



HAL
open science

L'horizon comme problème. Contribution à une histoire plurielle de la phénoménologie

Aurelien Djian

► **To cite this version:**

Aurelien Djian. L'horizon comme problème. Contribution à une histoire plurielle de la phénoménologie. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2017. Français. NNT : 2017LIL30042 . tel-01882692v1

HAL Id: tel-01882692

<https://theses.hal.science/tel-01882692v1>

Submitted on 27 Sep 2018 (v1), last revised 3 Oct 2018 (v2)

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 Lille 3
École Doctorale SHS Lille Nord de France
UMR 8163 « Savoirs, textes, langage »

L'horizon comme problème
Contribution à une histoire plurielle de la phénoménologie

Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'Université Lille 3

Discipline : Philosophie

présentée par Aurélien DJIAN

le 9 décembre 2017

sous la direction de Christian Berner et Claudio Majolino

JURY

M. Christian BERNER, Professeur à l'Université Paris Nanterre.
M. Jean-Claude GENS, Professeur à l'Université de Bourgogne.
M. Vincent GÉRARD, Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.
M. Claudio MAJOLINO, Maître de Conférences à l'Université Lille 3.
Mme. Inga RÖMER, Professeure à l'Université de Grenoble.

REMERCIEMENT - Je tiens à remercier chaleureusement Christian Berner et Claudio Majolino pour leur soutien, leurs conseils, leurs encouragements tout au long de ma thèse. C'est en suivant leurs cours en Master, en participant aux séminaires qu'ils organisaient et en lisant leurs travaux que j'ai pris le goût à la philosophie, qui ne m'a plus quitté depuis et qui m'a conduit là où j'en suis aujourd'hui. Un grand merci également à Jean-Claude Gens, Vincent Gérard et Inga Römer d'avoir accepté de participer au jury de soutenance.

Je remercie le laboratoire STL qui m'a accueilli durant ces quatre années, son directeur actuel Philippe Sabot, qui a dirigé mon mémoire de Master I sur *La métaphore vive* de P. Ricœur, Caroline qui a gentiment fermé les yeux sur mes (trop) longs emprunts des tomes des *Husserliana*, Justin sur mes retards d'inscription, Emmanuelle Jablonski pour son aide dans l'organisation des groupes de travail sur la phénoménologie.

Enfin, merci à tous mes amis du groupe phénoménologique que j'ai eu le plaisir d'apprendre à connaître depuis quatre ans autour d'un livre de Husserl, Henry ou Derrida (et autour de quelques cafés et quelques bières), ainsi qu'à Justine, Thierry, mes parents, Laure-Laure, Gwen et Jonas.

« Que se passe-t-il dans *les Gommages* ou *la Jalousie* qui ne se soit, d'une certaine façon, déjà passé ? À cet égard, l'œuvre de Robbe-Grillet la plus accomplie est sans doute *Dans le labyrinthe*. Jamais Robbe-Grillet n'avait été plus près de cet état purement musical auquel tendait son génie. Les éléments thématiques (un soldat, une femme, un enfant ; un café, une caserne, un couloir, une chambre, une rue ; une boîte, une lampe, un réverbère, un ornement en euron) sont dépouillés ici de tout attrait pittoresque ou pathétique. L'intérêt du roman tient tout entier dans la manière à la fois subtile et rigoureuse dont ces éléments se combinent et se transforment sous nos yeux. Entre l'exposé du thème et la reprise finale en *diminuendo*, un travail insensible et continu de variations, de multiplications, de fusions, de renversements, de substitutions, de métamorphoses et d'anamorphoses s'est opéré dans les personnages, les lieux, les objets, les situations, les actes et les paroles [...]. Les dernières pages nous ramènent à la situation initiale, dans le calme et le silence où naissent et s'achèvent ce que Borges appelle "les secrètes places de l'ordre" : rien n'a bougé, tout est en place, et pourtant, quel vertige ! ». Gérard Genette, « Vertige fixe » dans *Figures I* (p. 88-89).

Sommaire

Introduction générale	13
I. L'histoire de la phénoménologie herméneutique et l'horizon	
Introduction	43
Première partie. Les variantes heideggeriennes	51
Premier chapitre : l'horizon de la vie	53
1. Le phénomène par excellence : la vie en et pour soi.	56
a. Le monde de la vie	58
b. La vie en et pour soi : le fondement de l'origine	65
c. Vie en soi : le retrait de l'origine	68
2. La phénoménologie	73
3. Le logos : la prise de connaissance	78
a. La prise de connaissance et l'expérience factuelle	79
b. Modification : was/wozu	81
c. Le logos : le rôle de l'horizon	85
Deuxième chapitre : l'horizon ontologique	91
1. L'horizon originaire	95
a. Horizon et sens : les déformalisations	95
b. Horizon et sens : l'analyse conceptuelle	102
c. L'horizon/sens dans le logos de l'ontologie phénoménologique	109
2. L'horizon dérivé du temps vulgaire	111
a. La connaissance du monde et le temps vulgaire	112
b. Le primat de la phénoménologie et de l'horizon dérivés	118
Troisième chapitre : l'« horizon subjectiviste »	123
1. La critique de l'« horizon subjectiviste »	126
2. Sérénité à l'égard de l'être comme vérité	132
Deuxième partie. Gadamer : l'assomption de l'horizon	137
Introduction	139
1. Une « ontologie de l'être »	144
2. L'horizon et la fusion des horizons	150
a. Contexte	150
b. L'horizon	152
c. Fusion des horizons	159
3. Le logos de l'être	165
a. L'appartenance	166
b. L'être comme langage	168
Troisième partie. Les variantes françaises de la course à l'originaire	173
Introduction	175
Premier chapitre : Totalité et Infini et les débuts de l'histoire des variantes françaises	177
1. Le rejet de l'horizon et la philosophie occidentale	178
2. L'herméneutique phénoménologique de Totalité et Infini	182
Deuxième chapitre : Michel Henry, une phénoménologie de la vie	193
1. Une philosophie de la Nuit	194
2. L'herméneutique phénoménologique de la vie	201
Troisième chapitre : Étant donné et l'accélération de la course française à l'originaire	207
1. Une phénoménologie (herméneutique) de la donation	209
2. La limite de l'horizon	218
II. La version husserlienne de la phénoménologie et l'horizon	
Introduction	233

Première partie. L'horizon et le phénomène	247
Premier chapitre : la différence husserlienne de la phénoménologie	249
1. Le rapport entre Chose et Espace et L'idée de la phénoménologie	249
2. La différence husserlienne	255
a. La phénoménologie	256
b. Le(s) phénomène(s)	266
c. La différence husserlienne	283
3. La différence de l'horizon	291
Deuxième chapitre : la percée locale de l'« horizon » dans Chose et Espace	295
1. Le schéma ACO, sa critique et la fonction de l'apparition impropre et du halo	296
a. Détermination eidétique de la perception externe	297
b. Le modèle ACO	300
c. Critique et fonction de l'apparition impropre et du halo	303
2. La critique du modèle imaginaire et de la présentation par contiguïté	307
a. Le modèle imaginaire	307
b. La présentation par contiguïté	308
3. Le modèle de l'« apparition impropre »	313
4. Le halo	321
a. Les kinesthéses	322
b. L'association data visuels-kinesthéses	325
c. Le halo	328
5. L'inadéquation de la perception exposante et la position du monde	335
a. Perception exposante et perception posant le soi	336
b. Le monde et la conscience positionnelle	340
Troisième chapitre : la percée générale de l'horizon dans les Ideen I	349
1. L'horizon comme structure temporelle de la conscience pure	352
2. Actualité et inactualité : la dimension subjective et objective de l'horizon	360
3. La structure fonctionnelle de l'horizon	366
4. La place de l'horizon et l'analyse à venir	372
Deuxième partie. L'horizon et la méthode phénoménologique	377
Introduction	379
Premier chapitre : les chemins de la phénoménologie	383
1. La voie psychologique dans Philosophie première	385
a. L'« immense avantage » de la voie psychologique	386
b. L'implication intentionnelle	395
c. Le sens génétique de l'horizon et le monde comme horizon	404
d. Conscience d'horizon dans l'ἐποχή transcendantale	412
2. La Krisis et la science de la subjectivité pré-donnant le monde	415
a. La signification de la crise	416
b. L'horizon du monde de la vie	421
c. Le sens galiléen, naïf et transcendantal du monde	428
3. La quasi-voie par la variation eidétique	435
a. Le territoire eidétique de la phénoménologie	436
b. Généralisation et variation	446
c. La variation eidétique	450
Deuxième chapitre : l'horizon et l'analyse intentionnelle	466
1. L'analyse intentionnelle et l'« herméneutique » husserlienne	467
2. L'analyse intentionnelle dans les Ideen I	473
a. La « classification » radicale des sciences	474
b. Le rôle de la phénoménologie et l'extension du concept de constitution	480
c. Le modus operandi de l'analyse intentionnelle	483

3. L'élargissement intersubjectif et la limite de l'horizon.....	491
a. Le propre et l'étranger : une seconde limite à l'application de l'horizon	492
b. L'horizon, autrui, le monde objectif et l'idéalisme transcendantal	495
Troisième chapitre : l'horizon et l'évidence de la réflexion	503
1. L'horizon généralisé et la réflexion dans les Ideen I	504
a. Un retour aux sources	504
b. L'évidence de la réflexion et la fondation métaphysique de la phénoménologie ...	508
c. L'élément perturbateur	515
2. Les Méditations cartésiennes : une nouvelle théorie de l'évidence	519
a. De nouvelles Meditations de prima philosophia	519
b. La disjonction évidence adéquate/apodictique	523
c. La portée de l'apodicticité	525
3. L'horizon généralisé et la fondation métaphysique comme telos	529
Conclusion	535
Bibliographie	545

Abréviations

Pour faciliter la lecture, nous avons incorporé au texte les références primaires, secondaires et de littérature secondaire que nous citons. Parmi elles, plusieurs sont très régulières, et sont citées par le biais d'abréviation dont nous donnons la liste ici. Pour les autres références, soit nous avons cité sous la forme « auteur, date, pagination », ou seulement les pages lorsque le titre de l'ouvrage en question est indiqué dans le contexte proche ; soit, lorsqu'il s'agit d'œuvres complètes, nous nous sommes pliés à l'usage en vigueur, c'est-à-dire : pour Gadamer, « *GW (Gesammelte Werke)* + numéro du volume + pages » ; pour Heidegger, « *GA (Gesamtausgabe)* + numéro du volume + pages » ; pour Husserl, « *Hua (Husserliana)* + numéro du volume + pages ». Pour le reste, nous citons toujours la pagination originale, avant la traduction française lorsqu'il y en a une — lorsqu'il n'y en a pas, il s'agit de notre traduction —, et tous les italiques que l'on trouve dans les passages reproduits sont exclusivement le fait de l'auteur en question. Enfin, les références complètes sont répertoriées dans la bibliographie à la fin de ce travail.

GADAMER, Hans-Georg.

- *WM : Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique phénoménologique).*

HEIDEGGER, Martin.

- *BH : « Brief über den Humanismus » in Wegmarken (« Lettre sur l'humanisme » in Questions III et IV. Paris : Gallimard 2011).*
- *GL : Gelassenheit (« Sérénité » et « Pour servir de commentaire à Sérénité » in Questions III et IV).*
- *GP : Die Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920).*
- *GS : « Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden » in Unterwegs zur Sprache (« D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande » in Acheminement vers la parole).*
- *SZ : Sein und Zeit (Être et Temps. Traduction par Emmanuel Martineau).*
- *ZBP : Zur Bestimmung der Philosophie (Sommersemester 1919).*
- *ZW : « Die Zeit des Weltbildes » in Holzwege (« L'époque des "conceptions du monde" » in Chemins qui ne mènent nulle part).*

HENRY, Michel.

- EM : *L'essence de la manifestation*.

HUSSERL, Edmund.

- CM : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Méditations cartésiennes et les conférences de Paris)*.
- DR : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Chose et Espace. Leçons de 1907)*.
- EP II : *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion. (Philosophie première (1923-1924). Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique)*.
- EU : *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik (Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique)*.
- Idee : *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons)*.
- Ideen I : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure)*.
- Ideen II : *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution)*.
- Krisis : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale)*.
- LU I : *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik (RL I : Recherches logiques. 1 : Prologomènes à la logique pure. Traduction fr. H. Élie, A. L. Kelkel & R. Schérer. Paris : PUF 2009)*.
- LU II : *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (RL II.1 : Recherches logiques. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II. ; RL II.2 : Recherches logiques. 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : recherches III, IV et V. ; RL III : Recherches logiques. 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI.)*.
- PA : *« Phänomenologie und Anthropologie » in Aufsätze und Vorträge (1922-1927) (« Phénoménologie et anthropologie » in Notes sur Heidegger)*.
- PiZ : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917) (LCT : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps ; PCT : Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917))*.

LEVINAS, Emmanuel.

- *TI : Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité.*

MARION, Jean-Luc.

- *ED : Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.*

Introduction générale

« **Derrida.** Dissocieriez vous alors ce que vous appelez phénoménologie de l'autorité du "en tant que tel" ? S'il en est ainsi, ce serait la première hérésie en phénoménologie. Une phénoménologie sans "en tant que tel" !

Marion. Pas la première, non ! Il y en a d'autres. J'ai dit à Lévinas il y a quelques années qu'en fait, la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie serait d'abandonner le concept d'horizon. Lévinas m'a répondu immédiatement : "sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie". Et je soutiens témérairement qu'il avait tort.

Derrida. Je suis aussi en faveur d'une suspension de l'horizon mais, pour cette raison justement, en affirmant cela, je ne suis plus un phénoménologue. Je suis très fidèle à la phénoménologie mais quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon, je ne suis plus un phénoménologue » (Jean-Luc Marion, *On the gift* : 66/17).

1. « Sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie »

Les remarques de Jean-Luc Marion et de Jacques Derrida sur l'« horizon », au détour d'un débat sur le don qui eut lieu en 1999 à l'université de Villanova, esquissent un *singulier changement de perspective* qui, comme un regard à la dérobée une scène de la vie quotidienne, *fait voir autrement l'histoire familière de la phénoménologie d'inspiration husserlienne*¹. Nous avons en effet l'habitude de la regarder à la lumière d'autres concepts bien plus illustres, dont la signification pour le destin

¹ Nous employons l'expression de « phénoménologie d'inspiration husserlienne » pour la distinguer d'autres formes de phénoménologie qui ne nous intéressent pas directement ici, dans la mesure où il ne s'agit pas de proposer une histoire de la phénoménologie *comme telle*, quels que soient les rapports qu'elles aient pu entretenir entre elles, et dont nous ne voulons rien présupposer ici. Nous ferons donc abstraction autant de la phénoménologie de Lambert, de Hegel, de Brentano que de la phénoménologie ou « phanéroscopie » de Peirce.

de cette phénoménologie est systématiquement mise en avant, renvoyant parfois aux origines de la philosophie elle-même, généralement employés en premier lieu par Husserl puis développés, critiqués, refondus, dépassés par ses successeurs — du « phénomène » à l'« intentionnalité » en passant par l'« intuition catégoriale », l'« *a priori* », la « transcendance », le « corps vivant », le « sens », pour ne rester ici qu'aux notions les plus en vue. Ainsi, s'il devait y avoir *un* concept dont on pourrait dire que, sans lui, il n'y a pas de phénoménologie, ou pour lequel il serait sensé d'affirmer « témérairement » que « la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie » est de l'abandonner, c'est naturellement à l'un de ceux-là que l'on penserait aussitôt.

Par contraste, l'« horizon » apparaît d'abord comme un concept de seconde zone. Il ne revendique en effet aucune origine particulièrement glorieuse, ne remontant ni aux pré-socratiques, ni à la philosophie de Platon et Aristote : si l'on suit la reconstruction de Maximilian Scherner dans son article « horizon » du *Dictionnaire historique de la philosophie*, le premier usage technique dans un cadre philosophique remonte au *Livre des causes*, avant que l'« horizon » ne poursuive sa carrière, sans que l'on puisse lui prêter un statut de premier ordre, chez Saint Thomas, Leibniz, Baumgarten, Kant, Nietzsche ou Dilthey (Scherner 1974 : 1187-1206).

Chez Husserl, cette situation de relatif anonymat ne s'arrange pas, au moins en apparence. La rencontre avec la phénoménologie husserlienne se fait par l'intermédiaire, non de l'un de ces grands noms de la philosophie, mais d'un des éminents représentants de sa *sœur jumelle*, la psychologie : William James². Or, si l'on se limite aux textes publiés de son vivant, Husserl élève certes l'« horizon » dès les *Ideen I* à une structure universelle de la conscience pure, mais ne lui dédie nommément qu'un seul paragraphe très court (le § 82), qui apparaît lui-même en plein milieu du texte, dans un chapitre (le deuxième de la deuxième partie) qui constitue le point d'articulation entre la fondation *métaphysique* de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire la détermination de la sphère d'être absolue et autonome de la conscience, et l'examen des corrélations noético-noématisques et de la phénoménologie de la raison, amorcée par l'introduction du caractère fonctionnel de la conscience à la fin du même chapitre, et qui constituent l'objet central de la phénoménologie. En effet, c'est en décrivant eidétiquement les corrélations dans lesquelles se constitue le *sens* de

² « W. James fut le seul, autant que je sache, qui ait prêté attention — sous le titre de *fringes* — au phénomène d'horizon » (*Krisis* : 267/296). La référence au concept jamesien de « *fringes* », supposé combattre la *Mosaikpsychologie* (*Hua* XIX : 211 ; RL II.1 : 242) remonte au moins au deuxième tome des *Recherches logiques*, dans la deuxième recherche (*Hua* XIX : 204 ; RL II.1 : 233 ; 211/242).

tel ou tel objet qu'elle pourra ensuite poser et résoudre les problèmes *philosophiques* qui les concernent, c'est-à-dire les « *problèmes de la raison* » (*Krisis* : 7/13), ceux « qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine » (*Krisis* : 4/10) : le sens du monde, celui de l'homme dans ce monde, de son histoire, de la liberté qu'il peut y revendiquer, de la vie, la mort et l'immortalité de l'âme, etc³. De ce point de vue, l'« horizon » pâtit nécessairement de sa localisation, perdu entre deux pôles d'intérêts principaux du lecteur.

Il en va de même avec les *Méditations cartésiennes* : celui-ci est introduit très tôt, dans la seconde méditation, comme l'une des structures de la subjectivité transcendante — au § 19, après la structure *cogitato-cogitatum* (§ 14), la réflexion (§ 15-16), la synthèse (§ 17) et la synthèse du temps phénoménologique (§ 18) — et malgré son rôle de *prescripteur de la méthode phénoménologique* (§ 20), son caractère central est éclipsé par son lieu d'introduction : la seconde méditation est en effet consacrée à « l'ouverture du champ d'expérience transcendante quant à ses structures universelles », et précède l'ensemble des problèmes spécifiques que doit adresser la phénoménologie transcendante et qui lui confèrent sa valeur : la « problématique constitutive » de la phénoménologie de la raison (troisième méditation), « le déploiement des problèmes constitutifs de l'ego transcendantal lui-même » (quatrième méditation) et, surtout, la cinquième méditation, la plus longue, inédite quant à son contenu jusqu'à la publication des manuscrits sur l'intersubjectivité, et d'une grande signification pour la phénoménologie dans la mesure où elle aborde directement l'objection du solipsisme transcendante en dévoilant « la sphère d'être transcendante comme intersubjectivité monadologique ».

De ce point de vue, seul l'usage du « monde comme horizon », profitant du fort intérêt pour la thématique du monde de la vie développée dans la *Krisis*, a su tirer son épingle du jeu, et se retrouver, quoique souvent de manière strictement opératoire, chez un grand nombre des successeurs de Husserl, de la structure ontologique du monde comme « l'horizon de la temporalité totale » (*SZ* : 365/277), unité des différents schèmes horizontaux de la temporalité du *Dasein* chez Heidegger⁴, jusqu'à la tentative récente de Klaus Held d'une « phénoménologie du monde politique »⁵, en

³ Husserl fait référence à cette différence entre la tâche de décrire les corrélations et les prétentions philosophiques qu'elle peut assumer une fois celle-ci accomplie dans le titre même des *Ideen I*, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*.

⁴ Voir *infra*. p. 98.

⁵ Voir Held (2010).

passant par l'« horizon du monde de la langue [*Welthorizont der Sprache*] » (*WM* : trad. modif., 449/470 ; 454/474) dans *Vérité et Méthode* de Hans-Georg Gadamer⁶ et l'horizon du monde du lecteur et du texte chez Ricœur⁷.

Or, ce qui vaut pour Husserl vaut également pour ses successeurs directs : chez Heidegger, le concept d'« horizon » joue certes un rôle dans les premières leçons fribourgeoise d'après-guerre, notamment *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et surtout dans *Être et Temps*, bien qu'il souffre là encore du caractère seulement *implicite* de l'identification entre « horizon » et « sens ». On se retrouve ainsi dans cette situation étrange que l'on accorde, avec raison, au concept de « sens » un rôle prépondérant dans la définition de l'herméneutique phénoménologique, mais que l'on y est moins enclin pour l'« horizon », alors même qu'*ils ne font qu'un seul et même concept*, et sans que cela n'ait été l'objet d'une attention particulière chez les commentateurs⁸. Puis, une fois opéré ce que l'on appelle communément le tournant, Heidegger cesse *significativement* d'employer le terme.

Le concept se perd ensuite chez Sartre, dont il ne fait qu'un usage *implicite* dans certains de ses premiers textes⁹, et reste sous-déterminé dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty : son emploi garde certes des appareils husserliens, mais il est vidé de sa *substance husserlienne* par la déconnexion de la notion d'avec son contexte *constitutif*, ne gardant ainsi de Husserl que l'opposition entre le premier-plan et l'arrière-plan — distinction qui, comme l'étude qui suit va essayer de le montrer, est très loin de capter le caractère central du concept d'« horizon » chez ce dernier, qui ne se réduit pas à indiquer que la perception a toujours un arrière-plan de choses qui forment un monde, structure qui, d'ailleurs, peut être dégagée dans

⁶ Voir *infra*. la note 132.

⁷ Voir par exemple l'analyse de la triple *mimesis* dans *Temps et Récit I* (Ricœur 1983 : 146-155), et la discussion spécifique des concepts de « monde du texte » et de « monde du lecteur » dans *Temps et Récit III* (Ricœur 1985 : 284-328).

⁸ La justification de cette thèse sera produite tout au long de l'analyse que nous consacrerons à *Être et Temps* dans la première section (p. 91sq).

⁹ Voir par exemple dans *L'imaginaire* l'analyse du phénomène de la quasi-observation qui définit l'imagination (1940 : 22-30), ou encore celui de la quasi-lecture dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948 : 46-9).

l'attitude naturelle¹⁰, et qui n'exige pour cela aucun travail phénoménologique particulier.

Paradoxalement, il semble alors que c'est moins dans la phénoménologie que dans l'herméneutique post-heideggerienne, influencée autant par le couple Husserl-Heidegger que par la tradition herméneutique classique, que le concept d'« horizon » devient un centre d'intérêt véritablement incontournable : Gadamer, qui joue dans ce contexte le rôle de catalyseur, fait expressément référence à Husserl et Nietzsche¹¹ au moment d'introduire le concept d'« horizon », tout en perpétuant l'usage heideggerien, car comprendre, c'est à la fois appréhender quelque chose à partir de son sens, c'est-à-dire dans l'horizon de la question à laquelle il apporte une réponse, et en même temps nécessairement à partir de l'horizon de nos propres préjugés et questions¹² ; Jauss connecte le concept d'apparence husserlienne d'« horizon d'attente » lié au processus d'habitualisation à la critique gadamérienne de l'objectivisme historique, qui trouve une issue positive dans la définition de la compréhension comme fusion des horizons (Jauss 1967 : 185-6/65-7) ; ou encore, Iser reprend indirectement l'opposition husserlienne entre thème et horizon par l'intermédiaire de Schütz et la rapporte au concept gadamérien d'« horizon » comme « le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir à partir d'un point précis » (WM : 307/324 ; Iser 1976 : 164/182) afin de déterminer le texte « comme un système de perspective [*Perspektivität*] » (Iser 1976 : 164/182).

L'histoire du concept d'« horizon » que nous venons d'esquisser à grands traits, et particulièrement l'opposition entre son relatif anonymat dans la phénoménologie et son rôle prépondérant dans l'herméneutique, ajoute ainsi au changement de pers-

¹⁰ Le concept d'« inactualité », qui désigne les vécus intentionnels non-accomplis par l'*ego* remplissant les trois modes horizontaux du temps phénoménologique (avant, après, simultanéité), est introduit dans les *Ideen I* au second chapitre de la seconde partie, dont Husserl souligne qu'il s'accomplit dans l'attitude naturelle : « nous commençons par une série d'analyses à l'intérieur desquelles nous ne nous plierons à aucune *ἐπιτοχή* phénoménologique » (*Ideen I* : 69/109). De ce point de vue, contrairement au temps phénoménologique et à la conscience du temps, l'horizon n'est pas masqué par l'auto-objectivation de la conscience transcendantale comme chose, homme, personne dans le monde ; en revanche, ce que l'*ἐπιτοχή* permet de lui reconnaître, c'est sa fonction *constitutive*, à savoir qu'il assure la *synthèse intentionnelle* par laquelle nous avons conscience, à travers une *multiplicité corrélatrice*, d'une *unité de sens* : cette chose de tel ou tel côté, cet homme vu ou imaginé, cette personne aimée puis détestée, etc. Voir nos analyses *infra.*, p. 249sq et p. 360sq..

¹¹ « Toute présence finie a ses bornes. Ce qui définit le concept de situation, c'est précisément le fait qu'elle représente un lieu où l'on se tient et qui limite les possibilités de vision. C'est pourquoi le concept d'*horizon* est essentiellement lié à celui de situation [...]. La langue philosophique, depuis Nietzsche et Husserl en particulier, a employé ce mot pour caractériser l'assujettissement de la pensée à sa condition finie et le rythme auquel s'élargit le champ de vision » (WM : 307/324).

¹² Voir nos analyses dans la deuxième partie de la première section.

pective amorcé par les remarques de Marion et Derrida un *voile de mystère*, car rien ne semble à première vue prédestiner cette notion à présider au destin de « la » phénoménologie elle-même, soit qu'elle décide de sa vie ou de sa mort — « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie » réplique Levinas à Marion, ou, sous sa forme derridienne, « quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon, je ne suis plus un phénoménologue » —, soit que son abandon, comme le soutient Marion, constitue « la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie », ou plus précisément l'ultime « hérésie » par rapport à « la » phénoménologie que, par contraste, on peut appeler « orthodoxe », sans qu'aucun des interlocuteurs ne précise ici *de quelle phénoménologie il s'agit*. Or, c'est précisément par la détermination de *cette* phénoménologie qui constitue le centre de gravitation de ce débat que s'éclaire à la fois la nature de celui-ci, le problème spécifique de l'« horizon » qui lui revient et, enfin, leur portée respective, limitée en vérité à l'histoire d'une phénoménologie dont il faudra juger la prétention à être le tout — « la » phénoménologie.

Si « la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl » (Ricœur 1986 : 9), comme le suggère Paul Ricœur dans son article « Husserl (1859-1938) »¹³, *le problème phénoménologique de l'abandon de l'horizon* n'est pas une hérésie par rapport à l'orthodoxie husserlienne ; au contraire, non seulement ce problème prend la forme pour les phénoménologues français d'une confrontation directe avec Heidegger et, à travers lui, avec l'ensemble de la tradition philosophie comme telle — l'orthodoxe n'est donc pas celui qu'on croit —, mais, plus profondément encore, il naît de l'évolution *interne* de la pensée heideggerienne elle-même — Heidegger est le premier hérétique de sa propre orthodoxie. C'est précisément ce qui à la fois se montre et se cache dans *Totalité et Infini* de Levinas, dans lequel ce dernier formule une thèse qui se rapproche de celle à laquelle Marion fait référence dans son débat avec Derrida, et qui constitue manifestement leur point de référence commun.

La préface de *Totalité et Infini* pose dès les premières lignes le thème autour duquel s'organise le texte tout entier : celui de la guerre et de la paix, de la politique comme moyen de gagner la guerre et de la morale comme celui d'imposer la paix entre les hommes¹⁴. Or, la portée proprement philosophique de l'entreprise vient qu'il ne s'agit pas de les considérer simplement comme des faits contingents de la culture

¹³ L'article est publié dans *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin 2004 (p. 7-18).

¹⁴ Pour une analyse plus précise de *Totalité et Infini*, voir dans notre première section de recherche le premier chapitre de la troisième partie (p. 177sq.).

humaine, bien que Levinas fasse rapidement référence à « la guerre moderne » (*TI* : 6). Au contraire, les situations qu'a connues l'humanité au fil de son histoire servent ici d'occasions, certes contingentes, mais dans lesquelles s'exprime un *fait transcendantal*, des manières possibles qu'a l'homme de penser l'être ou les rapports entre les hommes, dont l'une, la guerre, s'impose dans l'ensemble de la philosophie occidentale jusqu'à nos jours, définissant ainsi ce que Levinas appelle « ontologie » :

« on n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique [...]. La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale [...]. La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie » (*TI* : 5-6 puis 33).

De ce point de vue, la guerre, la politique au sens philosophique est une manière possible de penser autrui, qui se manifeste dans ces actes politiques au sens le moins noble du terme, dans ces guerres qui parsèment l'histoire des hommes, et qui consiste dans « une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être » (*TI* : 33-4) : penser l'être *ontologiquement* comme totalité, c'est se libérer de la justice, des « obligations à l'égard d'un étant qui refuse de se donner » (*TI* : 36) en le ramenant par un intermédiaire qui le réduit à un cas comme un autre, au pareil au même, au Même auquel on ne doit rien et pour lequel tout est permis.

C'est précisément ce problème philosophique qui intéresse Levinas : face à la domination du mode de pensée de la guerre et corrélativement de la réduction de l'autre dans la *totalité* qui s'étend à l'ensemble de la tradition philosophique occidentale sous la forme de l'ontologie, c'est l'*infinité* d'autrui (« Autrui » avec un grand « A »), c'est-à-dire *une autre manière de penser l'être*, qui en vérité « conditionne la totalité elle-même » (*TI* : 9), c'est-à-dire est plus originaire que cette dernière, qu'il s'agit d'aborder dans ce texte.

Or, s'il est vrai que c'est bien toute la philosophie occidentale qui a pensé l'être à partir du concept de « totalité », « la » phénoménologie ne fait pas exception à la règle, et constitue même un cas « où l'« impérialisme ontologique » est encore plus visible », précisément parce que y est explicitement posé que « la question fondamentale de la philosophie en général » est celle du sens de l'être (*SZ* : 27/42) ; et l'« horizon » forme, pour sa part, cette nouvelle variante de l'intermédiaire introduite par

cette dernière dans laquelle l'Autre est réduit au Même, après la liberté socratique, le « concept » de l'idéalisme ou le « vécu de l'affection » de l'idéalisme berkeleyen :

« la médiation phénoménologique emprunte une autre voie [...]. C'est l'être de l'étant qui est le *medium* de la vérité. La vérité concernant l'étant suppose l'ouverture préalable de l'être [...]. L'étant se comprend dans la mesure où la pensée le transcende, pour le mesure à l'horizon où il se profile. La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du *concept* dans l'idéalisme classique ; l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept » (*TI* : 35).

Deux choses sont ici fondamentales dans cette thèse philosophique d'histoire de la phénoménologie : d'abord, il faut souligner la manière dont Levinas étend à la définition de la phénoménologie depuis Husserl une doctrine qui a été défendue dans une certaine phénoménologie, à savoir l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps* — le *Dasein* est cet étant singulier entre tous qui comprend l'étant dans l'horizon de l'être, et l'être dans l'horizon du temps ; puis, en faisant la démonstration de son accointance avec le présupposé belliciste de la philosophie occidentale comme telle, qui s'exprime dans son subjectivisme — « *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité » (*TI* : 36) —, il généralise *ipso facto* la critique à l'ensemble de la phénoménologie, qui devient sans distinction la dernière variante en date du mode de pensée de l'être en vogue depuis la naissance de la philosophie occidentale, et par là à l'ensemble de la tradition de cette dernière.

Ensuite, et c'est là que la thèse de *Totalité et Infini* se distingue de la formule rapportée par Marion, Levinas oppose certes à l'impérialisme ontologique, auquel participe la phénoménologie depuis Husserl, l'idée d'une éthique comme philosophie première ; mais il suggère également que cette éthique prend la forme d'*une autre phénoménologie*, comme il le rappelle dans la préface à l'édition allemande de janvier 1987 : « ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à *Sein und Zeit* » (*TI* : I). En ce sens, avant même la thèse « téméraire » de Marion, Levinas avait déjà indiqué la possibilité d'*une autre phénoménologie sans horizon*.

Mais quoiqu'il en soit pour l'instant de ce dernier point, si l'on se limite à ce qui est dit dans le débat entre Marion et Derrida, l'analyse que nous venons de proposer de

Totalité et Infini permet déjà d'éclaircir la nature de celui-ci et du problème de l'« horizon » qui le sous-tend. En effet, l'opposition directe, contre l'orthodoxie heideggerienne représentée par *Être et Temps* et son modèle de l'« horizon » de la compréhension du *Dasein*, et indirecte, contre « la » phénoménologie comme telle par le biais de la généralisation du modèle heideggerien à l'ensemble de la phénoménologie depuis Husserl, et contre la tradition philosophique occidentale dans son ensemble, définit une *croisée des chemins* : si l'orthodoxie heideggerienne et son subjectivisme, exprimé dans le concept d'« horizon », exige une hérésie, soit l'on montre qu'une *autre phénoménologie sans horizon* est possible — la phénoménologie de la donation de Marion et, peut-être, l'éthique de Levinas —, soit que « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie », ce qui nous conduit à la déconstruction derridienne.

Cependant, il ne s'agit là que de la face visible de l'histoire de la phénoménologie, telle que nous la lisons dans les pages de *Totalité et Infini* et dans le débat entre Derrida et Marion ; car le premier à avoir exigé le dépassement d'*Être et Temps* et l'abandon de l'« horizon », ce n'est ni Derrida, ni même Levinas, mais Heidegger lui-même. Autrement dit, *dans la somme des hérésies issues de Heidegger, Heidegger est le premier des hérétiques*. C'est ce que confirme le dialogue fictif entre un savant, un professeur et un érudit, *Pour servir de commentaire à Sérénité*, écrit d'après les indications de Heidegger en 1944-1945, puis publié en 1959, soit deux ans avant *Totalité et Infini*.

Celui-ci commence *in medias res* par le rappel de la part du savant d'une affirmation du professeur, indiquant que « la question de l'essence de l'homme », c'est-à-dire de la pensée, « [n'est] pas une question tournée vers l'homme » (*GL* : 29/149)¹⁵. Cette affirmation signifie que ce n'est pas en demandant à l'homme ce qu'est son essence que l'on obtiendra quoi que ce soit à son sujet, car d'une telle enquête ne ressortirait que le point de vue de l'homme sur cette dernière. C'est donc déjà un certain modèle de la pensée, auquel Heidegger opposera plus loin la sérénité, qu'il critique, et qui apparaît justement sous les traits du modèle de l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps* : ce qui est rejeté, c'est le mode de « la pensée sous la forme du représenter transcendantal-horizontale » (*GL* : trad. modif., 36/154), par lequel nous dépassons l'aspect des objets (= étants) vers un horizon (= l'être) qui constitue la perspective subjective délimitant la manière dont nous les comprenons, c'est-à-dire « seulement le côté tourné vers nous d'une ouverture qui nous envi-

¹⁵ Pour une analyse détaillée de ce dialogue, voir le chapitre que nous lui consacrons dans la première partie (p. 123sq.).

ronne » (*GL* : trad. modif., 37/155) : « l'arboricité de l'arbre, la cruchéité de la cruche, la coquillité de la coquille, la pierrité de la pierre, la plantéité de la plante, l'animalité de l'animal » (*GL* : trad. modif., 36/154)¹⁶.

Au contraire, la sérénité doit nous permettre de *capter* l'essence originaire de la pensée, qui consiste justement à penser non pas l'étant à partir de ce qui est *pour nous* (= l'être comme horizon = l'être de l'étant), mais l'ouverture « en soi [*in sich*] » (*GL* : 39/157), autre nom de la « contrée », ou de ce que Heidegger appelle dans *D'un entretien de la parole* « l'« être » relativement à son sens propre, c'est-à-dire à sa vérité (éclaircie) », par distinction avec « l'être de l'étant » (*GS* : 104/105) (= l'être comme vérité). En ce sens, le *dépassement d'Être et Temps*, explicitement exigé dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, est également un *abandon* de l'« horizon », et explique de manière générale la disparition de la détermination du caractère phénoménologique et herméneutique de son entreprise philosophique après le tournant — sans d'ailleurs que Heidegger éprouve le besoin de la définir proprement¹⁷.

Ainsi, ce qui prend forme à la lumière de ces dernières analyses, c'est une *logique commune* à Heidegger, Levinas, Derrida et Marion qui fait signe, par-delà la multiplicité des étiquettes — herméneutique phénoménologique, phénoménologie, éthique, déconstruction — et la nature des origines qu'il s'agit de penser — l'être comme vérité, Autrui, la différence, la donation — vers *l'unité d'une histoire* fondée sur la référence commune à un thème qui trouve son prototype dans le dépassement de la phénoménologie (revisitée) d'*Être et Temps* et l'abandon de l'« horizon » : ce que font les « phénoménologues » français, c'est retourner contre l'ontologie heideggerienne comme telle ce que Heidegger exigeait seulement pour l'être de l'étant, à savoir l'argument du dépassement de l'horizon vers une origine *plus ultra*, se différenciant par la nature de cette origine et par le rapport qu'ils entretiennent avec la *phénoménologie* — soit que, comme chez Heidegger, l'abandon de l'« horizon » soit *ipso*

¹⁶ Il faudrait ici être encore plus précis : en effet, le caractère subjectif de l'« horizon » comme délimitation de la manière dont nous comprenons les objets est en vérité attribué rétrospectivement par Heidegger au modèle d'*Être et Temps* à la lumière de sa critique, inconnue de l'œuvre de 1927, de la métaphysique moderne de la subjectivité. L'*Être et Temps* qu'il s'agit de dépasser dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* est une *version révisée* à l'aune des recherches contemporaines de Heidegger, et dont le dépassement doit mener à une *autre ontologie* plus radicale, celle de l'être comme vérité. De ce point de vue, Levinas est le premier à exiger, à travers le dépassement de cette version, celui de l'ontologie heideggerienne *comme telle*, vers une figure non-ontologique plus originaire (Autrui). Voir sur ce point la suite de notre introduction et l'introduction de la première section (p. 43sq.).

