiques intersubjectifs. Pour cela, on constate la nécessité « de partir de l'autre en soi » pour arriver à soi-même.

> Donc l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste. Le projet ne doit pas se confondre avec la volonté, qui est une entité abstraite, bien qu'il puisse revêtir une forme volontaire en certaines circonstances. Cette relation immédiate, par-delà les éléments donnés et constitués, avec l'Autre que soi, cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la praxis, c'est notre structure propre (…). C'est ce que nous nommons l'existence et par là, nous n'entendons pas une substance stable qui se repose en elle-même mais un déséquilibre perpétuel, un arrachement à soi de tout le corps. Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté.[1086]

Dès lors, l'étrangèreté radicale historiale *devient le centre de gravité transcendantal*

1082 Baschet, Jérôme, *Adieux au capitalisme, op. cit.,* p. 109.
1083 *Ibid.,* p. 137.
1084 *Ibid.,* p. 111.
1085 *Ibid.,* p. 39.
1086Sartre, Jean-Paul, *Questions de méthode,* Gallimard, Paris, 2014 : pp. 136-137.

de toute forme de vie. A partir de là, il est possible de penser de nouveaux modes d'organisation sociale par de nouvelles formes-de-vie possibles. Autrement dit, il s'agit d'admettre la possibilité d'une « réalisation » personnelle et individuelle à travers la communauté intersubjective et primordiale-historiale. Cette « réalisation » de l'individu dans l'entre-monde, nous la désignons par *autonomie de l'ego.* Une telle autonomie implique la multiplicité au sein même du moi : « (…) la temporalité de l'instant n'est pas le culte de l'instantanéité : loin de tout souci de performance, elle cristallise l'*instan-sité* de la vie. »[1087] Ce qui pose la question de la transformation des formes de vie, en vue « de la constitution intersubjective des subjectivités (…) [de la] libération des potentiels de « singularisation individuelle et/ou collective » ».[1088]

C'est donc, ultimement, la forme même de la *vie*, individuelle et collective, qui devient le cœur vibrant de l'organisation écosociale. (Précisons que la vie, ici invoquée, n'est pas une simple réalité biologique, mais l'existence vécue, dans toutes ses dimensions) (...) Il ne saurait y avoir alors de principe plus fondamental, dans le devenir instituant des collectifs humains, que le déploiement de la vie vécue. (...) [des] modes de subjectivation (…).[1089]

(…) et de faire des choix relatifs à la forme même de la *vie vécue* le cœur sensible de l'organisation collective.[1090]

Pour autant, l'individualité et la multiplicité ici assumées n'équivalent nullement au culte postmoderne de la fragmentation. (…) Les multiplicités se déploient donc dans un champ structuré par des polarités et des dualités qui ont la raideur des froides réalités ; mais inversement, ces dualités et ces polarités ne prennent sens qu'arrachées à leur homogénéité abstraite et animées par les multiplicités qui les traversent.[1091]

Jérôme Baschet développe la question en parlant de *proportionnalité* qui désigne « la capacité à mesurer jusqu'où s'étend l'espace qui correspond à chacun et où commence celui d'autrui, soit la base indispensable au développement de relations respectueuses au sein d'un monde fait de multiples différences. »[1092]

1087 Baschet, Jérôme, *Adieux..., op. cit.,* p. 108.
1088 *Ibid.,* p. 114.
1089 *Ibid.,* p. 116.
1090 *Ibid.,* p. 130.
1091 Baschet, Jérôme, *Préface, op. cit.,* pp. 39-40.
1092 Baschet, Jérôme, *Adieux au capitalisme, op. cit.,* p. 110.

Parler de proportion, c'est poser d'emblée la question en termes de relations. Le sens de la proportion est souci des justes rapports ; il fait de la conscience de soi la condition du respect d'autrui et de la préoccupation pour autrui la condition des échanges et des relations coopératives les plus profitables à tous.[1093]

Plus encore que de donner (ce qui suppose d'avoir et oblige celui qui reçoit), il s'agit de faire ensemble, pour soi et pour autrui, et de partager. La notion même de gratuité ne prend-elle pas un sens nouveau, là où l'on n'a plus besoin de compter ? (…) L'agir coopératif est la condition d'existence du bien commun. Dans un tel monde social, la personne ne saurait être pensée comme un isolat ; elle se constitue d'emblée dans un réseau de relations interpersonnelles. L'être ne saurait exister, ni se penser, hors de ces relations, sans lesquelles il perdrait l'accès à un bien commun qui n'existe que par la coopération de tous. Le moi est d'emblée un « nous », puisqu'il tisse en lui les liens qui l'attachent à ses semblables. (…) la personne y est pensée comme un carrefour, un nœud de relations avec d'autres êtres ou entités (humaines, mais aussi animales, naturelles, spirituelles ou divines). Au lieu que le moi se referme sur sa constitution propre, le voici porté au-delà de lui-même. En même temps, on ne saurait nier ce que l'entrelacement de plusieurs *moi* interpersonnels, devenus « membres les uns des autres », peut parfois impliquer de contraintes.[1094]

(…) savoir mesurer jusqu'où s'étend l'espace qui nous correspond et où commence celui d'autrui (dans l'un et l'autre cas, l'échange suppose hospitalité et respect). Admettre les limites de tout individu et de toute organisation, l'inachèvement de toute pensée et de toute théorie : autant d'exercices de proportionnalité et de juste mesure sans lesquels la pluralité et la tolérance restent des termes vides et sans portée. « Nous luttons pour un monde qui n'est pas un, unique et indivisible », affirme le sous-commandant Marcos, mais au contraire pour « un monde qui contienne de nombreux mondes », selon l'une des formules zapatistes les usitées. (...) [Il s'agit de] renoncer à toute prétention hégémonique (…) [il] reste alors à s'habituer à croiser nos interrogations, à combiner nos incomplétudes et à « faire alliance entre nos respectives proportionnalités ». (…) [car] l' « enjeu », c'est la « déspécialisation de la politique.[1095]

Il s'agit d'une *disposition éthique*, et d'une *éthique de résistance*. La particularité de cette éthique est d'opérer à une certaine réduction au moi et, *simultanément*, d'opérer à une décentralisation du moi - qui va de pair avec la décentralisation de l'humain comme « maître de la nature » dans son acceptation objectiviste. Ce qui implique une disposition à la *proportionnalité* non seulement dans les formes de vie humaine, mais également avec les formes de vie *autres*, c'est-à-dire les formes de vie non-humaines -

1093 *Ibid.,* p. 111.
1094 *Ibid.,* p. 113.
1095 Baschet, *Préface, op. cit.,* p. 41.

c'est-à-dire animales et végétales.

une éthique ne vaut que par son adéquation aux conditions réelles de la vie sociale (...) cessant de se croire maîtres de la nature pour se reconnaître partie intégrante de celle-ci, les humains sont obligés par des règles de coexistence avec les autres espèces ; et cette responsabilité à l'égard du vivant tout entier appelle un sens de la mesure. De même, le souci d'autrui et le sens du collectif peuvent être reconnus comme constitutifs de l'existence et intégrés à la conception même de l'autonomie individuelle. On peut donc opposer un sens de la proportionnalité à l'illimitation à laquelle prétend la société marchande.[1096]

Par ailleurs, cette disposition éthique est déjà un « faire », c'est-à-dire un savoir-faire et un faire-partagé. En effet, elle désigne une expérimentation, une réalisation, une posture pratique, un savoir au service de la praxis. Pour notre part, nous parlerons d'éthique de l'autonomie, au sens où « en pratique, l'autonomie est la revendication d'une collectivité qui refuse l'imposition d'une normativité ressentie comme extérieure, afin de faire prévaloir les règles qu'elle se donne à elle-même. »[1097] Les communautés de l'instase sont de telles communautés autonomes « (…) et des autonomies ouvertes, qui considèrent les relations avec les autres collectivités comme une condition de leur propre existence sociale. »[1098] Ainsi, il s'agit de promouvoir la déconcentration de la capacité de décision par des formes de vie en tant qu'elles reposent sur des modes d'associations basés sur l'auto-incorporation immanente de soi. Et comme il n'y a pas de stade définitif et absolu d'auto-incorporation du moi, « il n'y a donc nulle formule institutionnelle achevée de l'autonomie. Celle-ci ne saurait être qu'une construction sans fin (...) ».[1099] Car l'autonomie de la vie collective repose sur l'autonomie du moi en tant qu'être-social, permettant par la suite une « interconnexion coopérative des entités de vie »[1100], fondée dans « un emboîtement des différentes échelles d'organisation de la vie collective » - elle-même basée sur l'autonomie locale des communes. A partir de là, nous considérons la multiplicité des entre-mondes, et le déploiement « émancipateur » des conditions de possibilité de

1096 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* p. 109.
1097 *Ibid.,* p. 75.
1098 *Ibid.,* p. 76.
1099 *Ibid.,* p. 84.
1100 *Ibid.,* p. 81.

toute socialité, à travers la communauté associative de production par les producteurs eux-mêmes. Dès lors, on peut « rechercher la voie d'un autre mode de constitution du bien commun ».[1101] Contre le régime de l'homogénéité et de l'uniformisation objectiviste, « il s'agit de renoncer à une conception du politique fondée sur la puissance d'entités abstraites et unifiantes (l'Etat comme expression de l'Universel, le Parti comme incarnation de la classe ouvrière, etc.) pour faire prévaloir des formes politiques partant de la capacité de faire et de décider de chacun, et ancrés dans la multiplicité concrète des collectifs de vie. »[1102] Ainsi, il s'agit de rompre avec la considération d'une société comme Corps-Un, en rompant avec la considération du moi comme Corps-Un ; puis de rompre avec le système-monde objectiviste-naturaliste ou capitaliste. Ceci afin de déployer les polarités intersubjectives, au sens où il s'agit de reconnaître le rôle de l'incertitude comme marche collective vers l'inconnu, à la base de toute forme de vie sociale : « c'est cette *ouverture* de possibles multiples, à partir de l'esquisse de linéaments minimaux, qui importe, à l'inverse d'une utopie *normative*, qui prétendrait refermer l'avenir sur un *corpus* de normes susceptibles de totaliser par avance la destinée collective. »[1103] Cet « incertitude », cette « inconnue » radicalement immanente, nous le répétons, n'est autre que l'étrangèreté radicale qui contient sa propre historialité et déploie une nouvelle forme de communauté messianique.