¹⁷ « Cela n'a pas eu lieu [l'abandon des termes d'herméneutique et de phénoménologie], comme beaucoup le croient, pour renier l'importance de la phénoménologie, mais pour laisser mon chemin de pensée sans nom » (*GS* : 114/114).

facto celui de la phénoménologie (l'éthique comme philosophie première et la déconstruction) ; soit qu'il soit la dernière étape vers une phénoménologie véritable (la phénoménologie de la donation de Marion).

Il a ainsi fallu cette longue introduction pour se donner les moyens de comprendre dans quel sens le débat entre Derrida et Marion constituait un véritable *changement de perspective* quant à la manière de concevoir l'histoire de ce que nous avons appelé, dans un sens jusqu'ici extrêmement indéterminé, « phénoménologie ». Car si ce que nous venons de dire est juste, le concept d'« horizon » est loin d'être un concept secondaire de la phénoménologie, dont l'usage serait le fruit d'une histoire de second ordre dans la grande Histoire que forme cette dernière. Bien sûr, cette histoire générale est également rythmée par les multiples usages des autres concepts que nous avons cités plus haut ; mais ce que *fait voir* le débat Derrida/Marion, c'est que l'histoire de l'« horizon » *fait* pour ainsi dire l'histoire de la phénoménologie : non seulement il définit un type bien spécifique de phénoménologie, présenté dans le § 7 d'*Être et Temps* et revisité après le tournant ; mais, à partir du dépassement de cette version revisitée, l'abandon de l'« horizon » représente à la fois une fin de recevoir à la voie philosophique ouverte par *Être et Temps*, et une croisée des chemins qui préside au destin de la phénoménologie elle-même, soit à sa *disparition*, soit à sa *vie véritable*.

Ce qu'il nous reste à présent à faire, c'est articuler conceptuellement ce qui n'est pour l'instant que l'indice de l'unité d'une telle histoire de la phénoménologie, s'élevant sur la base de la perception plus ou moins claire d'une logique commune renvoyant à Heidegger. C'est à cette condition que nous pourrions motiver l'hypothèse d'une histoire de la phénoménologie et d'un problème de l'« horizon », et obtenir un procédé permettant de la développer et de la justifier méthodiquement. Mais la détermination conceptuelle de cette logique possède également deux autres atouts qui seront pour nous d'une valeur considérable.

D'abord, si cette logique, celle d'une *recherche de l'originale*, est, comme nous allons le voir, comme *un thème musical* susceptible d'une multiplicité de variantes, sa fixation doit permettre d'élargir la liste au-delà de celles que nous avons indiquées jusqu'ici, et indifféremment des bannières sous lesquelles elle sont défendues. Il apparaîtra d'abord qu'*Être et Temps* et le projet de Heidegger d'une phénoménologie de la vie, mis en œuvre autour des années 1920, dans lesquels l'« horizon » joue un rôle qui reste encore à éclaircir, sont animés de la même logique. De ce point de vue, le dépassement de la phénoménologie d'*Être et Temps*, l'abandon de l'« horizon » et

du lexique phénoménologique et herméneutique par le second Heidegger¹⁸, puis par les auteurs français dont nous avons discutés, constitue en fait *l'accélération* d'une histoire de variantes dans lesquelles, quel que soit le contenu doctrinal en question, se laisse entendre le même thème. Si, comme nous allons essayer de le montrer, ce thème désigne *une certaine manière de concevoir la phénoménologie*, il apparaîtra alors — c'est notre hypothèse — que le débat sur la possibilité ou non d'une phénoménologie sans horizon n'est qu'un *épiphénomène qui masque la persistance du même thème phénoménologique derrière la multiplication des variantes*. C'est cette persistance qu'il s'agira également de retrouver, en les intégrant à l'analyse, dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry, qui propose dans *L'essence de la manifestation* — publié en 1963, deux ans après *Totalité et Infini*, quatre après *Sérénité* — une critique de l'« horizon » similaire à celle que l'on a entrevue dans *Totalité et Infini*, quoique dans un autre but (la critique du monisme ontologique) ; et dans l'herméneutique gadamérienne, dont il faudra montrer dans quelle mesure son usage de l'« horizon » et de la « fusion des horizons » s'inscrit dans l'histoire de *cette* phénoménologie que nous souhaitons dessiner¹⁹.

Mais le second atout de ce procédé réside *inversement* dans le *contraste* qu'il permettra de mettre en lumière. Car aussi puissante que soit *la force intégrative de cette logique phénoménologique*, qui crée de l'unité par-delà le divers apparemment chaotique d'un aussi grand nombre d'objets, de méthodes ou de bannières, sur une aussi grande étendue temporelle — de Heidegger à Gadamer et Marion, de l'herméneutique phénoménologique à l'herméneutique non-phénoménologique, la phénoménologie non-herméneutique et l'éthique —, elle finit par toucher sa *limite*, et dessine alors la forme d'une *autre* phénoménologie et d'une *autre* histoire de l'« horizon ». Que Husserl, qui a constitué jusqu'ici un angle mort de nos analyses, ait

¹⁸ Nous employons ici l'expression par commodité dans la signification qu'elle possède usuellement, c'est-à-dire par référence au Heidegger d'après le tournant, sans prendre de position explicite à l'égard du problème de la délimitation des phases de la production heideggerienne — quoique notre analyse des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* montrera qu'avant le « premier Heidegger », qui correspond à la période de gestation d'*Être et Temps* et des textes contemporains, il y a déjà au moins un autre Heidegger. Cela vaut également pour l'expression de « tournant », que nous emploierons de la même manière.

¹⁹ Évidemment, si nous nous limiterons dans ce travail aux variantes dans lesquelles on trouve une ré exion explicite sur le concept d'« horizon », le thème qui permet d'unifier l'histoire de cette phénoménologie se déploie bien au-delà de celles-ci. En ce sens, il doit pouvoir préparer à une histoire complète de cette phénoménologie que nous nous limiterons à esquisser, conformément à l'angle d'attaque qui est le nôtre dans ce travail, celui d'une histoire plurielle de la phénoménologie à travers une histoire du concept d'horizon.

pu présenter, aussi paradoxal que cela puisse paraître, si ce n'est le premier²⁰, du moins l'un des exemples historiques d'une phénoménologie *et* d'un concept d'« horizon » *alternatifs* au thème que nous venons d'examiner, et que nous allons articuler conceptuellement sous le nom d'« herméneutique phénoménologique » ; et que l'on puisse également montrer que, dans cette autre phénoménologie, l'histoire de l'« horizon » participe là encore activement à la faire, en un sens qu'il faudra déterminer — voilà une autre hypothèse que seule la maîtrise préalable de notre procédé méthodique permettra d'envisager sérieusement. Si elle s'avérait, ce n'est pas *une* mais *deux* histoires de l'« horizon » que nous aurions tracées, et celles-ci nous feraient voir autrement non pas *une* mais *deux* histoires contemporaines de la phénoménologie.

2. Le thème de l'herméneutique phénoménologique

Le thème de la phénoménologie qui persiste dans l'histoire des variantes heideggeriennes et de ses successeurs, et qui va nous servir de procédé méthodique pour la reconstituer et fixer la spécificité de l'histoire de l'« horizon » qui s'y joue et qui, d'une certaine manière, la joue, ne se trouve défini comme tel dans aucun des textes que nous aurons l'occasion d'analyser, d'*Être et Temps* à *Étant donné*, en passant par *Vérité et Méthode*, *Totalité et Infini* et *L'essence de la manifestation*. Il s'agit plutôt d'un *modèle heuristique* que l'interprète peut *construire* à partir d'une de ces variantes, et qui se légitime par sa capacité à *faire voir* une unité là où l'on ne voyait qu'une multiplicité sans lien, c'est-à-dire, dans un lexique purement husserlien, à *constituer du sens* — s'il est vrai, comme l'indique Husserl au § 131 des *Ideen I*, que le concept de « sens » désigne « l'objet dans le comment de ses déterminations » (*Ideen I* : 303/442-3), comme l'unité identique (ma tasse à café, ce jugement) dans la multiplicité des apparitions de ces dernières (la même couleur de la même tasse de devant puis de derrière, de loin puis en se rapprochant, la prémisses majeure puis mineure et enfin la conclusion du même syllogisme).

En principe, n'importe quelle variation pourrait donc faire l'affaire au moment de construire ce modèle heuristique. Cependant, le § 7 d'*Être et Temps* possède ici une

²⁰ Voir note 1.

fonction fondamentale, non seulement en raison de son importance dans l'histoire de la phénoménologie que nous allons restituer, mais également parce qu'il constitue pour la tâche qui est la nôtre un point de départ incomparablement plus aisé : en effet, Heidegger y expose théoriquement le pré-concept formel de « phénoménologie », fondé sur l'assemblage des concepts eux-mêmes formels de « phénomène » et de « *logos* », et présente au titre de déformalisation véritablement phénoménologique de ce pré-concept formel *une phénoménologie dont la structure, une fois convenablement re-formalisée, constitue précisément le thème dont le projet d'Être et Temps ne s'avère être ni la première, ni la dernière des variantes.*

L'analyse qui va suivre aura évidemment pour tâche de clarifier cette thèse ; mais la formulation de l'hypothèse permet au moins de comprendre le caractère construit et strictement heuristique de ce que nous allons appeler, conformément à la distinction opérée par Heidegger entre phénomène (= phénoménologie) et *logos* (= herméneutique), *le thème de l'herméneutique phénoménologique* : il s'agit à la fois de s'appuyer sur les analyses heideggeriennes du § 7, tout en allant au-delà, ou plutôt *contre* ces dernières, dans la mesure où l'acte de construction réside dans la re-formalisation de ce que Heidegger considérait au contraire dans *Être et Temps* comme le résultat de la seule déformalisation phénoménologique *véritable*.

Le cadre étant posé, plongeons-nous à présent dans le § 7²¹. Dans le contexte de l'introduction d'*Être et Temps*, ce paragraphe constitue le complément méthodologique apporté à la définition de l'objet de la recherche : après avoir « réveillé [...] une compréhension pour le sens » (SZ : 1/21) de la question de l'être, qui apparaît comme « la question fondamentale de la philosophie en général », il s'agit à présent de déterminer le « mode de traitement de cette question » (SZ : 27/42). Or, ce procédé méthodique ne saurait être cherché dans les « ontologies historiquement transmises » (*ibid.*), dans la mesure où celles-ci recouvrent « de prime abord et le plus souvent » ce qu'elles « transmettent » (SZ : 21/38), c'est-à-dire confondent l'être et l'étant en interprétant le premier à partir du second. C'est pourquoi Heidegger souligne que « la méthode de l'ontologie demeure au plus haut degré problématique tant que l'on veut — par exemple — prendre conseil auprès [de ces ontologies] ou de tentatives de ce genre » (SZ : 27/42). Au contraire, toute discipline, et cela vaut particulièrement pour l'ontologie pour une raison qui deviendra claire par la suite, peut et doit s'élaborer « à partir des nécessités internes de questions déterminées et à partir du mode de traitement requis par les « choses elles-mêmes » » (*ibid.*).

²¹ Voir Djian-Majolino (2018).

C'est précisément ce qu'exprime le terme de « phénoménologie » comme « concept méthodique ». Il faut insister ici sur son caractère de *méthode* : elle ne doit pas être entendue comme une science qui, sur le modèle de la théologie ou de la sociologie, porterait sur un « quoi [Was] » — non pas Dieu ou les groupes sociaux, mais les phénomènes ; elle désigne plutôt le « comment [Wie] » de ce « quoi ». Autrement dit, ce que nous appelons « phénomène » n'est pas un *objet* mais la manière à chaque fois différenciée que tout objet a de se montrer (ou de se cacher), en un sens pour l'instant indéterminé. Ainsi,

« le titre "phénoménologie" exprime une maxime qui peut [...] être formulée ainsi : "aux choses mêmes !", par opposition à toutes les constructions en l'air, les trouvailles fortuites, par opposition à la réception de concepts légitimés de manière purement apparente, et aux pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de "problèmes" » (SZ : 27-8/42).

En ce sens toute science procède phénoménologiquement dès lors qu'elle cherche méthodiquement à fonder les connaissances qu'elle génère de tel ou tel objet à partir des choses elles-mêmes, ou, pour reprendre la terminologie récemment acquise, dans le comment des choses elles-mêmes — et cela vaut également pour l'ontologie.

Cependant, la multiplication des sciences phénoménologiques par référence à la même maxime masque la *spécificité* du caractère phénoménologique de l'entreprise ontologique. Comme le souligne Heidegger, « cette maxime — pourrait-on répliquer — va parfaitement de soi, en outre elle n'exprime guère que le principe de toute connaissance scientifique, et l'on ne voit pas pourquoi cette "évidence" devrait être expressément reprise dans la titulature d'une recherche » (SZ : 28/42). Mais la référence de l'ontologie à la phénoménologie va justement bien plus loin que le renvoi à un principe général de la connaissance scientifique ; elle exige plus que d'autres sciences d'être accomplie phénoménologiquement et est ainsi phénoménologique *en un sens éminent*. Or, cette exigence repose précisément sur une particularité de l'objet de la recherche philosophique (l'être) qui, contrairement à l'étant, est structurellement caché, c'est-à-dire *n'est structurellement pas dans le comment du phénomène ou des choses-mêmes*. Par conséquent, il va falloir montrer le caractère non-évident de l'« évidence » qui entoure la référence de l'ontologie à la phénoménologie en pro-

posant une analyse du « pré-concept de la phénoménologie »²², dont la tâche est de fixer le « sens du nom *composé* » à partir de l'analyse de ses deux composantes, « phénomène » et « *logos* », en tant que « l'un et l'autre remontent à des termes grecs : φαινόμενον ou λόγος » (SZ : 28/42).

Heidegger commence ainsi par le concept de « phénomène » et procède, de manière analogue au traitement aristotélicien des multiples significations de l'être dans *Métaphysique* T 2 par le biais de l'unité πρὸς ἔν, en ordonnant « la multiplicité confuse des « phénomènes » » (SZ : 31/44) — le « paraître [*Schein*] », l'« apparition [*Erscheinung*] » et la « simple apparition [*bloÙe Erscheinung*] » — par référence à une « signification originaire [*ursprüngliche Bedeutung*] » (SZ : 29/43) ou « fondamentale [*fundamentale Bedeutung*] » (SZ : 32/45), celle du *Phänomen* : « comme signification de l'expression "*phénomène* [*Phänomen*]", nous devons donc *maintenir* ceci : *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*] » (SZ : 28/43). L'analogie entre le πρὸς ἔν aristotélicien et heideggerien s'arrête cependant au moment où la définition de la signification originaire du *Phänomen* comme « ce-qui-se-montre-en-lui-même » s'avère être simplement *formelle*. Comme le souligne en effet Heidegger,

« si dans une telle saisie du concept de phénomène, l'indétermination subsiste touchant l'étant qui est advoqué comme phénomène, et si en général la question reste ouverte de savoir si ce qui se montre est à chaque fois un étant ou un caractère d'être de l'étant, c'est qu'on se sera borné à obtenir le concept *formel* de phénomène » (SZ : 31/44).

De ce point de vue, le *Phänomen* reste formel tant que demeure matériellement indéterminé l'objet dont il est le « comment », c'est-à-dire la question de savoir s'il s'agit de l'étant (et quel étant en particulier : Dieu, les groupes sociaux, l'âme, la nature...) ou de l'être²³. C'est un élément fondamental dans l'argument présenté par

²² Ce pré-concept s'oppose à « un concept existentiel » de la phénoménologie dont l'interprétation « ne peut être accomplie que si le sens de l'être et la « connexion » entre être en vérité sont éclaircis à partir de la temporalité de l'existence » ; c'est dans ce cadre existentiel que « l'idée de la phénoménologie est elle aussi développée, en opposition à son préconception, indiqué dans notre introduction » (SZ : 357/272). Cela étant, le pré-concept de phénoménologie sera suffisant pour la tâche que nous nous sommes fixé, à savoir de construire à partir du concept *phénoménologique* de phénoménologie le thème de l'herméneutique phénoménologique qui nous intéresse.

²³ La différence entre le « formel » et le « matériel », qui joue un rôle essentiel dans *Être et Temps*, non seulement dans ce § 7 mais également au moment de la définition du « signe » au § 17, renvoie directement à la distinction husserlienne, comme l'atteste la note de ce même paragraphe qui se réfère à la première partie des *Ideen I*, « fait et essence », et au chapitre 11 des *Prolégomènes à la logique pure*. Nous analysons cette distinction dans la partie sur la phénoménologie de Husserl que nous consacrerons à la variation eidétique (p. 441sq.).

Heidegger : car si toute science, y compris la philosophie comme ontologie, est phénoménologique par référence au concept formel de « phénomène », cette dernière implique une « déformalisation » de celui-ci qui correspond au « concept phénoménologique de phénomène », par opposition à son « concept vulgaire » (SZ : 31/44).

La possibilité de cette double déformalisation est illustrée dans *Être et Temps* par le cas du « phénomène » kantien. D'abord si l'on entend par *Phänomen* « l'étant qui [...] est accessible grâce à l'intuition empirique », on obtient « la signification du concept vulgaire de phénomène » (*ibid.*), c'est-à-dire le « comment » comme « se montrer soi-même » d'un étant mondain. De ce point de vue, de la même manière que le *Dasein* perdu dans le monde fait l'expérience du temps compris dans son concept vulgaire « tout d'abord [...] à même l'étant à-portée-de-la-main et sous-la-main qui lui fait encontre à l'intérieur du monde » (SZ : 405/303), le concept vulgaire de phénomène renvoie plus généralement à l'étant dont le *Dasein* fait quotidiennement l'expérience. Par opposition, l'espace et le temps comme formes de la sensibilité constituent chez Kant des déformalisations légitimes du « concept phénoménologique de phénomène » : ils désignent « ce qui se montre déjà, d'emblée et conjointement, bien que non thématiquement, dans les apparitions — dans le phénomène vulgairement entendu — » et qui « peut être thématiquement porté au se-montrer » comme « ce-qui-ainsi-se-montre-en-soi-même » (SZ : 31/44-5).

Le résultat de cette distinction nous mène ainsi au cœur de la conception heideggerienne du « phénomène » et de la « phénoménologie » présentée dans ce § 7. En effet, il apparaît que *tout concept de « phénomène » n'est pas un concept proprement phénoménologique* : le concept formel désigne simplement la signification fondamentale du « phénomène » comme « se-montrer soi-même » — par opposition au paraître, à l'apparition et à la simple apparition —, en laissant indéterminée la question de savoir quel objet se montre à proprement parler ; le concept vulgaire est non-phénoménologique, dans la mesure où il fait référence à l'étant et non à l'être, contrairement au concept phénoménologique de « phénomène ». Toute la question est alors évidemment de savoir pourquoi l'on peut parler dans le cas de l'être, *et dans ce cas seulement*, d'un phénomène phénoménologique.

Mais avant cela, continuons le fil de l'argument : si l'on ajoute au concept originare et formel de « phénomène » celui, également originare et formel, de « logos » comme ce qui rend « manifeste ce dont "il est parlé" (il est question) dans le discours » (SZ : 32/45), on obtient le concept formel de « phénoménologie » : « ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel

qu'il se montre à partir de lui-même » (SZ : 34/47). C'est lui qui exprime la maxime « aux choses-mêmes », c'est-à-dire l'exigence minimale revenant à toute entreprise scientifique comme telle. De ce point de vue, c'est-à-dire par référence au concept formel, *il y a autant de phénoménologies que de sciences*, pour autant qu'elles respectent cette maxime : l'ontologie comme la sociologie ou la théologie sont phénoménologiques dès lors qu'elles puisent *méthodiquement* dans les choses-mêmes (dans la compréhension de l'être, dans l'expérience des groupes sociaux, dans l'Écriture ou l'Église) les connaissances de leurs objets respectifs.

Cependant, si l'on déformalise à présent ce concept formel, il apparaît que les sciences de l'étant auquel se réfère le phénomène vulgaire *n'exigent pas la phénoménologie pour que leur objet se montre soi-même à partir de soi-même*. Certes, l'étant peut se cacher, ou paraître autrement qu'il n'est mais, conformément à la structure de la quotidienneté qui sera explicité dans le cours de l'œuvre, « de prime abord et le plus souvent » il se montre, c'est-à-dire est expérimenté dans le monde par le *Dasein* sur le mode du *Phänomen*. Autrement dit, il n'est pas dans la structure de l'étant *de ne pas être phénomène*, et s'il s'avère qu'il ne se montre pas, c'est en raison d'une défaillance perceptive, d'une illusion, d'une hallucination, ou parce que nous ne nous tenons pas à la maxime « aux choses-mêmes » et l'abordons à partir de nos « constructions en l'air », de nos « trouvailles fortuites », de « la réception de concepts légitimés de manière purement apparente », de « pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de "problèmes" » (SZ : 27-8/42).

Or, il en va tout autrement pour l'être, justifiant ainsi le statut phénoménologique du concept de « phénomène » qui y renvoie. En effet, « par rapport à quoi, demande Heidegger, le concept formel de phénomène doit-il être dé-formalisé en concept phénoménologique, et comment celui-ci se distingue-t-il du concept vulgaire ? » (SZ : 35/47). La différence réside dans le caractère « insigne [*ausgezeichnet*] », « exceptionnel [*ausnehmend*] » du phénomène en question, qui exige ainsi nécessairement « de par son essence » une « mise en lumière *expresse* » (*ibid.*) : il est

« ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait* [*verborgen*], mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent » (*ibid.*).

Or, « ce qui en un sens privilégié demeure *retiré* [*verborgen*], ou bien retombe dans le *recouvrement* [*in die Verdeckung zurückfällt*], ou bien ne se montre que de manière "*dissimulée*" [*verstellt*], ce n'est point tel ou tel étant, mais [...] l'être de l'étant » (SZ : 35/47). Par conséquent, si « *l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* », c'est précisément parce qu'elle doit laisser se montrer ce qui structurellement ne se montre pas (l'être), et qui constitue le fondement de ce qui se montre quotidiennement (l'étant) : « c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin de phénoménologie » (SZ : 35-6/48). C'est en ce sens que l'idée d'une déformalisation proprement phénoménologique du concept formel de « phénomène », opposée à une déformalisation non-phénoménologique, prend sa signification déterminée.

Cela étant dit, deux raisons principales expliquent ce recouvrement nécessaire de l'être, qui doit appuyer le caractère « insigne » ou « excellent » du phénomène phénoménologique (« phénomène par excellence ») : en effet, le *Dasein* « a non seulement l'inclination à déchoir [*verfallen*] dans le monde où il est, et à s'interpréter réactivement [*reluzent*] à partir de lui, mais encore et du même coup le *Dasein* déchoit [*verfällt*] alors dans sa tradition plus ou moins expressément saisie », qui « le dépose de la charge de se conduire, de questionner, de choisir » (SZ : trad. modif., 21/38). Autrement dit, le *Dasein* se trouve quotidiennement pris dans une situation herméneutique historiquement pré-structurée (*Vor-Struktur*)²⁴ dans laquelle il confond l'être et l'étant dont il se préoccupe, c'est-à-dire l'étant mondain ; et cette mécompréhension de l'être s'aggrave lorsqu'il cherche dans la tradition les réponses à ses questions — tradition qui constitue la forme durable, déposée dans le monde, prise par l'auto-compréhension quotidienne— l'ontologie aristotélicienne ou cartésienne par exemple.

Ainsi, c'est cette déformalisation phénoménologique du concept formel de « *Phänomen* » qui fixe une partie du cadre de la philosophie ontologique proposée dans *Être et Temps* ; l'autre partie provient de la déformalisation phénoménologique parallèle du concept formel de « *logos* », qui une fois assemblée avec la première doit permettre de déterminer une fois pour toute la déformalisation phénoménologique du pré-concept formel de « phénoménologie ». C'est précisément ici qu'intervient le motif *herméneutique* de la phénoménologie.

²⁴ Voir *infra*. p 33 et notre analyse d'*Être et Temps* (particulièrement p.102sq.).

En effet, au recouvrement structurel de l'être dans la mécompréhension du *Dasein* perdu dans le monde, qui permet en retour de le considérer comme un phénomène *exceptionnel*, correspond une méthode elle-même *insigne* par laquelle

« le mode d'encontre de l'être et des structures d'être en tant que phénomènes doit tout d'abord être *conquis* [*abgewonnen*] sur les objets de la phénoménologie. C'est pourquoi aussi bien le *départ* de l'analyse que l'*accès* au phénomène que la *traversée* des recouvrements régnants exigent une confirmation méthodique propre » (*SZ* : 36-7/48).

Or, cette « confirmation méthodique propre » est à l'opposé de « la naïveté d'une "vision [*Schauen*]" gratuite, "immédiate [*unmittelbar*]" et irré échie » (*SZ* : 37/48). Autrement dit, l'intuition (*Anschauung*), qui joue un rôle si important comme « principe des principes » dans la phénoménologie husserlienne (cf. *Ideen I* : § 24), ne saurait jouer aucune rôle dans la justification des connaissances relatives à cet objet exceptionnellement caché qu'est l'être, pour une raison que la suite d'*Être et Temps* indiquera clairement : l'intuition est « un lointain dérivé du comprendre » dans lequel s'exprime « la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main » (*SZ* : 147/129), et constitue un « pur regard qui fixe » dans lequel « l'avoir-devant-soi-sans-plus-quelque-chose est présent, *en tant que ne-plus-comprendre* » (*SZ* : 149/131). Il va donc de soi que ce n'est pas par le biais d'un procédé méthodique adapté à l'examen de la nature (l'étant sous la main) que l'on obtiendra une connaissance de ce qui diffère fondamentalement de l'étant, c'est-à-dire l'être ; au contraire, le primat de l'intuition va main dans la main avec l'oubli de la question de l'être enraciné dans la mécompréhension quotidienne structurelle du *Dasein*.

Ainsi, si l'on veut laisser l'être se montrer à partir de soi-même, on ne peut faire appel ni à la *compréhension* pré-structurée dans la déchéance du *Dasein*, ni à l'*intuition* qui, en tant que *ne-plus-comprendre*, n'a accès qu'à l'étant naturel ; au contraire, il faut l'*explicitier*. Autrement dit, l'*herméneutique* phénoménologique constitue l'unique issue de l'alternative impossible entre l'intuition de l'étant et la (mé)compréhension quotidienne implicite. C'est le sens de la célèbre thèse selon laquelle

« le sens méthodique de la description phénoménologique est l'*explicitation*. Le *λογος* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*ερμηνευειν* par lequel sont *annoncés* à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être » (*SZ* : 37/49).

Ce que Heidegger appelle ici « explicitation », et sur lequel nous reviendrons de façon détaillée dans la partie que nous consacrerons à *Être et Temps*²⁵, consiste dans « le développement du comprendre » par lequel ce dernier « s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend » (SZ : 148/130). Plus précisément, il s'agit d'articuler le « sens » à partir duquel ce qui est compris *est précisément compris comme tel*, articulation qui s'exprime dans le fameux « "comme" herméneutique » : « le "comme" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation » (SZ : 149/131) — je comprends ceci *comme* un ordinateur, cela *comme* une voiture, je les explicite dans leur *fonction* plutôt que de les utiliser (et en vue d'une utilisation optimale). Or, ce sens, conformément à l'historicité du *Dasein*, est lui-même déjà pré-structuré avant l'explicitation et renvoyé à une situation herméneutique de référence, de telle manière qu'il désigne la structure unitaire du comprendre et de l'explicitation — ce à partir de quoi quelque chose est compris et qui est d'emblée historiquement structuré, puis ce qui est explicité en vue de l'appropriation de ce qui est compris — s'exprimant dans le « cercle herméneutique » dont, conformément à ce qui vient d'être dit de l'historicité de la compréhension, il s'agit moins de sortir que « de s'y engager convenablement » (SZ : 153/133). De ce point de vue, l'explicitation du sens en vue de l'appropriation de ce qui est compris, et en l'occurrence l'explication du sens de l'être, consiste à laisser se montrer l'être à partir de lui-même en élaborant (*Ausarbeitung*) la pré-structure de la compréhension « à partir des choses-mêmes », c'est-à-dire pour ainsi dire en la *testant* ou *l'infirmité* à partir de l'être lui-même tel qu'il se montre, plutôt que de se la « laisser pré-donner » (*ibid.*) par les « ontologies historiquement transmises ».

A-t-on alors obtenu la déformalisation phénoménologique du « *logos* », nécessaire pour fixer le pré-concept phénoménologique de « phénoménologie » ? Oui et non : oui, car s'il est vrai que, par référence au concept formel, toute science phénoménologique est *ipso facto* herméneutique²⁶, l'ontologie *exige* l'explicitation du sens de l'être dans la mesure où celui-ci est structurellement caché ; non, car le caractère herméneutique de la philosophie ontologique exige en vérité *plus* que la nécessité abstraite d'explicitation ce sens : comme le savait Aristote, la multiplicité des significations de l'être ne peut pas être ordonnée à un genre, mais s'unifie πρὸς ἓν, c'est-à-dire par référence à une signification première dont dépendent les autres. C'est pré-

²⁵ Voir p. 102sq.

²⁶ Nous justifierons ce point dans nos analyses consacrées à *Être et Temps* (particulièrement 105sq.).

cisément ce qu'indique la distinction des différentes significations du concept d'« explicitation » à la fin du § 7c : celui-ci désigne d'abord de manière générale « la phénoménologie du *Dasein* [qui] est *herméneutique* au sens originaire [*ursprünglichen*] du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (SZ : trad. modif., 37/49). Comme pour le « phénomène », il s'agit là de la signification fondamentale du *logos* herméneutique, par opposition à son sens dérivé, qui revient à « la méthodologie des sciences historiques de l'esprit » (SZ 38/49) dans la mesure où elle s'occupe non de l'appropriation de l'être mais de l'étant spirituel. La nouveauté vient cependant ici de la distinction, au sein de la signification originaire, entre un « sens philosophiquement premier [*den, philosophisch verstanden, primären Sinn*] », celui « d'une analytique de l'existentialité, de l'existence », et un sens tout aussi originaire (puisqu'il concerne également l'être) mais secondaire, c'est-à-dire fondé sur celui-ci, comme « « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique » (SZ : 37-8/49).

La priorité du sens primaire est fondée ici dans l'application de la structure formelle de la question à la question de l'être au § 2, qui permet de cerner la primauté ontologique du *Dasein* en tant qu'il est l'étant pour qui il y va en son être de son être, et qu'il a de manière générale une compréhension, même « moyenne et vague » (SZ : 5/27), de l'être de l'étant. C'est pourquoi la recherche ontologique, indexée à la question de l'être en général, doit commencer par interroger cet étant *quant à son être*, c'est-à-dire fournir une analyse des structures ontologiques du *Dasein* qui rendent possible la compréhension ontologique de l'être à partir du temps — compréhension qui plonge elle-même ses racines dans la temporalité (au sein de *Temporalität*) du souci (GA 24 : 389/330). Le travail d'explicitation au sens originaire prend ainsi *primairement* la forme d'une analytique du *Dasein* qui, une fois accomplie, devient *secondairement* la condition de possibilité d'une explicitation du sens de l'être de « l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* » (SZ : 37/49) et la base de toute recherche ontologique.

Si tout cela est juste, on obtient par l'association du concept phénoménologique de « phénomène » et de « *logos* » un pré-concept enfin *phénoménologique*, et non plus simplement formel, de « phénoménologie », doté d'un contenu doctrinal très précis : elle consiste dans l'explicitation du sens de l'être de l'étant en général, exigée par son caractère structurellement caché et son rôle de fondement du phénomène vulgaire, par laquelle l'être doit se montrer soi-même à partir de soi-même, et *primairement* fondée dans une analytique du *Dasein*. Comme le résume ainsi Hei-

degger, « la philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *revient* » (SZ : trad. modif., 38/49). De ce point de vue, comme chez Aristote, les différentes significations de l'être dans l'ontologie heideggerienne d'*Être et Temps* s'organisent πρὸς ἓν par référence à une signification fondamentale qui n'est plus la substance — fil directeur de toute l'histoire de la philosophie depuis Aristote aux yeux de Heidegger — mais le souci, c'est-à-dire l'être du *Dasein*. Autrement dit, c'est dans le souci que s'enracinent les autres modes d'être comme modes ontologiques projetés dans la compréhension du *Dasein* et explicités par lui²⁷.

C'est à partir de cette déformalisation phénoménologique du concept formel de « phénoménologie », extrêmement déterminée du point de vue de son *contenu doctrinal*, que nous pouvons à présent commencer notre travail de *construction*. Qu'il s'agisse bien d'un travail de *construction*, et qu'il ne faille pas considérer le contenu doctrinal du § 7 comme le point de référence permettant d'unifier les doctrines professées après lui, du second Heidegger à Marion, c'est ce que ne manqueront pas de confirmer les objections suivantes. D'abord, il paraît difficile de soutenir qu'une herméneutique phénoménologique dont le projet est aussi précisément défini puisse constituer une base pour une multiplicité de variantes, qu'il s'agisse, dans le cas le plus plausible, d'autres herméneutiques phénoménologiques (celle de Ricoeur par exemple, mais également l'herméneutique (phénoménologique) de la vie formulée par Heidegger autour des années 1920), d'autres herméneutiques (celle de Gadamer), d'autres phénoménologie (celle de Marion ou de Henry), voire carrément d'entreprises qui ne se veulent ni phénoménologiques, ni herméneutiques (la déconstruction de Derrida, éventuellement l'éthique de Levinas, l'« ontologie »²⁸ du second Heidegger). Ensuite, non seulement nous sommes confronté à la différence des *bannières*, mais également à celle de la *nature de ce qui fait philosophiquement problème* — qu'il s'agisse de l'être comme vérité, d'Autrui, du langage, de la vie, du sens, de la différance, de la donation — et à la difficulté de réunir autour d'une référence commune des auteurs qui ne satisferont pas du subjectivisme impliqué par la

²⁷ Dans quelle mesure cette ontologie heideggerienne, qui conçoit l'unité πρὸς ἓν des modes d'être par référence au mode d'être du souci comme une *fondation herméneutique*, se distingue de l'ontologie husserlienne des *Ideen I*, c'est ce que nous essayerons de déterminer dans la partie qui lui sera consacrée dans notre chapitre sur la méthode de l'analyse intentionnelle (deuxième partie de notre travail sur Husserl, chapitre deux, p. 473sq.).

²⁸ Nous employons les guillemets pour la distinguer de l'ontologie d'*Être et Temps*. Pour la justification de cet usage, voir p. 124sq.

fondation de cette herméneutique phénoménologique dans une analytique du *Dasein*, elle-même ultimement justifiée par la primauté ontologique de ce dernier. Cela vaut d'ailleurs au premier chef de Heidegger qui, comme nous l'avons indiqué plus haut, est le premier à exiger le dépassement du subjectivisme d'*Être et Temps* qui s'exprime dans la critique du modèle transcendantal-horizontale de la pensée.

L'ensemble de ces objections rend ainsi une unification de ces différentes entreprises philosophiques dans une même histoire autour de la référence partagée au contenu doctrinal du § 7 extrêmement hypothétique — dans le meilleur des cas. C'est précisément la raison pour laquelle nous avons besoin d'aller *au-delà* de ce que dit le § 7. L'hypothèse est simple : ce qui persiste comme un thème à travers l'ensemble des variantes antérieures et ultérieures à *Être et Temps* n'est ni la question de l'être, ni la tâche de son explication comme phénomène par excellence, structurellement caché et fondement des étants mondains, à partir d'une analytique du *Dasein* ; c'est plutôt *le concept reformulé du « laisser se montrer à partir de soi-même un objet comme phénomène par excellence, structurellement caché et fondement des phénomènes vulgaires »*.

C'est en ce sens qu'il y a *construction*, car ce qui apparaissait dans *Être et Temps* non seulement comme une *déformalisation*, mais comme la seule déformalisation *phénoménologique* d'un pré-concept formel de « phénoménologie » devient *une déformalisation parmi d'autres* d'un *thème phénoménologico-herméneutique susceptible de multiples déformalisations* (ou variations), *précisément re-formulé à partir de la variante du § 7*, c'est-à-dire obtenu en vidant celle-ci de son contenu doctrinal. C'est cette opération de construction par laquelle *ce qui était une déformalisation devient en un sens un concept formel* qui donne le thème de l'herméneutique phénoménologique comme « laisser se montrer un objet X comme le phénomène par excellence des phénomènes vulgaires », et c'est lui qui constitue le fil unifiant l'ensemble des variantes citées — indépendamment de leur contenu doctrinal respectif. De ce point de vue, s'il y a bien une histoire de l'herméneutique phénoménologique, c'est celle des variantes de ce thème, et non des projets explicitement rattachés à la *bannière* de l'herméneutique phénoménologique, et déterminé de telle ou telle manière d'un point de vue doctrinal : l'air de famille qui réunit par-delà les fossés qui les séparent l'ontologie heideggerienne, la déconstruction derridienne, la phénoménologie de Marion, l'éthique de Levinas, l'herméneutique de Gadamer, l'herméneutique phénoménologique de Ricœur, etc., consiste dans le fait qu'elles se donnent toutes pour tâche de laisser se montrer soi-même à partir de soi-même ce qui est structurel-

lement caché, quoiqu'il constitue le fondement de ce qui se montre quotidiennement — l'être, la différence, la donation, Autrui, l'être comme langage, le sens, etc.