> L'imaginaire utopique n'erre pas dans le ciel pur des désirs absolus ; il se construit à partir de formes sociales existantes, de l'expérience et de la compréhension de leurs tensions constitutives, et d'abord *contre* celles que nous refusons.[1104]

Il s'ensuit un « nouveau régime de futurité » : « le futur doit être assumé dans son indétermination et son imprévisibilité, mais il n'en est pas moins pensable, imaginable, dans son ouverture même, chargée d'autant de menaces que d'espérances. »[1105] Ce qui provoque une nouvelle rupture avec le capitalisme en tant

1101 *Ibid.,* p. 82.
1102 *Ibid.,* p. 83.
1103 *Ibid.,* pp. 87-88.
1104 *Ibid.,* p. 87.
1105 *Ibid.,* p. 85.

qu'il est régime d'historicité : « Le mythe d'une histoire universelle propulsée par le Progrès ne livre aucune leçon de portée universelle : il n'est le fait que d'*une* civilisation (…) ».[1106]

Le schéma d'une histoire supposée universelle, portée de la préhistoire jusqu'à nos jours, par une dynamique de croissance continue (…) est aussi solidement ancrée qu'illusoire. (…) Cette logique de croissance apparemment infinie est celle que, sous les noms de Progrès ou de Développement, l'Occident capitaliste a imposé au reste du monde au cours des derniers siècles.[1107]

On comprend alors la nécessaire radicalité impliquée dans la rupture avec « le monde à l'envers » de Galilée, afin de permettre l'émergence de nouvelles formes de vie. Car « l'ontologie de la modernité capitaliste comporte au moins trois traits essentiels avec lesquels il s'agit de rompre simultanément : l'idée d'une nature (pré- ou extra-sociale) de l'homme, la prééminence de l'individu sur la société et, enfin, la distinction entre nature et culture. (...) Plutôt que l'homme, catégorie abstraite renvoyant à une entité anhistorique, l'*humain* en désigne la constitution sociale (…) ».[1108] Ceci à travers la conception interpersonnelle de la personne, d'une certaine texture des interactions collectives, et de l'expansion relationnelle des subjectivités, c'est-à-dire « de l'art de *faire communauté* (…) afin de faire prévaloir la libération des capacités du faire autonome, la dé-spécialisation et la dés-économisation des activités humaines »[1109] ; d'où l'on peut « (…) concevoir l'espèce humaine comme partie intégrante d'un réseau de complémentarités et d'interactions qui la dépasse. »[1110] La disposition éthique dont nous parlons relève de cette « éthique de la proportionnalité », avec toutes les formes de vie existantes.

Les humains se trouvent donc appelés à une conscience de proportionnalité : leur propre place dépend de celle qu'ils font aux autres, humains et non-humains. (...) Il n'y a pas de devenir sans capacité à reconnaître le devenir, pour chacun, des multiples autres qui le constituent et qui amplifient ses propres potentialités.[1111]

1106 *Ibid.,* p. 142.
1107 *Ibid.,* p. 141.
1108 *Ibid.,* p. 145.
1109 *Ibid.,* p. 162.
1110 *Ibid.,* p. 148.
1111 *Ibid.,* p. 149.

CONCLUSION GENERALE

- Trans-former le monde par la formation trans-réductive du geste -

« La phénoménologie transcendantale n'est pas un système philosophique »[1112]
-Jacques Derrida dans son introduction à *L'origine de la géométrie.*

« Pratique politique et projet social sont indissociables et participent conjointement de la construction d'un *nouveau monde de la vie.* »[1113]
-Jérôme Baschet.

« On ne peut réduire les techniques à un ensemble d'instruments équivalents dont l'Homme, cet être générique, se saisirait indifféremment sans que son essence n'en soit affectée. Chaque outil configure et incarne un rapport déterminé au monde, et les mondes ainsi forgés ne sont pas équivalents, pas plus que les humains qui les peuplent. Et pas plus que ces mondes ne sont équivalents, ils ne sont hiérarchisables. Il n'y a rien qui permette d'établir certains comme plus « avancés » que d'autres. Ils sont simplement distincts, ayant chacun son devenir propre, et sa propre histoire. Pour hiérarchiser les mondes, il faut y introduire un critère, un critère implicite qui permette de classer les différentes techniques. Ce critère, dans le cas du progrès, c'est simplement la productivité quantifiable des techniques, prise indépendamment de tout ce que porte éthiquement chaque technique, indépendamment de ce qu'elle engendre comme monde sensible. C'est pourquoi il n'y a de progrès que capitaliste, et c'est pourquoi le capitalisme est le ravage continué des mondes. (...) Expérimenter signifie alors : vivre ce qu'implique *éthiquement* telle ou telle technique. »[1114]
-Comité invisible.

« Toute vie, a fortiori toute vie commune, sécrète d'elle-même des façons d'être, de parler, de produire, de

1112 Derrida, Jacques, *introduction, in L'origine de la géométrie* de Husserl, *op. cit.,* p. 9.
1113 Baschet, Jérôme, *Adieux au capitalisme – Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes,* La Découverte, Paris, 2014, p. 68. Nous soulignons.
1114 Comité invisible, *A nos amis,* La Fabrique, Paris, 2014, pp. 124-126.

s'aimer, de lutter, des régularités donc, des habitudes, un langage – des formes. Seulement, nous avons appris à ne pas voir des formes dans ce qui vit. (...) Les véritables formes sont immanentes à la vie et ne se saisissent qu'en mouvement. »[1115]
-Comité invisible.

« Il est clair, en outre, qu'au niveau des nécessités de la vie pratique certaines spécifications se sont découpées dans les formes et qu'une praxis technique a toujours déjà visé la restauration des formes chaque fois privilégiées et au perfectionnement des mêmes formes suivant certains vecteurs de gradualité. (…) Ainsi la restauration des plans et leur perfectionnement (le polissage) jouent-ils toujours leur rôle dans la praxis. Il en va de même dans l'intention d'équité dans le partage. (…) d'une praxis d'un genre nouveau à partir de laquelle naissent des formations au nom semblable, mais d'un genre nouveau. »[1116]
-Edmund Husserl.

« Ainsi, tout traditionnal est né d'une *production* humaine ; par suite, des hommes et des humanités passées ont existé, auxquels ont appartenu les premiers créateurs qui, à partir des matériaux prédisponibles, *matériaux bruts* et *matériaux déjà informés* par l'esprit, donnaient forme au neuf, etc. »[1117]
-Edmund Husserl.

« Voilà pourquoi le pouvoir de l'idée est sans pouvoir à l'égard du pouvoir réel, à savoir le pouvoir des individus de produire et d'entretenir leur vie en s'organisant dans la famille et dans la société. L'activité réelle n'est pas l'objectivation. »[1118]
-Michel Henry.

C'est donc, ultimement, la forme même de la *vie*, individuelle et collective, qui devient le cœur vibrant de l'organisation écosociale. (Précisons que la vie, ici invoquée, n'est pas une simple réalité biologique, mais l'existence vécue, dans toutes ses dimensions) (...) Il ne saurait y avoir alors de principe plus fondamental, dans le devenir instituant des collectifs humains, que le déploiement de la vie vécue. (...) [des] modes de subjectivation (…).[1119]

Notre travail sur la question de la communauté dans la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne a tenté de rendre compte du phénomène de la socialité en

1115 *Ibid.,* pp. 233-234.
1116 Husserl, *L'origine de la géométrie, op. cit.,* pp. 210-212.
1117 *Ibid.,* p. 176. Nous soulignons. Ces matériaux bruts renvoient aux matériaux proto-hylétiques, c'est-à-dire au contexte de matière prédonnée. Et les matériaux informés désignent leur extraction, c'est-à-dire la production primordiale d'une forme-matière.
1118 Henry, Michel, *Marx,* Gallimard, Paris, 2009, p. 39.
1119 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* p. 116.

surmontant l'impasse d'une opposition stricte entre la sphère égoïque et la dimension communautaire – opposition en définitive naïvement « naturelle ». En effet, qu'il s'agisse d'opposer « l'immanence égologique » et la « transcendance de l'Autre » ; ou encore de considérer la « transcendance de l'ego » dans un immédiat être-avec éradiquant toute immanence et toute dimension transcendantale ; la rigueur phénoménologique s'en trouve perdue. Au contraire, il convenait de rappeler que, déjà chez Husserl, ce type de dichotomie reste tributaire d'une attitude naturalisante et que l'enjeu demeure l'explicitation phénoménologique de la transcendance dans l'immanence. Dès lors, le cheminement husserlien d'une « égologie transcendantale » qui n'exclut pas l'altérité pour au contraire l'interroger comme un phénomène de transcendance-immanente nous dévoile encore ses richesses, et il s'imposait à nous comme une nécessité de « revenir » sur un tel cheminement pour en saisir les difficultés les plus insistantes. Ainsi, dans une première partie, la thèse s'est concentrée autour du parcours proprement husserlien, en présentant le contexte d'émergence du concept de « monde de la vie » au sein de la *Krisis,* en tant que critique par Husserl lui-même de « l'idéalisme transcendantal ». Cette réduction à l'ego se présente comme réduction à un premier horizon de monde, pensé comme « monde primordial ». Dès lors, nous avons demandé si la notion charnière d'alter ego est parvenue à surmonter les apories du dualisme classique entre le moi et l'autre – ou bien si elle a entériné l'impasse solipsiste. Or, si la présupposition d'un processus d'incarnation et son indétermination laissent la problématique en suspens, la découverte majeure de Husserl reste d'avoir interrogé une altérité en moi qui ne recouvre pas directement autrui, une étrangèreté à la fois transcendante et immanente. Par ailleurs, la synthèse d'association constitutive résout l'objection d'une identification solipsiste – en tant que c'est *le rapport même* d'association qui est constitutif. Si Husserl en déduit la problématisation de la dimension charnelle, et y explicite de manière remarquable la donnée hylétique comme élément de non-moi *en* moi, l'indétermination du processus d'incarnation maintient cependant l'expérience ultérieure de l'incorporation dans un certain « flou ». Car la vie égologique se

comprend simultanément comme « mienne » (propre) et « communisée » (intersubjective) – indétermination qui « suspendera » le devenir de la phénoménologie, notamment autour de la question d'un monde de la vie à la fois égologique, historique et communautaire, matrice de toute communauté. Cependant, le devenir de la phénoménologie est « suspendu » mais non pas « condamné », et nous soulignons l'originalité d'une pensée de l'intropathie, du « faire » et de la praxis chez Husserl, comme moyens pour surmonter ces difficultés. Dès lors, il s'agissait d'approfondir les problématiques husserliennes plutôt que de les récuser, en élucidant la question du processus d'incarnation.

Aussi, dans un second temps, la thèse a fait porter l'analyse sur l' « après-Husserl » concernant les mêmes questions, et du clivage axial entre une phénoménologie « de la transcendance » (portée par une grande part de phénoménologues depuis Husserl) et une phénoménologie « de l'immanence » (défendue essentiellement par Michel Henry). Ce clivage se précise entre deux perspectives antagonistes : l'annihilation de l'ego au profit de l'Autre transcendant, ou la primauté de l'ego radicalement « séparé » de toute altérité. En effet, il s'agissait alors de démontrer que les différentes « tendances » phénoménologiques se sont cristallisées autour de la problématique insistante de la chair et des processus d'incarnation – à même d'élucider la question de l'altérité. Or, dans une troisième partie, nous avons montré comment ce clivage peut être surmonté par un retour critique à Husserl et la réhabilitation de la complexité de son parcours. Car la problématique s'est focalisée principalement autour de la dichotomie entre propriété/identité et altérité/étrangèreté. Nous avons mis à jour qu'il s'agissait de se concentrer sur la question de l'interaction elle-même, en tant que rapport de réciprocité. Les interfaces ont été fondamentalement situées sur un plan originairement immanent, pendant les processus d'incoporation et d'incarnation : toute réduction à l'ego impliquant une étrangèreté intime à même de rendre possible une interaction communautaire et sociale. Nous nous sommes appuyés sur une dynamique de retour critique à Husserl parmi des phénoménologues contemporains. Nous avons alors évoqué une première étape du retour à Husserl concernant la

question d'une réduction *à* l'ego « contre » une réduction *de* l'ego, pour y inscrire les démarches intersubjectives sur le plan immanent de la chair et du corps. Enfin, comme deuxième étape du retour à Husserl, nous avons élargi la question de ces « interfaces » - c'est-à-dire des plans de transcendance-immanence -, où tout monde apparaît comme monde historique de production : c'est-à-dire à la fois un monde d'héritage pratique et d'actualisation de cet héritage. *Cette primauté accordée en dernière instance à la communauté n'a pas entraîné de négation de l'ego*, « ce décentrement de l'ego *inhérent* à l'ego en découvre la profondeur ipséique nouvelle : il ne saurait fournir l'argument d'une objection contre l'égologie transcendantale (…) »[1120] : une articulation que nous avons présenté à travers notre concept de « forme de vie » impliqué dans tout monde de la vie. En outre, l'ensemble de la thèse a exposé l'évolution de la critique phénoménologique des sciences et de l'objectivité, au fondement de la critique de la transcendance (extatique). En effet, c'est à partir de cette critique qu'est advenue la problématique de la communauté *comme dynamique de formation de sens.* A partir de là, nous avons analysé en quoi les champs de transcendance et d'immanence ne sont pas exclusifs et strictement séparés, afin de penser l'enjeu de leur intrication. Il s'agissait alors de considérer cette intrication comme praxis intersubjective, à la base des dynamiques de formation communautaire, et de développer les articulations et les déterminations de cette praxis. Cette réflexion a été le fil continu qui sous-tend tout le travail, et nous avons établi en quoi la méthode phénoménologique permet d'en rendre compte. Dans notre contexte contemporain où la communauté scientifique « dénigre » la méthode phénoménologique, la thèse pose en elle-même explicitement l'enjeu de son actualité et de sa portée.

Ainsi, nous considérons tout geste comme praxis historiale inscrite dans une genèse de la socialité au cœur de la communauté historiale de production. Désormais, il s'agirait d'approfondir la question phénoménologique du geste, en tant que formation

1120 Depraz*, op. cit.,* p. 330.

trans-réductive[1121] du sens qui « consiste justement dans la confrontation originaire de la représentation et de l'expression ».[1122] En effet, nous interrogeons la forme de vie comme l'articulation entre les différentes formes de sens en formation, c'est-à-dire entre les gestes. Cependant, nous proposons un élargissement de la détermination du geste par rapport à Jean Vioulac, tel que le geste désigne « les techniques, qu'elles soient productrices d'objets *ou* inductrices de manières (de manger, de faire l'amour, de trouver le sommeil) ».[1123] Or, « le geste est son propre « mathème », il est coextensif à son apprendre ; il s'enseigne lui-même. Par cet aspect « mathématique », le geste utilise l'outil en l'interrogeant ».[1124]

> Ce qui vaut pour la technique constituée, soit que le faire ne peut être nu puisqu'il s'exécute dans une façon de faire (*tekhnè*), est vrai premièrement dans cet en-deçà qui la conditionne : dès qu'un vivant s'habilite à telle ou telle action, il prend en même temps « connaissance » de son *mode*, d'un comment qui non seulement signifie la *voie* par laquelle passera ce pouvoir, ce *Können*, mais aussi l'humeur qui l'accompagne (...) Le geste paraît déployer déjà sa propre évolution dans son auto-présentation. Il laisse deviner une promesse. [1125]

Autrement dit, le geste désigne un processus de formation *en formation*, relevant simultanément de la transmission de sens, de la responsabilité « historiale » (en tant que je suis tributaire de sa technique toujours-déjà communisée), et la création en vue de nouvelles potentialités techniques à venir – c'est-à-dire la capacité à créer de nouvelles formes-matières comme autant de données hylétiques désormais à disposition. En effet, l'être-humain désigne « l'espèce « potentielle » par excellence, la nôtre, condamnée à jouer tout le patrimoine des vivants à chaque pas de son avenir incertain. »[1126] Par ailleurs, « le geste est un composé de mémoire et de projet (...) [et] c'est comme tel que le geste *fait* sens, *est* sens. »[1127] Mais « dans l'apparente présence-à-soi du geste, est-ce qu'il n'y a pas une fuite qui nargue, une déception ou bien une

1121 Autrement dit, qui implique une pluralité simultanée de différentes réductions (transcendantale, primordiale, historiale, intersubjective...).
1122 Guérin, Michel, *Philosophie du geste,* Actes Sud Editions, Paris, 2011 : p. 81.
1123 *Ibid.,* p. 100. Nous soulignons.
1124 *Ibid.,* p. 108.
1125 *Ibid.,* p. 96.
1126 *Ibid.,* p. 34.
1127 *Ibid.,* p. 80.

lancée irratrapable ? (…) [Au point] de s'exacerber méta-physiquement, de déboucher dans une sorte d'impasse extatique. Le faire s'étrangle dans la nécessité, le don déchaîne la fatalité, l'écriture se drogue d'absolu, la danse incante la pureté. »[1128] Ce serait oublier la dimension « communautaire » du geste et « figer » la phénoménologie.

Le statut de la phénoménologie est en jeu : produisant une « critique de l'expérience transcendantale », on limite son champ d'investigation en s'interdisant de décrire des objets inaccessibles à sa stricte donation intuitive, ce qui revient à la restreindre à sa dimension statique.[1129]

Dans le cadre d'éventuels futurs travaux, il serait donc nécessaire d'analyser phénoménologiquement le *maniement* comme geste d'extraction de la forme-matière à partir du milieu environnant de pré-matière, afin de déterminer rigoureusement ce geste comme porteur d'une historialité communautaire. Or, cette historialité pré-égoïque inhérente à tout geste effectué par l'ego – au sens où la communauté est impliquée par l'actualité du « faire » égologique -, se révèle phénoménologiquement par l'exercice « solitaire » de la réduction. C'est pourquoi il n'est pas question de « défaire » l'égologie transcendantale.

La solitude, élément fondamental pour qui veut pratiquer l'épochè de manière radicale, trouve sa profondeur d'expérience dans les voies non-cartésiennes qui, avec une acuité différenciée, donnent accès à une couche non-égoïque (pré- ou post-égoïque) de cet ego transcendantal qui ne peut réaliser qu'en solitaire le niveau transcendantal.[1130]

Dès lors, tout geste relève d'une responsabilité de l'ego, dans sa capacité propre à se décider lui-même, c'est-à-dire dans sa capacité à l'archi-décision. Le geste désigne donc un phénomène constituant à la fois communautaire et égologique de toute socialité transcendante-immanente : l'intelligence de la gestualité est formatrice de collectivité. Ainsi, « le geste est auto-motion, non automation. Qu'est-ce à dire ? Cela

1128 *Ibid.,* p. 81.
1129 Depraz, *op. cit.,* p. 338.
1130 *Ibid.,* p. 314.

signifie qu'il doit s'apprendre lui-même, avant de tester sa propre performance ; il contient sa *mathèsis*. Dans le geste le plus spontané loge une mémoire. »[1131] Or, le geste peut être promesse ou menace, geste de résistance ou de soumission : « il est effrayant de penser que la catastrophe et le bonheur ont ceci de commun – qu'ils commencent comme gestes... ».[1132] C'est parce que « le geste apparaît ensemble comme un initial et un immémorial (…) [-] car tel est l'immémorial, une mémoire si intime qu'elle supprime son acte (…) »[1133] ; que le geste est « *politique* »[1134], car il s'agit d'une *responsabilité partagée* d'intelligence collective ou au contraire de « bêtise » communisée – dont dépendront les formations communautaires. Or, « la relation au temps se transforme immédiatement en espace, puisqu'elle donne *lieu* à une multiplicité relationnelle »[1135] - au sens où par le geste, à la fois déjà-communisé et à-communiser, s'ouvre une contrée d'habitation : toute forme de vie est une manière communautaire de trans-former *matériellement* le milieu environnant, c'est-à-dire de l'habiter *socialement* – voire *politiquement.* La « culture » pourrait alors se comprendre comme savoir-(du)-faire, un savoir au service de la praxis.