L'analyse que nous allons proposer dans ce qui suit n'a pas pour tâche de proposer une justification globale de cette thèse, impliquant la détermination de la multiplicité des variantes qui sont liées dans l'unité d'une histoire par leur référence commune au thème de l'herméneutique phénoménologique. Nous nous limiterons au contraire à l'histoire des variantes qui font explicitement appel au concept d'« horizon, dans le but d'y lire une histoire de l'« horizon » qui, en retour, doit nous permettre de voir autrement l'histoire de l'herméneutique phénoménologique elle-même²⁹ — laissant le soin à une étude ultérieure de la déterminer complètement. Cette esquisse sera cependant suffisante, on l'espère, pour justifier ce qui, pour l'instant, n'apparaît que comme une hypothèse motivée par l'air de famille, qui nous a été suggéré plus haut par l'intermédiaire du débat entre Derrida et Marion, et que semble présenter un ensemble d'entreprises philosophiques du XX^e siècle, et dont nous avons souhaité proposer une articulation conceptuelle déterminée.

Dans le schéma ci-dessous, nous faisons apparaître visuellement la trame, encore hypothétique, de l'histoire du problème de l'« horizon » dans la succession des variantes herméneutico-phénoménologiques, qu'il nous faudra préciser et fonder dans le détail dans la première partie de ce travail³⁰. Le choix de ces variantes en particulier — les trois de la phase heideggerienne, puis celles de Gadamer, Levinas, Henry et Marion —, demandera une justification séparée qui implique à présent de franchir le cadre général de cette introduction. Mais avant cela, un mot sur Husserl, qui sera la seconde étape de ces analyses³¹, et qui permettra de poser en toute lettre l'enjeu qui est à l'arrière-plan de ce travail.

S'il est vrai, en effet, que la phénoménologie husserlienne est non seulement la source historiquement première où sont puisés les usages ultérieurs, certes radica-

²⁹ Sur la valeur heuristique de l'histoire de l'« horizon », distincte de celle du thème de l'herméneutique phénoménologique, qui doit permettre de *faire sens de l'unité dans la succession des variantes de l'histoire de ce thème*, voir l'introduction de la première partie de ce travail (p. 43sq.) ; sur la manière dont elle fait voir autrement l'histoire de la phénoménologie husserlienne, cf. l'introduction de la deuxième partie de la seconde section, consacrée à Husserl (p. 379sq.). C'est cette valeur heuristique, cette manière qu'a l'histoire de l'horizon de nous faire voir autrement l'une et l'autre des histoires *alternatives* de la phénoménologie que nous exprimerons dans ce qui suit par des expressions comme « raconter l'histoire de la phénoménologie à travers/à la lumière de l'histoire de la phénoménologie ».

³⁰ L'histoire de l'herméneutique phénoménologique et l'horizon. Pour une analyse détaillée de ce schéma voir, l'introduction de cette section.

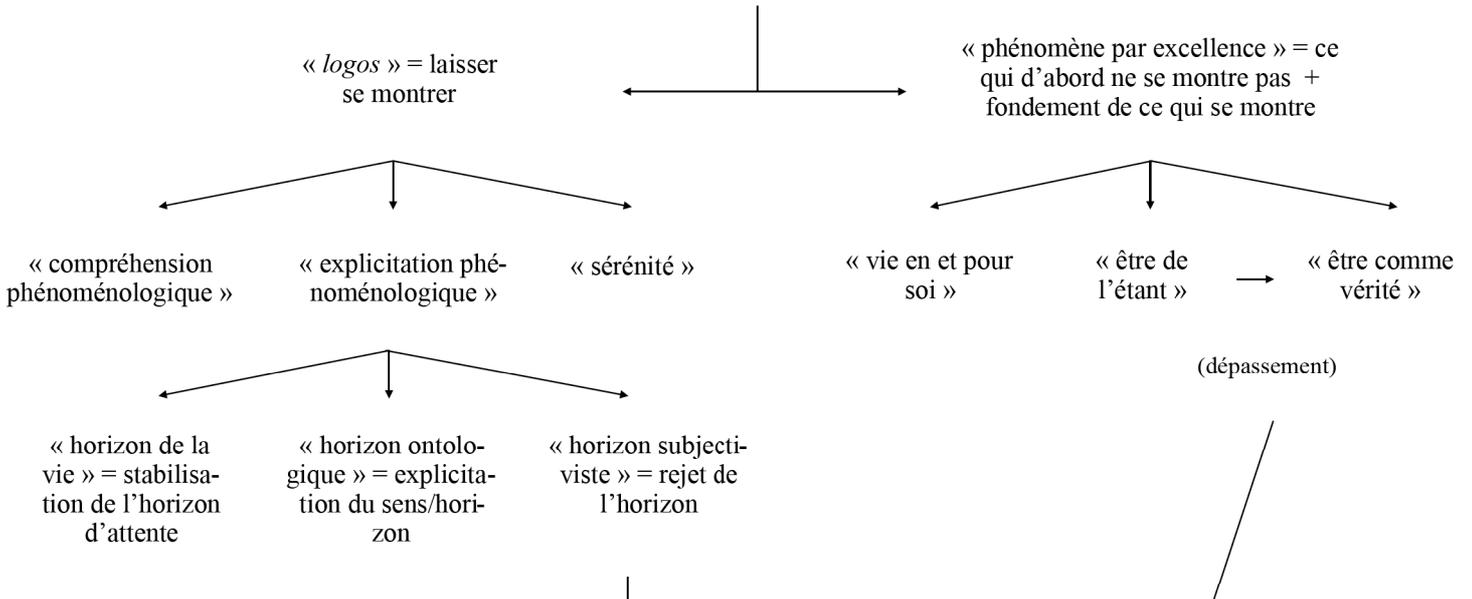
³¹ La version husserlienne de la phénoménologie et l'horizon.

lement distincts, de l'« horizon », mais constitue également, comme c'est notre hypothèse, un *premier exemple d'une phénoménologie alternative à l'herméneutique phénoménologique*³² ; et si *cette autre phénoménologie* est également le lieu d'une *autre histoire de l'« horizon »*, qui comme dans le premier cas doit pouvoir servir de point de perspective pour voir autrement l'histoire familière de la phénoménologie husserlienne ; alors *c'est tout un pan de l'histoire contemporaine plurielle de la phénoménologie que l'on pourra reconstruire à travers notre histoire de l'« horizon »*. Autrement dit, si nos différentes hypothèses sont justifiées, ce sont deux histoires de la phénoménologie dont nous aurons contribué à *faire sens* à travers deux histoires d'un concept apparemment secondaire et qui s'avérera finalement posséder une force heuristique indéniable. Dans quelle mesure la séparation stricte de ces deux phénoménologies et de leurs problèmes de l'« horizon », rendue possible par ce procédé heuristique, doit servir de tremplin pour se saisir à nouveau, comme d'une *possibilité vivante*, d'une voie phénoménologique que l'on croyait barrée, empêtrée dans ses préjugés métaphysiques, réduite à un fait historique révolu — la phénoménologie husserlienne — voilà quel est l'horizon de ce travail.

³² Voir là encore *supra*. la note 1.

VARIANTES HEIDEGGERIENNES

herméneutique phénoménologique = faire voir à partir de lui-même ce qui d'abord ne se montre pas et qui est le fondement de ce qui se montre



PROLONGEMENTS POST-HEIDEGGERIENS

variante gadamérienne (herméneutique universelle)
 assomption de l'horizon subjectiviste + déformalisation spécifique du « logos » = « fusion des horizons »

« l'être en tant qu'il est compris est langage »

variantes françaises
 rejet de l'horizon + déformalisations différenciées du « logos »

Levinas (**éthique**)

« Autrui »

Henry (**phénoménologie**)

« Vie »

Marion (**phénoménologie**)

« Donation »
 =
fonde la « vie » et « autrui »

I. L'histoire de la phénoménologie herméneutique et l'horizon

Introduction

Si le thème de l'herméneutique phénoménologique que nous avons construit à partir du § 7 d'*Être et Temps* doit nous servir de modèle heuristique pour faire voir l'unité derrière un divers d'entreprises philosophiques distinctes, défendues sous des bannières diverses et parfois opposées, qui s'assemblent ainsi dans l'unité d'une même histoire, l'histoire de l'« horizon » que nous voulons restituer a également une vertu heuristique. Elle assume cependant une fonction particulière : elle ne concerne pas la *répétition* d'une même forme dans une multiplicité de déformalisations particulières de celle-ci — à la manière de la répétition d'une même essence dans ses exemplifications —, mais le lien qui unit ces différentes variantes *les unes par rapport aux autres dans leur succession* — comme la succession des apparitions d'une chose synthétisées dans la conscience d'une même chose. Autrement dit, c'est le *sens* de cette histoire, dans la mesure où elle n'est pas seulement une succession temporelle de variantes co-existant sans relations — autre que celle qu'elles entretiennent toutes avec le même thème —, que l'examen de l'histoire de l'« horizon » doit précisément permettre de faire voir.

Cette hypothèse nous a été suggérée par le débat entre Marion et Derrida sur le rapport de la phénoménologie avec l'« horizon », qui indiquait que, aussi paradoxal que cela puisse paraître, celui-ci était loin d'être un concept secondaire. Au contraire, la remarque de Levinas citée par Marion, puis sa proposition « téméraire » montrent que c'est le destin de la phénoménologie elle-même qui se décide autour du problème de l'« horizon », et qui prend ainsi la forme d'une *croisée des chemins* : soit vers sa mort — si « sans phénoménologie, il n'y a pas d'horizon », et que celle-ci est intenable, il faut la dépasser vers *autre chose* —, soit vers une nouvelle vie véritable — la dernière étape en vue d'une vraie phénoménologie est l'abandon de l'« horizon ».

Or, maintenant que nous avons motivé l'hypothèse que cette histoire de « la » phénoménologie est en vérité celle du thème de l'herméneutique phénoménologique, qui réduit l'apparente radicalité du choix entre phénoménologie sans horizon et une philosophie non-phénoménologique à un *épiphénomène* masquant l'unité profonde des positions philosophiques, il s'agit à présent — laissant en suspens pour l'instant la question de la place que doit occuper la phénoménologie husserlienne dans cette reconstruction — d'esquisser le sens d'une telle histoire à travers l'histoire de l'horizon qui lui revient. De ce point de vue, le choix des variantes qui vont entrer en jeu demande une justification spécifique.

Premièrement, comme nous le rappelions dans notre introduction, conformément à notre angle d'attaque qui n'est pas celui d'une histoire de l'herméneutique phénoménologique *comme telle*, nous avons choisi des variantes qui proposent *explicitement* une réflexion sur (et un usage technique de) l'« horizon ». C'est pourquoi on ne s'étonnera pas de ne pas nous voir traiter l'un des cas les plus célèbres de tentative herméneutico-phénoménologique, c'est-à-dire la philosophie de Ricoeur, ou encore la phénoménologie du premier Merleau-Ponty, celle de Sartre, ou encore l'un des protagonistes du débat discuté plus haut, à savoir Derrida lui-même. Dans quelle mesure ils formulent des entreprises philosophiques qui constituent des variantes du thème, cela va bien au-delà du cadre limité que nous nous fixons ici — bien que notre reconstruction prépare à une telle enquête.

Deuxièmement, parmi les variantes qui restent en course une fois passée la première barrière restrictive, nous nous limiterons à celles formulant des doctrines qui prétendent à une portée philosophique générale, ce qui exclut *de facto* le cas d'applications de l'une ou l'autre de ces thèses générales dans des domaines particuliers, comme c'est le cas par exemple pour l'herméneutique universelle de Gadamer de Jauss ou Iser dans le secteur littéraire.

Enfin, dans la mesure où il s'agit seulement d'*esquisser* le sens de l'histoire des variantes de l'herméneutique phénoménologique, nous excluons l'ensemble de ses contributeurs les plus tardifs, pour autant qu'ils prolongent des motifs que d'autres ont participé à *élaborer* avant eux. C'est le cas par exemple, au sein de l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique dont nous aurons à préciser le sens³³, de *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, où la critique de ce que Claude Romano appelle le « concept négatif d'horizon de Husserl » (Romano 2010 : 666), compris comme « phénomène limite, le reliquat inobjectivable de toute objectivation,

³³ Voir *infra*. p. 173sq.

le résidu inconstituable de toute constitution » (Romano 2010 : 660) doit ouvrir la voie à une compréhension *positive* de celui-ci, qui désigne alors le mode de donnée du monde — l'« in-apparition » (Romano 2010 : 666) — en tant qu'il se montre dans le retrait et qu'il constitue en se retirant le fondement de ce qui se montre :

« en tant que mode de manifestation du monde, l'horizon n'est pas d'abord manque et pénurie, limite de la phénoménalité, il est plein et entière positivité. Il est ce qui porte au visible, supporte et sous-tend l'apparaître lui conférant ses caractéristiques propres. Il est cette présence plénière et omni-englobante du Tout pour autant qu'il est inclus dans chaque vue, dans chaque aperçu partiel pris sur lui. L'invisibilité, l'indétermination de l'inapparaissant, son "retrait" nécessaire, sont le milieu de toute forme, de toute visibilité, de toute détermination » (Romano 2010 : 667).

De ce point de vue, l'usage de Romano a un caractère *syncrétique*, qui se comprend par référence à d'autres emplois précédents : le passage que nous venons de reproduire renvoie d'abord à la thèse heideggerienne d'*Être et Temps*, selon laquelle l'être — en l'occurrence le monde comme structure ontologique du *Dasein* — peut être considéré comme l'horizon à partir duquel l'étant à-portée-de-la-main est compris³⁴ ; puis il reprend la critique d'inspiration lévinassienne qui oppose à l'interprétation husserlienne de l'« horizon » comme « pensées visant des objets » le motif « du débordement de la pensée objectivante par une expérience de la pensée dont elle vit » (*TI* : 14)³⁵. C'est lui dont se sert Levinas pour penser l'accueil d'Autrui comme infini, à savoir comme « l'*inadéquation* par excellence » (*TI* : 12) où ce dernier « débordé la pensée qui le pense » (*TI* : 10), c'est-à-dire est en retrait — et dont se servira plus tard à Marion pour déterminer la finitude de l'adonné³⁶ —, et c'est lui à son tour qu'emploie Romano, non plus pour penser Autrui ou la donation, mais le monde.

À l'arrivée, il nous reste donc en tout et pour tout sept textes que, pour une raison que nous allons expliquer et qui tient au sens de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique que nous souhaitons raconter, nous pouvons organiser en trois groupes. D'un côté, il y a les variantes heideggeriennes : l'herméneutique phénomé-

³⁴ C'est ce que confirme d'ailleurs la fin du chapitre, et la référence à la totalité de significativités qui constitue le monde : « la question est maintenant de savoir comment réintroduire dans nos analyses une dimension que nous en avons délibérément écartée, l'aspect pratique de notre *In-der-Welt-sein* ; car un horizon est d'abord un parcours de possibilités qui s'offrent à explorer corporellement et pratiquement » (Romano 2010 : 672).

³⁵ Voir pour plus de détails notre analyse de *Totalité et infini*, particulièrement p. 189sq.

³⁶ Voir p. 227sq.

nologique de la vie formulée dans les leçons d'hiver 1919-1920, intitulées *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* ; l'ontologie phénoménologico-herméneutique d'*Être et Temps*, publié en 1927 ; l'« ontologie » de l'être comme vérité, présentée dans le dialogue fictif écrit en 1944-1945 et publié avec le texte *Sérénité* en 1959, *Pour servir de commentaire à Sérénité*³⁷. Ensuite, on trouve l'herméneutique universelle formulée par Gadamer dans *Vérité et Méthode* (1960). Enfin, celui des variantes françaises : l'éthique comme philosophie première de Levinas dans *Totalité et Infini* (1961) ; la phénoménologie de la vie présentée par Michel Henry dans *L'essence de la manifestation* (1963) ; la phénoménologie de la donation de Marion dans *Étant donné* (1997).

Maintenant, l'hypothèse que nous souhaitons formuler concernant le sens de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, qui se constitue à la lumière de celle de l'« horizon », épouse la tripartition que nous venons de proposer, fixant trois phases de cette histoire. Ainsi, la phase heideggerienne³⁸ prend la forme d'une *course à l'originnaire* qui *s'accélère* avec la troisième variante, dont la fonction sur le cours du reste de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique s'avère absolument déterminante. Conformément à notre hypothèse, c'est l'histoire de l'« horizon » qui doit permettre de faire voir le sens de cette histoire heideggerienne. D'abord, dans les

³⁷ Nous sommes redevable de la première découpe chronologique proposée par R. Elm (2004 : 163-190). Nous ne suivons pas en revanche le sens qu'il souhaite donner à cette histoire heideggerienne, voyant dans le dépassement du modèle horizontal-transcendantal une réhabilitation par Heidegger de l'ontique, c'est-à-dire de la chose, qui cesse d'être « absolument à l'opposé de l'ontologique » (p. 186) pour jouer finalement une fonction de co-ouverture du domaine ontologique : « l'"ontique", les choses comme le pont, la cruche ou d'autres choses semblables apparaissent à présent pour ainsi dire dans leurs "potentiels ontologiques", de telle manière que l'ontique et l'ontologique ne sont plus du tout strictement séparables. Par là, les choses ontico-ontologiques elles-mêmes sont désormais capables de déployer le monde, c'est-à-dire l'horizon du monde, dans ses dimensions essentielles et de laisser se manifester le champ de l'être dans ses rapports, déployés autour de ses différentes polarisations, entre la terre et le ciel, les divins et les mortels comme "carré" » (2004 : 187). Au contraire, l'angle que nous avons choisi, celui d'une histoire de l'herméneutique phénoménologique à travers l'histoire de l'« horizon », doit montrer que c'est bien le même souci de l'originnaire *plus ultra* qui anime le second Heidegger, qui est toujours un souci dirigé vers l'ontologique par opposition à l'étant, l'être comme vérité, qu'il s'agit de laisser se montrer soi-même à partir de soi-même. Que la chose, dans ce modèle, ne soit plus pensée comme objet dans l'horizon de l'être pour nous, et soit en ce sens plus originnaire que sa variante historique moderne (dérivée) ; et qu'elle permette de manifester l'être comme vérité, ne nous paraît pas suffisant pour remettre en cause cette aspiration chez le second Heidegger qui suppose une différence ontologique radicale entre être et étant — de la même manière, au fond, que la détermination du caractère dérivé de l'étant sous-la-main par rapport à l'étant à portée de la main dans *Être et Temps*, plus originnaire, qui y joue également un rôle spécifique pour manifester la mondanité du monde (voir par exemple le rôle du signe au § 17), ne signifie pas « que l'ontique et l'ontologique ne sont plus du tout strictement séparables » et une « réhabilitation » de l'ontique par rapport à l'ontologique qui cesserait de lui être strictement opposé. Si c'était le cas, il faudrait en tout attribuer à *Être et Temps* la même thèse que Elm attribue au second Heidegger une fois débarrassé du modèle d'*Être et Temps* (d'ailleurs entre-temps revisité).

³⁸ Première partie. Les variantes heideggeriennes.

*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*³⁹ puis dans *Être et Temps*⁴⁰, Heidegger *dédoublé* l'horizon, en fonction de la déformalisation du « phénomène par excellence » en question — la vie en et pour soi/l'être de l'étant —, sous une forme originale — horizon de la vie/horizon de la compréhension de l'étant et de l'être — et dérivée — horizon de la chose/horizon des propriétés déterminables de l'étant sous-la-main —, qui correspond à ses yeux à l'horizon en usage dans la phénoménologie husserlienne ; l'horizon heideggerien et son *double*, l'horizon husserlien — qui sert en vérité de modèle pour penser la tradition philosophique comme telle —, *fondent à leur tour deux phénoménologies* — phénoménologie heideggerienne originale vs. phénoménologie husserlienne dérivée-tradition philosophique dans son ensemble —, dans lesquelles ils jouent un rôle méthodologique spécifique au sein du *logos* correspondant — stabilisation de l'« horizon d'attente/dévoilement de l'horizon de la chose ; explicitation de l'horizon de l'être/explicitation de l'horizon de propriétés de l'étant sous-la-main. C'est en ce sens que ces deux premières variantes heideggeriennes prennent le sens d'un course à l'originale, qui consiste dans le dépassement d'un horizon par l'autre, et d'une phénoménologie par l'autre — Heidegger vs. Husserl.

Ce que nous verrons ensuite à l'œuvre dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*⁴¹, c'est l'*accélération* de cette tendance au dépassement : au *dédoublement* de l'horizon et de la phénoménologie se substitue une *nouvelle opposition* entre l'originale et le dérivé, qui voit la phénoménologie originale précédente (et l'horizon qui lui revient) devenir l'expression du dérivé à dépasser, et la phénoménologie husserlienne perdre son statut de « frère ennemi » : plus originale que le *logos* transcendantal-horizontale — *logos* originale devenu *logos* dérivé — de la pensée de l'être de l'étant — phénomène originale devenu dérivé — est la sérénité à l'égard de l'être comme vérité. Le motif du dépassement de l'horizon, entre-temps subjectivisé sur la base de la nouvelle critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, manifeste ainsi l'accélération prise par la course à l'originale dans le dépassement de l'originale vers un originale *plus ultra*, par laquelle l'histoire heideggerienne change brusquement de direction : ce n'est plus la phénoménologie de Husserl, mais la phénoménologie d'*Être et Temps* — et à travers elle la métaphysique moderne — qu'il

³⁹ Premier chapitre : l'horizon de la vie.

⁴⁰ Deuxième chapitre : l'horizon ontologique.

⁴¹ Troisième chapitre : l'« horizon subjectiviste ».

s'agit de dépasser vers *autre chose* que la phénoménologie (et l'horizon qui définit son *logos*) — Heidegger vs. Heidegger.

Or, cette première accélération dans l'histoire de l'herméneutique phénoménologique constitue pour le cours de celle-ci à la fois un *point de non-retour* — la critique de la métaphysique moderne clôt les voies « pré-tournant » — et une *croisée des chemins*, qui ouvre aux variantes ultérieures du *même thème herméneutico-phénoménologique* deux voies praticables et pratiquées : soit le *syncrétisme*, dont l'herméneutique universelle de *Vérité et Méthode* constitue à la fois le premier exemple et un cas exemplaire — Gadamer y assume à la fois l'« horizon subjectiviste » que le second Heidegger appelle à dépasser, et *en même temps* la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, qui va normalement de pair avec ce dépassement⁴² ; soit la continuation du motif de la course à l'originaire engagé par Heidegger contre lui-même, mais *retourné contre l'ontologie heideggerienne comme telle* et, à travers elle, la philosophie dans son ensemble⁴³ — continuité qui s'atteste dans l'exigence du dépassement de l'horizon : non pas l'être comme horizon, mais Autrui (Levinas vs. Heidegger)⁴⁴, la vie (Henry vs. Heidegger)⁴⁵, la donation.

De ce point de vue, l'analyse d'*Étant donné* de Marion constituera le dernier moment culminant de notre histoire de la course *française* à l'origine, pour deux raisons : d'abord, parce que, de manière analogue à la troisième variante heideggerienne pour les deux premières, celui-ci *accélère* l'histoire française des variantes de l'herméneutique phénoménologique en ordonnant, à la manière de l'unité *πρὸς ἕν*, les phénomènes par excellence déjà existants et qui se limitaient jusqu'ici à co-exister paisiblement les uns à côté des autres, par référence à un *phénomène par excellence plus ultra* dont ils dérivent tous, la donation⁴⁶ (Marion vs. Heidegger vs. Levinas vs Henry...) ; de l'autre, parce que, malgré le radicalisme au carré qu'insuffe Marion à la course française à l'originaire, *Étant donné* constitue malgré tout une variante du thème de l'herméneutique phénoménologique, au même titre que toutes les autres. Par conséquent, c'est le pouvoir d'intégration considérable du thème de l'herméneu-

⁴² Deuxième partie. Gadamer : l'assomption de l'horizon.

⁴³ Troisième partie. Les variantes françaises et la course à l'originaire. De ce point de vue, la question de la possibilité d'une phénoménologie sans horizon, qui anime le débat Marion/Derrida, perd ici, une fois dégagée la *persistance du même thème de l'herméneutique phénoménologique*, la *signification apparemment essentielle* que l'un et l'autre lui attribuent.

⁴⁴ Premier chapitre : *Totalité et Infini* et les débuts de l'histoire des variantes françaises

⁴⁵ Deuxième chapitre : Michel Henry, une phénoménologie de la vie.

⁴⁶ Troisième chapitre : *Étant donné* et l'accélération de la course française à l'originaire.

tique phénoménologique qui se confirme ici, et qui s'atteste d'autant mieux dans un texte qui prétend le plus au radicalisme.

Qu'un tel pouvoir d'intégration pose problème, c'est qui nous occupera dans la seconde partie de ce travail : existe-t-il *une autre phénoménologie* — et *une autre histoire de l'« horizon »* — capable de résister à l'intégration dans ce thème de l'herméneutique phénoménologique ? C'est cette question qui, une fois justifié le sens de l'histoire que nous viendrons d'esquisser, nous mènera à notre histoire conjugée de la phénoménologie husserlienne et du concept husserlien d'« horizon ».

Première partie. Les variantes heideggeriennes

Premier chapitre : l'horizon de la vie

Si nous avons construit le thème de l'herméneutique phénoménologique à partir du § 7 d'*Être et Temps*, nous avons également très tôt fait l'hypothèse que, non seulement le contenu doctrinal de ce paragraphe n'était pas la *seule* variante de celui-ci, mais qu'il n'était pas non plus la *première*. Cela étant, cela ne signifie pas que les leçons que nous allons examiner pour commencer, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, constituent le premier lieu d'une telle variation. Plus précisément, dans la mesure où notre cadre de recherche n'exige pas que nous prouvions quoique ce soit à cet égard, nous ne préjugerons pas de ce fait⁴⁷. En revanche, une chose est certaine : il s'agit du premier texte dans lequel on trouve *un usage technique d'importance* du concept d'« horizon »⁴⁸.

Prononcées durant le semestre d'hiver 1919-1920, ces leçons se situent au tout début de ce qu'on appelle parfois sa « décennie phénoménologique »⁴⁹. Dans le contexte de nos recherches, l'expression a cependant quelque chose d'équivoque, pour au moins trois raisons. D'abord, comme l'a vu Jean Greisch dans son livre *Ontologie et Temporalité*, qui consacre dans sa première partie une longue analyse historique aux périodes de production philosophique précédents *Être et Temps*, « dès

⁴⁷ Le cas de la conclusion de son *Habilitationschrift*, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ajoutée, comme le précise Heidegger (*GA 1* : 133), après la soutenance, qui eut lieu durant le semestre d'été 1915 pourrait retenir ici l'attention.

⁴⁸ On peut signaler quelques emplois antérieurs du terme, notamment dans le cours du semestre d'été 1919 *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, que nous connaissons par le biais des notes d'Oscar Becker. Ce texte est significatif dans la mesure où s'y manifeste déjà l'inspiration husserlienne de l'usage, bien que le concept n'y possède qu'une importance secondaire : « la sphère théorique, indique Heidegger dans un excursus sur la « question de la vocation » du scientifique, est la sphère de la *liberté* absolue, je ne suis tenu qu'à l'idée de la scientificité. Tous les autres comportements doivent être dérivés *de celui-ci*. Pas pour le bien des autres, pour les joies et les peines ; je n'ai que de purs états de chose et horizons d'état de chose » (*ZBP* : 213-214).

⁴⁹ L'expression est de Theodore Kiesel : « *as Heidegger observes at the end of his phenomenological decade...* » (1995 : 59). Jean Greisch la reprend dans *Ontologie et Temporalité* (2002 : 3-4).

les premiers cours, à partir de 1919, le qualificatif "herméneutique" vient se greffer sur le terme "phénoménologie" » (Greisch 2002 : 24). Et en effet, nous verrons dans le cours de l'analyse des *Problèmes fondamentaux* que le *logos* caractérisant cette variante implique certes une « intuition » qui doit remplir, fonder les concepts d'expression que nous tirons de la vie en et pour soi, mais que celle-ci ne doit pas être confondue avec une « intuition d'objet » (*GP* : 237) qui falsifie la vie en chose ; au contraire, conformément au triptyque diltheyen, la phénoménologie n'a pas affaire à des *choses* mais à la *vie* qui *s'exprime* dans un sens historiquement constitué qui doit être *compris*⁵⁰. C'est pourquoi, comme cela se justifiera au fil de notre analyse, Heidegger parle régulièrement d'un « comprendre phénoménologique » (*GP* : 238 ; 254), et indique dans la conclusion des leçons le caractère « dia-herméneutique » (*GP* : 262-3) de la phénoménologie. De ce point de vue, la décennie phénoménologique est d'emblée une décennie herméneutico-phénoménologique, jusqu'aux derniers textes des années 1920 et du début des années 1930 qui gravitent autour de l'entreprise d'*Être et Temps*.

Deuxièmement, l'expression de « décennie phénoménologique » range dans le même sac deux variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique qui, en dépit de leur *air de famille*, sont à bien des regards extrêmement éloignés. Le point où les deux textes qui nous intéressent se séparent le plus radicalement concerne évidemment *le caractère non-ontologique* des *Problèmes fondamentaux*, pour autant du moins qu'on appelle « ontologie » chez Heidegger la science qui s'occupe de l'être par différence avec l'étant — ce qui ne l'empêche évidemment pas de produire des analyses à portée ontologique, comme on peut en trouver chez Husserl, consistant à différencier des modes d'être (« existence », « réalité »), d'affirmer le caractère *fondamental* du mode d'être de la vie originaire par rapport à celui du monde de la vie, etc. Or, si cela est juste, l'hypothèse entre directement en opposition avec l'inter-

⁵⁰ Voir la première partie de *La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de l'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, intitulée « vivre, expression et compréhension » (p. 17-85). Voir également nos analyses *infra*. (p. 58sq.)

prétation retrospective classique⁵¹, entretenue par Heidegger lui-même, selon laquelle la question de l'être, depuis la première lecture de la *Dissertation* de F. Brentano *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* en 1907, est « la question qui a déterminé mon chemin de pensée » (Richardson 1974 : xi/341 ; GA 14 : 93/325-6). Il faut ainsi attendre la leçon du semestre d'hiver 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, pour la trouver conceptuellement thématifiée et placée au centre de l'analyse (GA 61 : 58-61/87-92).

Enfin, s'il est vrai que le tournant met fin à la décennie phénoménologique dans la mesure où il s'agit de dépasser le *contenu doctrinal* d'*Être et Temps*, il ne met pas fin au *thème* de l'herméneutique phénoménologique, qui continue à se faire entendre, comme le montrera l'examen de *Pour servir de commentaire à Sérénité*. Cette dernière remarque indique d'ailleurs la spécificité de notre approche — celle d'une histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique à travers l'histoire du concept d'« horizon » — par rapport à l'ensemble des travaux qui ont porté sur les leçons de cette période pré-*Être et Temps*⁵² : il va s'agir de dégager *une première variante heideggerienne de ce thème*, qui prend la forme d'une compréhension phénoménologique (*logos*) de la vie en et pour soi (phénomène par excellence), et de montrer le rôle que joue l'horizon originaire (horizon de la *vie*), par opposition à l'horizon dérivé de la *chose*, dans le *logos* de cette phénoménologie. Mais il faut être encore plus précis : comme nous l'indiquions dans notre introduction, le dédoublement de cet « horizon », dont on va montrer qu'il correspond à l'opposition entre l'usage heideggerien et ce qui, aux yeux de ce dernier, correspond à l'horizon husserlien, nous servira d'angle d'attaque pour faire voir la *course à l'originaire* qui anime cette leçon : au dédoublement de l'« horizon » (husserlien et heideggerien) correspond un dédoublement de la phénoménologie, dont l'une (heideggerienne) a pour tâche de dépasser

⁵¹ Voir par exemple Pöggeler (1990) : « das Denkweg Martin Heideggers entzündet sich an einer Frage, die in einer einzigartigen und ausschließlichen Weise die Leitfrage abendländlichen Metaphysik ist, an der Frage τί τὸ ὄν; was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein? » (17). Ou encore Thomas Sheehan (1981) : « the essays and translations that follow provide a glimpse into the life and a clarification of the thought of Martin Heidegger. His thought, for all its breadth and complexity, was quite simple: the meaning of Being as disclosure » (v) ; « Bergson has written that every great philosopher thinks only one inexhaustible thought and spends his whole life trying to express it: Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Over the half-century of his professional life, Martin Heidegger liked to insist that his thought was focused on one topic only and that this topic was utterly simple. But defining and articulating that simple topic, *Die Sache selbst*, has proven to be no easy matter for either Heidegger or his commentators » (vii). Sur ce point, nous suivrons donc plutôt Dieter Thomä (1990) et Jean Greisch (2002)

⁵² Outre les livres déjà cités de Jean Greisch, Theodore Kiesel, Thomas Sheehan, Dieter Thomä, et l'article de Elm discuté plus haut (voir *supra*. note 37), voir également Courtine, (1996 ; 2013).

ser l'autre (husserlienne), de la même manière que l'horizon de la vie est plus originaire que l'horizon de la chose (Heidegger vs. Husserl).

1. Le phénomène par excellence : la vie en et pour soi.

Bien qu'il arrive à Heidegger de confondre les deux⁵³, l'expression de « vie en et pour soi [*Leben an und für sich*] » s'oppose à celle de « vie en soi (*Leben an sich*) », la première étant seule l'objet de la phénoménologie comme « science originaire » ou « science de l'origine » (*Urwissenschaft*) : « elle [= la phénoménologie] est la science originaire, la science de l'*origine* absolue de l'esprit en et pour soi — « vie en et pour soi » » (*GP* : 1). Cela est d'ailleurs confirmé à de nombreuses reprises dans le texte de Heidegger et dans les notes d'Oscar Becker : « 1/ le domaine de l'origine [*Ursprungsgebiet*] n'est pas dans la vie en soi » (*GP* : 27 ; 29 ; 203).

Cela étant, l'un et l'autre ne sont pas des entités distinctes, ni même des entités tout court, mais deux manières qu'a le soi (*Selbst*) de s'exprimer soi-même dans une situation dans laquelle il fait l'expérience du monde. C'est d'ailleurs à cette condition que l'herméneutique phénoménologique de la vie proposée dans ces leçons, fondée sur la position préférentielle du soi par rapport au monde qui est toujours compris dans l'expression de la vie de ce dernier, peut se distinguer autant d'une psychologie de type humien, d'une psycho-physique comme celle de Wundt, de la phénoménologie transcendantale de Husserl ou d'une philosophie de la vie comme celle de Dilthey : si les trois premières chosifient la vie en employant la méthode de l'auto-observation, en appliquant le modèle explicatif des sciences de la nature, en subjectivisant théoriquement la vie du soi comme Je (*GP* : 229-30 ; 241-6) — bref, s'ils fixent dans des définitions ce qui par principe ne peut être fixé mais est en eux constant —, la dernière est évidemment celle qui se rapproche le plus de la tentative heideggerienne ; celle-ci se distingue cependant par le retrait de la vie du soi, qui se manifeste dans son caractère de situation, à savoir le fait qu'elle n'est pas autre chose que son auto-objectivation⁵⁴ dans le sens dans lequel nous expérimentons le monde, de telle

⁵³ Voir par exemple le titre de la deuxième partie, « La phénoménologie comme science originaire de la vie factuelle en soi » (*GP* : 65).

⁵⁴ Il ne faut pas entendre par là le fait que la vie se manifeste sous la forme d'objets au sens de « choses », qui sont précisément le contraire de la vie, mais de l'expression de celle-ci dans des formes d'existence autonomes.

manière que nous pouvons certes nous approcher de l'origine vitale, mais jamais en avoir d'intuition⁵⁵. Autrement dit, elle n'est accessible que par rapprochement dans la *reconstruction indirecte à partir des traces qu'elle laisse*.

Cette première indication doit nous servir de fil conducteur pour le début de l'analyse : si l'on veut montrer dans quelle mesure la vie en et pour soi constitue une première déformalisation du « phénomène par excellence », il faut commencer par préciser la définition technique que nous venons d'en donner, à savoir comme mode d'expression du soi dans une situation dans laquelle la vie fait l'expérience du monde de façon à chaque fois différenciée.

Commençons par le concept de « situation » autour duquel gravite l'ensemble du réseau conceptuel que nous venons d'indiquer. La situation est « l'expression du soi » (GP : 258), dont la « structure originaire » (GP : 261) est triple : « sens du rapport [*Bezugssinn*] », « sens d'accomplissement [*Vollzugssinn*] », « sens du contenu [*Gehaltssinn*] ». Il faut insister ici sur le fait que la situation *n'est pas simplement* un accomplissement en rapport avec tel ou tel contenu ; le terme de « sens », qui est le corrélat de celui d'« expression », indique que la situation n'est rien d'autre que la *manière* dont le soi fait l'expérience d'un contenu. C'est pourquoi il ne saurait être considéré comme un « ultime point-Je [*das Selbst ist kein letzter Ichpunkt*] » (GP : 260) ; au contraire, le soi *est* cette situation, c'est-à-dire la manière dont (le sens dans lequel) je fais l'expérience d'un contenu, ce que Heidegger cherche à exprimer par le terme de « rythme » :

« il ne faut pas être déçu de ne trouver aucun « je » dans la clarté de la conscience, mais seulement le rythme de l'expérimenter lui-même. Le soi nous est présent dans l'expression de la *situation*. Je suis concrètement moi-même [*ich bin mir selbst konkret*] dans une expérience déterminée de la vie, je suis dans une *situation* » (GP : 258).

⁵⁵ C'est en effet une chose d'affirmer, comme Dilthey, qu'une philosophie de la vie exige l'élaboration de « catégories de la vie » propres à l'étude de ce domaine ; c'en est une autre de dire qu'il ne saurait y avoir pour la vie ni définition (GP : 241 ; 247), ni méthode (GP : 237), ni vérité (GP : 235 ; 262-3) et que la rigueur de la philosophie de la vie ne réside pas dans l'universalité des connaissances qu'elle produit mais dans la conscience (*Gewissenhaftigkeit*) du chercheur et dans le fait de se concentrer « sur l'authenticité des rapports de vie dans la vie concrète elle-même » (GP : 231). Le caractère scientifique de l'approche heideggerienne est donc très singulier, et se rapproche au fond d'une éthique : il s'agit pour chacun qui veut philosopher d'exprimer le sens de la vie en la vivant le plus authentiquement possible, ce qui suppose de s'arracher de notre torpeur quotidienne et de s'approcher le plus près de la spontanéité originaire de la vie dans laquelle celle-ci, c'est-à-dire nous-mêmes, met en forme créativement le monde. De ce point de vue, l'éthique paraît en effet une voie intermédiaire entre la philosophie scientifique ou objective et celle des conceptions du monde (GP : 235 ; 239).