> Parce que le geste atteste le corps doué de mémoire, il se donne aussi, inséparablement, comme disposition et comme dispositif. (...) Le sens (du) geste se trouve dans la relation dialogique du mode et de la fonction. *Schème de temps, le geste est générateur d'espace* (…).[1136]

Autrement dit, « l'absoluité n'est pas totalité une, mais originairement plurielle »[1137], au sens où « [l'être transcendantal] est primordialement pluriel, non pas décollé du monde mais situé en continuité avec lui tout en lui étant antécédant. »[1138] Dès lors, la proposition de Michel Guérin, pour qui « tout geste est ensemble foncièrement physique et éminemment métaphysique »[1139], va-t-elle dans le même sens que

1131 Guérin, *op. cit.,* p. 95.
1132 *Ibid.,* p. 24.
1133 *Ibid.,* pp. 96-97.
1134 Au sens *du* politique et non de *la* politique, transcendance extatique.
1135 *Ibid.,* p. 82.
1136 *Ibid.*
1137 Depraz, *op. cit.,* p. 336.
1138 *Ibid.,* p. 337.
1139 Guérin, *op. cit.,* p. 82.

l'interprétation de N. Depraz d'une « métaphysique phénoménologisée » comprise comme non-totalité ? Si nous pourrions, de manière grossière, assimiler la métaphysique au « savoir de la transcendance », et la phénoménologie comme « science de l'immanence », l'idée de « métaphysique phénoménologisée » cherche-t-elle à réhabiliter la transcendance dans l'immanence à un degré supérieur de constitution ? En effet, « le terme de métaphysique demeure pourtant légitime parce qu'il désigne ce champ de non-manifestation qui ordonne le manifesté sans apparaître lui-même. La non-manifestation n'est pas l'opposé de la manifestation, mais le foyer inapparaissant de son apparaître. »[1140] Ce que nous pouvons rapprocher de la compréhension du geste par Guérin, comme « le seuil incarné qui fait le physique désigner un méta-physique. »[1141] Car si nous pouvons considérer que « le dialogisme proprement philosophique est la méditation en écho de l'horizon et de la racine »[1142], alors nous pourrions éventuellement admettre la proposition de N. Depraz d'« une métaphysique phénoménologisée comme ontologie intersubjective (*alias* « altérologie ») [qui] reçoit là sa teneur d'effectivité, en tant qu'altération de l'ontologie (...) ».[1143] En effet, une relecture attentive du chapitre I de la *Krisis* nous fait constater l'effort de Husserl à défendre une certaine refonte de la métaphysique. Mais est-ce là réhabiliter la « raison universelle » des sciences de « l'humanité européenne » ou au contraire le postulat de la nécessité d'en « sortir » ? En effet, cette « ontologie concrète dont le vecteur ultime est non plus l'être mais l'autre »[1144], au sens où « l'autre, « premier en soi » est, plus que l'être, le fil conducteur d'une ontologie d'un nouveau genre, tout à la fois apriorique et concrète car recevant cette double caractéristique de l'intersubjectivité transcendantale »[1145], nous amènerait à cette conclusion inédite : « la pluralisation originaire de l'être est négation de celui-ci ».[1146] Si notre enjeu est d'étudier les modalités originaires du « rapport social »,

1140 Depraz, *op. cit.,* p. 340.
1141 Guérin, *op. cit.,* p. 97.
1142 *Ibid.,* p. 80.
1143 Depraz, *op. cit.,* p. 338.
1144 *Ibid.,* p. 335.
1145 *Ibid.,* p. 336.
1146 *Ibid.,* p. 337.

c'est-à-dire de la socialité, et le fondement des communautés sociales humaines au sein d'une démarche phénoménologique – nous comprenons cet enjeu dans le cadre de la « destinée philosophique occidentale ». C'est pourquoi nous parlons de transformer le monde, c'est-à-dire d'admettre le monde ambiant comme des processus de formations transversales de sens, et non plus de lui substituer une Idée totalisante de « Monde-Un ». Car « ce qui advient en Grèce ancienne sous le nom de philosophie, c'est la position de l'identité du réel et du rationnel en idéal régulateur de l'Histoire de l'Occident (...) » ; de telle sorte que « le propre du moment grec est en ceci d'instituer la Raison en puissance centrale susceptible de réduire tout ce qui est au même et unique élément commun (….) ».[1147] Et les bases des communautés humaines sont censées se fonder depuis le principe de raison - dans un triple sens : comme point de départ épistémologique ; point de départ antrhopologique ; et point de départ du processus historique. Il s'ensuit le spectre du Fondement, de l'essence et du sens du Tout ; c'est-à-dire de la Substance, de l'Être, de l'Idée, du Logos, du Soi, de l'Absolu et de l'Universel. *Dès lors, la « Crise » émane du « moment grec »*. En effet, nous nous accordons avec Jean Vioulac pour qui « le monde fut créé en Grèce ancienne, à partir de la production inaugurale de l'idéalité ».[1148] Si « avant les Grecs en effet, chaque peuple avait *son* monde »[1149], il ressort que « le moment grec est en cela commencement téléologique de l'histoire de l'Europe (…) : la création du monde par les Grecs ne fut pas seulement ouverture d'un espace universel commun, mais aussi un temps universel commun ; il fut en cela l'inauguration de l'histoire universelle, l'histoire comme destin commun de la communauté humaine. »[1150] Ainsi, « c'est à son propre triomphe que la philosophie assiste aujourd'hui, à l'accomplissement du projet formulé en Grèce ancienne et qui depuis lors les guidait. »[1151]

Ainsi, transformer le monde n'est pas transformer l' « idée » de monde, ni son image. Il ne s'agit pas non plus de « l'éradiquer » comme Idée-de-Totalité dans un versant

1147 Vioulac, Jean, *La logique totalitaire – Essai sur la crise de l'Occident,* PUF, Paris, 2013 : p.15.
1148 Vioulac, Jean, *Science et révolution – Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie,* PUF, Paris, 2015 : p.206.
1149 *Ibid.*
1150 *Ibid.,* p. 207.
1151 *Ibid.,* p. 68.

« anti-mondialisme », ni même comme « alter »-mondialisme (d'une Idée à une autre de Totalité – une *alter*-totalité). La question n'est donc pas de l'in-former ou de le dé-former mais bien de le trans-former. Autrement dit, d'élaborer des processus de trans-formation communautaire, qui réhabilite radicalement notre monde de la vie comme notre environnement pratique immédiat. Dès lors, l'enjeu est d' « émanciper » notre pratique transcendante-immanente, notre praxis intersubjective ; libérer notre « je peux » dans le faire collectif d'un « nous pouvons ». Trans-former, c'est-à-dire admettre la pluralité et la multitude communautaire dans le processus même de formation communautaire. Trans-former la formation-de-sens, qui est moins intentionnelle que « faire » partagé et « geste ». La formation-de-sens pratique est son propre horizon-de-nous intentionnel. L'enjeu est de permettre le déploiement de multiples horizon-de-sens historiques au sein d'entre-mondes immanents. Ceci moins depuis la constitution préalable d'un Télos comme but extatique à atteindre, que depuis la recherche pratique de pérennité de faire-partagés comme faire-mondes immédiats – car le faire-partagé est sa propre requête et sa propre réponse. Pour cela, il s'agit d'ouvrir des « brèches » au sein de l'Idée totalisante et régulatrice de Monde-Un séparé de nos vies (c'est-à-dire de toute formation de sens subjective-immnante) ; et c'est l'ouverture intersubjective de ces interfaces de pratiques associatives qui sont à même de trans-former le monde, c'est-à-dire de « libérer » des modalités de socialisation intersubjective impliquées dans toute communauté primordiale de production de sens-pratique. Par conséquent, il s'agit de « réduire » le capitalisme à ce qu'il est, à savoir un système-monde transcendant et extatique de l'anti-monde (primordial) et de l'anti-vie (transcendantale). En cela, le capitalisme est la réalisation même du triomphe de la rationalité occidentale comme mouvement d'élévation de l'abstrait vers le concret. Dès lors, l'enjeu est de renverser cette inversion de la formation de sens, c'est-à-dire de la trans-*former*. Nous pourrions suggérer que les « individus » du système-monde capitaliste sont les marchandises elles-mêmes, réduisant l'être-humain à n'être qu'un rouage de liaison au service de la marche forcée de la marchandisation du monde de la vie. Cette marchandisation renvoie à la dé-

formation de la communauté sociale immédiate et de la pluralité de la vie transcendantale ; par l'éradication de l'archi-communauté de moi-même alors déformé en « atome » séparé au sein d'un Dispositif global sur lequel je n'ai aucune prise. La mondialisation capitaliste entérine ainsi la séparation insurmontable entre monde et vie, au profit de non-lieux où ne se partage que la commune absence à soi. Autrement dit, la même *antiforme* de vie. L'annihilation des interstices et des entre-mondes sont la marque d'une totalité, d'un ordre englobant objectiviste à même d'empêcher toute forme de vie. C'est pourquoi nous parlons de la formation trans-réductive du geste comme processus (communautaire) de subjectivation. Ainsi, la crise de la rationalité occidentale est celle de l'oubli du monde de la vie et du monde primordial, et cet oubli est rendu possible par une privation de monde, c'est-à-dire sa « privatisation » au service du mouvement d'autonomisation de l'objectivité. De Husserl à Marx, nous pourrions dire que se pose le même constat critique d'un mouvement paradoxal d' « élévation de l'abstrait au concret », c'est-à-dire un « monde à l'envers ». Résoudre la crise, c'est donc renverser l'inversion.

Le tour de force accompli par le rapport salarial, par l'enrôlement du travail et sa soumission réelle au capital, c'est d'être parvenu à faire du travail humain exactement l'inverse de ce qu'il est, c'est d'être parvenu à instituer socialement en tant que forme dominante du travail cela même qui en constitue la plus complète défiguration : on appelle « travail » aujourd'hui justement ce qui n'en est pas.[1152]

Si « la démondanéisation engendre le sujet, comme démondanéisation du monde *de la préoccupation* lui-même »[1153], nous comprenons ce monde de la préoccupation comme le monde de la vie - la *Werkwelt* chez Heidegger se rapproche de la *Lebenswelt* husserlienne, comme « monde de l'ouvrage » ou « monde du travail ». Ainsi, « au premier rang de ces dispositifs démondanéisants demeure et subsiste encore et toujours le rapport salarial : se libérer de ce rapport, ce serait libérer le travail, et non l'abolir. »[1154] Car « c'est par le travail que les hommes temporalisent

1152 Fischbach, Franck, *La privation de monde – Temps, espace et capital,* Vrin, Paris, 2011 : p. 128.
1153 *Ibid.,* p. 59.
1154 *Ibid.,* p. 129.

leur existence individuelle et historicisent leur existence collective »[1155] ; il faut donc détruire la forme salariale de l'activité productrice humaine pour « libérer » la communauté primordiale. En effet, c'est depuis la reconnaissance de mon étrangèreté intime qu'est rendue possible la multiplicité des mondes ; c'est-à-dire par la reconnaissance de la requête de l'étranger et des plages de rencontre constitutives d'un nouveau monde de la vie via de nouvelles formes de vie. Un tel renversement du monde de l'inversion paraît une tâche immense et impossible, justement du fait qu'il semble illusoire d'affronter un « monde global » ou « globalisé » sans être soi-même porté à une telle échelle. Ce qui est difficilement concevable, même absurde et vain par avance. A nouveau, il s'agit d'opérer aux différentes réductions : transcendantale, primordiale et historiale. C'est par ce retour radical au monde de la vie que s'opère une telle transformation sociale immédiate. Ce qui implique d'en revenir à l'individu, et de considérer à nouveau terme les mouvements d'auto et d'inter-incorporation. Mais revenir à l'individu n'est pas revenir au « sujet ». Car « L'individualisme au sens plein du terme est le produit de la modernité capitaliste. Son mythe fondateur – l'image d'un individu préexistant à l'état social – permet de concevoir un moi autonome, constitué indépendamment de toute relation avec autrui et entrant *a posteriori* dans le jeu social pour satisfaire des besoins définis de manière purement instrumentale. »[1156] Il s'ensuit le « formatage concurrentiel des subjectivités », c'est-à-dire un « processus visant à l'incorporation subjective des normes propres à la sphère économique », soit un véritable « mode de production des subjectivités ».[1157] *Au contraire, il s'agit de considérer l'individu comme être-social, à partir de la reconnaissance de l'étrangèreté intime au sein de la sphère du propre*. A partir de là, « voilà la source vive d'une démultiplication insoupçonnée du faire humain, voilà la source joyeuse d'une subjectivité coopérative enfin possible. (…) [d'une] subjectivité coopérative et [d'un] foisonnement des singularités. »[1158] Pour cela, il est impératif de se défaire de l'illusion occidentale d'une « Nature humaine », afin de promouvoir

1155 *Ibid.*
1156 Baschet, Jérôme, *Adieux au capitalisme, op. cit.,* p. 111.
1157 *Ibid.,* p. 39.
1158 *Ibid.,* p. 109.

l'intensification des singularités et celle de la capacité des solidarités. Si par « commun », *ou plutôt entre-monde*, nous entendons communauté associative et communauté dans l'écart - communauté *de* l'écart -, alors l'entre-monde est la condition même de son propre épanouissement. Car la multiplicité est constitutive, aussi il n'y a pas d'universel préétabli et donné par avance. Au contraire, nous devons parler d'humanités multiples : « il serait prudent de se mettre en quête, moins de valeurs communes, conceptuellement unifiées, que de plages de rencontre ».[1159] En termes politiques, il s'agit donc de rompre avec « (…) l'Etat en tant que mode de constitution totalisant de la collectivité (...) »[1160], pour des formes non totalisantes de coordination.

Il suppose de penser et d'instaurer la coordination à partir de l'extension des différences, et non à partir de la réduction à l'Un. L'abolition du capitalisme est abolition de la totalité et c'est au règne d'une triple abstraction qu'elle met fin : celle de la marchandise (…), celle de l'Etat (…), celle enfin de l'Universel (comme construction abstraite de l'Homme, masquant une universalisation des valeurs particulières de l'Occident).[1161]

Je dois donc sans cesse me contextualiser, m'inscrire dans ma communauté primordiale et émanciper les conditions de possibilité de ma socialité. Autrement dit, il s'agit de re-créer des formes de vie, dans lesquelles « la relation entre personne et situation est ainsi une « coconstitution » ».[1162] Contre le régime de l'homogénéité et de l'uniformisation objectiviste, « il s'agit de renoncer à une conception du politique fondée sur la puissance d'entités abstraites et unifiantes (l'Etat comme expression de l'Universel, le Parti comme incarnation de la classe ouvrière, etc.) pour faire prévaloir des formes politiques partant de la capacité de faire et de décider de chacun, et ancrés dans la multiplicité concrète des collectifs de vie. »[1163] Ainsi, il s'agit de rompre avec la société comme Corps-Un, en rompant avec la considération du moi comme Corps-Un ; puis de rompre avec le système-monde objectiviste-naturaliste ou capitaliste.

1159 *Ibid.,* p. 137.
1160 *Ibid.,* p. 184.
1161 *Ibid.,* p. 185.
1162 Benasayag (Miguel) et Sztulwark (Diego), *Du contre-pouvoir,* La Découverte, Paris, 2002 : p. 105.
1163 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* p. 83.

Ceci afin de déployer les polarités intersubjectives et afin de reconnaître le rôle de l'incertitude comme marche collective vers l'inconnu, à la base de toute forme de vie sociale.

(…) c'est accéder à la multidimensionnalité, à une vie infiniment plus riche, plus large, qui ne s'identifie plus avec les limites de notre peau, de notre vie biologique. Entre l'individu (comme ordre et idéal social) et la personne (comme forme de solidarité et évolution permanente), la différence est la même qu'entre la « survie » et la « vie », ou entre la vie biologique et la vie subjective pleine. Mais cette multidimensionnalité n'a rien de spontané, pas plus qu'elle ne se donne comme par magie. Nous devons l'assumer dans notre mode de vie concret en nous dégageant l'illusion capitaliste selon laquelle nous ne sommes que des individus isolés qui habitons une situation comme un décor, comme is nous pouvions, sans altérer notre identité, habiter arbitrairement n'importe quelle autre situation.[1164]

Par la conception interpersonnelle de la personne et d'une certaine texture des interactions collectives, c'est-à-dire de l'expansion relationnelle des subjectivités comme « de l'art de *faire communauté* (…) afin de faire prévaloir la libération des capacités du faire autonome, la dé-spécialisation et la dés-économisation des activités humaines »[1165] ; on peut « (…) concevoir l'espèce humaine comme partie intégrante d'un réseau de complémentarités et d'interactions qui la dépasse. »[1166] Ce qui nous amène à suggérer une disposition *éthique* comme « éthique de la proportionnalité » entre toutes les formes de vie existantes.

Les humains se trouvent donc appelés à une conscience de proportionnalité : leur propre place dépend de celle qu'ils font aux autres, humains et non-humains. (...) Il n'y a pas de devenir sans capacité à reconnaître le devenir, pour chacun, des multiples autres qui le constituent et qui amplifient ses propres potentialités.[1167]

Or, l'objectivisme naturaliste comme système-monde ne peut totalement « éradiquer » les conditions transcendantales d'une profusion de formes de vie. En effet, c'est par l'archi-décision à effectuer la réduction et par l'effort constant du chiasme que je peux

1164 Benasayag et Sztulwark, *op. cit.,* p. 104.
1165 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* p. 162.
1166 *Ibid.,* p. 148.
1167 *Ibid.,* p. 149.

retrouver ma liberté, toujours-déjà liberté *pratique.* Car « le geste (…) reste et résiste. On peut contrefaire une attitude, prendre une posture ; on ne peut s'emparer de ce qui commence, voire initie le point de départ et qui se situe en quelque sorte sur le seuil, sur le faîte d'un *avant* pur. Au commencement du commencement. »[1168] Autrement dit, la réduction et le chiasme tactile désignent des *archi-gestes.*

Qu'est-ce qu'un geste ? - C'est *ce qui peut* ou *sait-faire*. Chaque geste fait surgir un pouvoir (un *Können*, un *can*), habileté par l'ouverture qui, en lui livrant passage (*poros*), le rend simultanément *aporos*, « sans passage » - aporétique. Le geste ne peut pas dé-passer le passage qu'il est.[1169]

Là où le système-monde objectiviste-naturaliste a dé-formé le geste pour le figer en in-formation, il s'agit de trans-former cette déformation afin de réhabiliter notre intelligence pratique et collective. En effet, le positivisme scientifique a su « faire passer la transformation technique et la symbolisation logique à l'ère de *l'information*. Recevoir des signes/ordres et envoyer des ordres/signes : telle est la métamorphose recommencée. »[1170]

Si la technique ne cesse de pousser l'analyse du geste, c'est pour le « dévitaliser » et mettre à nu les principes d'action dont il est l'avant-coureur. *A l'action directe sur des matières se substitue le traitement d'une information.*[1171]

Dans ce stade évolué, on n'est plus dans le faire, mais dans le *faire-faire*, engagé dans la voie techno-scientifique qui ne garde du geste humain initial que ses épures et en analyse indéfiniment les schèmes.[1172]

Il s'agit donc de « mesurer ce qu'un geste dissimule d'équilibre et de vulnérabilité, pour le penser au plus près de la fragilité des individus et de la persévérance des générations qui se le lèguent, [de sorte qu']il paraît indiqué de le ramifier aux plus anciennes stratégies du vivant. »[1173] Ainsi, le geste correspond tant à la production

1168 Guérin, *op. cit.,* p. 101.
1169 *Ibid.,* p. 102.
1170 *Ibid.,* p. 99.
1171 *Ibid.,* p. 35. Nous soulignons.
1172 *Ibid.,* p. 39.
1173 *Ibid.,* p. 35.

matérielle d'un objet par la transformation technique de la matière que des savoirs-faire (également technicisés) concernant les « manières » de vivre dans un versant affectif (aimer, manger, etc.). Par conséquent, contre la vision capitaliste du travail divisé en temps d'assujettissement au sein du rapport salarial et en temps « libre » de consommation déterminée, il s'agit de réhabiliter le geste comme praxis trans-réductive impliquant toutes les dimensions de ma vie égologique et transcendantale : « ce qui signifie que l'homme et son milieu se modifient ensemble. »[1174] En effet, il n'y a plus lieu d'instaurer une quelconque « séparation » entre monde et vie. Au contraire, par le geste, je change le monde (mon milieu environnant immédiat) en me changeant moi-même, c'est-à-dire également en changeant mes rapports à l'autre. Aussi, « dans cette sorte de *gestique transcendantale* formant la *philosophie du geste* (…) [il s'agit] de repérer et de caractériser la dimension *constituante* des méta-gestes ».[1175] Michel Guérin en détermine quatre, bien que « la plupart de nos comportements sont si métissés qu'ils défient l'analyse »[1176] : faire, donner, écrire, danser.