Que je ne sois rien d'autre qu'une situation dans laquelle je m'exprime de telle ou telle manière, et que ce mode d'expression soit historiquement déterminé par mon passé, c'est ce que nous verrons plus loin, et qui a une grande importance pour déterminer le caractère d'abord caché de la vie originaire. Mais avant cela, il faut déterminer ce réseau conceptuel d'apparence diltheyenne entre « vie », « expression » et « sens », ce que nous ferons en partant de la structure « contenu de sens » de la situation. Celle-ci désigne en effet le monde de la vie, dont la discussion constitue le contexte d'introduction de la distinction entre « contenu de quoi [*Wasgehalt*] » (*GP* : 84) et « contenu de comment [*Wiegehalt*] » (*GP* : 85) de ce « quoi », c'est-à-dire précisément son « sens » (*GP* : 256).

a. Le monde de la vie

S'il est vrai que la vie en soi désigne le « Faktum » dont nous partons, c'est-à-dire la vie que nous sommes d'abord — « point de départ de la philosophie : la vie factuelle comme fait » (*GP* : 162)⁵⁶ — sa structure principale est celle de l'auto-suffisance (*Selbstgenügsamkeit*), qui indique que « notre vie n'est *comme vie* que dans la mesure où elle vit dans un monde » (*GP* : 34), c'est-à-dire s'accomplit constamment dans des tendances motivées par tel ou tel but qu'elle s'est fixée dans le monde et qu'elle cherche à atteindre, sans que le remplissement [*Erfüllung*] de la vie ne soit jamais définitif⁵⁷. Le monde désigne ici à la fois

« notre monde environnant [*Umwelt*] — paysages, contrées, villes et déserts ; notre monde commun [*Mitwelt*] — parents, frères et soeurs, connaissances, supérieurs hiérarchiques, enseignants, élèves, fonctionnaires, étrangers, cet homme-là avec sa canne, la dame en face avec son chapeau élégant, la petite fille ici avec la poupée ; notre monde du soi [*Selbstwelt*] — pour autant que tout cela se présente précisément à moi de telle et telle manière et confère à ma vie tel de mes rythmes personnels » (*GP* : 33).

Ainsi, vivre dans un monde, c'est se rapporter d'une manière toujours particulière (*irgendwie*) — ce qu'exprime précisément Heidegger par les termes d'« expression » ou de « manifestation [*Bekundung*] » —, c'est-à-dire dans une certaine tendance, au

⁵⁶ C'est pourquoi l'on a choisi de traduire « faktisch » tout simplement par « factuel » (et non « factice »).

⁵⁷ Heidegger rappelle à ce titre que Schopenhauer considérait, à juste titre à ses yeux, que la vie est une affaire qui ne couvre pas ses frais (*GP* : 30).

monde dans ses différentes dimensions : je suis un cours que je trouve long avant de retourner chez moi, j'admire un parterre de fleurs avec plaisir, ou je l'étudie comme botaniste, je me rappelle de mes jeunes années chez mes parents, je vois le potentiel comique de toute situation (GP : 54), etc.

Or, il est significatif que Heidegger emploie pour désigner le monde compris dans ses trois configurations principales, auxquelles je me rapporte dans mes différentes tendances, l'expression husserlienne de « monde de la vie » : « le *monde de la vie*, le monde environnant, commun et propre est vécu dans une situation du soi [*gelebt in einer Situation des Selbst*] » (GP : 62)⁵⁸. C'est dans un sens cependant très précis qu'il faut entendre ce concept. La *Krisis* nous a en effet appris à comprendre par « monde de la vie » le « monde comme horizon » déjà pré-donné ou pré-constitué duquel se détache des choses, des hommes, des personnes, des produits culturels, qui ont attiré notre attention et vers lesquels nous nous sommes thématiquement tourné (ou vers lesquels nous pouvons nous tourner) ; un monde qui, contrairement à celui galiléo-cartésien — objectif, non-intuitif, exact, objet de vérités en soi exprimables mathématiquement —, est subjectif-relatif, intuitif, typique, objet de vérités de situation pré- ou extra-scientifiques, et doit pouvoir servir de *voie d'accès* à la subjectivité transcendante dans laquelle il trouve la source de son *sens d'être et d'être-tel ou de validité*⁵⁹. Or, si Heidegger reprend beaucoup de ces descriptions husserliennes pour son herméneutique phénoménologique de la vie, elles sont intégrées dans un *nouveau cadre conceptuel* inconnu de Husserl. Trois éléments, intrinsèquement liés, sont ici fondamentaux.

D'abord, si le monde de la vie husserlien, opposé au monde idéalisé, est organisé autour des deux régions « nature » et « esprit », la seconde étant *fondée* sur la première à la fois du point de vue de la constitution statique et génétique, Heidegger le définit exclusivement comme monde culturel rempli de significativités (*Bedeutsamkeiten*) humaines (pré ou extra-théoriques), par opposition à la nature *comme telle*,

⁵⁸ La parution du volume XXXIV des *Husserliana*, intitulé « *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* », a montré que les premières occurrences de cette expression remontaient aux années 1916, avant donc que Heidegger devienne l'assistant de Husserl à l'université de Fribourg dans l'après-guerre.

⁵⁹ Nous reviendrons en détail sur ces analyses, qui ne sont faites ici que pour clarifier le contexte d'usage heideggerien, dans la deuxième section que nous consacrerons à Husserl (p. 415sq.).

sans distinction entre les choses intuitivement données, qui constituent également le monde de la vie husserlien, et la nature galiléenne idéalisée (théorique)⁶⁰.

Ensuite, il renverse le rapport de fondation *constitutive* de la nature par rapport à l'esprit en lui substituant une fondation phénoménologico-herméneutique (pré-théorique originaire → théorique dérivé) de l'esprit par rapport à la nature : alors que, *dans l'attitude phénoménologique*, la constitution de la région « esprit » implique de la part de la subjectivité transcendantale la constitution préalable de la région « nature » — ce qui ne signifie évidemment pas que, *dans l'attitude naturelle*, nous voyons des choses avant de voir des personnes (mon ami Pierre) ou des objets culturels (ma tasse de café) —, le sujet heideggerien comme « vie » comprend le sens du monde de la vie dans ses différents types de significativités (Lille, ma rencontre avec mon ami Pierre hier, ma tasse de café) avant de pouvoir intuitionner des choses, ce qui suppose de *cesser de comprendre*, c'est-à-dire un « processus de dévitalisation » (ZBP : 91) de notre rapport au monde. Ainsi, ce que Heidegger critique, c'est précisément le « primat du théorique » (ZBP : 84) sur le pré-théorique qui s'exprime à ses yeux dans la thèse husserlienne, à savoir que je vois des choses, localisées dans le temps et l'espace, que je pose ou non comme existantes, avant de comprendre du sens.

C'est ce que montre le débat implicite avec Husserl qui se joue autour de la thématization du « caractère de significativité de la structure concrète de l'expérience de la vie » (GP : 102) et du concept de « réalité [*Wirklichkeit*] », au début du § 24 des *Problèmes fondamentaux*. Comme le souligne en effet Heidegger, la particularité de l'expérience factuelle comme expérience du monde de la vie consiste dans le fait que « ce dont je fais ici l'expérience est factuellement réel — il existe [*ist faktisch wirklich — existiert*] » (GP : 104). Cependant, l'« existence [*Wirklichkeit*] » dont il est

⁶⁰ « Tout un chacun vit *a priori* dans la même nature, et dans une nature à qui il a donné, dans la nécessaire communautarisation de sa vie avec celle des autres, à travers une action et une vie aussi individuelles que devenues communautaires, la structure d'un monde culturel doté de significativités [*Bedeutsamkeiten*] humaines [...]. Or cela n'exclut pas, *a priori* comme en fait, que les hommes d'un seul et même monde vivent dans une communauté culturelle lâche, voire sans communauté culturelle du tout, ni qu'ils constituent par après des environnements culturels différents, à tire de mondes de la vie concrets [*konkrete Lebenswelten*] où vivent, passivement et activement, des communautés relativement ou absolument séparées » (CM : 160/182-3). Le terme de « significativité », connecté au concept de « monde de la vie », est donc sans doute repris à Husserl et à Dilthey, dont la thèse que « la compréhension est toujours compréhension de significations [trouve] dans les *Recherches logiques*, c'est-à-dire dans la théorie de l'idéalité de la signification et de lois aprioriques d'une grammaire pure les éléments d'une théorisation nouvelle du concept de signification » (voir l'introduction de Jean-Claude Gens aux *Conférences de Cassel* (p. 15sq. et p. 99sq.). De ce point de vue, la significativité de la vie implique à la fois le refus du biologisme de Bergson (GP : 231 ; 239), ainsi que d'une conception de la subjectivité comme chose ou Je (GP : 232). Nous reviendrons plus loin sur la différence entre significativité, valeur et finalité.

question ici se distingue radicalement de l'existence du monde posée dans l'attitude naturelle, conçue d'ailleurs comme « attitude originaire [*ursprüngliche Einstellung*] » (*Ideen I* : 10/13), telle qu'elle est décrite par Husserl au § 30 des *Ideen I* : « je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unité réalité spatio-temporelle [*eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit*] dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon » (*Ideen I* : 61/95).

Suivons en effet la manière dont Heidegger transcrit la thèse husserlienne rappelée plus haut :

« buvant un thé, je prends ma tasse dans la main ; durant la discussion, j'ai ma tasse posée devant moi. Il n'est pas vrai que j'appréhende quelque chose de coloré, ou même des data de sensations en moi, en tant que chose, et cette chose comme tasse qui est déterminée dans le temps et l'espace, comme quelque chose qui se donne dans des successions de perception, qui pourrait éventuellement aussi ne pas exister. « Ma tasse dans laquelle je bois » — sa réalité se remplit dans la significativité, elle l'est elle-même » (*GP* : 104).

D'abord, si l'emploi de formules et de descriptions d'allure husserlienne — « appréhension (*Auffassung*) », « data de sensations (*Empfindungsdaten*) », la chose perçue dans une « succession de perceptions (*in Wahrnehmungssukzessionen*) » — ne fait pas beaucoup de doute quant à la cible de cette analyse, on voit que la critique se nourrit du court-circuit entre ce qui chez Husserl vaut pour l'attitude phénoménologique — la constitution de la chose, qui implique de distinguer *data* de sensations et appréhension, son mode de donnée inadéquat comme unité dans une multiplicité de perceptions, les horizons synthétiques, etc. —, ou pour l'attitude naturelle — je prends ma tasse de café dans la main, ce qui signifierait chez Husserl, aux yeux de Heidegger, que j'appréhende des *data* comme chose, puis cette chose comme ma tasse, que je détermine dans l'espace et le temps (« maintenant dans mon appartement à Lille ») et que je pose comme existante.

Or, cette description, qu'elle corresponde à l'intention de Husserl ou non, est pour Heidegger une théorie au mauvais sens du terme : certes, la dévitalisation qu'elle implique a sa légitimité (*GP* : 232), mais elle la perd lorsqu'elle prétend rendre compte de la vie elle-même, qu'elle falsifie en le faisant (*ZBP* : 84-94). En effet, il n'est pas vrai que j'appréhende un mouvement préalablement perçu comme signe de salutation, et en conclus que « je dois également accomplir un mouvement, qui

est la cause du fait que l'autre perçoit des mouvements particuliers et les appréhende comme *mes salutations* », mais « je le vois me saluer » ; je ne me demande pas s'il s'agissait réellement (*wirklich*) d'un mouvement du bras, mais s'il m'a salué ou non (*GP* : 105).

Heidegger inverse ainsi les trois propositions husserliennes : d'abord, je n'ai pas des *data* que j'appréhende comme chose à laquelle j'attribue ensuite une signification, mais je vois immédiatement quelque chose de significatif (*bedeutsam*). Ensuite, pour voir une chose, il faut un changement d'attitude, c'est-à-dire une dévitalisation de la vie, qui constitue une modification de l'expérience factuelle première. En ce sens, la signification n'est pas secondaire (dérivée), mais première (originaire) : « ce qui signifie est ce qui est premier [*das Bedeutsame ist das Primäre*] » (*ZBP* : 73). Enfin, ce qui est originairement réel (*wirklich*), ce n'est pas la chose déterminée spatio-temporellement puis appréhendée avec une signification, mais la significativité, par exemple les « champs de réalité [*Wirklichkeitskreise*] : armes, mobiliers, produits alimentaires, sanctuaires, familles, chef de tribu, prêtre, sorcier » (*GP* : 119).

De ce point de vue, la significativité se distingue autant de la valeur que de la finalité. D'une part, en effet, elle ne se réduit pas à une perception de valeur [*Wertnehmen*], qui joue certes « un rôle dominant dans l'expérimenter factuel » (*GP* : 109), mais qui suppose l'existence, c'est-à-dire la significativité, de ce à quoi il est attribué une valeur : « le sens "significativité", dans lequel vit la conscience factuelle de l'expérience, n'est donc pas non plus corrélat d'un mode particulier de *perception de valeur*. Car *qu'est-ce* qui devrait être perçu avec de la valeur ? Ce qui est réel » (*ibid.*), la significativité reprenant ainsi le rôle que jouait la chose dans la « théorie » husserlienne, comme substrat premier sur lequel s'édifie ensuite les autres « strates » — ici, la valeur, qui est nécessairement valeur de ce qui est réel, c'est-à-dire significatif.

D'autre part, la significativité n'est pas « la « finalité » au sens de la réalisation d'une idée pensée au préalable. *Significativité* est plus riche et peut être plus pauvre ; elle ne réside pas dans la même *sphère de sens* » (*GP* : 109). Heidegger reprend et adapte ici une thèse bergsonnienne de l'*Évolution créatrice* :

« la vie dans son ensemble, envisagée comme une évolution créatrice, est quelque chose d'analogue : elle transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. Le cadre de la finalité est donc trop étroit pour la vie dans son intégralité. Au contraire, il est souvent trop large pour telle ou telle manifestation de la vie, prise en particulier » (*Évolution créatrice* : 135).

Ainsi, elle peut être plus riche « car d'une action libre ou d'une œuvre d'art on pourra dire qu'elles manifestent un ordre parfait, et pourtant elles ne sont exprimables en termes d'idées qu'après coup et approximativement » (*ibid.* : 135) ; mais elle peut également être plus pauvre, comme le montre le cas du « quelque chose pré-théorique » (*GP* : 107), par exemple « un bruit « inexplicable » dans la chambre (« ce n'est pas normal », « c'est louche ») » (*GP* : 106) qui n'est pas une chose, mais malgré tout une significativité (un bruit louche), aussi pauvre soit-elle.

Du plus trivial au plus exceptionnel — du bruit inexplicable à la tasse de café, à l'action libre et à l'œuvre d'art — le monde de la vie est donc expérimenté comme *réel (wirklich)*, c'est-à-dire comme signifiant (*bedeutsam*) ; et c'est cette significativité qui doit disparaître pour faire place au monde dérivé des choses. De ce point de vue, il suffit d'ajouter à présent que le monde des choses lui-même est appréhendé dans un « comment », dans une tendance à la chosification qui constitue une « *période déterminée de l'histoire de l'esprit* » (*GP* : 84), celle dans laquelle nous vivons, pour apprécier la position préférentielle qu'occupe la vie du soi par rapport aux contenus du monde : tout contenu pointe, d'une manière ou d'une autre, vers le « comment » dans lequel vit le soi.

Nous avons dégagé jusqu'ici deux thèses : si la vie en soi consiste dans un mode d'expérience du monde de la vie, celui-ci se définit par son caractère spirituel ou significatif (pré-théorique), par opposition à la *chose* (théorique) ; à cette distinction s'est ajoutée une fondation herméneutique du monde de la vie (pré-théorique originale) par rapport à la nature (théorique dérivé) par opposition avec la fondation constitutive husserlienne : c'est elle qui permet de reconnaître dans la vie pour ainsi dire l'origine du monde dans son contenu, revendiquant ainsi le statut de thème de la philosophie. Mais nous avons également implicitement commencé à déterminer le rapport entre le monde de la vie comme contenu et son *sens*, c'est-à-dire la significativité qui, comme structure de la situation (sens du contenu), est supposée être l'expression de la vie en et pour soi. Il faut donc fixer à présent le lien entre ce sens et l'expression du soi.

Dans son usage des deux termes de « sens » et d'« expression », Heidegger synthétise des apports husserlien et diltheyen. D'un côté, comme nous l'avons vu dans

notre introduction⁶¹, le « sens » désigne dans les *Ideen I* « l'objet dans le comment de ses déterminations » (*Ideen I* : 303/442-3), c'est-à-dire tel qu'il nous apparaît subjectivement, tel qu'il *fait sens* pour nous — ma maison vue de près et de devant, cet arbre lointain à l'arrière-plan de ma maison dont je me souviens, etc. C'est d'ailleurs ce que semble confirmer l'analyse heideggerienne du concept de « phénomène » : n'importe quoi (*irgendetwas*), pour autant qu'il est vécu (*etwas Erlebtes*) et qu'il « se donne d'une manière ou d'une autre [*sich irgendwie gibt*] », « apparaît, est phénomène » (*GP* : 50).

Mais dans le même temps, ce « sens », la manière dont le phénomène apparaît — comme mon ami Pierre, comme un concert mémorable, comme Lille la ville de mes premières années d'étude — ne renvoie plus à une *constitution* mais à une *expression*, c'est-à-dire à l'auto-objectivation de l'origine dans une « réalité [*Wirklichkeit*] » qui est la manière même dont se montre le phénomène, sa significativité. Autrement dit, alors que le « sens » husserlien est un concept *phénoménologique* qui définit l'objet réduit tel qu'il nous apparaît *qu'il existe ou non* — ma maison, cet arbre sont dans l'attitude naturelle des objets qui existent, qui sont localisés spatio-temporellement, tandis que « ma maison en tant qu'elle est perçue de près et de devant » ou « cet arbre lointain souvenu à l'arrière-plan de ma maison » ont un caractère *ir-réel*⁶² —, le sens du phénomène devient chez Heidegger, comme expression du soi, non seulement une réalité, mais, comme nous venons de le voir, une réalité plus originale que la réalité théorique des choses : l'expression de la vie dans le monde.

Ainsi, dans la situation dans laquelle s'exprime à chaque fois le soi, celui-ci expérimente tel ou tel contenu de quoi du monde de la vie dans tel ou tel sens, c'est-à-dire avec telle significativité ; et la significativité est précisément l'expression, conçue comme auto-objectivation, de la vie comme « réalité ». Or, c'est précisément en fonction de la manière dont nous nous exprimons dans notre expérience du monde que l'on peut parler de « vie en et pour soi » ou de « vie en soi ». C'est ici qu'entrent en jeu les deux autres structures de la situation, le « sens du rapport » et le « sens d'accomplissement », car le mode de la vie en soi ou en et pour soi désigne chacun un type de situation dans lequel domine (respectivement) le sens du rapport ou le sens d'accomplissement.

⁶¹ Voir *supra*. p. 25.

⁶² C'est pourquoi Husserl souligne au § 89 que « l'arbre pur et simple peut ambrer, se résoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens — le sens de *cette* perception, lequel appartient nécessairement à son essence — ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés réelles [*realen*] » (*Ideen I* : 205/308-9)

b. La vie en et pour soi : le fondement de l'origine

Commençons avec le « sens du rapport », qui noue les deux pôles extrêmes de la situation, le sens d'accomplissement et le sens du contenu. Il désigne donc la *manière* dont sont mises en relation certains accomplissements du soi avec le monde de la vie. Cette relation est décrite par le rapport entre « une arrivée déterminée de motifs déterminés » et « un départ et un penchant vers des tendances déterminées » (GP : 260) — où « tendances » et « motifs » peuvent échanger leur fonction selon la situation, c'est-à-dire selon la domination de l'un ou l'autre des pôles structuraux dans cette dernière. De ce point de vue, il ne s'agit pas d'une relation qui unit deux objets simplement mis face à face, puisque le sens du rapport exprime un mode d'accomplissement du soi qui peut participer de manière plus ou moins proche (*nah*) ou lointaine (*fern*), profonde (*tief*) ou superficielle (*ober ächlich*) à ce rapport. Autrement dit, le « sens d'accomplissement », qui « jaillit de la spontanéité du soi », qui désigne la « vie originaire » en tant qu'« existante » (GP : 260), peut être plus ou moins « refoulé (*verdrängt*) » (GP : 261) dans le « sens du rapport » et, dans ce cas, le soi participe de loin au sens du rapport (GP : 260). Ainsi, dans un cas, je vis en participant de façon lointaine et superficielle au rapport avec mon monde, c'est-à-dire « sans [me] posséder [moi]-même : c'est le rapport du *motif* à la *tendance* » (*ibid.*), ce qui est le cas aux yeux de Heidegger « dans les mondes esthétiques et religieux » (GP : 261) — un beau paysage, une sonate de Beethoven est le motif d'une contemplation esthétique dans laquelle je suis captivé, ou de divertissements desquels je dois expressément me détourner pour me consacrer à Dieu, ou encore le signe de la grâce divine que je dois accueillir ; dans l'autre cas, comme « pleine *spontanéité* du soi », le rapport est celui de la *tendance* au *motif*, c'est-à-dire de la « *mise en forme* créatrice [*schöpferische* Gestaltung] du monde de la vie » (*ibid.*). Plus précisément, « il s'exprime par là une légalité essentielle de la vie en et pour soi ; elle manifeste son *ux* et son histoire absolus dans des *idées* » (GP : 119), dans des significativités.

Arrêtons-nous ici sur le caractère historique de la vie en et pour soi, qui est essentiel à l'herméneutique phénoménologique proposée dans ces leçons. Celui-ci désigne en effet la « vie vécue, telle qu'elle accompagne la vie vivante » (GP : 256). Le fait pour le passé de ne pas seulement se trouver derrière soi, mais d'accompagner la vie actuelle constitue « la signification de la philosophie *hégélienne* pour la phénoménologie » : « il y a des conditions nécessaires au comprendre, qui ne résident pas en axiomes ou propositions, mais dans le fait pour le sujet de vivre des situations

vivantes, concrètes » (*GP* : 238). Du point de vue méthodologique, c'est-à-dire de la compréhension phénoménologique, dont nous parlerons plus loin⁶³, cela signifie que tout comprendre, parce qu'il est accompagné de sa vie vécue, implique des « *suggestions* [Suggestionen] » (*ibid.*) avec lesquelles il faut travailler « pour abandonner les mauvais chemins et fouler les bons » (*GP* : 238-9). Ainsi, les concepts de « sens », d'« expression », de « vie en et pour soi », etc., sont des tentatives constamment à renouveler de se rapprocher de l'origine elle-même⁶⁴. Mais de façon plus générale, cela suppose que toute manifestation de la vie en et pour soi sous la forme d'idées dépend elle-même d'une situation déterminée, c'est-à-dire est fonction de l'histoire qui accompagne la vie actuelle, qui détermine ainsi la situation *factuelle* dans laquelle je me trouve d'emblée, et qui, comme nous l'avons vu, est celle de la vie en soi.

Nous reviendrons plus loin sur le fait que, dans l'expérience factuelle, je suis absorbé dans le monde et éloigné de la spontanéité de ma vie originaire, raison pour laquelle celle-ci m'est d'abord masquée. Avant cela, c'est précisément la spécificité de cette vie originaire qui s'exprime historiquement dans des idées, c'est-à-dire des significativités, qu'il faut déterminer. Ainsi, ces dernières, qu'il s'agisse d'un manifeste littéraire, d'un texte scientifique, d'une signification pratique (un marteau, une voiture), etc., ne sont rien d'autre que les significativités du monde de la vie qui expriment la spontanéité créatrice ou « existante [*existent*] » de l'origine (*GP* : 260) pour ainsi dire *en situation*, c'est-à-dire en fonction de son histoire. Il y a dans ce cas une corrélation entre l'« existence [*Existenz*] » de la vie la plus originaire (ou la plus proche de l'origine), c'est-à-dire la plus spontanée, et la « réalité [*Wirklichkeit*] » ou la significativité du monde de la vie dans laquelle la première s'exprime :

« le phénomène dernier est la spontanéité du soi vivant, où le sens fondamental de l'« existence » peut être puisé. Ce sens fondamental de l'accomplissement du soi dans sa vie donne au sens de l'« existence » sa significativité originaire. C'est là où chaque structure de sens de l'attitude théorique trouve son origine dernière. Par là devient compréhensible le sens de la *réalité* dans toutes les couches de la vie » (*GP* : 261).

⁶³ Voir *infra*. p. 85sq.

⁶⁴ C'est en ce sens qu'il faut comprendre la thèse selon laquelle « la vie se parle à elle-même dans sa propre langue », jusque dans ses « structures fondamentales » (*GP* : 231) : dans la prise de connaissance quotidienne de ceci ou cela *comme* tasse ou chaise, jusque dans la compréhension phénoménologique de ceci ou cela *comme* « se posséder soi-même », « significativité », « expérience factuelle », etc., la vie s'exprime historiquement dans le *comment*, c'est-à-dire dans les concepts d'expression, du quoi

De ce point de vue, la vie en et pour soi comme mode dans lequel le soi s'exprime comme existence, comme spontanéité, possède bien un premier trait caractéristique du « phénomène par excellence » : comme tel, ce mode d'expression du soi est le fondement du sens dans lequel apparaît ce dont nous faisons l'expérience, que ce soit dans l'attitude théorique comme mode historiquement déterminé du « se rapporter scientifiquement au monde », ou dans l'attitude pré-théorique dans laquelle nous avons affaire au monde de la vie. Mais dans le même temps, dans la mesure où la vie en et pour soi n'est rien d'autre qu'un mode d'expression du soi s'auto-objectivant dans des idées, celles-ci sont à la fois quelque chose *de* l'origine et quelque chose *d'autre* que l'origine. Autrement dit, comme le souligne Heidegger, de façon analogue à l'enracinement de l'oubli de l'être dans la déchéance de la compréhension quotidienne du *Dasein* confondant étant et être, la vie elle-même comme origine a une tendance à la « déformation » : « parce que la vie s'exprime d'une manière ou d'une autre dans toutes ses formes et est ainsi soumise à une déformation que subit précisément sa vivacité en tant que vivante... » (*GP* : 148). Par conséquent, si l'origine n'est visible que dans ses expressions, et que dans celles-ci elle se déforme d'abord, elle ne saurait jamais être accessible dans une immédiateté ou proximité absolue, mais seulement par l'intermédiaire de production d'« objectivations » qui s'en rapprochent. Comme fondement du sens, l'origine est en même temps ce qui ne saurait apparaître autrement qu'à travers ses expressions, c'est-à-dire en retrait⁶⁵.

C'est d'ailleurs précisément ce retrait qui se manifeste dans le mode d'expression de la vie en soi où domine le sens du rapport qui, certes, est dérivé par rapport à la vie originaire (= fondement), mais qui est *premier* du point de vue temporel. C'est ce que nous allons voir à présent, et qui va nous permettre en même temps de commencer à déterminer le contexte d'usage du concept d'« horizon » dans ces leçons.

⁶⁵ De ce point de vue, Jean-Claude Gens et Christian Berner rappellent, dans leur introduction à la *Vie historique*, que déjà « Dilthey ne manque pas de rappeler le caractère en fin de compte impénétrable de cette vie. Les derniers mots des « Trois époques de l'esthétique moderne et sa tâche actuelle » (1892) et de « Goethe et l'imagination poétique » (1910) précisent ainsi que la vie, dont les penseurs et les poètes cherchent à déchiffrer les visages, reste essentiellement énigmatique et insondable » (10). Mais, dans le même temps, ce caractère insondable de la vie n'est pas identique au retrait qui définit la structure de manifestation/retrait, et qui s'atteste dans le fait que la vie n'est rien d'autre que la situation dans laquelle elle s'exprime, et non un sujet ou un objet. C'est ce point qui conduit Heidegger à assumer le rejet, dans l'examen de la vie, du critère de la vérité, de la définition, etc (cf *supra*. note 55). Voir sur ce point l'introduction de J-C Gens aux *Conférences de Cassel* (p. 62sq.).

c. Vie en soi : le retrait de l'origine

Comme le souligne Heidegger dans les premières pages des leçons, « le domaine de l'origine n'[est] accessible qu'à une méthode radicale et scientifique, n'est pas rendu objectif en général dans un autre mode de saisie vécue » (GP : 27 ; 29 ; 203). Autrement dit, la vie en et pour soi

« n'est pas quelque chose que l'on pourrait sinon vivre d'une autre manière, que l'on pourrait, comme un vécu, intégrer dans la vie et à qui l'on pourrait alors prêter une fonction. L'origine et le domaine de l'origine ont comme corrélat un mode entièrement originaire de saisie vécue. Pour l'instant nous nous en tenons encore « loin » » (GP : 26).

L'analyse précédente nous a permis de déterminer le sens de ce « lointain » : le soi est loin de l'origine dans la mesure où il ne participe que superficiellement au rapport avec le monde de la vie, qui constitue ainsi la source de ses tendances qu'il accueille passivement. Ainsi, conformément à la définition du « phénomène par excellence »,

« les « fameuses » données immédiates de la phénoménologie et de la science phénoménologique ne sont « d'abord [*zunächst*] », « comme chacun sait [*bekanntermaßen*] », jamais et nulle part données, même en explorant la vie et ses directions de flux actuelles dans toutes ses dimensions » (GP : 26-27).

Or, si nous sommes d'abord loin de l'origine, c'est parce que quotidiennement, « d'abord » ou, pour transférer l'expression sur la base de l'analogie entre les deux cas, « de prime abord et le plus souvent », le soi n'a pas d'yeux pour l'origine dans ses expressions, c'est-à-dire pour le contenu de comment, mais est au contraire captivé par les contenus de quoi dans lesquels il ne saurait trouver l'origine. Autrement dit, je me trouve d'abord factuellement dans une situation où je suis absorbé dans le monde de la vie. Comme le souligne ainsi Heidegger,

« factuellement, je vis toujours *prisonnier de la significativité*, et chaque significativité possède son cercle de significativités nouvelles : horizons d'occupation, de participation, d'utilisation, de destin. Je vis dans ce qui est factuel en tant que *connexion* entièrement particulière de significativités qui s'interpénètrent constamment, c'est-à-dire que chaque significativité est significativité pour et dans une connexion de tendance et d'at-

tente, qui se forme toujours de manière nouvelle dans la vie factuelle (forme authentique — ouverte). Dans ce caractère non-distingué de la significativité se trouve ce qui est expérimenté factuellement dans des connexions factuelles de la vie » (*GP* : 104-5).

Pour comprendre le sens de cette thèse, il faut déterminer précisément la structure d'« horizon » qui l'accompagne, car c'est précisément parce que je me trouve d'emblée tourné vers les significativités à venir que je peux m'absorber complètement dans les significativités actuelles.

À propos de ce concept d'« horizon », plusieurs points doivent être soulignés. D'abord, celui-ci doit, de manière générale, être comprise en situation, c'est-à-dire dans un rapport entre l'accomplissement et le contenu. Autrement dit, l'extension du concept est, pour reprendre les termes de Husserl, corrélative. Ainsi, en tant que « cercle », l'« horizon » désigne autant le « sens du contenu » (le cercle de significativités) que le « sens d'accomplissement » (horizon d'attente et de souvenir de l'expérimenter). Cette structure corrélative se confirme plus loin :

« dans la vie factuelle, le sens de l'existence réside dans les significativités actuellement expérimentées, souvenues et attendues, de telle manière que l'expérimenter, déterminé de telle et telle manière au regard du souvenir, de l'expérience et de l'attente, s'accomplit dans une unité pleinement concrète (situation ouverte) » (*GP* : 106).

Si l'on passe du point de vue de l'extension à celui de la définition, la détermination de l'« horizon » comme un « cercle » entourant la sphère d'actualité manifeste *non pas la finitude historique de notre expérience* (le cercle comme limite), comme c'est le cas chez Gadamer⁶⁶, mais comme chez Husserl⁶⁷ la structure ouverte de l'expérience factuelle vers un *surplus* d'horizons (horizon du souvenir et de l'attente/horizon de significativités souvenues et attendues) qui n'est pas actuellement conscient — ce que définit le terme « inactuel », employé plus loin au sujet de l'horizon d'attente : « les horizons d'attente constamment ouverts, bien que non actuellement conscients » (*GP* : 108). Évidemment, il ne saurait ici être question de proposer une comparaison systématique de l'usage heideggerien à de celui Husserl, auquel il

⁶⁶ Voir notre analyse de l'usage gadamérien de l'« horizon » dans la seconde partie (p. 150sq.).

⁶⁷ Voir la première partie de notre travail sur la phénoménologie husserlienne, notamment le deuxième et troisième chapitre qui portent sur l'analyse du rôle régional, limité à la corrélation de la perception de la chose, de l'« horizon » dans *Chose et Espace*, puis sa généralisation dans les *Ideen I*.

sera consacré la seconde partie de ce travail ; nous nous limiterons donc à quelques éléments d'éclaircissements.

D'abord, Heidegger reprend ici le trait principal de l'usage husserlien de l'« horizon », que l'on peut dégager dès l'attitude naturelle, et qui implique que, dans toute expérience d'un objet transcendant — une chose, un corps vivant, une personne ou une communauté de personnes, une essence, etc. —, il y ait un *plus* de visée par rapport à ce qui est intuitivement et actuellement *donné* : lorsque je regarde ma maison, je ne la vois actuellement et intuitivement que d'un côté, tandis que le reste, qu'il s'agisse du garage que je ne vois pas, de l'arrière de la maison, de l'intérieur, de ma chambre en particulier, etc., est visé à vide, c'est-à-dire précisément sous la forme d'un horizon que je peux toujours *actualiser* et *remplir* en tournant autour de ma maison, en y entrant, en montant les escaliers jusque ma chambre. Une telle structure est d'ailleurs nécessaire à l'expérience de ma maison et, plus loin, du monde, car si je ne me souvenais pas d'une certaine manière de ce que je viens de percevoir, et si je n'attendais pas déjà ce que vais voir, je n'aurais qu'une succession de perceptions sans lien, et à aucun moment je ne percevrais « ma maison »⁶⁸. Ainsi, c'est précisément par cette connexion entre ce que je vois actuellement et ce que je vise dans l'horizon que je peux rendre compte du fait que je fais l'expérience d'un monde, bien qu'une seule de ses parties me soit actuellement donnée : « vivant dans les connexions de significativités, je fais l'expérience du monde. Il se manifeste comme réel dans celles-là » (*GP* : 107).

Or, l'horizon d'attente, sur lequel insiste particulièrement Heidegger, prend une forme toujours nouvelle dans l'expérience factuelle. Comme le souligne en effet ce dernier dans une note : « connexion de significativités unique, non-répétable ; l'horizon d'attente croît, est toujours nouveau ; dans l'expérience on ne rencontre jamais quelque chose de similaire » (*GP* : 111). Si c'est le cas, c'est parce que, comme nous l'avons vu plus haut, la situation dans laquelle le soi s'exprime est toujours historique, c'est-à-dire que la vie passée accompagne constamment la vie actuelle, et qu'elle est dans le même temps constamment changeante. Heidegger reprend ici implicitement une thèse d'inspiration bergsonnienne, déjà mentionnée dans sa dissertation de 1914 par une référence à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* :

⁶⁸ Il faut cependant bien préciser ici : ce que Heidegger appelle « horizon de l'attente » ou du souvenir » ne signifie pas en principe que je m'en souviens ou que je l'attends, sans quoi il ne serait plus question d'horizon (visée inactuelle) mais précisément d'attente ou de souvenir actuels.

« un Bergson ne s'efforce-t-il pas de montrer de la manière la plus pénétrante que nous changeons constamment, que la même situation de conscience ne peut jamais se répéter, déjà pour cette raison que chaque conscience future est nécessairement bien plus riche que la précédente dans la mesure où elle repose sur un passé plus vaste ? » (*GA 1* : 109-10).

Ainsi, l'horizon d'attente est toujours nouveau parce que l'horizon du passé est toujours plus étendu et plus riche, de telle manière qu'il ne saurait y avoir deux expériences identiques⁶⁹. De ce point de vue, il est fonction du mouvement libre de la vie factuelle, et n'est pas rigoureusement déterminé mais simplement motivé⁷⁰, ce qui explique la « contingence, le surprenant, le nouveau », qui sont « caractérisés comme sortant ou entrant, de différentes manières d'un point de vue phénoménal, de ou dans chaque connexion d'attente » (*GP* : 108). C'est là un point extrêmement important en vue de l'étude de l'« horizon » dérivé de la chose, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Quoiqu'il en soit pour l'instant de cette question, nous avons désormais les moyens d'éclairer la thèse qui nous intéresse, à savoir que « factuellement, je vis toujours *prisonnier de la significativité* ». Cela s'explique en effet par la priorité de l'horizon d'attente dans l'expérience factuelle : dans celle-ci, « je nage dans le courant et laisse l'eau et les vagues claquer derrière moi. Je ne regarde pas derrière moi, et, vivant l'instant d'après, je ne vis pas dans la rencontre tout juste vécue et n'en ai pas conscience comme tout juste vécue » (*GP* : 117). Au contraire, ajoute Heidegger, je nage dans la « direction de l'attente » (*ibid.*). Or,

« les horizons d'attente constamment ouverts, bien que non actuellement conscients, les tendances étonnement pré-figurantes, motivant à partir du futur en quelque façon pré-figuré, laissent la vie factuelle à chaque fois s'investir dans ce qu'elle expérimente, qui a en tant que tel le sens de la significativité » (*GP* : 108).

C'est là un point essentiel : l'attente constamment changeante et singulière de nouvelles significativités à venir, préfigurées dans la situation historique actuelle, constitue donc ces significativités comme des tendances à venir, dans lesquelles

⁶⁹ Sans doute Heidegger se réfère-t-il également au § 83 des *Ideen I*, dans lequel Husserl souligne que l'individualité d'un vécu et du flux de vécu est dépendant de ses horizons — un vécu individuel est celui dans ces horizons précis, et il change avec le changement d'horizon —, de telle manière que deux vécus (et deux flux) ne sauraient être identiques du point de vue de l'horizon, sans quoi ils ne feraient en vérité qu'un.

⁷⁰ Sur le concept de « motivation », voir nos analyses *infra*. p. 329-30.

nous pouvons avancer « de manière ininterrompue, sans devoir franchir de barrières, je glisse d'un évènement à l'autre » (*GP* : 117). Autrement dit, l'horizon d'attente produit suffisamment d'unité dans le *ux* pour que l'expérience factuelle, non seulement passe sans gêne d'une significativité à l'autre, mais puisse s'absorber de manière irrée échie dans la significativité actuelle, indifférent au passé et à soi-même : « je ne me regarde pas, ou ne fais pas venir à ma conscience le fait que maintenant arrive ceci, maintenant cela, mais, le vivant pleinement, je suis captivé [*verhaftet*] par ce qui arrive (*ibid.*). Certes, comme nous l'indiquions plus haut, cela n'empêche pas la possibilité du contingent, du nouveau, du surprenant — mais il s'agit là d'une surprise par rapport à un horizon d'attente d'une significativité, de telle manière que je peux m'investir malgré tout dans cette significativité nouvelle, surprenante, *comme* significativité.

C'est dans ce sens précis que le mode de la vie en soi est celui de la domination du « sens du rapport » : plutôt que de mettre en forme de façon créative le monde de la vie dans la spontanéité de l'origine, de « donner du sens » — Heidegger emploie à plusieurs reprises l'expression de « donation expresse de forme [*ausdrückliche Gestaltgebung*] » (*GP* : 118-9 ; 163 ; 255), qui renvoie à la « donation de sens » de la conscience pure, définissant l'idéalisme transcendantal dans le § 55 des *Ideen I*⁷¹ — je me laisse porter par les horizons de significativités attendus sous la forme de l'« horizon », je passe de l'un à l'autre sans temps d'arrêt et ce sont ces contenus de quoi significatifs dans lesquels je m'investis pleinement qui forment des tendances que je peux accepter passivement ou non — le café à faire chauffer, la porte à fermer à clef, partir au travail, faire les études que l'on attend que je fasse, etc. Dans ce cas, je ne me possède pas moi-même, je suis possédé par le monde dans lequel je suis pour ainsi dire prisonnier, puisque ce sont les significativités dans lesquelles je m'investis qui dictent ce que je fais ou dois faire. Ainsi, c'est dans ce genre de situation, qui est d'abord celle du soi dans le mode de la vie en soi, quotidiennement, qu'il semble que « la vie toute entière soit déterminée par le monde environnant » (*GP* : 206).

⁷¹ « On peut encore dire d'une certaine manière et non sans précaution dans l'emploi des mots : *toutes les unités réelles sont des "unités de sens"*. Des unités de sens présupposent une *conscience donatrice de sens* [*sinngibende Bewußtsein*] [...], le monde lui-même a son être complet sous la forme d'un certain "sens" qui présuppose la conscience absolue comme champ de la donation de sens [*als Feld der Sinngebung*] » (*Ideen I* : trad. modif., 120-1/183-4)

Or, cela implique corrélativement que je n'ai pas d'yeux pour le sens dans lequel je fais l'expérience de ceci ou cela⁷², c'est-à-dire pour l'expression de l'origine par rapport à laquelle les contenus significatifs dans lesquels je m'absorbe sont précisément *sensés*. C'est pourquoi finalement la vie originaire est certes première du point de vue du *fondement*, mais elle est seconde du point de vue *temporel*, celui de la quotidienneté où, dans le mode de la vie en soi, je vis loin de l'origine, absorbé dans le monde plutôt que de le mettre en forme créativement, de m'y exprimer, de lui donner du sens.

On peut ainsi proposer une définition complète de la vie en et pour soi comme « phénomène par excellence » : elle est le mode d'expression du soi le plus originaire, fondement des phénomènes vulgaires, c'est-à-dire du monde de la vie auquel elle donne un sens, mais qui d'abord ne se montre pas dans le mode quotidien de la vie en soi, et qui ne saurait se montrer autrement que dans son retrait, indirectement par le biais de ses auto-expressions.

Si cela est juste, nous avons fait un premier pas important dans notre étude des *Problèmes fondamentaux* ; il nous reste à présent à montrer quel est le *logos* qui doit permettre de laisser la vie en et pour soi, d'abord cachée, de « se montrer soi-même à partir de soi-même ». Or, pour déterminer la spécificité de ce *logos*, et confirmer en même temps l'analyse que nous venons de proposer, nous ferons un court détour par la conception heideggerienne de la phénoménologie, titre auquel ce dernier fait appel pour répondre au problème que pose la définition de l'origine à tout traitement scientifique. Nous en profiterons pour identifier l'« horizon dérivé » de la chose, et son aspect husserlien, qui permettra d'aborder le *dédoublement* de la phénoménologie dans lequel se manifeste la course à l'originaire qui anime ces leçons.

2. La phénoménologie

Dès les premières lignes du cours, Heidegger explicite son titre en ces termes : « problèmes fondamentaux de la phénoménologie » — le problème fondamental le plus brûlant et qu'on ne pourra jamais effacer, le plus originaire et le plus définitif de

⁷² C'est ce que Husserl souligne dans son analyse du *logos* de l'herméneutique phénoménologique, c'est-à-dire de la prise de connaissance, qui « explicite une connexion que l'expérimenter factuelle lui-même ne connaît pas, dont il n'a absolument pas le sens [*für den es gar kein Organ hat*] » (GP : 118). Nous reviendrons sur ce point plus loin (p. 79sq.).

la phénoménologie, c'est *elle-même* pour elle-même » (*GP* : 1). Que ce problème soit fondamental, et qu'il ne puisse être effacé, cela tient précisément à son objet, c'est-à-dire au caractère de « phénomène par excellence » de la vie en et pour soi. En effet, dans la mesure où l'origine n'est pas une entité, un objet sur lequel on pourrait ré-échir, accessible directement, mais un mode de manifestation de soi, un certain rythme dans lequel se déroule notre expérience du monde et où elle s'exprime, aucune parole ne saurait revenir à une origine, s'y trouver dans une proximité absolue. C'est pourquoi Heidegger souligne que les mots qui cherchent à exprimer ce qu'il s'agit de penser sont eux-mêmes contingents, car

« elle [= la phénoménologie] retombe par là elle-même en elle-même comme une manifestation de soi-même dans son objet. Ce n'est en aucun cas un défaut qui lui est inhérent, un obstacle dont elle doit se plaindre, mais le caractère spécifique de la vivacité, de la « conduite » de ses questions et de ses manières de les résoudre, l'avantage qui revient à la forme du développement de sa problématique » (*GP* : 1).

Autrement dit, dans la mesure où la phénoménologie veut penser l'origine, et que celle-ci se définit, non pas négativement mais positivement par son retrait, son auto-expression dans des idées dans lesquelles elle se déforme d'abord nécessairement, par le mode quotidien de la vie en soi dans lequel le soi retombe constamment, la science de l'origine ne peut elle-même qu'être constamment à reprendre : il faut que la vie reprenne possession d'elle-même dans chaque situation historique déterminée, et cherche à se rapprocher, dans des expressions qui sont toujours autre chose que l'origine, de celle-ci elle-même. C'est pourquoi Heidegger utilise comme exergue des *Problèmes fondamentaux* une citation de *Matière et Mémoire* de Bergson, que nous citons ici *in extenso*, et qui exprime le caractère de falsification structurelle de la vie : « on oublie que le rapport de contenant à contenu emprunte sa clarté et son universalité apparente à la nécessité où nous sommes d'ouvrir toujours devant nous l'espace, de refermer toujours derrière nous la durée » (p. 165). Mais c'est aussi pourquoi « la norme de la compréhension phénoménologique n'est pas la vérité, au sens de l'« exactitude », ou la fausseté, mais l'originarité » (*GP* : 244), car la vie, comme nous allons le voir, n'est précisément pas l'objet d'une définition par genre et différence spécifique, vraie ou fausse, que l'on pourrait lui donner une fois pour toute, mais un rythme d'expression dont il s'agit de se rapprocher dans la mesure où nous en sommes d'abord loin.

Or, les concepts contingents qui seront employés dans cette leçon, c'est-à-dire relatifs à la situation dans laquelle se trouve Heidegger, ont justement comme tâche de répondre à l'exigence d'une « nouvelle situation fondamentale », qui impose de « ramener à la "vie" » cette « vocation vivante, la plus intime, le destin de la philosophie, son idée dont nous connaissons les plus grandes manifestations sous les noms de Platon, Kant, Hegel » (*GP* : 1-2). Le jeu de mot « ramener à la "vie" », et le fait qu'il s'agisse d'une nouvelle situation fondamentale dans laquelle Heidegger juge se trouver, exprime à ses yeux le fait que la vie, considérée comme *le* problème de la philosophie elle-même, n'a pas été jusqu'ici, malgré l'effort de certains philosophes contemporains⁷³, traité d'une manière convenable. En effet, s'il est vrai que la vie s'exprime, sous un mode ou sous un autre, dans une situation, « le problème de la *situation* sans objectivation n'a pas été posé jusqu'ici dans la littérature philosophique » (*GP* : 258). Autrement dit, c'est la difficulté à trouver une science *non-théorique* de ce qui, précisément, est *pré-théorique*, qui fait problème dans la situation dans laquelle se trouve Heidegger, et qui le motive à faire appel à la phénoménologie pour renouer avec le destin de la philosophie.

La référence à la phénoménologie vient d'abord du fait que, dans la formule « aux choses-mêmes ! », elle exprime, au moins dans un premier temps chez Husserl, un refus de s'appuyer sur les théories :

« il faut [...] écarter toutes les théorisations, ne pas invoquer ce qu'un théoricien de la connaissance en dit, mais voir le sens dans lequel l'expérimenter factuel renouvelle toujours son expérimenté et a toujours le caractère de la significativité. Même le plus trivial est significatif, quoique que seulement trivialement ; même ce qui a le moins de valeur est significatif » (*GP* : 104).

Cependant, cette référence s'intègre également *dans un autre cadre conceptuel* : comme dans *Être et Temps*, la phénoménologie *véritable* n'est pas seulement phénoménologique au sens du principe scientifique banal qui exige de puiser dans les choses elles-mêmes le fondement des connaissances que l'on veut en tirer plutôt que dans nos préjugés — « mais finissons-en avec les théories absurdes ! » (*Ideen I* : 51/78) ; la théorisation dont il est question ici s'enracine à la fois dans le mouvement de la vie elle-même, dont la tendance constante est de s'auto-objectiver, mais

⁷³ Dans *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, Heidegger signale quatre philosophes qui se seraient particulièrement préoccupés de décrire « l'expérience pré-théorique fondamentale » : Natorp, James, Münsterberg et Dilthey (*GA 59* : 96/122).

également dans le mode quotidien de la vie en soi absorbée par les contenus significatifs du monde qui, de façon analogue à ce qui se produit dans *Être et Temps*, se radicalise ensuite dans l'attitude théorique, de telle manière que « absolument tout ce qui arrive dans [l'expérience factuelle] [...] a des chances d'être chosifié » (GP : 127). En quoi consiste alors cette attitude théorique dérivée qu'il s'agit de dépasser pour revenir à la vie ? C'est ici que le *double husserlien de l'« horizon »*, et avec lui le *double husserlien de la phénoménologie*, intervient.

En effet, ce qui caractérise la connexion de la choséité, obtenue une fois dévitalisés (GP : 77 ; 232) ou désignifiés (*entsinnlicht*) (GP : 232) nos rapports avec le monde de la vie (GP : 77), réside principalement dans le fait que « l'horizon d'attente n'est lui-même à présent plus fonction du mouvement libre de la vie de l'expérience factuelle de la significativité, mais est rigoureusement préfiguré d'après le quoi et le comment dans la sphère autonome de la chose elle-même » (GP : 127). Ainsi, c'est tout le contraire de l'expérience factuelle : l'horizon d'attente y était constamment motivé par l'horizon du passé qui, s'enrichissant et s'étendant sans cesse, impliquait que le premier soit lui aussi constamment nouveau. Certes, dans la quotidienneté, je suis absorbé dans le monde significatif qui s'offre à moi et qui me dicte mes tentatives, mais malgré tout, l'expérience y est relative à la vie passée qui m'accompagne sans cesse : c'est pourquoi je me trouve dans une situation dans laquelle je suis d'emblée investi dans tel ou tel contenu du monde.

Or, dans la connexion de la chose, au contraire, c'est la chose qui conditionne rigoureusement l'horizon d'attente : cette chose non-significative devant moi fixe, selon des lois eidétiques nécessaires de l'expérience de telle ou telle chose qui ne dépendent pas de moi, les déterminations que j'y trouverai si j'avancerais dans les horizons d'attente qu'elles préfigurent, et que je pourrais formuler dans des concepts d'ordre, classifiés selon l'espèce et le genre : « on pense ainsi le corrélat de l'intuition phénoménologique comme quelque chose d'objectif. On pense l'« essence » (εἶδος) comme divisée en genre d'essence, espèce d'essence, essence individuelle, etc. » (GP : 237). Ainsi, la chose a des propriétés temporelles, spatiales, causales, qui se subdivisent elles-mêmes en espèces particulières — le présent, le passé, le futur ; contenus sensibles et formes spatiales ; causalité naturelle ou spirituelle, etc. ; ou alors les phénomènes psychiques peuvent être distingués en représentation, volition et désir, les premiers en perception, imagination, souvenir, etc. La vérité et la fausseté des définitions de ces genres et espèces repose dans ce cas sur l'intuition d'objet (*ibid.*), au sens de la saisie des propriétés de ces choses, qui implique d'ac-

tualiser l'horizon d'attente de l'expérience de la chose — la description d'objet étant entendu « comme assemblage, distinction de propriétés ou mise en évidence de moments » (*GP* : 240).

De ce point de vue, c'est en ce sens qu'on peut parler du *double husserlien* de l'« horizon » : à l'horizon de la chose déterminée par des *eidê* divisibles en espèces et en genres, dont on a vu qu'elle était le point de départ fondamental de la phénoménologie husserlienne aux yeux de Heidegger — quoique Husserl serve ici de modèle pour penser la philosophie théorique en général —, celui-ci oppose l'horizon de la significativité et du *sens*, comme il oppose à la priorité de la nature celle de l'esprit. Et à ces deux frères ennemis correspondent deux méthodes : celle de la phénoménologie qui, comme nous allons le voir, est la « prise de connaissance » de la vie, et la méthode eidétique de la science théorique qui *prend les traits de la phénoménologie husserlienne*, groupant et divisant les propriétés des choses, préalablement actualisées, en genre et espèce pour pouvoir les définir.

Comme nous l'avons vu dans l'introduction de cette section⁷⁴, on retrouvera dans *Être et Temps* une opposition analogue, reprise dans un contexte cette fois-ci ontologique au sens que nous avons défini dans l'introduction de chapitre⁷⁵, dans laquelle Heidegger distingue l'« horizon » comme « sens », c'est-à-dire en tant que structure unitaire de la compréhension et de l'explicitation, et l'horizon du temps vulgaire et de l'étant sous-la-main (naturel), qui fonderont deux phénoménologies (originaires et dérivées) distinctes. Mais cette analogie est également très utile au moment de déterminer le *logos* de l'herméneutique phénoménologique, car de la même manière que le *Dasein* trouve dans l'explicitation du sens de l'être une voie médiane entre les préjugés de la compréhension quotidienne et le « ne-plus-comprendre » de l'attitude théorique, l'herméneutique phénoménologique de la vie doit trouver dans la « prise de connaissance » l'issue permettant d'échapper à l'alternative inacceptable du mode quotidien de la vie en soi absorbé dans le monde et toujours sous le coup possible de la chosification, et la chosification elle-même qui dévitalise l'origine. Que cette prise de connaissance consiste dans la stabilisation de l'horizon d'attente de la vie en soi, plutôt que dans l'actualisation de l'horizon d'attente préfiguré par la chose, c'est ce qui permettra de finir de déterminer les termes de la course à l'originaires qui

⁷⁴ Voir *supra*. p. 46-7.

⁷⁵ Cf. *supra*. p. 54-5.

se joue dans cette leçon. Mais avant d'y venir, il nous faut déterminer le rôle de la prise de connaissance comme *logos* de la phénoménologie originaire.

Comme dans *Être et Temps*⁷⁶, la vie en soi absorbée dans le monde de la vie joue malgré tout un rôle dans la voie d'accès au domaine de l'origine. Elle doit en effet permettre au phénoménologue d'éviter les « théorisations », les constructions ou substructions qui falsifient la vie : si la phénoménologie n'a pas à « explorer la vie factuelle elle-même et la richesse infinie des mondes vécus en elle » (*GP* : 81 ; 82 ; 256sq) dans la mesure où la vie en et pour soi ne s'y trouve pas comme contenu de quoi, ces mondes sont, comme *phénomène*, dans le comment du sens ; par conséquent, il s'agit d'analyser « la vie *comme jaillissant*, comme émanant d'une origine » (*GP* : 81 ; 82 ; 256sq), c'est-à-dire de « comprendre le factuel lui-même comme *expression* » (*GP* : 257) en tant qu'il renvoie vers le soi comme « domaine de l'origine recherché » (*GP* : 85) — comme fondement de la manière *sensée* dans laquelle nous *apparaît* ce dont nous faisons l'expérience dans la vie factuelle elle-même⁷⁷. C'est dans ce trajet que la « prise de connaissance » joue son rôle.

3. Le *logos* : la prise de connaissance

S'il est vrai que la prise de connaissance, que l'on rencontre dans « différentes formes d'expression, formes de relations quotidiennes, personnelles ou publiques » (*GP* : 112), n'est *pas encore* l'attitude théorique, qui en constitue une « radicalisation » (*GP* : 120), et qu'elle n'est *déjà plus* l'expérience factuelle quotidienne dans laquelle je suis absorbé dans le monde, elle garde malgré tout le style de cette dernière — d'où la caractérisation ultérieure de ce qui est expérimenté dans

⁷⁶ Pour l'analytique existentielle, « il n'est pas question d'appliquer à cet étant, dans une construction dogmatique, une quelconque idée de l'être et de l'effectivité, si « évidente » soit-elle, et il est tout aussi peu question d'imposer au *Dasein*, sans précautions ontologiques, les « catégories » pré-esquissées par une telle idée. Bien plutôt le mode d'accès et d'explicitation doit-il être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même » ; c'est pourquoi elle doit partir de la compréhension quotidienne du *Dasein* dans laquelle celui-ci est certes « ontologiquement le plus lointain », mais où l'on puisera aux choses-mêmes « des structures essentielles, qui se maintiennent, à titre de déterminations de son être, dans tout mode d'être du *Dasein* factice » (*SZ* : 15-7/34-5).

⁷⁷ Par exemple, dans le cadre de l'analyse du caractère d'« auto-suffisance » de la vie en soi : « que veut donc dire l'auto-suffisance ? Nous ne le déciderons pas en inventant d'abord un concept puis en allant voir après coup s'il convient à un domaine, mais à l'inverse en regardant en nous la « vie en soi » et en voyant si nous ne trouvons pas en elle-même un caractère déterminé » (*GP* 30 ; 135 ; 188).

la prise de connaissance comme « en tant que » de la significativité *das* [« *Als* » *der Bedeutsamkeit*] » (*GP* : 114), et non comme « en tant que » théorique. En ce sens, la prise de connaissance est un « phénomène remarquable », qui « se tient pour ainsi dire à la limite : une articulation, qui n'en est pourtant pas une dans la mesure où elle demeure dans le style fondamental » (*GP* : 114-5).

Cette première remarque fixe le cours des analyses à suivre : d'abord, il faut proposer une définition générale du phénomène, montrer ce qu'il a en commun avec l'expérience factuelle (3a), et ce qu'il introduit comme modification, en insistant sur celle du « sens d'accomplissement » dans la mesure où elle engage la fonction de l'« horizon » dans le *logos* de cette variante du thème de l'herméneutique phénoménologique (3b). Ensuite, il faudra rendre compte de la prise de connaissance phénoménologique qui, dans la mesure où son but est *d'exprimer scientifiquement la vie en et pour soi*, suppose la détermination d'une méthode spécifique (3c). C'est par opposition à celle-ci qu'il faut comprendre le rôle du double husserlien de l'« horizon » dans le *logos* de la phénoménologie dérivée, c'est-à-dire comme actualisation des horizons de la chose et la mise en ordre de ces propriétés en genre et espèce. Cette opposition entre horizon originaire et horizon dérivé et, fondée sur elle, phénoménologie originaire et dérivée, manifesterait ainsi le dépassement qui constitue le cœur argumentatif de ces leçons, c'est-à-dire la course à l'originaire engagée par Heidegger contre Husserl et, à travers lui, la philosophie théorique.

a. La prise de connaissance et l'expérience factuelle

Comme l'indique Heidegger, la « prise de connaissance » consiste dans une « explication » (*GP* : 111), une « modification explicitante » (*GP* : 113) des « connexions de significativité factuellement vécues » (*GP* : 111). Celle-ci peut prendre des formes différentes, mais elles ont toutes en commun de mettre fin à l'état de prisonnier du soi dans l'expérience factuelle. En effet, dans la prise de connaissance, l'expérience cesse de vivre tournée vers le futur dans l'horizon d'attente en s'absorbant dans les significativités successives, indifférent au passé et à soi-même ; au contraire, c'est précisément ce qui n'intéresse pas la vie factuelle dont il s'agit à présent de prendre connaissance. Ainsi, l'expérience explicitante est soit « présentifiante » — prise de connaissance de ce que j'expérimente actuellement : je suis en train de me servir d'un livre de Sartre pour finir ma thèse, de terminer mon heure de cours, etc. — soit « re-présentifiante » — prise de connaissance de ce que j'ai vécu, par exemple le

« compte-rendu de l'outrage d'Antigone par le messager dans l'*Antigone* de Sophocles ! » (GP : 111). En outre, il s'agit soit de relations interpersonnelles, dans lesquelles il y a à la fois prise de connaissance et don de connaissance à autrui (je discute, je raconte, j'informe quelqu'un, j'ordonne à quelqu'un) : par exemple, « on engage la conversation sur quelque chose qu'on a vécu en commun et on se *raconte* tout à nouveau l'un à l'autre » (*ibid.*) ; ou il s'agit de « formes d'expression » sans réciprocité. Dans tous les cas, on a affaire à des expériences marquées par le fait qu'elles sortent de l'irré exion de l'expérience factuelle pour distinguer une tranche de vie : l'outrage d'Antigone, l'heure de cours à laquelle j'assiste, etc. C'est pourquoi Heidegger forge, pour exprimer la différence entre expérience factuelle et prise de connaissance, les concepts d'« expérience non-articulée [*unabgehobene Erfahrung*] » et d'« expérience articulée [*abgehobene Erfahrung*] ».

Cela étant dit, avant d'en venir à la différence entre les deux, il faut d'abord montrer dans quelle mesure la prise de connaissance est « dans le style fondamental de l'expérimenter factuel, de l'accompagner la vie en totalité » (GP : 111). Heidegger l'indique un peu plus loin :

« ce qui est décisif, c'est [...] ce qui est visé dans l'exprimer et le comment de ce qui est visé — et ce sont toujours des *rappports de significativité*, dont la connexion s'instaure à partir de la connexion d'attente changeante de la vie factuelle. Dans les rapports de significativité, la significativité est encore là. La relation, le rapport n'est pas un rapport de chose, il n'est pas tel ni visé comme tel, mais est un rapport de vie — s'y exprime la tendance à pousser vers l'avant avec ses horizons » (GP : 112).

Plusieurs points doivent être soulignés ici. D'abord, ce qui caractérise la prise de connaissance, c'est qu'elle a affaire à des *rappports de significativités*, dans la formation desquels l'horizon d'attente semble jouer un rôle. Cela signifie que ce qui est expérimenté dans la prise de connaissance l'est « dans des caractères de vie » (GP : 111), c'est-à-dire que dans les rapports de significativités s'exprime « la tendance à pousser vers l'avant avec ses horizons ». Deux traits relient donc la vie factuelle non-déterminante et la prise de connaissance : d'abord, dans l'un et l'autre des cas, on a affaire à des significativités ; d'autre part, puisque, dans la prise de connaissance, je ne fais pas qu'être tendu vers un rapport de significativités mais que celui-ci est également re-présentifié (GP : 118), dans l'un et l'autre on vit et avance continuellement dans une connexion d'attente toujours nouvelle qui, comme nous l'avons vu plus haut, instaure la connexion de significativités. Autrement dit, comme dans l'expé-

rience factuelle, les phases actuelles que je me représente sont « ouvertes au passé et au futur ». Ainsi, le messenger de l'*Antigone* de Sophocles, qui explique l'outrage de Antigone, raconte ce qui s'est passé en progressant dans des connexions d'attente (« ensuite... puis... ») qui, une fois actualisées, sont stockées dans l'horizon du souvenir.

On comprend à présent dans quelle mesure la prise de connaissance demeure dans le style de l'expérience factuelle. En quoi consiste alors son caractère proprement distinctif ?

b. Modification : *was/wozu*

Pour le déterminer, Heidegger procède en répondant successivement aux trois questions suivantes : « 1. Qu'est-ce qui est modifié ? 2. En vue de quoi cela est-il modifié ? 3. Comment s'accomplit la modification et quel son sens d'accomplissement ? » (*GP* : 115).

Commençons avec la première question :

« cas concret — une visite ; on regarde ensemble des livres, des images, on boit du thé, on fume des cigares ; puis l'on se balade ensemble ; le temps s'éclaircit, le soleil apparaît, coucher de soleil, il commence à faire froid — voilà une connexion d'expérience dans laquelle je m'investis complètement. Le soir, on me demande : qu'est-ce que tu as fait cet après-midi ? — je raconte donc la visite et la balade ; ou bien j'y repense moi-même le soir, j'en laisse défiler le souvenir ou j'écris dans mon journal ce qui m'est arrivé — de manière générale : j'en prends connaissance en le racontant, oralement ou par écrit, ou en y repensant. Qu'est-ce qui est modifié ? » (*GP* : 115).

Comme l'indique Heidegger, ce qui est modifié est « le mode du vivre » (*GP* : 116), et cette modification « devient visible dans l'intuition de ce vers quoi se dirige la prise de connaissance » (*ibid.*). En effet, ce que l'on expérimente factuellement et ce dont on prend connaissance est à la fois la même chose, et en même temps autre chose :

« *c'est la même chose* dans la mesure où je ne raconte pas quelque chose sur la guerre entre Russes et Japonais, ou que je n'invente pas une histoire de brigands pour divertir, mais je raconte les événements vécus tels qu'ils ont été vécus. Et pourtant *ce n'est pas*

la même chose, dans la mesure où le *caractère de connexion phénoménal* dans lequel je vis en l'expérimentant et en en prenant connaissance est différent » (GP : 116-7).

En quoi consiste cette modification du « caractère de connexion phénoménal » dont je prends connaissance ? La réponse se trouve précisément dans l'apparition des « rapports de significativité » (GP : 112), dont nous parlions plus haut. En effet, comme dans l'expérience factuelle, je vis sans me regarder, ni mon passé, en m'absorbant dans des significativités actuelles préalablement attendues dans l'horizon, de telle manière que je passe constamment et sans effort de significativités en significativités déjà prévues qui me maintiennent dans mon état de *prisonnier des significativités*, à la manière des recommandations *Youtube* qui anticipent constamment des intérêts et me motivent à regarder la vidéo suivante, *in infinitum*.

Or, du point de vue de la « connexion phénoménale » de ce qui est expérimenté, c'est le caractère *subjectif* qui est modifié : « dans la prise de connaissance, la connexion d'expérience est prise au préalable sous la forme d'une tendance comme *totalité relative* » (*ibid.*). Celle-ci a « ses appuis dans la délimitation du temps du monde environnant [*umweltzeitlichen Umgrenzung*] » (*ibid.*). Autrement dit, c'est en déterminant ce dont on prend connaissance dans le temps du monde environnant (« mon cours de cet après-midi entre 14h et 16h ») — ce qui suppose précisément de regarder derrière soi — que se constitue une *totalité*, c'est-à-dire un morceau de vie délimité par des indices temporels — tout ce temps passé sur *Youtube* !⁷⁸.

Dès lors, son caractère relatif est double : du point de vue *objectif*, elle n'est qu'une *totalité* parmi d'autres, c'est-à-dire se distingue d'autres morceaux de vie avec lesquels elle peut avoir des rapports (« mon cours de cet après-midi entre 16h et 18h ») ; du point de vue *subjectif*, la *totalité* est relative à celui qui l'expérimente. Ainsi, bien que la *totalité* soit d'abord délimitée « sans qu'aucune de ses phases ne soit d'abord explicitement présente », elle peut ensuite être « représentifiée » (GP : 118) et, dans ce cas, la prise de connaissance, comme l'expérience factuelle, a ses phases actuelles entourées d'horizon du passé et du futur. C'est ainsi que ce qui est expliqué constitue « une *totalité* de vie déterminée et se structurant d'une manière ou d'une autre » (*ibid.*) : mon cours de 16h à 18h, les deux heures que je viens de passer sur *Youtube*, etc.

⁷⁸ C'est en ce sens qu'il faut prendre le terme d'« explication » : expliquer, c'est découper, distinguer des *totalités relatives*.

De ce point de vue, c'est précisément cette constitution d'une totalité relative susceptible d'être représentifiée qu'exprime la formule de « donation expresse de forme » dont nous avons parlé plus haut⁷⁹, qui « explicite une connexion que l'expérimenter factuelle lui-même ne connaît pas, dont il n'a absolument pas le sens [*für den es gar kein Organ hat*] » (*ibid.*). Ce qu'introduit en effet l'expérience articulée, ce sont des formes, c'est-à-dire qu'elle solidifie des morceaux de vie sous forme de totalités relatives délimitées dans le temps du monde environnant. Comme l'indique en effet Heidegger, « il ne s'agit plus de la tendance d'attente uente, mais de la tendance à la *solidification* exprimant, conformément à sa structure, une connexion en tant que vécue comme telle » (*GP* 118). Or, ces formes solidifiées sont précisément inconnues de l'expérience non-articulée, qui glisse sans heurt, absorbé, d'une significativité à l'autre — d'une vidéo *Youtube* à une autre recommandation que l'on me propose sous la forme d'un horizon d'attente.

On retrouve ainsi ce que nous avons déjà anticipé dans notre analyse de la situation de la vie originaire où domine le sens d'accomplissement : ces formes renvoient à « une légalité d'essence de la vie en et pour soi » qui « manifeste son écoulement et son histoire absolues sous la forme d'idées » (*GP* : 119). Autrement dit, les totalités relatives expliquées ou explicitées dans la prise de connaissance ne sont rien d'autre que les idées, les significativités dans lesquelles s'exprime la vie originaire dans sa spontanéité, le *sens* qui indiffère celui qui s'absorbe dans le contenu sensé. De ce point de vue, la prise de connaissance, même quotidienne, implique de reprendre possession de soi-même, c'est-à-dire de se rapprocher de l'origine, puisque la donation de forme dont il s'agit correspond à la mise en forme créatrice du monde de la vie qui exprime la spontanéité de la vie originaire. Autrement dit, dans la prise de connaissance, je ne classe pas des choses, mais je *donne au monde une forme sensée*. Ce qu'il reste à déterminer, c'est le rôle que joue ici l'« horizon ».

Nous avons pour l'instant trouvé une réponse aux deux premières questions que nous avons signalées plus haut : ce qui est modifié, c'est l'attitude et le caractère uent de ce qui est expérimenté par la vie en soi ; ce en vue de quoi cela est modifié, c'est de la prise de connaissance d'une totalité relative. Il reste donc une dernière question, celle de la manière dont s'accomplit cette solidification, c'est-à-dire précisément de « son sens d'accomplissement » (*GP* : 115). Or, c'est dans ce cadre que l'« horizon » joue à nouveau son rôle, puisqu'il va s'avérer que la donation de forme consiste dans une stabilisation de l'horizon d'attente.

⁷⁹ Voir *supra*. p. 72.

Nous avons vu en effet que le flux continu, irrésoluble de l'expérience factuelle reposait sur la tendance spontanée vers l'avenir, qui permet de constituer une connexion de significativités sans obstacles. Or, du point de vue de la prise de connaissance, « ce qui est décisif, c'est que la vie, au lieu de progresser suivant la tendance d'attente en se développant ainsi, donne forme à partir de soi-même à la vie vécue en stabilisant le sens de la connexion d'attente et en la saisissant en tant que tendance expresse » (GP : 119). Autrement dit, dans un cas, je nage sans heurt dans la direction de l'avenir, passant d'événements en événements, de significativités en significativités (de la tasse à mon livre, de mon livre à mon stylo, d'une vidéo Youtube à une autre, etc.) ; dans l'autre, l'attente — ou plutôt « la tendance d'attente à chaque fois dominante » (GP : 112) — est stabilisée, elle devient une tendance expresse, une « idée directrice [*Leitidee*] » (*ibid.*), qui, découpée dans le temps environnant, forme ainsi une totalité relative expliquée ou explicitée à partir de la vie elle-même : plutôt que de passer de vidéo en vidéo, dans une tendance d'attente constamment ouverte, je peux stabiliser cette dernière en m'arrêtant sur l'une d'entre elles : c'est la vidéo parfaite pour comprendre quelque chose au Nouveau Roman. Je lui donne ainsi spontanément un *sens* qui la distingue de toutes les autres, dont je me souviendrai — c'est elle qui m'a permis d'y comprendre quelque chose —, que je peux me représenter : à partir de cette tendance d'attente stabilisée, je peux y revenir et progresser dans les horizons des états de significativités. C'est dans ce sens que Heidegger parle de stabilisation : plutôt que de passer naturellement d'une expérience à l'autre, je m'arrête sur une que je distingue des autres et à laquelle je donne un sens spécifique, qui constitue dorénavant un morceau de vie que, sinon, dans l'expérience ouverte, j'aurais laissé disparaître dans mon passé sans y prendre garde.

Si cela est juste, on a alors une première idée du rôle que joue l'« horizon » dans le *logos* de notre variante du thème de l'herméneutique phénoménologique : si la vie originelle est le fondement du sens dans lequel apparaissent les phénomènes vulgaires, le monde de la vie, mais qu'elle est d'abord cachée dans l'expérience factuelle ouverte, passant de significativité en significativités, absorbée dans le monde, on ne peut la laisser se montrer que dans la prise de connaissance de son sens, c'est-à-dire dans la stabilisation de l'horizon d'attente pris comme idée directrice — bien que, en définitive, l'origine ne saurait se montrer autrement que dans son retrait, c'est-à-dire reconnue indirectement dans ses expressions. Il reste dès lors à préciser cette définition, en montrant la spécificité de la prise de connaissance phénoménolo-

gique comme cas particulier de la prise de connaissance en général, dont le but est d'exprimer scientifiquement — quoique pas à la manière d'une chose, en la classifiant — la vie en et pour soi.

c. Le *logos* : le rôle de l'horizon

Si l'on suit le § 22 des notes d'Oscar Becker transcrivant la conclusion de la leçon, Heidegger distingue six étapes de la « compréhension phénoménologique » (*GP* : 254), qui doivent aboutir à une prise de connaissance phénoménologique. La nécessité de cette méthode est fondée sur l'historicité de la compréhension, dont nous avons déjà montré qu'elle impliquait des « suggestions », dont certaines sont déformantes ou falsifiantes. C'est pourquoi, pour procéder « sans préjugés », la phénoménologie doit travailler « avec l'aide d'une *destruction critique* des objectivations qui sont toujours prêtes à s'ajouter aux phénomènes » (*ibid.*). Autrement dit, elle implique un travail dialectique d'argumentation, permettant de montrer que « le phénomène n'est pas ceci ni cela » (*GP* 255) — précisément en vue de comprendre ce qu'il est.

De ce point de vue, l'idée d'une intuition husserlienne immédiate par laquelle on prendrait connaissance de l'origine constitue précisément une des objectivations qui nous empêchent d'accéder à cette dernière. Certes, « toute compréhension s'accomplit dans l'intuition [*Anschauung*] », c'est-à-dire est descriptive, mais pas au sens où celle-ci désigne une « description d'objet », c'est-à-dire « comme assemblage, distinction de propriétés ou mise en évidence de moments » (*GP* : 240). En se tournant ainsi vers la vie, on l'objective, la chosifie. Par conséquent, si la phénoménologie a bien un caractère descriptif, c'est au sens où elle revient aux choses-mêmes par-delà les objectivations falsifiantes, ce qui implique de « tester », pour ainsi dire, les suggestions historiques de la compréhension « afin de quitter les fausses routes et de parcourir les bonnes. Par là est donnée la présupposition d'une intuition certaine » (*GP* : 238-9). L'intuition n'est donc possible qu'*in fine* — bien que pas sous la forme d'un retour à l'immédiat mais comme mise en forme créatrice — et suppose au préalable « la méthode hégélienne de la dialectique » (*GP* : 240) ; c'est pourquoi la philosophie qui est ici en question est une « dia-herméneutique », et que Heidegger termine sa leçon en soulignant que « la vraie attitude philosophique n'est pas celle d'un tyran logique, qui pétrifie [*verängstigt*] la vie en la regardant fixement. Mais c'est l'ἔργον de Platon » (*GP*: 263).