> L'homme reste bien au centre d'un monde réductible à des rapports ; mais leur complexité et leur densité est sans mesure commune avec la relation élémentaire et encore imprégnée d'animalité et de sensualité communicative qui est celle de l'artisan entouré de ses outils et au contact de la matière.[1177]

Outre le faire, la danse retient notre attention comme « méta-geste » qui renvoie à une création partagée, continuée et « joyeuse » de soi-même dans son contexte de production immédiat. Nous rappelons la célèbre formule du sous-commandant Marcos : « Si ta révolution ne sait pas danser, ne m'invite pas à ta révolution ! » En effet, la trans-formation réunit la lutte et la fête, la pensée et les sens, l'anticapitalisme et le plaisir de la vie. Le sous-commandant Marcos préconisant en outre l'exercice paradoxal de "ressentir avec la tête et de penser avec le coeur", il

1174 *Ibid.,* p. 34.
1175 *Ibid.,* p. 106.
1176 *Ibid.,* p. 69.
1177 *Ibid.,* p. 35.

s'agit bien de « la danse [qui] est simple expression ; ce qui ne signifie pas qu'elle exprime quelque chose »[1178]. L'analyse de Guérin concernant le geste de danser ne détermine-t-elle pas les modalités d'une communauté humaine non aliénée, au sens d'un « désir délivré », d'une « attention sans objet », laissant libre l'écart à soi et le respect de soi comme faire-commuanuté ? En effet, « la danse est d'abord attentive à soi. (...) Le corps ne veut rien que soi, que son exultation. (...) une re-création, dans la délivrance des buts »[1179] ; tel que « la danse est une expression qui n'exprime rien »[1180] : « Le style, qui frappe toujours quand règne la danse, restitue la souplesse extrême du désir délivré. (...) En somme, parce qu'elle puise son inspiration dans le corps célébré, la danse, au naturel, signifie fête. »[1181]

Le danseur est d'abord un déoeuvré ; il a évacué la préoccupation et ce n'est que la présence – ou plutôt l'évidence – du corps qui le sépare de l'ennui. (...) C'est un présent sans déception, qui trouve refuge dans une présence : celle du corps. Comment se manifeste-t-elle ? Comme une attention sans objet, c'est-à-dire une attention pure. Doit être ici contemplée une étonnante « rivalité » entre l'ennui et la danse. (...) la joie est plus profonde que la douleur.[1182]

Ce n'est pas la conscience du corps, c'est plutôt le corps comme conscience : savoir sans tristesse. De là le style, encore, ce geste de ne rien demander à personne – dédain de persuader.[1183]

Ainsi, dans le souci de la transmission et de la découverte du « geste-source », le geste partagé et réapproprié permet cette « chance énigmatique d'une communication libre et généreuse, non seulement, d'ailleurs, entre les hommes, mais surtout entre des types de vérités ».[1184] Telle est notre compréhension de la communauté, qui respecte la pluralité des formes de vie qui la constituent, c'est-à-dire des formes différentes de formation de sens : toute vérité est charnelle, tout geste est social. Par conséquent, il est question de trans-former *le* « Monde » en la *multiplicité* des mondes.

1178 *Ibid.,* p. 69.
1179 *Ibid.,* p. 70.
1180 *Ibid.,* p. 72.
1181 *Ibid.,* p. 74.
1182 *Ibid.,* p. 75.
1183 *Ibid.,* p. 78.
1184 *Ibid.,* p. 83.

Un tel dialogue présuppose que l'altérité de l'autre ne demeure pas absolue, totalement impénétrable. La capacité d'*écoute*, prédisposition à faire place, en soi, à l'altérité de l'autre (….)[d'un] effort patient de compréhension – comme saisie de ce qui était jusque-là insaisissable et incorporation de ce qui était étranger - (...) Mais encore convient-il d'assumer la conscience d'une incomplétude, car c'est dans la reconnaissance de l'inachèvement de soi comme de la perfectibilité du collectif auquel on appartient que l'ouverture à l'altérité peut avoir quelque chance de s'opérer. C'est *depuis l'autre en soi* [nous soulignons], depuis le non-soi de soi, que s'amorce la rencontre avec l'altérité de l'autre. (…) Cette partie dominée est bien l'autre en soi de chaque formation culturelle et c'est souvent en elle que l'altérité des autres cultures vient faire écho. Une autre manière de faire place au non-soi de soi consiste à pratiquer la relativisation de sa propre culture, à se déprendre de son univers familier, afin de rompre les illusions propres à la naturalisation des faits culturels.[1185]

Nous parlerons d'incarnation de l'étranger intime quand Baschet parlera de son incoporation, mais peu importe : il est remarquable de noter que malgré des *contextes* de production théorique radicalement différents, voire inconnus les uns des autres, les mêmes pistes conceptuelles se rejoignent. On dénote ainsi la nécessité de reconnaître l'écart originaire à soi dans sa fonction d'ouverture, en tant qu'il *devient le centre de gravité transcendantal de toute forme de vie*. De là, il est possible de penser l'unité du faire humain, selon de nouveaux modes d'organisation sociale et de nouvelles formes-de-vie possibles. Autrement dit, la possibilité d'une intégrité personnelle et individuelle à travers la communauté intersubjective et primordiale. Cette « intégrité » ou « totalité » de l'individu humain qui se réalise dans l'émancipation du faire-partagé, nous l'appellerons *autonomie.* Une telle autonomie implique la multiplicité au sein même du moi. D'où la question de la transformation des formes de vie, en vue « de la constitution intersubjective des subjectivités (…) [de la] libération des potentiels de « singularisation individuelle et/ou collective » »[1186] ; « (…) et de faire des choix relatifs à la forme même de la *vie vécue* le cœur sensible de l'organisation collective. »[1187]

1185 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* p. 139.
1186 *Ibid.,* p. 114.
1187 *Ibid.,* p. 130.

L'agir coopératif est la condition d'existence du bien commun. Dans un tel monde social, la personne ne saurait être pensée comme un isolat ; elle se constitue d'emblée dans un réseau de relations interpersonnelles. L'être ne saurait exister, ni se penser, hors de ces relations, sans lesquelles il perdrait l'accès à un bien commun qui n'existe que par la coopération de tous. Le moi est d'emblée un « nous », puisqu'il tisse en lui les liens qui l'attachent à ses semblables. (…) la personne y est pensée comme un carrefour, un nœud de relations avec d'autres êtres ou entités (humaines, mais aussi animales, naturelles, spirituelles ou divines). Au lieu que le moi se referme sur sa constitution propre, le voici porté au-delà de lui-même. En même temps, on ne saurait nier ce que l'entrelacement de plusieurs *moi* interpersonnels, devenus « membres les uns des autres », peut parfois impliquer de contraintes.[1188]

(…) savoir mesurer jusqu'où s'étend l'espace qui nous correspond et où commence celui d'autrui (dans l'un et l'autre cas, l'échange suppose hospitalité et respect). Admettre les limites de tout individu et de toute organisation, l'inachèvement de toute pensée et de toute théorie : autant d'exercices de proportionnalité et de juste mesure sans lesquels la pluralité et la tolérance restent des termes vides et sans portée. « Nous luttons pour un monde qui n'est pas un, unique et indivisible », affirme le sous-commandant Marcos, mais au contraire pour « un monde qui contienne de nombreux mondes », selon l'une des formules zapatistes les usitées. (...) [Il s'agit de] renoncer à toute prétention hégémonique (…) [il] reste alors à s'habituer à croiser nos interrogations, à combiner nos incomplétudes et à « faire alliance entre nos respectives proportionnalités ». (…) [car] l' « enjeu », c'est la « déspécialisation » de la politique.[1189]

Nous avons ainsi tenté de dégager l'infinité de formes de vie impliquée dans tout monde de la vie. A partir de là, il s'agit de promouvoir un retour *à l'expérience de la vie vécue* en tant que fondement de nouvelles formes de vie sociales à même de transgresser l'ordre englobant et totalisant du système-monde de l'objectivisme naturaliste – ou du capitalisme. Ainsi, l'enjeu de notre époque est de « sortir » de la crise, en nous réappropriant nos conditions sociales immédiates d'existence. En cela, un exemple vient « transgresser » la « fin de l'histoire » prônée par le capitalisme, à savoir les communautés autonomes zapatistes du Chiapas qui, depuis 1994, ont crée une faille dans le monde mondialisé et uniformisé. La réalité du Chiapas est d'ailleurs moins un modèle qu'un exemple. Ceci nous amène à être capable de nous localiser nous-mêmes dans le champ social, ainsi que notre présent travail. En effet, « il importe désormais de ne pas oublier la position sociale dudit théoricien » tel que « le

1188 *Ibid.,* p. 113.
1189 Baschet, *Préface, op. cit.,* p. 41.

métier scientifique se définit par un certain type de production ».[1190] Or, ceci implique déjà une contextualisation dans un monde de la vie particulier et historiquement déterminé, au sein d'une certaine forme d'organisation sociale : c'est « la différenciation entre travailleur manuel et travailleur intellectuel qui rend possible la théorie ».[1191]

> C'est d'abord et avant tout cette opposition radicale qui définit la production théorique, c'est-à-dire cette opposition à la pratique. L'attitude théorique procède d'une mise entre parenthèses méthodique de l'attitude pratique (…). Si donc des hommes peuvent faire de cette production [théorique] leur métier et se consacrer à la théorie, c'est qu'ils sont entièrement libérés de toute activité de production.[1192]

Aussi, « si le philosophe pense le monde comme donné, c'est que d'autres l'ont produit pour lui ».[1193] Or, « la relégation théorique des activités de production ne peut pas se passer de leur produit, elle ne peut être qu'une délégation à autrui de ces activités. »[1194] C'est pourquoi « il s'agit donc bien de déniaiser le philosophe en lui imposant d'assumer l'ensemble des conditions de possibilité concrètes de son activité théorique ».[1195] Il s'agit d'en revenir à un temps offert à une complète pluralité des rythmes, et de nous réapproprier notre socialité productrice historiale. L'intellectuel n'est pas au-dessus des autres individus, dans un en-dehors des nécessités et des besoins : « Avant d'être le vivant doué de raison, l'homme est « le mangeur de pain » ».[1196] En renversant le monde de l'inversion, en créant de nouveau*x* monde*s*, nous pouvons briser toutes les séparations suscitées par le règne de l'objectivisme naturaliste. La question est donc de trans-former le monde, en trans-formant nos vies – c'est-à-dire en nous réappropriant nos formes de vie. Or, « aucune division hiérarchique entre activité manuelle et activité intellectuelle dans un tel monde, ce qui écarte par la même occasion toute prééminence de la tête sur le corps, de la pensée