On comprend donc le sens d'une « compréhension phénoménologique », qui implique que les objectivations suggérées historiquement par la vie sur elle-même et qui la falsifie interdisent tout recours à une intuition immédiate, et suppose l'argumentation dialectique conduisant finalement à une intuition compréhensive. C'est d'ailleurs là, aux yeux de Heidegger, le sens positif de la « réduction phénoménologique » husserlienne (*GP* 249-250) : certes, « son sens fondamental est celui de l'*ἐποχή* de toutes les objectivations transcendantes » (*GP* : 249) ; mais « sa fonction positive est de délimiter la sphère de ce qui est compréhensible, de l'auto-suffisance pure » (*GP* : 250). De ce point de vue, si l'on en reste à la face négative, à savoir le fait de « mettre entre parenthèse », de ne pas « participer », on caractérise au préalable les vécus en totalité comme intentionnels et l'on part de « vécus saisissants des choses », ce qui est contraire à la fonction positive de la réduction ; mais le fait d'écarter les objectivations doit justement mener, en partant (étape 1) d'« un renvoi vers une sphère déterminée de la vie factuelle », à (étape 2) participer à l'expérience de la vie, indifféremment de son contenu spécifique, à être « emporté par le courant de la vie », à la comprendre (*ibid.*) sans la chosifier. En effet, c'est en participant à cette vie que l'on pourra l'exprimer dans le mode de son « comment », c'est-à-dire comme jaillissant de l'origine — se rapprochant ainsi de la spontanéité assoupie, lointaine dans l'expérience factuelle.

Les quatre autres étapes de la méthode phénoménologique participent de cette course dialectico-phénoménologique vers l'intuition. La troisième nous intéresse particulièrement, puisqu'elle consiste dans le fait de « voir, sauter en avant [...] dans les horizons qui sont donnés eux-mêmes dans l'expérience de la vie, dans les tendances et les motifs qui se trouvent dans l'expérience de la vie » (*GP* 254-5). Autrement dit, il s'agit d'actualiser les horizons du « rapport » entre effectuation et contenu. Ce qui est en jeu ici, c'est le rôle de clarification de cette actualisation, souligné par Husserl dans les *Ideen I* : si nous n'explicitons pas les horizons dans lesquels nous visons tel ou tel exemple d'essence (telle maison, telle tasse de café) et, à partir de ces exemples, telle ou telle essence (essence de la maison, essence de la tasse), c'est-à-dire si nous ne leur donnons pas de remplissement intuitif,

« il devient impossible ou possible « seulement en gros » de décider si dans deux cas différents on saisit bien la même chose (la même essence) ou quelque chose de différent ; on ne peut établir quelles en sont les véritables composantes et que « sont

proprement » les composantes qui éventuellement se montrent déjà dans un vague relief et se signalent de façon vacillante » (*Ideen I* : 141/217-8).

Cela étant, conformément au cadre conceptuel de ces leçons, il ne s'agit pas ici d'une « saisie parfaitement claire » des essences (*Ideen I* : 144/222), tout du moins pas au sens où « essence est identifiée à "genre" » (*GP* : 241). Comme nous l'avons vu, les phénomènes de la vie ne doivent pas être compris comme des cas d'un ordre général (espèce ou genre), c'est-à-dire comme des objets, mais comme des expressions (plus ou moins originaires, proches de l'origine) de la vie en et pour soi. L'actualisation des horizons inactuels doit donc permettre de produire des concepts d'expression qui soient le plus fidèle à l'origine. C'est pourquoi « cela est décisif pour le voir productif des phénomènes eux-mêmes » (*ibid.*), c'est-à-dire pour la donation de forme de la vie en et pour soi dans le comment de concepts qui doivent fidèlement l'exprimer.

De ce point de vue, il ne s'agit pas de « *quelque chose qui s'apprend* » (*GP* : 255), comme une méthode, une technique que l'on appliquerait indifféremment à tel ou tel objet (objet) (*GP* : 135-6) pour obtenir les mêmes résultats. Au contraire, non seulement « chaque philosophie authentique [...] est une recherche de la méthode » (*GP* : 135), parce qu'elle est une recherche des « choses-mêmes » qu'elle ne saurait se laisser pré-donner dans des « suggestions » historiques ; mais la recherche de la méthode est également *personnelle*, au sens où il s'agit à chaque fois de renouer le fil avec soi-même, de réveiller la spontanéité endormie de l'origine en l'exprimant fidèlement, ce qui suppose de clarifier sa propre situation, d'en développer les horizons inactuels à chaque fois *en situation*. Ce n'est qu'ainsi que la phénoménologie peut échapper à l'alternative entre « rationalisme » et « irrationalisme », « science » et « mystique, « objectivation » et « subjectivation », etc. (*GP* : 149).

Reste alors les trois dernières étapes : étape quatre et cinq, « *l'articulation* de ce qui est vu, la *distinction* des moments individuels du phénomène » (*ibid.*) et leur interprétation séparée. Par exemple, on distingue dans le « se posséder soi-même » le « se posséder » et le « même », à l'intérieur desquels se manifeste d'autres structures et plans (*GP* : 257), de la même manière que dans le concept de « situation » on peut distinguer la triple structure du « sens d'accomplissement », du « sens du contenu » et du « sens du rapport ». Enfin, sixième et dernière étape : « la *donation de forme* propre de ce qui est vu phénoménologiquement, qui réunit à nouveau les *articuli* séparés » (*GP* 255). Celle-ci est également appelée « reconstruction [*Re-*

konstruktion] » (GP 139)⁸⁰, « construction [*Konstruktion*] » (GP 138, 148, 191) ou « mise en forme créatrice [*schöpferische Gestaltung*] » (GP 261). Quel que soit le terme employé, elle désigne, comme nous l'avons déjà vu, la prise de connaissance comme telle, c'est-à-dire la stabilisation sous la forme d'une idée d'un horizon d'attente de la vie factuelle, par laquelle s'exprime spontanément la vie originaire.

Or, cette reconstruction est celle « des dominants ultimes des situations de vie » (GP : 233). Autrement dit, il s'agit d'exprimer des situations (par exemple, la situation du « se posséder soi-même ») dans lesquelles domine le sens d'effectuation, c'est-à-dire la spontanéité de l'origine, pour se servir des concepts d'expression comme d'idées directrices pour reprendre possession de soi-même. Ainsi, la prise de connaissance phénoménologique n'est pas la subsumption d'une situation donnée, quel qu'en soit le contenu, sous une espèce ou un genre (un concept d'ordre), ou sa supposée description immédiate, mais « la construction interprétative de situations de tendance dominantes de sens possibles comme formes d'expression dernières de dominants purs *possibles* de la vie originaire » (GP : 138). C'est en ce sens que la phénoménologie proposée dans ces leçons n'est pas théorique, mais possède une signification que l'on pourrait appeler « éthique » : l'expression de la vie est une reprise en main de sa propre vie dans le but de mettre en sens créativement le monde plutôt que de s'y laisser absorber.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, nous avons désormais à notre disposition l'ensemble des éléments qui nous permettent de définir précisément la course à l'originaire qui anime les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : le dédoublement de l'« horizon » en horizon originaire et dérivé nous a permis de faire voir l'opposition entre une phénoménologie originaire, qui consiste dans la prise de connaissance, par la stabilisation de l'horizon d'attente de la vie en soi (*logos*), de la vie en et pour soi qui d'abord est cachée et ne se montre que dans son retrait (« phénomène par excellence »), et une phénoménologie dérivée d'apparence husserlienne, qui représente les sciences théoriques en général, et qui consiste dans l'actualisation des horizons (*logos*) de propriétés de la chose (« phénomène

⁸⁰ Sur le rapport qu'entretient Heidegger avec la reconstruction natorpienne, voir le premier chapitre (« Réduction, construction, destruction : d'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger ») du dernier livre de Jean-François Courtine, *Archéo-logique. Husserl, Heidegger, Patocka* (p. 11-37).

vulgaire ») et la détermination des espèces et genres auxquels appartiennent ces dernières. Autrement dit, dans le dépassement de l'horizon (husserlien) de la chose par l'horizon de la vie, c'est du dépassement par la phénoménologie de la vie heideggerienne de la phénoménologie transcendantale husserlienne qu'il est question, et c'est lui qui constitue le cœur de l'argument philosophique développé dans ces leçons — Heidegger vs. Husserl (et la science théorique).

Cela dit, une telle course à l'originnaire ne fait que commencer dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* ; au dédoublement de l'horizon de la vie et de l'horizon (husserlien) de la chose va rapidement se substituer celui de l'horizon/sens de l'être et de l'horizon (husserlien) des propriétés de l'étant sous-la-main, qui fonde dans le même temps un nouveau dédoublement des phénoménologies et du rôle respectif de ces deux horizons dans les *logos* de chacune d'elles. C'est cette seconde étape de l'histoire heideggerienne des variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique qui va nous intéresser à présent.

Deuxième chapitre : l'horizon ontologique

L'analyse des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* a permis d'obtenir deux résultats essentiels pour notre histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique à travers celle de l'« horizon ». D'abord, nous y avons déterminé, sinon la première, au moins *une* première variante de ce thème, sous la forme d'une herméneutique phénoménologique de la vie : celle-ci consiste dans le fait de prendre connaissance dans une compréhension phénoménologique distincte autant de l'expérience factuelle quotidienne que de l'intuition dévitalisante de la chose (= *logos*) de la vie en et pour soi comme mode d'expression originaire du soi qui d'abord ne se montre pas, est le fondement de ce qui se montre (= phénomène vulgaire, le monde de la vie), et ne saurait se montrer autrement que dans son retrait dans le miroir de ses multiples expressions (= phénomène par excellence).

Ensuite, nous avons localisé la fonction du concept d'« horizon » dans cette variante : celui-ci joue son rôle dans le *logos* de la phénoménologie, dans la mesure où la prise de connaissance repose sur la stabilisation de l'« horizon d'attente » uent dans l'expérience factuelle, par laquelle le soi s'arrache de sa captivité dans la significativité du monde pour lui donner un sens. C'est précisément en exprimant la vie en et pour soi dans sa spontanéité par le biais d'une telle stabilisation de l'horizon, en cherchant à se rapprocher de l'origine, que l'on peut tenter, non pas de la définir, de lui attribuer telle ou telle propriété sujette au critère de vérité ou de fausseté, mais de la manifester dans son originarité. Cette stabilisation de *l'horizon de la vie*, qui constitue l'opérateur « *logos* » de la phénoménologie, s'est ainsi distingué de son double husserlien, *l'horizon des propriétés de la chose*, dont l'actualisation relève de la science théorique, eidétique, classificatrice, présentée sous les traits de ce que Heidegger pense être la phénoménologie husserlienne ; et ce dédoublement nous a permis en retour de faire voir la course à l'originaire qui anime les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dans la mesure où il manifeste le dédoublement de

la phénoménologie en deux versions, originaire et dérivée, la première (heideggerienne) dépassant la seconde (husserlienne) (= Heidegger vs. Husserl).

Or, ce dernier résultat va à présent nous servir de fil directeur pour étudier la variante ultérieure du thème de l'herméneutique phénoménologique, celle d'une *ontologie phénoménologico-herméneutique* qui, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction du premier chapitre, se met en place à partir de la leçon du semestre d'hiver 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, et se développe jusqu'à prendre la forme définitive, c'est-à-dire publiée, d'*Être et Temps*.

Nous avons déjà proposé une analyse du contenu doctrinal de cette nouvelle variante en construisant dans notre introduction générale, à partir du § 7, le thème de l'herméneutique phénoménologique qui nous sert dans toute cette partie de modèle heuristique. Résumons-là en une phrase, comme nous l'avons fait plus haut pour la phénoménologie de la vie, dans le but de faire apparaître l'*analogie de structure* dans la construction respective de l'argumentation — ce qui va nous permettre de faire voir la place analogue qu'y occupe le concept d'« horizon » : la tâche d'*Être et Temps* consiste à expliciter le sens de l'être de l'étant (= *logos*), qui n'est ni la compréhension quotidienne dans laquelle le *Dasein* confond l'étant et l'être, de telle manière que l'être est ce qui de prime abord et le plus souvent est caché, ni l'intuition de l'étant sous-la-main dans un « ne-plus-comprendre » (SZ : 149/131) ; cet être est pour sa part le fondement de ce qui se montre (= phénomène par excellence), bien qu'il n'y ait de l'être que compris, c'est-à-dire ouvert par l'étant qui a « le privilège ontique [*die ontische Auszeichnung*] » d'être « ontologique [*ontologisch*] » (SZ : 16/31), le *Dasein*, de telle manière que l'ontologie doit partir d'une analytique existentielle, c'est-à-dire d'une explicitation du sens de l'être du *Dasein*. Ainsi, l'être — et non plus la vie en et pour soi — est le nouvel *a priori* ; il s'oppose à l'étant — et non plus au sujet théorique — comme à son dérivé (SZ : 35/47 ; GA 20 : 101-3/116-9 ; GA 24 : 27/38 ; GA 26 : 16). Conformément au concept formel de « phénoménologie » proposé dans le § 7, qui exprime le principe scientifique banal « aux choses-mêmes ! », il y a alors une phénoménologie *originnaire* — la méthode de l'ontologie — et une phénoménologie dérivée — la méthode de toutes les sciences de l'étant dans la mesure où elles procèdent conformément à la maxime formelle.

Si cette analogie entre *Être et Temps* et les *Problèmes fondamentaux* est correcte, on peut alors faire l'hypothèse que l'« horizon », une fois opérée la migration de la *vie* à l'*être*, joue un rôle analogue dans *Être et Temps* que celui qu'il jouait, comme élément du *logos*, dans le cours de 1919-1920. Ainsi, s'il est vrai que le *logos* formel

de la phénoménologie consiste dans une explicitation de l'horizon ou du sens — hypothèse qui va s'attester au fil de notre analyse —, l'explicitation originaire du sens de l'étant (= être) ou de l'être (= temps) suppose de s'arracher de la compréhension quotidienne dans laquelle le *Dasein* n'a pas d'yeux pour l'être, c'est-à-dire le confond avec l'étant ; au contraire, dans la phénoménologie dérivée, le *Dasein* comme sujet théorique thématise l'étant sous-la-main dans un « ne-plus-comprendre » qui implique le recouvrement de la structure extatico-horizontale de la temporalité, c'est-à-dire de la différence ontologique, et explicite — bien qu'il s'agisse ici d'un « expliciter au sens le plus large » (SZ : 83/68) — dans l'intuition l'horizon nivelé des propriétés incluses de façon « tacite dans l'étant lui-même » (SZ : 208/136)⁸¹ — exactement à la manière de l'horizon husserlien de la perception de la chose, Heidegger perpétuant ainsi le dédoublement opéré dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁸². Le dédoublement de l'horizon et de la phénoménologie est donc transféré d'une problématique centrée autour de l'opposition « vie/chose », à une nouvelle opposition entre l'être et l'étant.

Évidemment, une telle hypothèse suppose d'être justifiée dans le détail, et c'est ce que nous ferons dans ce chapitre, en prenant comme fil directeur de l'analyse le dédoublement de l'« horizon » (horizon originaire/horizon dérivé), qui nous servira à faire sens de cette nouvelle étape de l'histoire heideggerienne. Mais avant cela, nous proposons le schéma suivant, qui doit permettre de visualiser l'argument général que nous allons développer :

⁸¹ C'est précisément ce que montre l'analyse (corrélative) du concept vulgaire de temps comme « temps du monde "aperçu" », qui recouvre la structure horizontale de la temporalité en la nivelant dans des horizons de maintenant qui ne sont plus ou pas encore. De ce point de vue, de la même manière que le *Dasein* curieux explicite quotidiennement le temps du monde en comptant les maintenant, c'est-à-dire en les actualisant, il explicite les horizons de propriétés du sous-la-main dans l'énoncé. La phénoménologie dérivée consiste donc dans l'explicitation intuitive du sens ou de l'horizon dérivé des propriétés du sous-la-main dans ce temps vulgaire, ou de l'explicitation de ce temps vulgaire lui-même, qui est celui de la nature. Nous reviendrons plus loin (p. 111sq.) sur cette stratégie de lecture.

⁸² À cette différence cependant, qui n'est pas mince, que c'est à présent l'ensemble de la tradition philosophique depuis Parménide qui est explicitement accusée de s'être laissé séduire par ce modèle qui, dans l'allure, est husserlien — tandis que, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la phénoménologie semble plutôt représenter la philosophie contemporaine aux leçons. Husserl sert ainsi dans *Être et Temps* de modèle général à travers lequel est visée la philosophie depuis sa naissance comme telle. Nous y reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre (p. 118sq.). On retrouvera ce même argument, à la différence que c'est cette fois *Être et Temps* lui-même qui servira de représentant de la tradition philosophique, dès la troisième variante heideggerienne (voir le troisième chapitre de cette partie), puis dans l'histoire française de la course à l'originaire (voir la troisième partie).

formel

« Phénoménologie » = « aux choses mêmes » =
faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel
qu'il se montre à partir de lui-même.

« logos » = rendre manifeste = explici-
tation du sens/horizon

« phénomène » = ce
qui se montre

**sens/horizon formel originaire = phéno-
ménologie originaire**

« explicitation/actualisation du sens/horizon
de ce qui est compris »

- #0 transcendance par rapport à l'étant
- #1 actuel (ce qui est compris)/perspective
inactuelle, actualisable, pré-donnée dans la
situation herméneutique ;
- #2 perspective inactuelle explicitée, *i.e.*
discutée, en vue de la phénoménalisation
de ce qui est compris (= actuel)

matériel

sens/horizon de l'étant = être

- #1 surplus transcendant par
rapport à l'étant
- #2 fondé dans la transcen-
dence du *Dasein* comme
Zeitlichkeit

sens/horizon de l'être = temps

- #1 surplus transcendant par rapport
à l'étant + être dans le « comment »
du *Phänomen*, de prime abord et le
plus souvent recouvert
- #2 fondé dans la transcendance du
Dasein comme *Temporalität*

*étant = ce qui se
montre de prime
abord et le plus
souvent*

*être = ce qui ne se
montre pas de prime
abord et le plus souvent
+ fondement de ce qui se
montre*

explicitation du sens de
l'étant = de prime abord
et le plus souvent non-
nécessaire

explicitation du sens de l'être =
nécessaire en raison du recouv-
rement de prime abord et le plus
souvent de l'être, interprété à partir
d'un sens non-authentique (l'étant) +
tradition dominante falsifiante

#1 analytique existentielle =
explicitation du sens de l'être
en général sur la base de l'ex-
plicitation du sens de l'être du
Dasein (*Fundamentalontologie*)

#2 analytiques de l'être
des étants non-*Dasein*

**sens/horizon dérivé = phénoménologie
dérivée** « explicitation/actualisation *intui-
tive* du sens/horizon de propriétés de
l'étant sous-la-main dans le temps vul-
gaire »

- modèle husserlien généralisé à toute la
tradition philosophique
- #3 analytique de l'étant sous-la-main
historique = méthodologie des sciences
historiques de l'esprit
- + explication de l'étant sous-la-main
naturel

1. L'horizon originaire

Si l'équivalence *formelle* entre « sens » et « horizon » va trouver une confirmation progressive dans l'analyse successive de ses deux déformalisations — horizon (ou sens) originaire et dérivé — l'examen de sa déclinaison *matérielle originaire* possède dans notre argument, et pour notre histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique par les yeux de l'« horizon » de manière générale, un enjeu primordial : en effet, non seulement nous y déterminerons le rôle que joue celui-ci dans le *logos* de l'ontologie herméneutico-phénoménologique, et dont Heidegger exigera le dépassement à travers sa critique du modèle transcendantal-horizontale dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*⁸³ ; mais nous fixerons l'équivalence entre horizon originaire et sens originaire, tel qu'elle est décrite au § 32, qui nous servira ensuite de fil conducteur pour montrer à l'œuvre l'équivalence entre horizon et sens, bien que sous une forme *nivelée*, dans l'étude de la *déclinaison matérielle dérivée* de l'« horizon », présentée une fois de plus sous des traits husserliens. C'est donc par ricochet, c'est-à-dire en montrant la présence de cette équivalence dans les deux déformalisations possibles du concept formel de *logos* (et de « phénoménologie »), que se justifiera l'équivalence au niveau formel — équivalence que Heidegger ne pose jamais explicitement, et à laquelle s'ordonnent l'« horizon originaire » et l'« horizon dérivé » : le *logos* formel de la phénoménologie consiste dans une explicitation de l'« horizon » ou du « sens » ; le *logos* originaire dans une explicitation du sens de l'étant ou de l'être (à partir de l'analytique existentielle du *Dasein*) ; le *logos* dérivé dans une explicitation intuitive du sens de l'étant sous-la-main, c'est-à-dire, conformément à la définition husserlienne, de l'objet dans le comment de ses déterminations. C'est dans ce nouveau cadre que se joue la nouvelle étape de la course à l'originaire qui gouverne l'histoire heideggerienne du thème de l'herméneutique phénoménologique (Heidegger-être vs. Husserl-étant).

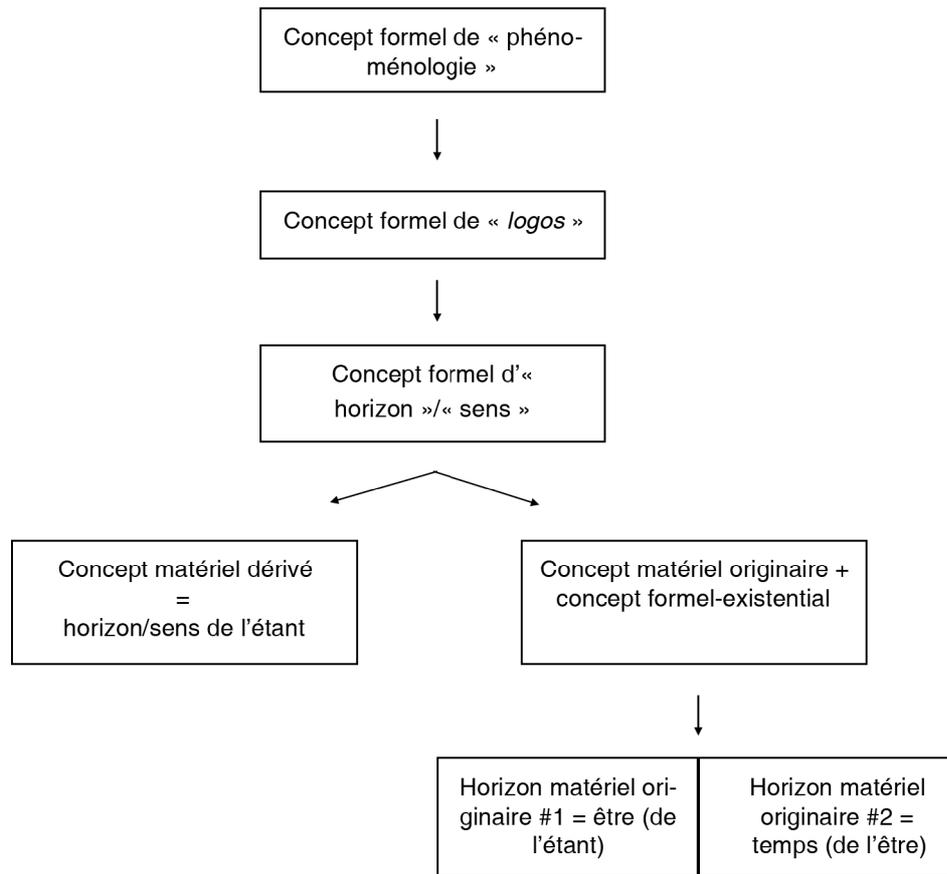
a. Horizon et sens : les déformalisations

Du point de vue de la déformalisation originaire du concept formel de « phénoménologie », le « sens » désigne, comme le souligne Heidegger au § 32, une « struc-

⁸³ Voir à ce propos les analyses que nous consacrons à ce dialogue (p. 123sq.).

ture formelle-existentielle [*das formal-existenziale Gerüst*] », c'est-à-dire « le vers-quoi [*Worauhin*], tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose » (SZ : 151/132). Or, quel que soit pour l'instant le sens précis de cette définition, sur laquelle nous reviendrons plus loin⁸⁴, sa détermination comme structure « formelle-existentielle » exige pour commencer une attention particulière : d'abord, le fait qu'elle soit existentielle, c'est-à-dire qu'elle appartienne au domaine de l'analytique existentielle de l'être du *Dasein*, atteste que l'on se trouve bien ici dans le cadre de la déformalisation originaire de la « phénoménologie » ; mais, dans le même temps, son caractère « formel » indique que, d'une manière ou d'une autre, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, elle puisse au même titre que le concept formel de « phénomène » ou de « *logos* » se *déformaliser à nouveau* en deux *déclinaisons originaires matérielles*. Le problème de la consistance conceptuelle d'une telle opération ne nous intéresse pas directement ici, et nous la laisserons de côté ; notre tâche consistera plutôt — puisque là encore, mais cette fois-ci sur un plan strictement *originaire*, Heidegger ne pose pas explicitement l'équivalence *originale formelle* entre « horizon » et « sens » — à la justifier en montrant par l'analyse des usages heideggeriens qu'une telle équivalence est explicite sur le plan de ses déformalisations, qu'il s'agisse de l'horizon ou du sens de l'étant (= être) ou de l'être (= temps). Avant d'entrer dans l'analyse, et pour ne pas se perdre dans la multiplication des plans, formels et matériels, nous proposons le schéma suivant :

⁸⁴ Cf. *infra*. p. 102.



Essayons à présent de justifier cette hypothèse. Pour cela, il nous faut partir du constat suivant : s'il est vrai, quoique cela signifie pour l'instant, que le sens est ce qui est projeté dans le comprendre comme ce à partir de quoi quelque chose est compris, et que « ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant — ou l'être » (SZ : 151/132), alors celui-ci se décline parallèlement à la déformalisation du « phénomène » comme étant ou être — bien que sur un plan *originnaire*, c'est-à-dire ontologique. Autrement dit, on peut parler autant de la compréhension du sens de l'étant que de celle du sens de l'être, qui se déclinent l'une et l'autre en compréhension pré-ontologique ou ontologique — cette dernière consistant dans « la radicalisation » de la « tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même » (SZ : 15/33), c'est-à-dire de la compréhension pré-ontologique.

Qu'en est-il à présent de ces deux « sens » ? Dans le cas du sens de l'être, deux candidats sont possibles, selon que l'on se place du point de vue de la compréhension du *Dasein* déchu, ou de la compréhension authentique : soit l'être est (mé)com-

pris en étant interprété à partir du « monde »⁸⁵, c'est-à-dire comme étant sous-la-main, comme chose naturelle (SZ : 63-4/70), comme c'est le cas quotidiennement (SZ : 21/38) ; soit l'être est interprété à partir de son « sens authentique », c'est-à-dire à partir du temps (SZ : 37/49).

Par opposition, le sens de l'étant est, et ne peut être, que l'être ouvert dans le comprendre. C'est ce qu'indique le § 31 : s'il est vrai que le sens est ce qui est projeté dans la compréhension ; et que le caractère de projet du comprendre implique que celui-ci « projette l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi tout aussi originairement que vers la significativité en tant que mondanité de ce qui lui est à chaque fois monde » (SZ : 145/128) ; alors le sens de l'étant est l'être — « le caractère de possibilité » projeté correspondant « à chaque fois au mode d'être de l'étant compris » (SZ : 151/132). Cette thèse est par ailleurs confirmée dans les premières lignes d'*Être et Temps*, c'est-à-dire pendant l'analyse du « questionné [*das Gefragte*] », dans l'application de la structure formelle de la question à la question de l'être : « le *questionné* de la question à élaborer est l'être : ce qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à quoi [*das, woraufhin*] l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris » (SZ : 8/27 ; GA 3 : 90-1/148-9 ; 103/163).

Or, Heidegger appelle chacune de ces déformalisations — comme sens de l'étant (être) et sens de l'être (étant ou temps) — « sens » ou/et « horizon ». Ainsi, d'un côté, l'analyse de la dimension horizontale de la temporalité du souci au § 69c montre que celle-ci correspond à l'être à partir duquel l'étant est découvert : la temporalité est en effet « le "*hors-de-soi*" *originnaire en et pour soi-même* » (SZ : 329/253), où chaque extase (l'avenir, l'être-été, le présent) est une « échappée » vers un « vers-où (*Wohin*) » comme « schème horizontal » : « le *en-vue-de lui-même* [*das Umwillen seiner*] », « le *devant-quoi* de l'être-jeté ou le à-quoi de l'abandon [*das Wovor der Geworfenheit bzw. als Woran der Überlassenheit*] », « le *pour...* [*das Um-zu*] ») (SZ : 365/277). L'unité de ces schèmes horizontaux, fondée dans l'unité extatique de la temporalité, forme alors « l'horizon de la temporalité totale » comme « ce *vers-quoi* [*das, woraufhin*] l'étant facticement existant est essentiellement *ouvert* », c'est-à-dire le monde (*ibid.*). La structure horizontale de la temporalité reprend ainsi les traits formels principaux du « sens », comme « vers-où [*Wohin*] » ou « ce vers-quoi [*Woraufhin*] » le *Dasein* est ouvert, et à partir duquel quelque chose — confor-

⁸⁵ On rappelle ici que, dans *Être et Temps*, l'usage des guillemets pour parler du « monde » renvoie à la première des quatre significations de ce concept au § 14, c'est-à-dire où il « est employé comme concept ontique et signifie alors le tout de l'étant qui peut-être sous-la-main à l'intérieur du monde », au titre de chose naturelle (SZ : 64-5/71).

mément à la co-originarité des extases : l'étant intramondain, le *Dasein*, le *Mitdasein* — est compris.

De l'autre côté, si l'être peut soit être (mé)compris lorsqu'il l'est à partir de l'étant sous-la-main — et du concept de temps qui lui correspond, le « temps du maintenant [*Jetzt-Zeit*] » (SZ : 421/315) comme temps ontique dérivé — soit être *originellement* compris à partir du temps qu'*il est lui-même* — en tant que « phénomène [*Phänomen*] », c'est-à-dire en tant qu'il se montre soi-même à partir de soi-même, l'être se montre comme temps —, le temps est bien le sens de l'être, ou, comme le répète constamment Heidegger, l'horizon de la compréhension de l'être (SZ : 1/21 ; 17/35-6 ; 437/325). De ce point de vue, au-delà du cas de la structure extatico-horizontale du *Dasein* dont nous avons parlé plus haut, on retrouve également dans une autre analyse détaillée du sens originnaire de l'être, celle du « temps du monde [*Weltzeit*] », l'équivalence entre « sens » et « horizon ». En effet, si « la préoccupation circon-spectivement compréhensive se fonde dans la temporalité, et cela sur le mode du présentifier qui s'attend et conserve » (SZ : 406/304), chaque extase s'exprime dans un « alors [*dann*] », un « maintenant [*jetzt*] », un « alors [*damals*] », c'est-à-dire sous la forme d'un schème horizontal temporel, le « plus tôt », le « plus tard » et l'« aujourd'hui » : « l'horizon du préserver qui s'ex-prime dans le "alors" (passé) est le "*plus tôt*", celui du "alors" (futur) est le "*plus tard*" ("à l'avenir"), celui du "maintenant" l'«*aujourd'hui*» » (SZ : 407/305) — le temps du monde formant précisément l'horizon total de ces schèmes (= sens de l'être, c'est-à-dire du monde comme structure ontologique du *Dasein*), de la même manière que, comme nous l'avons vu plus haut, le monde désigne l'horizon total à partir duquel l'étant intramondain est compris (= sens/horizon de l'étant).

Si cela est juste, on peut à présent fixer l'équivalence générale, sur le plan des déformalisations du concept *originnaire formel*, entre « sens » et « horizon » : on appelle « sens » ou « horizon » l'être à partir duquel l'étant est compris, ou le temps à partir duquel l'être est compris. Il reste alors à fixer les traits matériels spécifiques de chacune de ces déformalisations.

Dans le cas du sens de l'étant, le premier trait de définition de l'« horizon » réside dans son caractère de surplus comme transcendance par rapport à l'étant : « l'être est le *transcendens* par excellence » (SZ : 39/49), qui est ouvert dans la « transcendance du *Dasein* » (SZ : 364/276 ; GA 24 : 426-9/360-3 ; GA 26 : 204), de telle manière que celui-ci « est constamment "plus" [*ständig "mehr"*] qu'il n'est factuellement, à supposer que l'on veuille et que l'on puisse l'enregistrer en sa réalité en tant

qu'étant sous-la-main » (SZ : 145/128). Il s'agit là d'un trait essentiel, dans la mesure où il permet de manifester, en dépit des différences, l'*analogie* dans l'usage du concept d'« horizon », des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* à *Être et Temps*. Nous avons vu en effet dans le cours de 1919-1920 que Heidegger reprenait le motif principal de l'usage husserlien, à savoir le surplus de visée à vide sur la donnée remplie — lorsque je vois ma maison de l'extérieur, je vise *plus* (ma chambre, le salon, la cuisine) que ce que je vois proprement —, mais en même temps *dédoublait* l'« horizon » en originaire (vie) et dérivé (chose) pour distinguer son herméneutique phénoménologique de la vie de la phénoménologie husserlienne « théorique ».

Or, c'est ce même motif, et ce même dédoublement, mais intégré cette fois à un cadre *ontologique*, qui revient ici : de la même manière que, dans l'expérience factuelle et la prise de connaissance, j'ai dans *l'horizon de la vie* des phases passées et futures, ces dernières étant motivées par les premières, tandis que *l'horizon de la chose* déterminait le surplus de propriétés d'une chose susceptibles d'être définies, classifiées en genre et espèce, etc. ; pareillement, le *Dasein* est cet étant qui est *plus qu'un étant* dans la mesure où il projette constamment d'autres possibilités d'être — si je suis pour l'instant doctorant, il ne s'agit pas là d'une propriété mais d'une possibilité que je suis, que je peux toujours changer en assumant d'autres projets —, tandis que, comme nous allons le voir, *l'horizon de la chose* est celui de ses propriétés tacites, non encore vues. Ainsi, de *l'horizon de la vie* (et de la chose), on migre à *l'horizon ontologique* (et de l'étant sous-la-main), tout en maintenant le même motif du *surplus*, qui change de sens.

Enchaînons à présent avec le second trait de cette déformalisation de l'« horizon » : si le *Dasein* transcende originairement l'étant vers un *plus*, son sens (l'être), pour découvrir (*entdecken*) le premier, cette transcendance est fondée dans le temps du souci (*Zeitlichkeit*) (SZ : 365-6/277-8) ; c'est elle que suppose la compréhension de l'étant à portée-de-la-main, jusqu'à la déchéance qui confond l'être et l'étant (le temps originaire et le temps ontique), et même « la thématization du sous-la-main, le projet scientifique de la nature » dans la mesure où elle constitue un « virage [*Umschlag*] de la préoccupation circon-spectivement découvriante » (SZ : 364/276).

Qu'en est-il à présent du cas du sens de l'être ? Ici, le motif change. En effet, le temps n'« est » pas autre chose que l'être, ou quelque chose qui lui est transcendant, comme l'être par rapport à l'étant. C'est ce qui explique les formules parallèles : l'être n'« est » pas, c'est-à-dire n'est rien d'étant, mais il y a de l'être (GA 24 : 13) ; « la temporalité n'"est" absolument pas un *étant*. Elle n'est pas, mais se

temporalise » (SZ : 328/253). Le temps (originaire) est donc l'être bien compris, c'est-à-dire une fois que le *Dasein* s'est arraché de sa déchéance quotidienne, dans laquelle il recouvre l'être en l'interprétant à partir de l'étant (et du concept ontique de temps) comme sens ; en « détruisant » (SZ : 22/39) cette interprétation, on ouvre la voie à l'appropriation de l'être comme « phénomène » — ce qui se montre soi-même à partir de soi-même. En ce sens, si, comme l'indique Heidegger, le temps est « l'horizon transcendantal de la compréhension de l'être », le terme de « transcendantal » ne signifie pas qu'il serait transcendant à l'être ; au contraire, il est « transcendantal » au sens où « toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendantale » et où « la vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendantalis* » (SZ : 51/49) — bref, parce qu'il concerne l'être, qui est le *transcendens* par excellence.

Or, si le sens de l'étant est fondé dans la transcendance du *Dasein* comme temporalité/*Zeitlichkeit*, le sens de l'être est pour sa part projeté dans la transcendance du *Dasein* comme temporalité/*Temporalität* (GA 24 : 389/330), qui ne transcende pas l'être vers le temps comme si le second était un *surplus transcendant* du premier, mais l'étant vers l'être dans le mode du « phénomène », c'est-à-dire comme temps (originaire). L'ontologie phénoménologique d'*Être et Temps* s'occupe donc prioritairement d'une « strate de projets [*die Schichtung der Entwürfe*] » (GA 24 : 396/336) vers l'être et le temps, qui implique de considérer la temporalité comme condition de possibilité de la compréhension de l'être, et non de l'étant.

Nous avons à présent suffisamment d'éléments sur les traits matériels des deux déformalisations du concept formel-existential de « sens » et d'« horizon » : d'une part, le sens/horizon de la compréhension de l'étant est le surplus transcendant vers lequel se transcendance temporellement (*Zeitlichkeit*) le *Dasein*, et qui se distingue de l'étant ; d'autre part, le sens/horizon de la compréhension de l'être comme temps n'« est » pas autre chose que l'être, mais l'« est » lui-même comme phénomène, une fois détruit le recouvrement quotidien, c'est-à-dire l'interprétation à partir d'autre chose que lui-même (l'étant) ; il est ainsi ce vers quoi se transcende temporellement le *Dasein* dans sa temporalité/*Temporalität*.