1190 Vioulac, Jean, *Science et révolution, op. cit.,* p. 194.
1191 *Ibid.,* p. 192.
1192 *Ibid.,* p. 195.
1193 *Ibid.,* p. 197.
1194 *Ibid.,* p. 196.
1195 *Ibid.,* p. 198.
1196 *Ibid.,* p. 187.

sur les émotions, du masculin sur le féminin, de la théorie sur la pratique. »[1197] Si Michel Guérin a déterminé qu'écrire est un geste, « on voit [l'écriture] tantôt servir la diffusion de tout à tous, tantôt chercher la crypte secrète où cacher, à l'abri des regards indiscrets, son précieux « dépôt ». »[1198] Ce qui nous permet d'être critique envers notre propre démarche, au sens où « la condition pour la transcendance du sens [est] son recel public, son offrande piégée. »[1199] Aussi, un geste en appelle un autre, ce qui implique de lutter, *à travers* ma forme de vie, pour l'émancipation des conditions de possibilité de toute socialité pour tout individu et toute forme de vie – au sens « (…) d'une lutte contre la *séparation*, d'une lutte pour l'émancipation qui n'a de sens qu'à être menée au nom de la vie humaine concrète enfin réunifiée. Elle exprime et tente de donner force à un combat dont l'enjeu, au-delà des revendications matérielles et culturelles, est la dignité et l'intégralité de la vie humaine. Faire place aux individualités et à la diversité concrète de la vie suppose d'inscrire la lutte pour l'émancipation dans le registre de l'hétérogénéité. »[1200]

Le caractère concret, sensible, subjectif de la parole zapatiste manifeste qu'il ne saurait y avoir de théorie ou de principes politiques séparés des expériences vécues. L'enjeu consiste à ruiner l'habituelle dichotomie entre théorie et pratique (la théorie s'isolant dans sa fausse supériorité et perdant alors toute prise sur la pratique). Cela suppose de récuser également d'autres dualités hiérarchiques – entre concept et sensation, abstrait et concret, tête et corps – qui sont autant de fondements de la position surplombante des avant-gardes et des cercles dirigeants éclairés. C'est pourquoi, cherchant à irriguer la théorie par l'expérience concrète et la force des affects, le sous-commandant recommande de pratiquer le paradoxal exercice de « ressentir avec la tête et penser avec le coeur » et se risque à identifier sept sens, dont le sixième se nomme « penser » et le septième « ressentir ».[1201]

* * *

* *

*

1197 Baschet, *Adieux..., op. cit.,* pp. 106-107.
1198 Guérin, *op. cit.,* p. 59.
1199 *Ibid.,* p. 64.
1200 Baschet, *Préface, op. cit.,* p. 39.
1201 *Ibid.,* p. 38.

« Ou bien l'homme est foutu – et, dans ce cas, non seulement il est foutu, mais il n'a jamais existé : les hommes n'auront été qu'une espèce, comme les fourmis – ou bien l'homme se fera en réalisant le socialisme libertaire. »
- Jean-Paul Sartre, *SITUATIONS.*[1202]

« De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins. »
- Karl Marx.

1202 *In* tome X, Paris, Gallimard, 1976, p. 217.

BIBLIOGRAPHIE

ABENSOUR (Miguel) et JANOVER (Louis), *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx,* éditions sens&tonka, Paris, 2008.

ABRASSART (Loïc) et DURAND (Cédric), *Altermondialistes – chronique d'une révolution en marche,* éditions Alternatives, Paris, 2006.

ASPE (Bernard), *L'instant d'après – projectiles pour une politique à l'état naissant,* La Fabrique, Paris, 2006.

BADIOU (Alain), *Éloge de l'Amour,* Flammarion, Paris, 2009.

BASCHET (Jérôme), *Adieux au capitalisme*, Ed. La Découverte, Paris, 2014.

BÉGOUT (Bruce), *L'enfance du monde*, Ed. de la Transparence/philosophie, Chatou, 2007.
-, *le phénomène et son ombre,* Ed. de la Transparence/philosophie, Chatou, 2008.
-, *Pensées privées : journal philosophique (1998-2006),* Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2007.

BENASAYAG (Miguel) et SZTULWARK (Diego), *Du contre-pouvoir,* La Découverte, Paris, 2002.
- BENASAYAG (Miguel) et AUBENAS (Florence), *Résister, c'est créer,* La

Découverte, Paris, 2002.

BERNET (Rudolf), *Conscience et existence,* PUF, Paris, 2004.
-, *La vie du sujet,* PUF, Paris, 1994.

BEY (Hakim), *TAZ Zone Autonome Temporaire,* Eclats, Mercuès, 2007.

BIHR (Alain), *La logique méconnue du « Capital »,* éditions Page Deux, Lausanne, 2010.

BROSSAT (Alain), *Peut-on parler avec l'ennemi ?,* Éditions Noir et rouge, Paris, 2014.

CAMUS (Albert), *L'étranger,* folio, Paris, 1984.
-, *L'homme révolté,* folio, Paris, 2012.

CLASTRES (Pierre), *La Société contre l'Etat,* les éditions de Minuit, Paris, 2011.

COMBES (Francis), *Cause Commune*, Le Temps des Cerises, Paris, 2003.

COMITE INVISIBLE, *A nos amis,* La Fabrique, Paris, 2014.
-, *L'insurrection qui vient,* La Fabrique, Paris, 2007.

DARDOT (Pierre) et LAVAL (Christian), *Commun – essai sur la révolution au XXIe siècle,* La Découverte, Paris, 2015.

DASTUR (Françoise), *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, PUF, Paris, 1995.

DEBORD (Guy), *La société du spectacle,* Gallimard, Paris, 2004.

-, *La planète malade,* Gallimard, Paris, 2004.
-, *In girum imus nocte et consumimur igni,* Gallimard, Paris, 1999.

DELPHY (Christine), *Classer, dominer,* La Fabrique, Paris, 2008.

DEPRAZ (Natalie), *Transcendance et incarnation – le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl,* Vrin, Paris, 1995.

DERRIDA (Jacques), *La voix et le phénomène,* PUF, Paris, 2012.
-, *Introduction* à *L'origine de la géométrie* (Husserl), PUF, Paris, 2010.

DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques* (1640), Le Livre de poche, Paris, 1990.

DUCHARME (Olivier), *Michel Henry et le problème de la communauté,* L'Harmattan, Paris, 2013.

DUFOUR-KOWALSKA (Gabrielle), *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis,* VRIN, Paris, 1980.
-, *Michel Henry – Passion et magnificence de la vie,* Ed. Beauchesne, Paris, 2003.

FINK (Eugen), *De la phénoménologie*, Ed. de minuit, Paris, 2012.

FISCHBACH (Franck), *La privation de monde,* Vrin, Paris, 2011.
-, *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris, 2015.
-, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris, 2009.

FOUCAULT (Michel), *Surveiller et punir,* Gallimard, Paris, 2012.

FRANCK (Didier), *Chair et corps – sur la phénoménologie de Husserl,* Les Éditions de Minuit, Paris, 2005.
-, *L'un-pour-l'autre,* PUF, Paris, 2008.

GERARD (Vincent), *La Krisis – Husserl,* éditions ellipses, Paris, 1999.

GUERIN (Michel), *Philosophie du geste,* Actes Sud Editions, Paris, 2011.

HAZAN (Eric), *Chronique de la guerre civile,* La Fabrique, Paris, 2003.
-, *La dynamique de la révolte – sur des insurrections passées et à venir,* La Fabrique, Paris, 2015.

HEIDEGGER (Martin), *Introduction à la métaphysique,* Gallimard, Paris, 2008.
-, *Lettre sur l'humanisme, Éditions* Montaigne, Paris, 1977.
-, *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF, Paris, 2010.
-, *Être et temps,* éditions numérique hors-commerce, traduction par E. Martineau.

HENRY (Michel), *Phénoménologie matérielle,* PUF, Paris, 1990.
-, *De la phénoménologie (phénoménologie de la vie- Tome I),* PUF, Paris, 2003.
-, *De la subjectivité (phénoménologie de la vie- Tome II),* PUF, Paris, 2003.
-, *Marx*, Gallimard, Paris, 2009.
-, *Philosophie et phénoménologie du corps (essai sur l'ontologie biranienne),* PUF, Paris, 2011.
-, *Incarnation – une philosophie de la chair,* Seuil, Paris, 2000.
-, *La barbarie,* PUF, Paris, 2014.

HUSSERL (Edmund), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), PUF, Paris, 2002.
-, *L'idée de la phénoménologie* (1907), PUF, Paris, 2004.

-, *Idées directrices pour une phénoménologie* (*Ideen* I), 1913, Gallimard, Paris, 2008.
-, *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (*Ideen II*), PUF, Paris, 1982.
-, *Méditations cartésiennes* (1929), Vrin, Paris, 2001.
-, *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (1932-1936), Gallimard, Paris, 2004.
-, *L'origine de la géométrie,* PUF, Paris, 2010.
-, *Sur l'histoire de la philosophie (choix de textes)*, Vrin, Paris, 2014.

LAOUREUX (Sébastien), *L'immanence à la limite,* éditions du Cerfs, Paris, 2005.

LEVINAS (Emmanuel), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Vrin, Paris, 2010.
-, *Altérité et transcendance,* LGF, Paris, 1995.

LYOTARD (Jean-François), *La phénoménologie*, PUF, Paris, 1961.

MARCOS (Sous-commandant), *Saisons de la digne rage*, Climats/Flammarion, Paris, 2009.

MARION (Jean-Luc), *Réduction et donation,* PUF, Paris, 2004.
-, *Étant donné,* PUF, Paris, 2005.
-, *De surcroît,* PUF, Paris, 2010.

MARX (Karl), *L'idéologie allemande,* éditions sociales, Paris, 1968.
-, *Le Capital*, *tome I,* PUF, Paris, 2014.
-, *Le Manifeste du Parti Communiste,* éditions 10-18, Paris, 1962.

MERLEAU-PONTY (Maurice), *Le visible et l'invisible,* Gallimard, Paris, 2013.

PLATON, *La République,* Flammarion, Paris, 2002.