Si cette analyse est correcte, nous avons dès lors justifié, au plan formel-existential, la thèse de l'équivalence *formelle* entre « sens » et « horizon » : la définition du « sens » au § 32, dont nous étions partis, à savoir comme « le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose », vaut donc égale-

ment pour le concept *originnaire* d'« horizon », qui dans ce cas possède lui aussi une structure formelle-existentielle. Il nous reste dès lors à clarifier cette définition formelle du « sens », qui vaudra *ipso facto* comme une détermination du concept originnaire formel d'« horizon » ; l'enjeu est ici d'identifier pour ainsi dire le caractère d'« horizon » du « sens », dans la mesure où il ne peut s'agir du *surplus transcendant*, qui est un trait *matériel* du sens de l'étant, mais pas du sens de l'être.

b. Horizon et sens : l'analyse conceptuelle

Partons de la description qui nous a mis sur la piste du caractère formel du concept de « sens », à savoir que « ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant — ou l'être » (SZ : 201/132) ; c'est elle qui va nous permettre d'identifier le trait formel principal de l'« horizon » qui nous intéresse. En effet, cette thèse implique deux éléments : d'une part, que le sens est d'abord ce qui est ni compris, ni explicité, mais la perspective non-discutée, pré-donnée dans une situation herméneutique, qui détermine ce qui est compris et comment il l'est ; d'autre part, que le sens, même explicité, reste « sens » dans la mesure où il n'est pas ce qui est compris, mais ce qui permet de se l'approprier, c'est-à-dire de le laisser se montrer. De ce point de vue, Heidegger synthétise le rapport d'inspiration husserlienne « actuel/surplus d'horizon inactuel actualisable » et la distinction entre perspective et ce qui est vu dans la perspective⁸⁶, c'est-à-dire « ce qui est compris/ce à partir de quoi ce qui est compris est compris ». C'est ce double trait formel — actuel/inactuel actualisable ; ce qui est compris/la perspective d'où cela est compris — que l'on retrouve dans les deux déformalisations que nous avons vues jusqu'ici.

Commençons par le premier trait, à savoir le caractère pré-donné du sens à partir duquel quelque chose est compris. Celui-ci réside dans le fait que, du point de vue formel, le « sens » est à chaque fois projeté dans une situation herméneutique pré-structurée dans la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation (SZ : 232/188). Il désigne donc un ensemble de « présuppositions » (*ibid.*) dans lesquelles le *Dasein* se trouve factuellement, c'est-à-dire qu'il est historiquement, et qui déterminent déjà (*Vor-Struktur*) le sens qu'il projette. De ce point de vue, le concept de « situation herméneutique » exprime l'unité extatique de la temporalité du *Dasein* qui est ses possibilités passées, unité justement esquissée au § 31 dans la définition du statut

⁸⁶ On retrouvera cette idée de « point de vue » dans la déclinaison *dérivée* du concept formel d'« horizon », voir nos analyses p. 111sq.

de la « possibilité » projetée dans le comprendre : si celle-ci ne désigne pas la « catégorie modale de l'être-sous-la-main » comme « ce qui *n'est pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire », mais « la détermination ontologique positive la plus originelle et ultime du *Dasein* », elle ne signifie pas non plus « le pouvoir-être ottant au sens de l'"indifférence de l'arbitre" (*libertas indifferentiae*) » (SZ : 143-4/127). Au contraire, « en tant qu'essentiellement affecté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées, en tant que le pouvoir-être qu'il est, il en a laissé passer, constamment il se déprend de possibilités de son être, il les prend et s'y méprend » (*ibid.*). Autrement dit, de façon analogue au caractère historique de la situation dans les *Problème fondamentaux*, « le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, *une possibilité de part en part jetée* » (*ibid.*) : il est-été, c'est-à-dire que « son passé propre — autant dire toujours celui de sa "génération" — ne suit pas le *Dasein*, il le précède au contraire toujours déjà » (SZ : 20/37).

Or, s'il est vrai que le sens projeté dans le comprendre est pré-structuré dans une situation herméneutique déterminée, c'est-à-dire est toujours déjà jeté ou « prédonné [*vorgegeben*] » (SZ : 150/132) comme un passé que le *Dasein* est, il reste à préciser ce caractère historique, en déterminant en quoi consistent ces différentes présuppositions. Nous le ferons à partir du cas de la situation herméneutique dans laquelle se trouve l'analytique existentielle :

« l'interprétation ontologique, qui doit libérer l'étant du point de vue de sa constitution propre d'être, est tenue de porter l'étant thématique, à l'aide d'une première caractérisation phénoménale, à la pré-acquisition [*Vorhabe*] à laquelle toutes les démarches ultérieures de l'analyse devront rester adéquates [...]. [Or], celles-ci ont en même temps besoin d'être guidées par la pré-vision [*Vorsicht*] possible du mode d'être de l'étant concerné [...]. [Enfin], pré-acquisition [*Vorhabe*] et pré-vision [*Vorsicht*] pré-dessinent [...] en même temps la conceptualité (anticipation [*Vorgriff*]) où toutes les structures d'être doivent être dégagées » (SZ : 232/188).

Si l'on développe maintenant cette situation herméneutique, on peut indiquer les trois éléments suivants, qui correspondent aux trois structures de la situation que nous venons de dégager. D'abord, la « première caractérisation phénoménale » de ce qui est pré-acquis par le *Dasein* renvoie au fait que celui-ci « est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être [...]. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même » (SZ : 12/31). Au-

trement dit, ce qui est pré-acquis, c'est que le *Dasein* est cet étant qui existe, c'est-à-dire comprend l'être. C'est pourquoi l'« interprétation ontologique *originnaire* » de ce qui est pré-acquis dans la situation herméneutique, dans laquelle se trouve le *Dasein* qui entreprend une analytique existentielle, exige de « port[er] à la pré-acquisition le tout de l'étant thématique » (SZ : 232/188), c'est-à-dire d'analyser le *Dasein* comme « pouvoir être tout », de « porter au regard le *Dasein* en totalité » (SZ : 233/189).

Deuxièmement, cette particularité du *Dasein* pré-donnée dans la pré-acquisition suppose que le mode d'être de cet étant, à savoir précisément l'existence, ait été préalablement pré-vu : le *Dasein* ne peut être pré-acquis comme cet étant qui a le « privilège ontique » d'être « ontologique » (SZ : 12/31), c'est-à-dire d'exister, que parce que nous avons déjà dans une pré-vision « l'idée d'existence » (SZ : 232/189). Autrement dit, la pré-vision « "prépare" à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis » (SZ : 150/131).

Enfin, la conceptualité dans laquelle doivent être dégagées les structures ontologiques renvoie à l'existential du « parler [*Rede*] », qui ne consiste pas dans un « énoncé [*Aussage*] », mais dans la pré-articulation du sens (l'être du *Dasein*), préalable à toute explicitation, et donc à tout énoncé⁸⁷. Il est en effet « *existentialement cooriginnaire avec l'affection et le comprendre* », et désigne « l'articulation de la compréhension » ; or, « ce qui est articulable dans l'explicitation, donc déjà plus originellement dans le parler, nous l'appelons le sens. Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement parlante, nous l'appelons le tout de signification » (SZ : 161/139). Ainsi, le « parler » est l'articulation du sens précédant son explicitation sous la forme d'un tout de signification, susceptible d'« être analysé en significations » (*ibid.*), et dans lequel le *Dasein* s'exprime (*sich ausspricht*) dans la forme mondaine d'une langue : « s'il est vrai que le parler est constitutif de l'être du Là, c'est-à-dire de l'affection et du comprendre, et aussi que *Dasein* veut dire : être-au-monde, le *Dasein* comme être-à parlant s'est toujours déjà ex-primé. Le *Dasein* a la parole » (SZ : 165/141). Ainsi, par exemple, la structure ontologique du monde est d'emblée articulée comme un tout de signification (= totalité de significativités) exprimé par tel ou tel mot (« monde », « *Welt* », « *world* », etc.), susceptible d'être décomposé dans toutes les significativités dont il est la totalité — fondée dans (ou organisée autour d') une possibilité d'être du *Dasein* —, comme « marteler », « conduire », « jouer », etc.

⁸⁷ Pour une analyse de l'énoncé, cf. *infra*. p. 112sq.

Or, le *Dasein* « s'est à chaque fois déjà décid[é], définitivement ou avec réserve, pour une conceptualité déterminée » qui peut avoir été puisée dans l'être lui-même qui est à expliciter, ou autre part, de telle manière qu'il soit plié « à des concepts auquel [il] répugne en son mode d'être » (SZ : 150/131). Le § 7 a en effet montré que le « parler », pour autant qu'il est « authentique [*echt*] », c'est-à-dire qu'il « "fait voir" ἀπό... à partir de cela même dont il est parlé », désigne « la signification fondamentale » du *logos* (SZ : 32/45). Mais le *logos* peut également être inauthentique (*unecht*), c'est-à-dire recouvrir ce qui est en question. Par conséquent, le sens, en tant qu'il est d'emblée pré-acquis, pré-vu et anti-cipé, soit se montre, soit est recouvert, en fonction de la situation herméneutique, c'est-à-dire constitue une perspective historiquement délimitée par cette dernière. Dans tous les cas, comme perspective authentique ou inauthentique, il est ce qui, dans la situation herméneutique, est d'abord simplement pré-donné, c'est-à-dire non-discuté. Autrement dit, il désigne, pour reprendre l'analogie proposée par Heidegger avec l'interprétation des textes

« l'opinion pré-conçue évidente et non discutée de l'interprète, opinion nécessairement présente au point de départ de toute interprétation comme ce qui est préalablement "posé", autrement dit prédonné dans une pré-acquisition, une pré-vision et une anti-cipation » (SZ : 200/132).

Ainsi, on retrouve ici la filiation, qu'il faudrait creuser dans le détail, avec le concept husserlien de « monde de la vie », qui jouait déjà un rôle important dans les *Problèmes fondamentaux*. En effet, si l'on se réfère à la *Krisis* ou aux manuscrits du tome XXXIX des *Husserliana*, le monde de la vie est d'abord et avant tout le monde comme horizon, c'est-à-dire en tant qu'unité anticipée d'une totalité concordante de validités, que la phénoménologie transcendantale a précisément pour but de mettre en parenthèse pour ouvrir le domaine de la subjectivité transcendantale⁸⁸. De ce point de vue, dans les *Problèmes fondamentaux*, le concept de « situation » exprimait le fait que nous étions d'abord absorbé dans le monde de la vie pour ainsi dire pré-donné (= vie factuelle), de telle manière que nous n'avions pas le sens de notre vie originaire, et qu'il s'agissait de s'en arracher par une prise de connaissance phénoménologie de l'origine — sans que Heidegger parle de ce monde comme un horizon pré-donné. En revanche, dans *Être et Temps*, ce motif de la pré-donation est explicitement employé et rattaché à l'« horizon », dans la mesure où il désigne, non

⁸⁸ Voir *infra*. p. 415sq.

plus exclusivement le monde — qui n'est qu'un cas de « sens », comme sens de l'étant intramondain —, mais le « sens » lui-même comme le point de vue à partir duquel quelque chose (l'étant ou l'être) est compris.

Mais la différence essentielle avec Husserl, c'est qu'il s'agit dans la *Krisis* de s'arracher de la validité *pré-donnée* du monde comme horizon, c'est-à-dire de changer son sens, de celui de l'attitude naturelle à un sens proprement *transcendantal*, comme *monde dans le devenir de la constitution*, et de proposer ainsi une « science universelle d'un nouveau genre, [...] la science de la subjectivité pré-donnant le monde » (*Krisis* : trad. modif., 150/167)⁸⁹ ; au contraire, la pré-donation du sens dans l'ontologie phénoménologico-herméneutique est corrélative de la situation herméneutique que, comme le soulignera à sa manière Gadamer dans *Vérité et Méthode*, explicitant ainsi les acquis du jeune Heidegger puis d'*Être et Temps*, on ne peut jamais quitter : « on est dans une situation, on se trouve toujours impliqué dans une situation que l'on ne pourra jamais entièrement tirer au clair [...]. "Être historique" signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même » (*WM* : 307/323-4). En ce sens, le seul moyen de s'arracher de l'« horizon » comme structure formelle-existentielle consiste à « ne-plus-comprendre », c'est-à-dire, comme le fait au fond Husserl aux yeux de Heidegger, à thématiser l'étant sous-la-main, ce qui ne saurait nous permettre de fixer l'horizon de la compréhension de l'être — ce pourquoi, comme toute la tradition avant lui, il a (mé)compris l'être à partir de l'étant. Au contraire, si l'on veut s'appropriier l'être, il faut l'*explicitier*.

Nous reviendrons plus loin sur ce point⁹⁰. Mais avant cela, il faut compléter ce que nous venons de dire sur la premier trait formel du concept formel-existential de l'« horizon » : en effet, non seulement le « sens » est la perspective pré-donnée (= inactuelle) dans la situation herméneutique, explicitable (= actualisable) mais indépassable, mais il constitue également le mode du « comment » (phénomène ou être-recouvert) de ce qui est compris. Ainsi, si le *Dasein* recouvre l'être du *Dasein* en l'interprétant comme monde, ce qu'il a précisément tendance à faire, il recouvre en même temps l'être, c'est-à-dire le falsifie — l'être ne se montre pas à partir de soi-même. De même, quoique l'étant, contrairement à l'être, se montre de prime abord et le plus souvent, il peut être recouvert lorsque le *Dasein* le comprend à partir d'une possibilité qui ne correspond pas à son mode d'être, de telle manière que ce dernier

⁸⁹ Voir nos analyses p. 428sq.

⁹⁰ Voir *infra*. p. 109sq. et 118sq.

est recouvert jusqu'à ce que je me rende compte de mon erreur — c'est le cas lorsque je prends un jouet qui sert à jouer au gendarme et au voleur pour un vrai pistolet, et que je le comprends à partir d'un mode d'être (« pour tirer », « pour se défendre », etc.) qui n'est pas le sien.

Cela étant dit, nous pouvons désormais donner une première définition formelle du « sens » : il désigne la perspective pré-donnée, non discutée, projetée dans le comprendre historiquement pré-structuré dans une situation herméneutique, et à partir de laquelle ce qui est compris se montre ou est recouvert. De ce point de vue, on retrouve ici, adapté au contexte ontologique et connecté au motif herméneutique inédit de la « perspective » qui était absent des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, le rapport entre l'actuel et l'horizon d'inactualité, le premier-plan et l'arrière-plan de validité inactuelle : ce qui est actuellement compris (l'étant ou l'être) l'est à partir d'un sens relevant d'une situation herméneutique déterminée, qui est d'abord pré-donné, non-discuté, c'est-à-dire non encore explicité/actualisé (horizon). En ce sens, si l'on peut bien parler de surplus, c'est exclusivement au sens d'un surplus d'inactualité actualisable, et non d'un *surplus transcendant*, qui désigne la figure *matériellement déterminée* que prend le trait *formel* du surplus dans la déformalisation du « sens » comme « sens de l'étant ».

Pour compléter cette définition, il reste alors à ajouter le second trait formel du « sens ». En effet, l'explicitation est une « actualisation » *en un certain sens*, c'est-à-dire qu'elle ne s'accomplit pas en vue du sens lui-même, mais en vue de l'appropriation de ce qui est compris. Autrement dit, si « ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant — ou l'être », alors l'explicitation du sens n'équivaut pas à une compréhension de ce dernier — qui, dans ce cas, n'est plus à proprement parler un « sens ». C'est précisément ce qui permet de justifier dans un second temps l'équivalence entre « sens » et « horizon » au niveau formel : le sens est d'abord un horizon dans la mesure où il désigne la perspective non-discutée, pré-donnée, à partir de laquelle quelque chose est compris ; mais il reste un horizon dans l'explicitation du sens (horizon de surplus inactuel) dans la mesure où celle-ci s'accomplit en vue de l'appropriation de ce qui est compris (l'actuel). Il cesse de l'être dès lors qu'il devient ce qui est compris.

C'est cette thèse qui nous conduit à l'analyse de la structure circulaire du « sens », qui permet de manifester comme « un phénomène unitaire » la « structure de préalable du comprendre » et celle « de "comme" de l'explicitation » (SZ : 151/132). En effet, l'explicitation ne consiste pas dans une thématization de ce qui

est compris, c'est-à-dire dans un énoncé sur lui, « dans le pur regard qui fixe » (SZ : 149/131). Au contraire, il s'agit de se soustraire à la primauté du « pur intuitionner [*pures Anschauuen*] » qui, comme nous l'avons vu dans notre analyse du § 7 dans l'introduction générale de ce travail, « correspond noétiquement à la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main » (SZ : 147/129), dans la mesure où celui-ci est un « ne-plus-comprendre » (SZ : 149/131), par lequel on « vise à une libération de l'étant rencontré à l'intérieur du monde permettant à celui-ci de s'"objeter" à un pur découvrir, c'est-à-dire de devenir objet » (SZ : 363/276). Autrement dit, une fois franchie l'étape de l'énoncé, c'est précisément l'unité circulaire originaire entre le comprendre et l'explicitation, qui est exprimée dans le sens, qui disparaît pour laisser la place au rapport dérivé de l'intuition à l'égard de l'étant sous-la-main : « cette saisie-comme-libre est une privation du voir *purement et simplement* compréhensif, elle n'est pas plus originaire que lui, mais en dérive » (SZ : 149/131).

Or, s'il est vrai que l'explicitation est plus originaire que « ce nivellement du "comme" originaire de l'explicitation circon-specte en "comme" de la détermination d'être-sous-la-main [qui] est la prérogative de l'énoncé » (SZ : 158/137), c'est précisément parce qu'elle consiste dans la « configuration du comprendre », qui disparaît avec l'intuition. L'explicitation désigne en effet « l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre » dans laquelle « le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend », de telle manière que « dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même » (SZ : 148/130).

De ce point de vue, si le sens a une structure circulaire, c'est précisément parce qu'il est ce qui est pré-donné et non-discuté dans le projet du comprendre, puis explicité ou élaboré en vue de l'appropriation de ce qui est compris. L'analyse de cette circularité nous permet ainsi de justifier notre thèse : si le rapport « ce qui est compris/sens » reprend bien celui « actuel/surplus d'horizon inactuel », c'est en un sens spécifique : l'horizon ne devient pas actuel comme « ce qui est compris » tant qu'il est le sens, c'est-à-dire la perspective prédonnée à partir de laquelle ce qui est compris est précisément compris et qui est explicité en vue de son appropriation.

Ainsi, et cela va nous amener à la fonction de l'« horizon originaire » dans le *logos* de l'ontologie, l'explicitation consiste à ne pas se laisser pré-donner le sens, c'est-à-dire à ne pas le laisser non-discuté, et à le « tester », à le laisser se montrer à partir des choses mêmes, pour laisser ce qui est compris se montrer lui-même :

« sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner [*sich vorgeben zu lassen*] la pré-acquisition, la prévision et l'anti-cipation par des "intuitions [*Einfälle*]" ou des concepts populaires [*Volksbegriffe*], mais, en les élaborant d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes [*in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern*] » (SZ : 153/133).

Avec cette dernière thèse, on renoue ainsi avec le concept formel de « phénoménologie », dans la mesure où il exprime la maxime « aux choses mêmes » comme norme scientifique évidente, et avec sa déformalisation originale : l'ontologie est phénoménologique dans la mesure où elle ne se laisse pas pré-donner le sens non discuté à partir duquel elle comprend son thème scientifique — qui d'abord est mécompris et constitue le fondement de ce qui d'abord se montre (= l'être comme sens de l'étant ou le temps comme sens de l'être) —, mais l'explique ou l'élabore, c'est-à-dire le laisse se montrer en le « testant », en vue de la « phénoménalisation » de son thème — en commençant par une analytique du *Dasein*. Mais nous avons désormais également les moyens de déterminer le rôle de l'« horizon » dans le *logos* original de l'ontologie.

c. L'horizon/sens dans le *logos* de l'ontologie phénoménologique

S'il est vrai que toute science peut être considérée comme phénoménologique en référence à la définition formelle, c'est-à-dire à la maxime « aux choses mêmes », seule l'ontologie exige la phénoménologie, dans la mesure où son thème scientifique (l'être) ne se montre pas de prime abord et le plus souvent. L'analyse des déformalisations du « sens » comme structure formelle-existentielle nous a montré en effet que, dans la quotidienneté, l'être est explicité à partir d'un sens inauthentique, c'est-à-dire — puisque le temps n'est rien de transcendant à l'être mais « est » l'être dans le « comment » du *Phänomen* — à partir d'autre chose que lui-même (l'étant sous la main), de telle manière qu'il se montre « *comme* quelque chose qu'il *n'est pas* » (SZ : 29/43), comme « paraître ». Dès lors, l'ontologie phénoménologico-herméneutique doit expliciter le sens/horizon authentique de l'être, ce qui équivaut à sa « phénoménalisation ».

Or, on a déjà montré que la signification philosophiquement première de l'explicitation est celle d'une analytique existentielle (SZ 50/49). Autrement dit, l'« herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche onto-

logique », ou dans la signification dérivée d'une « méthodologie des sciences historiques de l'esprit » (SZ : 38/49), renvoient comme à leur fondement à l'analytique du *Dasein* comme « ontologie fondamentale » (SZ : 13/32), dans laquelle doit être élaboré « le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être » (SZ : 37/49). Le sens de l'être de l'étant en général, qui ne peut être explicité qu'à partir d'une explicitation du sens de l'être de l'étant qui le comprend, c'est-à-dire du *sens fondamental* dans la chaîne πρὸς ἔν dont dérive les autres, est donc pré-supposé à la fois pour les autres tâches ontologiques, orientées vers l'être d'étants qui ne sont pas des *Dasein*, et par l'herméneutique dérivée des sciences historiques, qui s'intéresse à la compréhension « pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de l'"expliquer" » (SZ : 143/126), c'est-à-dire comme explicitation de l'étant sous-la-main historique compté dans le temps vulgaire⁹¹.

Or, cette opération est fondée dans le caractère de structure existentielle du « sens » ou de l'« horizon » : s'il est vrai que le sens est un existentiel du *Dasein*, c'est-à-dire projeté dans une situation herméneutique dans laquelle il se trouve, et que l'ontologie doit précisément expliciter ce sens, alors c'est le *Dasein* qui doit être interrogé quant à la question de l'être et de son sens. Celle-ci ne pourra ainsi être résolue qu'une fois rendu compte de cette compréhension dans laquelle l'être comme sens de l'étant, et le temps comme sens de l'être, sont projetés, et falsifiés dans leur explicitation quotidienne. C'est la raison pour laquelle l'interprétation de la situation herméneutique dans laquelle se trouve l'analytique du *Dasein* implique, pour être originaire, de montrer le *Dasein* comme pouvoir-être tout authentique : la « résolution devançante » constitue en effet « la vérité originaire de l'existence » (SZ : 307/239), c'est-à-dire l'« ouverture », qui est « le phénomène *le plus originaire* de la vérité » (SZ : 221/178), dans laquelle l'être est susceptible de se montrer comme il est plutôt que comme il n'est pas (recouvert).

En ce sens, si le *logos* authentique, c'est-à-dire vrai, se définit par le fait que « *ce qui est dit doit être puisé dans ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre* » (SZ : 32/45), alors celui-ci n'est possible que dans la « résolution devançante » du *Dasein*, qui cesse de s'absorber dans le On et le monde dont il se préoccupe quotidiennement (SZ : 184/154) — et par conséquent se désengage de la tradition philosophique déposée dans le monde, qui a également explicité l'être à

⁹¹ Voir nos analyses de l'« horizon dérivé » ci-dessous p. 112sq.

partir de l'étant. C'est ainsi seulement qu'il sera possible d'expliciter le sens authentique de l'être en général et, en priorité, de l'être du *Dasein*.

Nous avons à présent atteint le premier objectif que nous nous étions fixé, à savoir déterminer la fonction méthodologique de l'horizon originaire, comme équivalent du « sens » en tant que concept matériel originaire et formel-existential, dans le *logos* de l'ontologie d'*Être et Temps*. Il nous reste dès lors, de façon analogue à ce que nous avons vu dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, à aborder son *double husserlien*, qui définit le *logos*, non plus de la déformalisation *originaire* du concept formel de « phénoménologie », mais de sa déformalisation *dérivée*. À cette condition, nous aurons justifié l'équivalence formelle générale entre « sens » et « horizon », dont les deux déformalisations possibles — l'horizon dérivé et l'horizon originaire — définissent deux déformalisations du *logos* de deux phénoménologies distinctes, dont l'une — la phénoménologie dérivée — est précisément pensée sur le modèle de la phénoménologie husserlienne, et qui dit être dépassée par l'autre — la phénoménologie d'*Être et Temps*. C'est à cette condition, donc, que l'on pourra voir dans l'œuvre de 1927 une seconde étape dans la course à l'origine entamée contre Husserl au moins à partir des *Problèmes fondamentaux*, et qui définit le sens de l'histoire heideggerienne du thème herméneutico-phénoménologique.

2. L'horizon dérivé du temps vulgaire

La modification de l'horizon/sens à l'horizon des maintenant dans le concept vulgaire de temps réside dans le « recouvrement nivelant du temps du monde » (SZ : 558/315), qui correspond au passage de la compréhension/explicitation à l'énoncé théorétique et au primat de l'intuition (« ne-plus-comprendre ») dans la déchéance du *Dasein*. L'horizon assume ainsi une nouvelle fonction méthodologique : de l'explicitation du sens dans la phénoménologie originaire à l'actualisation intuitive des horizons temporels de propriétés dans la phénoménologie dérivée. Mais ce n'est pas tout, car le primat de l'intuition et l'interprétation quotidienne du temps renvoient, comme nous

le verrons plus loin⁹², à la tradition philosophique dominante depuis Parménide et Aristote, qui a contribué à l'oubli de l'être. C'est précisément pourquoi elle devait être l'objet d'une « destruction » dans la seconde partie, jamais publiée, d'*Être et Temps*. La phénoménologie husserlienne, aux yeux de Heidegger, n'est donc qu'un des exemples, mais en même temps un cas *exemplaire*, de la phénoménologie dérivée, actualisant les horizons temporels de propriétés non-vues de l'étant sous-la-main, par le biais duquel Heidegger vise l'ensemble de la tradition philosophique.

C'est cette thèse générale qu'il nous faut à présent justifier dans le détail. Le procédé méthodique que nous emploierons est simple : d'abord, nous commencerons par une analyse de la modification parallèle du « comme » herméneutique en « comme » apophantique, et du temps du monde en « temps du monde "aperçu" [*die* « *gesichtete* » *Weltzeit*] » (SZ : 421/315), qui implique un nivellement de la structure horizontale de la temporalité permettant en retour de découvrir le champ intuitif de l'étant sous-la-main (2a.). Puis ce parallélisme devra nous permettre de transférer l'analyse de l'horizon du concept vulgaire de temps à la description de l'énoncé dans laquelle Heidegger ne souligne pas explicitement le rôle de l'« horizon », afin d'aborder l'enjeu général de la critique de cette phénoménologie d'allure husserlienne, distinguée de la phénoménologie originaire *heideggerienne*, à savoir la nouvelle forme prise par la course à l'originaire qui anime *Être et Temps*.

a. La connaissance du monde et le temps vulgaire

La modification de l'explicitation en énoncé, décrite au § 33, correspond à l'analyse de la « connaissance du monde » comme « mode fondé » (ou dérivé) de « l'être-à » (SZ : 61/67) au § 13. Ainsi, ce dont il est question ici, c'est de l'« expliciter [*Auslegen*] au sens le plus large », en tant que « déterminer » (SZ : 62/68) ou « accueillir [*Vernehmen*] » qui « ne laisse plus l'étant intramondain faire encontre que dans son pur *a-spect* [*Aussehen*] (εἶδος) » (*ibid.*). Or, cette modification consiste essentiellement dans le « nivellement [*nivellierung*] du "comme" originaire de l'explicitation circon-specte en "comme" de la détermination d'être-sous-la-main » (SZ : 158/137), qui marque l'avènement du primat du « voir » ; et c'est cette modification que l'on retrouve parallèlement dans le concept vulgaire de temps. C'est donc autour de cette double caractérisation « nivellement/intuition » que doit s'élaborer le paral-

⁹² Cf. *infra*. p. 118sq.

lèle, qui doit aboutir à la conclusion que le temps vulgaire est celui dans lequel les propriétés du sous-la-main sont explicitées, perçues, énoncées.

Pour commencer, quel est le sens de ce nivellement ? Comme le montre l'examen du concept vulgaire de temps, il désigne l'aplanissement de la différence ontologique verticale, c'est-à-dire de la structure extatico-horizontale de la temporalité, et avec elle des différents modes d'être des étants :

« dans l'explicitation vulgaire du temps comme suite de maintenant *fait défaut* aussi bien la databilité que, aussi, la significativité [...]. L'explicitation vulgaire du temps les *recouvre*. La constitution ekstatico-horizontale de la temporalité, où se fondent la databilité et la significativité des maintenant, est *nivelée* par ce recouvrement » (SZ : 422/315).

Le nivellement conduit ainsi à une uniformisation horizontale de l'étant comme sous-la-main qui correspond, dans le cadre ontologique d'*Être et Temps*, à la chose dévitalisée des *Problème fondamentaux de la phénoménologie*, également obtenue par nivellement (GP : 227) en rompant les relations personnelles que nous entretenons avec le monde (GP : 209). Autrement dit, à la *différence* des modes d'être des étants répond *l'uniformité de la chose sans différence de mode d'être* : dans le nivellement, il n'y a plus de *Dasein*, avec ses possibilités d'être jetées, de *Mitdasein* ou d'outils ; il n'y a plus que des choses. De ce point de vue, le nivellement accompli dans l'énoncé et l'explicitation vulgaire du temps est un recouvrement de l'originaire, qui découvre le dérivé : d'un côté, la « découverte d'être-sous-la-main [...] recouvre l'être-à-portée-de-la-main [...]. Maintenant seulement s'ouvre l'accès à quelque chose comme des *propriétés* » (SZ : 158/136) ; de l'autre, « la caractérisation du temps comme pur l'un-après-l'autre *ne laisse point* l'une et l'autre structure "venir au paraître". L'explicitation vulgaire du temps les *recouvre* » (SZ : 422/315) pour découvrir le « *temps du maintenant* » (SZ : 421/315).

Ainsi, si l'énoncé demeure certes un « expliciter » dans la mesure où il consiste dans une modification de celui-ci, il l'est « au sens le plus large » puisqu'il recouvre la structure ontologique du sens décrite au § 32 au profit de la découverte de l'étant sous-la-main : il ne s'agit plus d'expliquer le sens de l'étant (ou de l'être), à savoir la perspective *ontologique* à partir de laquelle il est compris, mais « un "point de vue" [*einen* « *Gesichtspunkt* »] » (SZ : 61/68) sur lui, c'est-à-dire une de ses propriétés déterminantes — « le "quoi" *comme* quoi l'énoncé détermine le sous-la-main » (SZ : 158/136).

C'est ce que confirme la modification de la situation herméneutique, passant de la compréhension explicitante à l'énoncé : dans le cas de la compréhension de l'étant à-portée-de-la-main, ce qui est pré-acquis, c'est le « avec-quoi [*Womit*] » de la tournure (un marteau) ; ce qui est pré-vu, et à partir duquel ce dernier peut être approprié, c'est ce dont il retourne, c'est-à-dire son être (marteler) ; l'ensemble est enfin pré-conçu dans un « parler » qui s'est toujours déjà exprimé dans une langue (« marteau », « marteler », etc.). De ce point de vue, le nivellement de la différence ontologique dans la « situation herméneutique » de l'énoncé s'exprime dans la modification du pré-acquis et du pré-vu : d'un côté, dans l'énoncé, « le *avec-quoi à-portée-de-la-main* de l'avoir-affaire-à..., de l'exécution, devient le "*ce-sur-quoi*" de l'énoncé qui met au jour » (*ibid.*). Autrement dit, la structure de la tournure, c'est-à-dire de renvoi de l'étant à l'être (« avec le marteau, il retourne de marteler ») disparaît, pour laisser place à l'étant sous-la-main.

Corrélativement,

« ce vers quoi [*Woraufhin*] l'étant prédonné est avisé reçoit dans l'accomplissement de la détermination la fonction de déterminant. L'énoncé a besoin d'une pré-vision, où le prédicat à dégager et à classer lui-même est lui-même pour ainsi dire réveillé de son inclusion tacite dans l'étant lui-même [*in seiner unausdrücklichen Beschlossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird*] » (SZ : 157/136).

Ce qui est pré-vu, ce n'est donc plus l'être de l'étant, à partir duquel celui-ci est compris, mais une détermination de celui-ci : « le marteau comme lourd, léger, etc. ». Ainsi,

« le "*quoi*" *comme* quoi l'énoncé détermine le sous-la-main est puisé à *partir du* sous-la-main comme tel », et non, comme c'est le cas de l'étant à-portée-de-la-main, à partir de son être : le "*comme*" est ramené au niveau uniforme du sans-plus-sous-la-main. Il se dégrade en la structure d'un simple-faire-voir déterminant d'étant sous-la-main » (SZ : 158/136).

De ce point de vue, le nivellement de la différence ontologique introduit avec le passage à l'énoncé, en tant que recouvrement-découvrant, consiste essentiellement dans un « ne-plus-comprendre » (SZ : 149/131), qui marque le primat de l'« intuitionner [*Anschauen*] » (SZ : 147/129), du « voir [*Sehen*] » dérivé. Le § 13, comme nous l'avons indiqué plus haut, avait déjà montré que l'explicitier comme déterminer était

un « accueillir [*Vernehmen*] », c'est-à-dire un percevoir, auquel Heidegger retire le titre de « *Wahrnehmung* », dans la mesure où la vérité originaire réside dans l'ouverture de la dimension ontologique. Ainsi, l'énoncé explicite le sous-la-main du point de vue de telle ou telle de ses propriétés, c'est-à-dire le « voit » ou l'« intuitionne » dans ses prédicats successifs ; de la même manière que, dans l'explicitation vulgaire du temps, le *Dasein* « compte » le temps, qui est « le décompté [*das Gezählte*] qui se montre dans la poursuite présentifiante, décomptante de l'aiguille en mouvement » (SZ : 421/314), dans la connaissance dérivée, le *Dasein* compte ou intuitionne, les unes après les autres, les propriétés du sous-la-main. C'est pourquoi le temps vulgaire, en tant que recouvrement du temps du monde, peut être compris comme « le temps du monde "aperçu" [*die "gesichtete" Weltzeit*] » (SZ : 421/315) ou, tout simplement, « vu ».

Dès lors, ce temps vu, en tant que temps du monde recouvert, peut être considéré comme le temps dans lequel se déroule l'intuitionner du sous-la-main. En effet, « avec l'ouverture du monde, du temps du monde est publié, de telle sorte que tout être temporellement préoccupé auprès de l'étant *intramondain* comprend circonspectivement celui-ci comme faisant rencontre "dans le temps" » (SZ : 419/313). Autrement dit, le temps du monde est le temps dans lequel se trouvent les étants (sous-la-main ou à-portée-de-la-main) intramondains, que l'on peut ainsi appeler « intratemporels » : « le "temps public" se révèle être *le* temps "où" de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main intramondain fait rencontre. Ce qui prescrit de nommer cet étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* de l'étant *intratemporel* » (SZ : 412/308).

Or, le temps du maintenant, comme nous venons de le voir, désigne précisément le temps du monde recouvert. Il est donc le temps dans lequel le sous-la-main intratemporel peut être énoncé, perçu comme ceci ou cela, bref, comme *sens* si l'on entend par là le sens technique husserlien, c'est-à-dire l'objet — en l'occurrence, Heidegger pense à la chose — dans le comment de ses déterminations actuellement vues et inactuellement visées. C'est ce que confirme la remarque sur la conception platonicienne du temps, comme "image de l'éternité" :

« nous disons : à chaque maintenant c'est maintenant, et à chaque maintenant ce maintenant disparaît déjà aussi. En *chaque* maintenant le maintenant est maintenant, donc il est constamment présent *comme même*, bien qu'à chaque fois en chaque maintenant un autre maintenant, arrivant, disparaisse. Mais en tant que *ce* quelque chose qui change [*als Wechselnde*], il n'en montre pas moins en même temps la présence constante de lui-même, et c'est pourquoi *Platon* déjà, d'après cette perspective sur le temps comme suite

naissante-passante de maintenant, devait nécessairement nommer le temps l'image de l'éternité » (SZ : 423/316).

Dans la structure du temps qui demeure, le *Dasein* peut donc compter le temps (la suite des mainteneants) qui passe, et ce qui remplit ce temps qui passe, c'est-à-dire l'étant perçu d'un certain « point de vue », à savoir selon telle ou telle propriété.

Ainsi, si l'on résume à présent nos acquis, le temps vulgaire est le temps recouvert-découvert, c'est-à-dire nivelé, dans lequel nous rencontrons le sous-la-main recouvert-découvert dans le nivellement du « comme » herméneutique. Or, c'est dans ce cadre que l'on peut à présent étudier la modification que subit l'« horizon » dans le nivellement de la structure extatique-horizontale de la temporalité, et construire le parallèle (implicite) avec le mode dérivé de la connaissance du monde.

Comme l'indique Heidegger, « le comportement où l'"on" s'oriente expressément *sur le temps* réside dans l'usage d'horloges », ce qui signifie que « le sens temporo-existential de celui-ci se révèle être un présentifier de l'aiguille en mouvement » (SZ : 420/314). Or, « ce présentifier se temporalise dans l'unité ekstatique d'un conserver qui s'attend » :

« *conserver* le "alors" (passé) *en présentifiant* signifie : en disant maintenant, être ouvert à l'horizon du plus-tôt, autrement dit du maintenant-ne-plus. *S'attendre au* "alors" (futur) *en présentifiant* signifie disant-maintenant, être ouvert à l'horizon du plus tard, c'est-à-dire du maintenant-pas-encore » (SZ : 421/314).

Deux points sont ici essentiels : d'abord, l'unité du temps qui se montre dans ce présentifier n'est possible que sur la base de la conservation et de l'attente de mainteneants qui ne sont plus ou pas encore. C'est précisément ce qui permet de parler d'une « unité extatique ». On retrouve ainsi, dans la définition du concept vulgaire, le rapport actuel/inactuel, sur lequel est fondé l'usage husserlien de l'« horizon » : ce qui est actuel, c'est le maintenant qui est *Jetzt*, dont se distingue les mainteneants qui ne sont plus ou pas encore, mais qui sont cependant encore (ou déjà) des mainteneants sous la forme d'horizons d'inactualités susceptibles d'être actualisées.