RICOEUR (Paul), *A l'école de la phénoménologie,* VRIN, Paris, 2004.

ROGOZINSKI (Jacob), *Faire-part- cryptes de Derrida,* Lignes, Paris, 2005.
-, *Le moi et la chair,* Ed. du Cerf, Paris, 2006.

RUBEL (Maximilien), *Marx théoricien de l'anarchisme,* entremonde, Saint-Denis, 2011.

SAINT-EXUPERY (Antoine), *Terre des hommes,* folio, Paris, 1939.
-, *Vol de nuit,* folio, Paris, 1981.

SARTRE (Jean-Paul), *La transcendance de l'ego,* Vrin, Paris, 2003.
-, *L'existentialisme est un humanisme,* folio, Paris, 1996.
-, *Questions de méthode,* Gallimard, Paris, 2014.

TARI (Marcello), *Autonomie ! - Italie, les années 1970,* La Fabrique, Paris, 2011.

TIQQUN, *Théorie du Bloom*, La Fabrique, Paris, 2000.

VANEIGEM (Raoul), *Le livre des plaisirs,* Espace Nord, Paris, 2006.
-, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations,* Folio, Paris, 2008.
-, *Nous qui désirons sans fin*, le cherche midi éditeur, Paris, 1996.
-, *L'État n'est plus rien, soyons tout,* Rue des Cascades, Fontenay-le-Comte, 2010.

VERCORS, *Le silence de la mer,* Livre de Poche, Paris, 1951.

VIOULAC (Jean), *Science et révolution – Recherches sur Marx, Husserl et la*

phénoménologie, PUF, Paris, 2015.
-, *La logique totalitaire – Essai sur la crise de l'Occident,* PUF, Paris, 2013.

WAGNER (Patrick), *La notion d'intellectuel engagé chez Sartre,* article publié dans *Recherches en philosophie – université de Metz – cahier I,* sous la direction de Jean-Paul Resweber, Les éditions du Portique, Strasbourg, 2003.

WALDENFELS (Bernhard), *Topographie de l'étranger – études pour une phénoménologie de l'étranger 1*, éditions Van Dieren, Paris, 2009.

WOLFF (Fabrice), *Qu'est-ce que la démocratie directe ?*, éditions Antisociales, Paris, 2010.

INDEX DES CONCEPTS

Forme de vie : 21, 39, *54-55*, 86, 104, 105, 127, 142, *147*-149, 163, 172, 234, 243, 245, 319, 320, 329, 324-325, 328, *330-333*, 341, 343, 349, 352-353, 359, 360, 365-369, 374-377, *381-391*.

Transcendance-immanence : *12*, 22, 39-40, 65, 79, 151, 180, 183, 314, 324-326, 374.

Inter-incorporation : 39, 80, 86, 104, 108, 120, 126-127, *179*, 243, 308, *320-344*, 350-357, 382.

Auto-transcendance : 47, 55, *183*, *276.*

Archi-transcendance : *37*, 47, 183, 237, 249, 256, 260-262, 289, 304-305.

Socialité (comme phénomène) : 11, *30*, 65, 127, 130-138, 153, 332, 353-371, *374*, 376, 379, 383, 390-391.

TABLE DES MATIERES

Avertissement..... 2
Remerciements..... 5
Sommaire..... 7
Introduction générale : l'actualité de la phénoménologie..... 8

Première partie : De Husserl à Husserl, l'énigme de la transcendance-immanence....40
I/Du monde *sans vie* de la transcendance extatique au monde *de la vie égologique.* 41
1.1 Totalité et Transcendance : le tournant galiléen..... 41
1.2 Du monde pré-scientifique comme motif transcendantal..... 49
1.3 Le monde de la vie est déjà un « contexte » englobant..... 52
1.4 La vie égologique toujours-déjà « communisée » ?..... 56

II / La chair, moment-lieu de l'expérience originaire..... 62
2.1 De la chair au corps propre..... 62
2.2 §28 de la *Krisis* : monde de la vie et chair ; ou le problème de la présupposition du processus d'incarnation …..... 72
2.3 L'unité de la chose par la temporalité immanente..... 80

III / Confrontation entre la Ve *Méditation Cartésienne* et le cycle de la *Krisis* : de la question d'autrui au monde de la vie..... 87
3.1 Monde primordial : sphère d'appartenance et étrangèreté..... 89
3.2 L'alter ego et la synthèse d'association..... 98
3.3 La réduction génétique : de l'alter ego à l'altérité originaire du moi à lui-même ?..... 112
3.4 §56-59 des *Méditations Cartésiennes* : vers le monde de la vie..... 121

IV / Le monde de la vie, comme la matrice de toute communauté chez Husserl... 130

4.1 L'intropathie au fondement de toute socialité : dé-centration du rôle de la chair..... 130
4.2 Des rapports de motivation au « faire » : de la communauté d'expérience pratique..... 136
4.3 Le monde de la vie comme monde pour tous..... 151
4.4 Le monde *de la vie historique*, ou la question de la responsabilité..... 158

Conclusion de la première partie..... 175

Deuxième partie : après Husserl, la phénoménologie en questions..... 181
I – L'aporie d'une phénoménologie « de la transcendance »..... 181
1.1 Remarques générales : un retour manqué à l'immanence ?..... 181
1.2 Les clivages autour de la question cartésienne..... 188
1.3 La chair du monde selon Merleau-Ponty..... 193

II – La rupture henryenne ?..... 202
2.1 La remise en cause de l'intentionnalité : la matière contre l'Ek-stase..... 203
2.2 La chair invisible et le corps propre..... 219
2.3 La communauté sans monde ou « invisible »..... 235

Conclusion de la deuxième partie..... 247

Troisième partie : (a) Husserl en retours, propriété et altérité..... 252
I - L'apport de Didier Franck : l'hétérogénéité originaire du moi..... 252
1.1 Du propre de l'altérité à l'altération du propre..... 252
1.2 Incarnation et incorporation..... 257
1.3 L'intentionnalité « hylético-morphique » : primat du moi ou primat de l'autre ?..... 265

II - L'apport de Jacob Rogozinski : le restant et l'auto-incorporation..... 273
2.1 Le champ d'immanence comme champ fragmentaire de moi-même..... 273
2.2 Du chiasme charnel au mouvement d'auto-incorporation..... 279
2.3 L'alter ego et le mouvement d'auto-incoporation..... 291
2.4 Du respect comme faire-loi du restant à la « communauté dans l'écart »..... 295

III - L'apport de Bernhard Waldenfels : la requête et l'entre-monde..... 309
3.1 Etranger relatif et étranger radical..... 310
3.2 Les formes d'entre-monde : vers notre proposition d'inter-incorporation..... 322

Conclusion de la troisième partie..... 332

Quatrième partie : (b) Husserl en retours, l'énigme transcendantale de la communauté..... 334
I - L'apport de Jean Vioulac : « la communauté est le domaine même du transcendantal »..... 334
1.1 La chair comme « corps vivant praxique » à la croisée des horizons de production …..... 334
1.2 Le monde de la vie comme la communauté historiale de production..... 345

II / La forme de vie comme structure phénoménologique de la socialité..... 353
2.1 - Critique positive de l'égologie..... 353
2.2 - Vers la communauté messianique ?..... 360

Conclusion générale : Trans-former le monde..... 370

Bilbiographie..... 393
Index des concepts..... 400
Table des matières..... 401

Guillaume WAGNER

Phénoménologie et communauté

Résumé

Cette thèse porte sur la question de la communauté dans la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne, en se concentrant autour du concept de « monde de la vie » (*Lebenswelt*) – notamment dans *La crise des sciences européennes*. A la croisée des étapes majeures du parcours husserlien dont nous dégageons les implications, nous interrogeons le monde de la vie à travers l'analyse phénoménologique des processus d'incorporation et d'incarnation. Nous démontrons que Husserl a d'emblée surmonté les impasses de ses successeurs en refusant l'opposition exclusive entre les champs d'immanence et de transcendance pour au contraire penser leurs entrelacements. A partir de la reprise de la critique radicale de l'objectivisme naturaliste, l'enjeu est d'approfondir les formes d'intrication entre sphère égologique et horizon-de-nous. Dès lors, nous désignons la praxis intersubjective comme la base des dynamiques de formation communautaire, que nous comprenons en tant que *formes de vie*.

Mots-clefs : Phénoménologie, Husserl, communauté, monde de la vie (*Lebenswelt*), intersubjectivité, philosophie transcendantale, réduction(s), ego, alter ego, praxis, réciprocité, imbrication, technique, science, objectivité, constitution, crise, responsabilité historique, horizon, corps, chair, monde environnant, communisation (*Vergemeinschaftung*), socialité, rapport, totalité, critique, intentionnalité, transcendance-immanence, respect, chiasme, incorporation, incarnation, question-en-retour (*Rückfrage*), décision, synthèse, processus, originarité, primordialité, identité, altérité, propriété, intropathie, expérience, vécu, sensuel, temporalité, faire, entre-monde, formation de sens, contexte, production.

Résumé en anglais

This thesis engages the question of community in husserlian and post-husserlian phenomenology, concentrating on the concept of the “lifeworld” (*Lebenswelt*), especially in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. At the crossroads between two major stages of Husserl’s development, of which we will reveal the implications, we question the lifeworld through the phenomenological analysis of the processes of incorporation and incarnation. We demonstrate that Husserl straightaway surmounted the impasses met by his successors, by refusing an exclusive opposition between the fields of immanence and transcendence in order to, on the contrary, propose their interlacing. Starting with resumption of the radical critique of naturalist objectivism, the stakes are to deepen the forms of intricacy between the ecological sphere and world-horizon. From there, we designate intersubjective praxis as the basis of the dynamics of community formation, which we understand in terms of *forms of life.*

***Key words** : phenomenology, Husserl, community, lifeworld, intersubjectivity, transcendental philosophy, reduction(s), ego, alter ego, praxis, reciprocity, interlacing, technique, science, objectivity, constitution, crisis, historical responsibility, horizon, body, flesh, surrounding world, communalisation (Vergemeinschaftung), sociality, relations, totality, critique, intentionality, transcendence-immanence, respect, chiasmus, incorporation, incarnation, questioning back (Rückfrage), decision, synthesis, process, originarity, primordiality, identity, alterity, propriety, intropathy, experience, background, sensual, temporality, making, between-world, formation of sense, context, production.*