Cela nous amène au second point : des trois schèmes horizontaux de la temporalité, on passe avec le concept vulgaire de temps à deux horizons, celui du conserver et de l'attente. Cette réduction du nombre d'horizons s'explique par le nivellement de la structure extatico-horizontale. Dans le temps du monde, qui se temporalise dans la temporalité, à chaque schème horizontal, exprimant une datation et une significativi-

té, correspond un étant dont il diffère ontologiquement ; le schème définit ainsi la perspective vers laquelle se transcende chaque extase, dans laquelle cet étant est compris comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme sous-la-main : « l'horizon du préserver qui s'ex-prime dans le "alors" (passé) est le "*plus tôt*", celui du "alors" (futur) est le "*plus tard*" ("à l'avenir"), celui du "maintenant" l'"aujourd'hui" » (SZ : 407/305).

Or, avec le nivellement de la temporalité, c'est précisément la structure horizontale (verticale) qui est recouverte, pour s'aplanir (horizontalement). Autrement dit, l'unité extatique n'a plus de « vers-où », c'est-à-dire de schème horizontal ou d'horizon total vers lequel elle se transcende. Ainsi, l'horizon passe de l'arrière-plan distinct de l'étant mais le rendant possible (différence ontologique), à l'horizon des maintenant inactuels distinct du maintenant actuel (différence ontique) rendant possible l'unité extatique du temps ; l'aplanissement de la différence ontologique en vue de la découverte de l'étant sous-la-main intuitionné implique donc la réduction des trois schèmes horizontaux (et de l'horizon total) correspondant aux trois extases aux maintenant non-vus (inactuels) d'un maintenant vu (actuel). Plus précisément encore : si le temps du maintenant est le temps du monde recouvert, c'est-à-dire vu, le double horizon des maintenant désigne la structure horizontale de la temporalité en tant que recouverte.

Si cela est correct, on peut alors affirmer que le temps vulgaire comme temps décompté désigne l'unité des maintenant présentifiés qui « se temporalise dans une unité ekstatique avec le conserver et le s'attendre horizontalement ouverts au plus tôt et au plus tard » (SZ 556/314). Décompter signifie alors actualiser à chaque fois un maintenant, tandis que les autres maintenant sont conservés ou attendus. Or, conformément à la correspondance entre le concept vulgaire de temps et le mode dérivé de la connaissance du monde, on peut également dire que celle-ci consiste dans l'explicitation, c'est-à-dire l'actualisation des horizons ou des « points de vue » dans lesquels s'offre à chaque fois le sous-la-main.

C'est d'ailleurs précisément ce en quoi consiste la pré-vision dans la nouvelle situation herméneutique de l'énoncé : si celle-ci, comme nous l'avons vu plus haut, consiste à dégager les propriétés tacitement incluses dans la chose, il s'agit alors d'épuiser « le tout de l'étant qui peut être sous-la-main à l'intérieur du monde » (SZ : 64/71), à savoir la nature, dans son « pur *a-spect* [*Aussehen*] (εἰδος) » (SZ : 61/68), c'est-à-dire d'explicitier intuitivement l'ensemble de ses propriétés. De ce point de vue, le temps décompté est celui dans lequel sont découvertes les propriétés de la nature comme ensemble des étants sous-la-main, qui ne peut elle-même être dé-

couverte que dans une certaine « démondanisation du monde » (SZ : 65/71) impliquant ultimement le nivellement de la structure horizontale de la temporalité.

Nous avons à présent suffisamment d'éléments pour apprécier le rôle méthodologique de l'« horizon » dans le mode dérivé de la connaissance du monde, et dans le même temps dans le *logos* de la phénoménologie dérivée : il ne s'agit plus d'explicitier/actualiser le sens de l'étant (ou de l'être), comme dans les ontologies (qu'il s'agisse de l'ontologie fondamentale, dans laquelle le sens de l'être en général, ou des ontologies concernant les étants qui ne sont pas *Dasein*) mais d'explicitier le sens du tout des étants sous-la-main, c'est-à-dire d'actualiser, de voir dans un maintenant actuel leurs horizons de propriétés implicites, non-vues. L'usage de l'« horizon » qui est impliqué ici fait évidemment référence directe à Husserl, mais le modèle d'explicitation « au sens le plus large » qu'il représente est généralisé : la tâche d'explicitier les horizons de propriétés du sous-la-main renvoie également à la signification dérivée du terme d'« herméneutique » comme méthodologie des sciences historiques de l'esprit, et de manière plus générale à l'ensemble de la phénoménologie dérivée. Comme l'indique Heidegger au début du § 31, qu'il s'agisse du « "comprendre" pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres », ou de l'expliquer des sciences naturelles, dont il se distingue, l'un et l'autre sont des modes de connaissance qui doivent être interprétés comme « dérivé existentiel du comprendre primaire tel qu'il co-constitue l'être du Là en général » (SZ : 143/126), c'est-à-dire comme des méthodes de traitement de l'étant sous-la-main rencontré dans le temps vulgaire, celui de la nature.

Ainsi, la phénoménologie husserlienne et sa « "vision des essences" phénoménologique » (SZ : 147/129) constitue à la fois un cas particulier de la phénoménologie dérivée, mais également son exemple modèle : quelle que soit la forme que prend la phénoménologie dérivée, celle-ci consiste dans une explicitation intuitive des horizons de l'étant sous-la-main dans le temps vulgaire (ou du temps vulgaire lui-même), définition généralisant en ce sens le modèle « husserlien » de l'explicitation des horizons inactuels.

b. Le primat de la phénoménologie et de l'horizon dérivés

Nous n'avons pas encore fini l'examen de l'« horizon dérivé », qui appartient au modèle temporel-intuitif que nous venons de décrire. En effet, s'il est vrai que la phénoménologie dérivée désigne le modèle généralisé de la phénoménologie husser-

lienne, avec la fonction méthodologique de l'« horizon » qui lui correspond, elle comprend également l'ensemble de la tradition philosophique depuis Parménide et Aristote. Il y a donc une double opération de généralisation : d'abord, de Husserl à la phénoménologie dérivée ; puis de la phénoménologie dérivée à toute l'histoire de la philosophie. Autrement dit, le modèle « husserlien » est celui de la philosophie depuis Parménide, et il a contribué à assurer le recouvrement de l'être structurel à la compréhension du *Dasein* de prime abord et le plus souvent. C'est ce que montre la double thèse du primat déterminant du voir et du concept vulgaire de temps dans l'histoire de la philosophie.

D'une part, comme l'indique Heidegger, le primat du voir s'exprime dès les premières lignes de la *Métaphysique* d'Aristote, « πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει : dans l'être de l'homme, il y a essentiellement le souci du voir » (SZ : 170-1/145) — thèse qui ne fait qu'explicitier, aux yeux de Heidegger, « ce qui était pré-dessiné dans la proposition de *Parménide* : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι : l'être est ce qui se montre dans l'accueil intuitif pur, et seul un tel voir découvre l'être. La vérité originaire et authentique réside dans l'intuition pure » (SZ : 171/145). Or, cette thèse « demeurera par la suite le fondement de la philosophie occidentale. La dialectique hegélienne y trouve son motif, et elle n'est possible que sur sa base » (*ibid.*).

D'autre part, le concept de temps qui correspond à ce mode d'être existentiel, quoique dérivé, du *Dasein*, renvoie à la définition aristotélicienne du temps dans la *Physique*, « τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον » — définition traduite, pour coller au modèle husserlien de l'« horizon » qu'il s'agit de généraliser⁹³, de la manière suivante : « car tel est le temps : le décompté dans le mouvement qui fait encontre dans l'horizon du plus tôt et du plus tard » (SZ : 421/314). Or, comme pour le primat du voir, « toute élucidation postérieure du concept de temps s'en tiendra *fondamentalement* à la définition *aristotélicienne*, c'est-à-dire qu'elle ne prendra le temps pour thème que tel qu'il se montre dans la préoccupation circon-specte » (*ibid.*).

Ainsi, il n'est pas étonnant, aux yeux de Heidegger, que le double primat dont nous venons de discuter ait dominé l'ensemble de la philosophie jusqu'à lui : il n'est en effet que la mise en dépôt dans le monde, sous la forme d'une tradition devenue dominante, de l'explicitation quotidienne de l'être et du temps comme étant sous-la-

⁹³ À comparer avec la traduction de la *Physique* par Pierre Pellegrin : « car c'est cela le temps : le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (IV, 11, 219b1-2 ; p. 252).

main, dans laquelle la structure horizontale de la temporalité, c'est-à-dire la différence ontologique, est recouverte. D'un côté, l'énoncé comme mode de connaissance théorique constitue en effet ce à partir de quoi « l'être-à » comme structure de l'« être-au-monde » est quotidiennement explicité : « c'est la connaissance du monde qui, le plus souvent et même exclusivement, représente exemplairement le phénomène de l'être-à... » (SZ : 59/66) ; de l'autre, comme nous l'avons déjà vu, le concept vulgaire du temps correspond à l'explicitation quotidienne du temps du monde.

Certes, ce double primat ne signifie pas que le voir et le temps de la nature n'aient pas leur droit, comme c'était le cas de la dévitalisation dans les *Problèmes fondamentaux* : comme le souligne Heidegger, et cela vaut parallèlement pour le primat du voir, « *la représentation vulgaire du temps a son droit naturel* » (SZ : 426/318). Cependant, celle-ci perd « son droit exclusif et éminent » quand « elle prétend pouvoir procurer le "vrai" concept du temps et pré-dessiner à l'interprétation du temps son seul horizon possible » (*ibid.*) — de la même manière que la dévitalisation de la chose dans les *Problèmes fondamentaux* avait son droit, qu'elle excédait lorsque la science prétend par là pouvoir parler de la vie. Or, c'est précisément la situation de la philosophie depuis Aristote (et Parménide), qui contribue au recouvrement structurel de l'être, recouvert de prime abord et le plus souvent, au point qu'il soit oublié et « que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue » (SZ : 35/47). Autrement dit, l'ensemble de la philosophie a contribué à l'oubli de la question qui est la sienne, à savoir précisément celle de l'être, en falsifiant ce dernier comme étant sous-la-main.

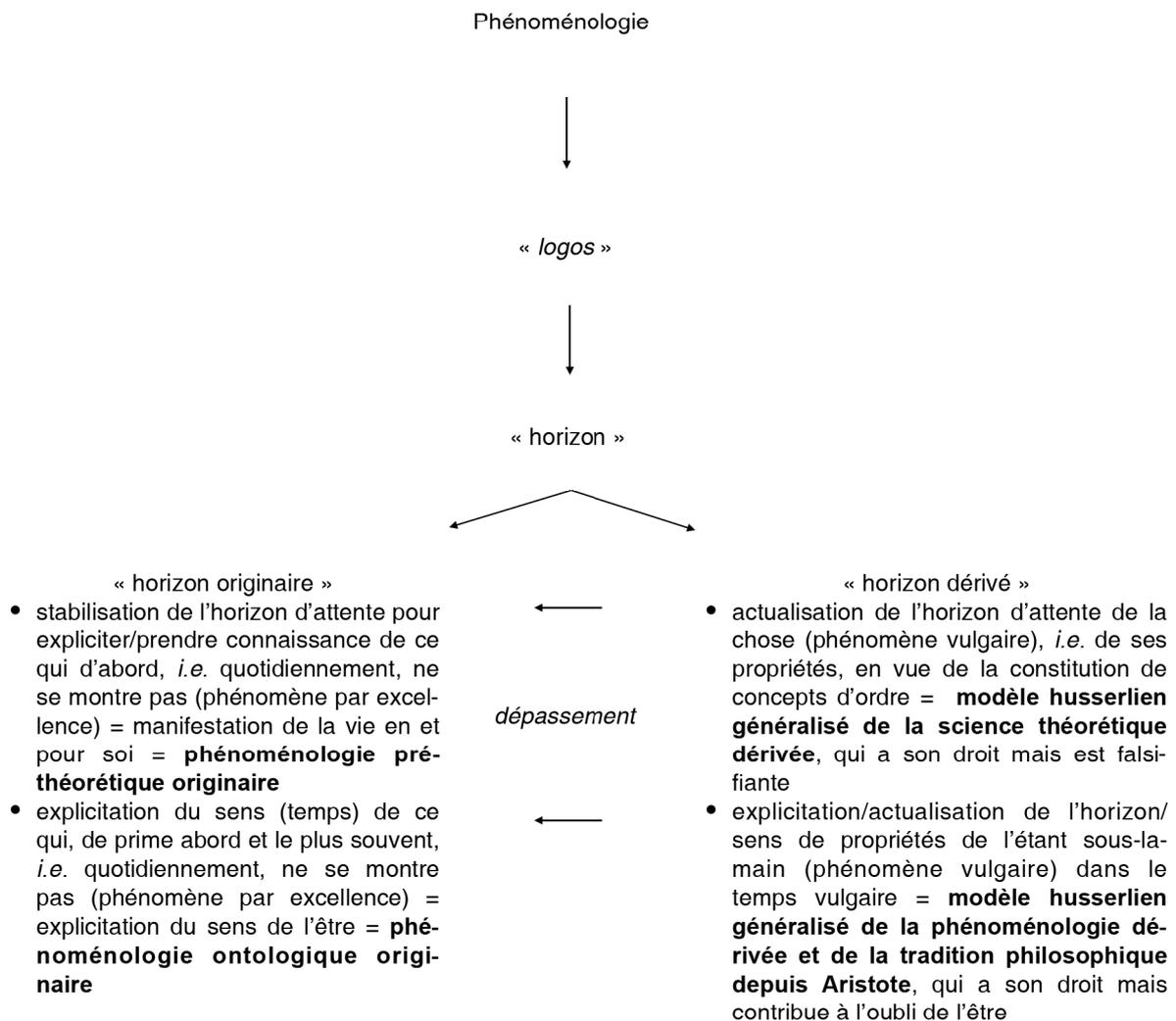
Le modèle husserlien généralisé à la phénoménologie dérivée, dans lequel la structure horizontale originaire est recouverte sous la forme de l'« horizon dérivé » des propriétés à expliciter, a donc été si dominant qu'il a contribué à l'oubli de « la question fondamentale de la philosophie en général » (SZ : 27/42) ; il s'agit donc de lui opposer la phénoménologie originaire, et en premier lieu une analytique du Dasein (explicitation du sens de l'être de l'étant en général et du Dasein), qui permette de revenir à l'origine par-delà les couches dérivées falsifiantes, ce qui doit permettre du même coup de remettre le primat du voir et du concept vulgaire de temps à sa place légitime (mais limitée) :

« seule l'interprétation de la pleine structure du temps du monde puisée dans la temporalité fournit le fil conducteur permettant en général d'"apercevoir [*sehen*]" le recou-

vrement contenu dans le concept vulgaire du temps et d'apprécier le nivellement de la constitution ekstatico-horizontale de la temporalité. Mais en même temps, l'orientation sur la temporalité du *Dasein* apporte la possibilité de mettre en lumière la provenance et la nécessité factice [*die faktische Notwendigkeit*] de ce recouvrement nivelant et d'examiner en sa légitimité la thèse vulgaire sur le temps » (SZ : 563/318).

L'analyse de la seconde étape de l'histoire des usages heideggeriens de l'« horizon » touche à présent à sa fin. Elle a permis de montrer que celui-ci, comme dans les *Problèmes fondamentaux*, possédait une double fonction méthodologique, selon qu'il est considéré du point de vue de l'origine (l'être) ou du dérivé (l'étant). D'un côté, la phénoménologie originaire, c'est-à-dire la déformalisation ontologique proposée par *Être et Temps* de la stratégie formelle de l'herméneutique phénoménologique, consiste dans l'explicitation du sens de l'être (« horizon originaire ») originellement projeté dans le comprendre et qui, de prime abord et le plus souvent, est recouvert. D'un autre côté, la phénoménologie dérivée, généralisée sur le modèle de la phénoménologie husserlienne et de son horizon, est atteinte dans le recouvrement quotidien de la structure horizontale de la temporalité, et a pour tâche d'explicitier intuitivement le sens/horizon des propriétés de l'étant sous-la-main dans le temps vulgaire. Or, c'est cette phénoménologie dérivée, et le primat intuitif/temporel qui lui correspond, qui a traditionnellement dominé la philosophie depuis Parménide et Aristote, contribuant aux yeux de Heidegger à falsifier l'être en étant, c'est-à-dire à le recouvrir et à le faire oublier. Ainsi, la phénoménologie originaire, qui est principalement une analytique du *Dasein*, a précisément pour but de radicaliser ou de dépasser cette phénoménologie dérivée falsifiante pour revenir à l'origine, c'est-à-dire à la question fondamentale de la philosophie, et déterminer le droit légitime de celle-ci.

De ce point de vue, on retrouve, bien que déplacé et adapté au nouveau cadre ontologique, le schéma de l'horizon que nous avons déjà vu à l'œuvre dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et que nous pouvons à présent compléter :



Ce schéma permet de visualiser la connexion profonde qui existe entre les deux premières variantes heideggeriennes, malgré le changement de cadre conceptuel, c'est-à-dire le passage d'une herméneutique phénoménologique de la vie à une ontologie, et qui prend le sens d'une course à l'originaire structurée autour de l'opposition entre la phénoménologie heideggerienne et celle d'*Être et Temps* (Heidegger vs. Husserl). Or, la troisième et dernière étape de cette histoire, que nous allons examiner dans ce qui suit, va *accélérer* la course à l'originaire qui animait Heidegger jusqu'ici, et lui faire prendre un tournant inattendu. Car ce n'est plus Husserl qu'il s'agit de dépasser, et à travers lui la tradition philosophique depuis Parménide, mais *Être et Temps* lui-même (Heidegger vs. Heidegger).

Troisième chapitre : l'« horizon subjectiviste »

L'histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique nous a permis jusqu'ici de dégager deux variantes heideggeriennes : une phénoménologie herméneutique de la vie originaire comme vie en et pour soi (= phénomène par excellence), qui exige que l'on s'arrache de l'expérience factuelle dans laquelle nous sommes absorbé dans le monde de la vie pour prendre connaissance de l'origine pré-théorique de celui-ci (= *logos*) ; une ontologie phénoménologico-herméneutique de l'être du l'étant (= phénomène par excellence) fondée sur une analytique existentielle du Dasein, pour lequel il s'agit de s'abstraire de sa déchéance quotidienne dans laquelle il confond être et étant pour expliciter le sens de son être, et le sens de l'être en général (= *logos*). On l'a vu, chacune de ces variantes s'organisait autour de son opposition avec un alter ego, la science théorique dérivée des choses et la phénoménologie dérivée de l'étant, qui est à chaque fois présentée sous les traits de la phénoménologie husserlienne, et à travers laquelle est visée toute une tradition philosophique — jusqu'à l'ensemble de l'histoire de la philosophie depuis Parménide dans Être et Temps.

Pour sa part, l'histoire parallèle de l'« horizon », qui est celle de l'« horizon originaire » et de son double husserlien, a d'abord montré que celui-ci épousait le mouvement qui mène d'une variante à l'autre, et d'un alter ego à l'autre, et jouait à chaque fois son rôle méthodologique dans le *logos* de l'une ou l'autre des phénoménologies, originaire et dérivée : de la prise de connaissance comme stabilisation de l'horizon d'attente vs. le déploiement des horizons de propriétés de la chose fixés par des lois eidétiques qu'il s'agit de définir et de classer en genre et espèce à l'explicitation du sens/horizon de l'être vs. l'explicitation au sens large de l'horizon des propriétés de l'étant sous-la-main dans le temps de la nature. Mais, ce faisant, l'histoire de ce concept a également permis d'attester que chaque variante heideggerienne se définissait d'abord et avant tout contre Husserl — et seulement à travers lui contre la

tradition philosophique —, dont la phénoménologie se caractérise principalement par son manque de radicalité à l'égard de l'origine (Heidegger-origine vs. Husserl-dérivé).

Or, avec *Pour servir de commentaire à Sérénité*, nous arrivons à un premier moment culminant de cette histoire de l'herméneutique à travers l'histoire de l'« horizon ». Nous avons déjà eu l'occasion d'expliquer dans l'introduction générale de ce travail⁹⁴ le choix de ce texte, qui présente un exemple, parmi bien d'autres, d'une nouvelle variante type, possédant cependant cette particularité que Heidegger y prend directement position, non plus contre Husserl (et à travers lui, la tradition philosophique), mais contre *lui-même* (et à travers lui-même, la tradition philosophique), et plus précisément contre le *logos* de l'ontologie d'*Être et Temps*, défini comme « la pensée sous la forme d'une représentation transcendantale-horizontale [das Denken in der Gestalt des transcendental-horizontalen Vorstellens] » (*GL* : trad. modif., 36/154). Heidegger y cible donc explicitement l'incapacité de ce *logos* à laisser véritablement se montrer l'être à partir de lui-même, c'est-à-dire « en soi », et à ne le montrer que tel qu'il est *pour nous* (« horizon subjectiviste »), précisément comme être de l'étant qui comprend, comme sens ou horizon de la compréhension et de l'explicitation de l'étant — critique enracinée dans une entreprise générale de sape de la métaphysique moderne de la subjectivité, dont le principe est formulé dans quantité de textes à partir des années 1930.

De ce point de vue, Heidegger accélère la course au dépassement qui l'animait depuis au moins les *Problèmes fondamentaux* en lui faisant prendre la tournure inattendue d'une course à l'auto-dépassement d'*Être et Temps* (Heidegger vs. Heidegger) vers un *nec plus ultra originaire* — nouvelle variante du phénomène par excellence auquel Heidegger donnera de multiples noms, de la contrée à l'être barré et à l'être comme vérité (que nous utiliserons de préférence pour marquer la continuité ontologique⁹⁵ de la pensée heideggerienne) — qui exige d'abandonner le modèle de l'« horizon » et de proposer un autre *logos* à même d'accomplir ce que *Être et Temps* à échouer à faire — en l'occurrence, la sérénité. C'est dans cette course, déjà nettement accélérée par Heidegger lui-même, que s'engageront ensuite les variantes françaises de l'herméneutique phénoménologique que nous étudierons, redirigeant

⁹⁴ Voir *supra*. p. 47-8sq.

⁹⁵ Il faut évidemment bien entendre ce terme : Heidegger rompt avec le contenu doctrinal de l'ontologie d'*Être et Temps*, mais il ne cesse pas de parler de l'être, comme l'atteste par exemple *D'un entretien de la parole*, sur lequel nous reviendrons plus loin. C'est en ce sens qu'il reste guidé par le motif ontologique *au sens strict*.

contre l'être comme tel le mouvement de dépassement que Heidegger confinait à l'être de l'étant, en exigeant le dépassement de l'horizon et de l'être vers Autrui, la vie, la donation, etc. Mais c'est également à rebours de cette course que se définit la variante gadamérienne de *Vérité et Méthode*, qui choisit au contraire l'option du syncrétisme en assumant le rôle de l'« horizon » dans la compréhension de l'être, tout en pensant cette dernière sur le modèle du *logos* de la troisième variante heideggerienne.

On comprend à présent pourquoi il s'agit là d'un moment culminant : non seulement Heidegger ouvre explicitement dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* une voie qui va tracer sa route à travers toute l'histoire de la phénoménologie contemporaine ; non seulement ce texte définit dans le même temps pour celle-ci un *point de non-retour* (par rapport à *Être et Temps*) et une *croisée des chemins*, entre *syncrétisme* ou *course au dépassement* — ; mais l'histoire parallèle de l'« horizon », sa présence ou son absence permet également de *faire voir les embranchements de cette histoire*, c'est-à-dire de *donner un sens* à la succession des variantes du même thème de l'herméneutique phénoménologique à partir de ce tournant heideggerien, et de déterminer l'appartenance de telle ou telle variante à tel ou tel de ses embranchements. C'est donc la signification d'une histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique à travers l'histoire de l'« horizon » jouant dans ce cadre le rôle de modèle heuristique, qui se justifie au plus au point ici.

Cela étant dit, le choix de *Pour servir de commentaire à Sérénité* et la portée de l'analyse à venir étant tous deux fixés, il reste à présent à préciser la variante type que ce dialogue, écrit en 1944-1945, incarne avec son contenu doctrinal spécifique — la sérénité pour l'Ouvert —, et la critique du *logos* transcendantal-horizontale qu'elle sous-tend. Nous commencerons donc par présenter ce modèle transcendantal-horizontale, dans quelle mesure il correspond au *logos* d'*Être et Temps*, et en quoi il s'enracine dans une critique générale de la métaphysique moderne de la subjectivité ; puis nous esquisserons les termes de la nouvelle variante du thème de l'herméneutique phénoménologique que cette critique prépare, qui consiste dans le dépassement, non plus de la phénoménologie dérivée de Husserl, mais du projet ontologique antérieur de Heidegger lui-même (de Heidegger-originaire vs. Husserl-dérivé à Heidegger-originaire vs. Heidegger-dérivé), et substituée à la compréhension et l'explicitation de l'horizon de l'être de l'étant la sérénité *plus originaire* à l'égard de l'être comme vérité.

1. La critique de l'« horizon subjectiviste »

Les premières lignes de ce dialogue entre un savant, un professeur et un érudit manifeste d'emblée le point de départ de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, qui consiste dans une critique ciblée du *logos* originaire de l'ontologie d'*Être et Temps*, et à travers lui de la tradition philosophique moderne. Notre analyse de l'œuvre de 1927 a en effet montré que, si la question fondamentale de la philosophie est celle de l'être, celui-ci possède cette particularité que, d'abord, il ne se montre pas, c'est-à-dire est recouvert dans l'explicitation quotidienne du *Dasein* déchu, de telle manière qu'il faille expliciter son sens authentique — c'est pourquoi la philosophie comme ontologie exige la phénoménologie (phénomène) herméneutique (*logos*). Or, le « sens » ou l'« horizon » consistant, dans leur déformalisation originaire, en une structure existentielle du *Dasein* qui définit l'unité de la compréhension et de l'explicitation s'exprimant dans le cercle herméneutique, le point de départ de cette ontologie s'impose de lui-même : il faut interroger le *Dasein* quant au sens de son être, c'est-à-dire rendre compte en priorité de cette compréhension d'être — résultat auquel le § 2 parvient par l'application de la structure formelle de la question à la question de l'être, justifié ensuite existentiellement au § 31-32. C'est la raison pour laquelle l'ontologie d'*Être et Temps* repose sur une « ontologie fondamentale » (SZ : 13/32), l'analytique existentielle, à laquelle renvoient autant l'explicitation de l'être des étants autres que le *Dasein* que la compréhension comme méthodologie de l'herméneutique historique des sciences de l'esprit.

C'est avec ce projet que nous venons de résumer dans ses grands traits que rompt d'entrée *Pour servir de commentaire à Sérénité*, rupture qui s'exprime dans le changement des termes dans lesquels le problème qu'il aborde est posé : comme le souligne le savant dans la première réplique du dialogue, renvoyant à un échange qui le précède de peu, « vous affirmiez en dernier lieu que la question de l'essence de l'homme [*die Frage nach dem Wesen des Menschen*] n'était pas une question tournée vers l'homme [*keine Frage nach dem Menschen*] » (GL : 29/149). Autrement dit, l'essence de l'homme, qui s'avère être la pensée, comme l'indique un peu plus loin le professeur, doit être trouvée en détournant les yeux de l'homme (ou de la pensée) : « si l'essence de l'homme est caractérisée par la pensée, c'est alors justement que l'essentiel de cette essence, donc l'essence de la pensée, ne peut être perçue que si nous nous détournons de la pensée » (*ibid.*).

Or, détourner les yeux de l'homme signifie précisément rejeter le modèle de « la pensée sous la forme d'une représentation transcendantale-horizontale » (*GL* : trad. modif., 36/154). En effet, comme le souligne l'érudit dans sa première ligne de dialogue,

« la pensée, si on l'entend au sens traditionnel, comme une représentation, est un vouloir ; Kant, lui aussi, conçoit la pensée de cette façon, lorsqu'il la caractérise comme spontanéité. Penser, c'est vouloir ; et vouloir, c'est penser. Affirmer alors [lui répond le savant] que l'essence de la pensée est autre chose que la pensée, c'est dire que la pensée est autre chose que le vouloir » (*GL* : 29-30/150).

Mais c'est aussi *ipso facto*, pourrait-on ajouter, autre chose que la représentation, dont Heidegger souligne plus loin qu'elle est « ontologique », et qu'il identifie à la « compréhension »⁹⁶, suggérant l'ensemble du réseau conceptuel articulant le projet d'*Être et Temps*. Autrement dit, si l'on veut répondre à la question de l'essence de l'homme (et de la pensée), il ne faut pas se tourner vers l'homme ou la pensée si l'on entend par là le *Dasein* et la représentation ou la compréhension, pour une raison qui apparaîtra plus clairement dans la suite du dialogue. En effet, dans ce cas, l'essence de la pensée est réduite à l'*horizon* vers lequel se *transcende* la *compréhension* de l'homme, c'est-à-dire à rien d'autre qu'à la manière *subjective* dont nous comprenons l'homme ou la pensée. Dans quelle mesure nous pouvons justifier exactement l'identification entre ce modèle transcendantal-horizontale et le *logos* d'*Être et Temps*, qui est simplement suggéré pour l'instant, et pourquoi l'on peut parler ici d'« horizon subjectiviste », ce que Heidegger ne fait absolument pas dans *Être et Temps* — c'est précisément ce que nous allons essayer de montrer à présent.

Pour cela, commençons par préciser en quoi consiste la « représentation transcendantale-horizontale ». Comme l'indique Heidegger, la représentation est ce qui

« nous livre par exemple l'arboréité de l'arbre, la cruchéité de la cruche, la coupéité de la coupe, la pierrité de la pierre, la plantéité de la plante, l'animalité de l'animal comme cette perspective [*Aussicht*] que suit notre regard, quand telle chose se tient devant nous

⁹⁶ « Suivant votre exposé [érudit], la relation de la libre Étendue [*Gegnet*, par référence à *Gegend*] à la sérénité n'est ni une structure productive d'ordre causal [*ein kausaler Wirkungszusammenhang*], ni la relation transcendantale-horizontale. Pour le dire d'une façon encore plus brève et plus générale : la relation unissant libre Étendue et sérénité, à supposer qu'elle soit encore une relation, ne peut être pensée ni comme ontique, ni comme ontologique » (*GL* : trad. modif., 53/168) ; « je ne sais pas [érudit] si je comprends un mot de ce que vous dites en ce moment. Je [= professeur] ne le comprends pas non plus moi-même, si par « comprendre », vous entendez : pouvoir se représenter les choses qui s'offrent à nous... » (*GL* : 38/155-6).

sous l'aspect [im Aussehen] de l'arbre, telle autre sous l'aspect de la cruche, celle-ci sous l'aspect de la coupe, bien d'autres sous l'aspect de la pierre, beaucoup sous l'aspect de la plante, et d'autres enfin sous l'aspect de l'animal » (*GL* : trad. modif., 36/154).

Ainsi, la représentation est transcendante dans la mesure où elle « devance la perception des objets [*überholt das Wahrnehmen der Gegenstände*] » vers l'« horizon [*Horizont*] » qui « dépasse l'aspect des objets [*übertrifft das Aussehen der Gegenstände*] », c'est-à-dire vers « le champ de vision qui délimite la perspective [*der Gesichtskreis, der die Aussicht umkreist*] » (*ibid.*) à partir de laquelle un objet peut précisément apparaître face à nous (*uns entgegensteht*) sous l'aspect (*im Aussehen*) de tel objet.

On le voit, tous les ingrédients définissant le *logos* d'*Être et Temps* sont réunis dans cette description (à quelques différences près, qui sont en vérité toute la différence) : l'horizon est l'être de l'étant (= objet) qui est compris (= percevoir comme cas *exemplaire* de la représentation/compréhension⁹⁷) par le *Dasein*, c'est-à-dire le « sens », ce à partir de quoi l'étant est compris comme (= sous l'aspect de) ceci ou cela. En revanche, ce qui est indiscutablement nouveau dans cette description, c'est le caractère « subjectiviste » qui est attribué à l'« horizon ». En effet, celui-ci « n'est [...] que le côté tourné vers nous d'un ouvert qui nous environne [*eines uns umgebenden Offenen*] » (*GL* : trad. modif., 37/155), c'est-à-dire de l'« rencontre [*Gegnet*] » ou, puisqu'il ne s'agit pas de deux entités distinctes mais de *la même dans deux modes de logos différents*⁹⁸, de l'être.

C'est pourquoi l'idée de « champ de vision [*Gesichtskreis*] » est ici essentielle : non seulement la critique de la vue, corrélative du primat du présent, se radicalise après le tournant — et se retrouvera érigée comme modèle heuristique principal de la lecture par les successeurs de Heidegger de Husserl dans la deuxième partie du siècle⁹⁹ — et se retrouve ici pour caractériser le *logos* d'*Être et Temps* ; mais l'idée du champ de vision comme *limite*, c'est-à-dire comme ce qui délimite une perspec-

⁹⁷ Le caractère dérivé désormais attribué à *Être et Temps* s'exprime parfaitement dans l'identification entre perception et compréhension, dont nous avons vu dans le chapitre précédent qu'elles étaient nettement distinguées dans l'œuvre de 1927, chacune de ces opérations correspondant à une phénoménologie distincte (originale et dérivée).

⁹⁸ « Il en résulte [= savant] que l'horizon est encore autre chose qu'un simple horizon. Mais, suivant ce que nous avons observé, cet autre est l'autre de lui-même, et ainsi le même qu'il est » (*GL* : 38/155).

⁹⁹ Voir les quelques analyses *infra*. p. 290-1.

tive, que l'on retrouvera chez Gadamer¹⁰⁰, introduit dans l'analyse de l'« horizon » un nouvel élément absent autant des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que de *Être et Temps* — qui, comme Husserl, insistent l'un et l'autre plutôt sur le motif du *surplus* —, à savoir le *subjectivisme* ou le *relativisme* de ce *logos*, qui indiquent une insuffisance de ce dernier. En effet, s'il s'agit de laisser l'être se montrer à partir de soi-même — « nous cherchons ce qu'est en soi [*in sich*] l'ouvert qui nous environne » —, et que l'« horizon » désigne l'être caractérisé « à partir de la relation [qu'il entretient avec] nous [*aus der Beziehung zu uns*] » (*GL* : 39/157), c'est la tâche même du *logos* de l'herméneutique phénoménologique qui est manquée.

Cela étant dit, cette *nouvelle* thèse ne se contente évidemment pas d'exprimer l'idée *ancienne* d'une norme scientifique évidente, celle de l'objectivité (« aux choses mêmes ») contre les préjugés ou le relativisme du point de vue ; elle s'enracine au contraire dans une *nouvelle* critique de la « métaphysique moderne de la subjectivité » (*BH* : 318/74) qui, comme le souligne Heidegger dans *L'époque de la conception du monde*, a précisément élevé l'objectivité comme certitude au rang de norme du savoir¹⁰¹ au nom d'une subjectivation toujours plus grande de l'homme et du monde :

« l'entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes, de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus — presque absurde à première vue — mais non moins fondamental de l'Histoire moderne. En effet, plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparaît, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme — l'anthropologie » (*ZW* : 93/121).

De ce point de vue, la représentation, la volonté, correspond à cette époque de « l'histoire de la libre Étendue [*Geschichte der Gegnet*] » (*GL* : 56/170) ou de la vérité de l'être, c'est-à-dire à l'époque moderne, où le monde devient une image, et l'homme un sujet : d'un côté, le monde, c'est-à-dire « l'étant dans sa totalité est [...] pris maintenant de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la

¹⁰⁰ « L'horizon est le champ de vision [*Gesichtskreis*] qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis » (*WM* : 307/324).

¹⁰¹ « Cette objectivation de l'étant s'accomplit dans une représentation visant à faire venir devant soi tout étant, de telle sorte que l'homme calculant puisse en être sûr [*sicher*], c'est-à-dire certain [*gewiss*]. Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation » (*ZW* : 87/114).

mesure où il est arraisonné [*gestellt*] par l'homme dans la représentation et la production » (ZW : 89/117) ; de l'autre, et corrélativement, « réduit à lui-même, l'homme arraisonne [*stellt*] la manière dont il a à s'arraisonner [*zu stellen hat*] par rapport à l'étant en tant qu'objet. Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et possession de l'étant dans sa totalité » (ZW : 92/120). Autrement dit, « l'homme se pose lui-même comme la scène [*setzt sich [...] selbst als die Szene*] sur laquelle l'étant doit désormais se re-présenter, se présenter, c'est-à-dire être une image. Ainsi l'homme devient le représentant de l'étant au sens de l'objet » (ZW : 91/119-20). De ce point de vue, l'homme devenu sujet dispose du monde devenu image dans la mesure où il arrive « soit à le calculer d'avance dans son processus futur, soit à vérifier son compte lorsqu'il est passé. Dans le calcul anticipateur, la nature est pour ainsi dire forcée, dans la vérification historique, l'histoire est pour ainsi dire arraisonnée [*gestellt*] » (ZW : trad. modif., 86-7/113-4). L'étant apparaît alors comme technicisé, c'est-à-dire réduit à des moyens en vue des fins posées par l'homme, qui devient par là « le centre de référence de l'étant en tant que tel [*der Mensch wird zur Bezugsmittle des Seienden als solchen*] » (ZW : 81/115).

On comprend maintenant en quoi l'horizon est « subjectivisé », en un sens plus radical que ce qu'indiquait *Être et Temps* : en effet, il ne s'agit pas seulement d'indiquer que, l'étant et l'être étant compris à partir d'un sens historiquement pré-structuré, il s'agit pour ainsi dire de le « tester » pour que l'étant ou l'être se montre soi-même à *partir de soi-même* ; il s'agit plutôt d'affirmer que toute tentative d'explicitation de ce genre est incapable d'être fidèle « aux choses mêmes » dans la mesure où elle demeure dans le cadre de la métaphysique moderne de la subjectivité, où l'horizon désigne « une variante historique [*eine geschichtliche Abwandlung*] » (GL : 55/169) de l'être comme être de l'étant, c'est-à-dire comme perspective subjective projetée par l'homme pour dominer l'étant (BH : 318/74). À cette époque de l'être, et quel que soit l'effort d'explicitation, celui-ci ne saurait se montrer que comme un horizon subjectif en vue de cette technicisation de l'étant.

De ce point de vue, l'idée d'un « horizon subjectiviste », tel qu'il est décrit explicitement dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, est bien un trait nouveau de l'usage de ce concept, absent d'*Être et Temps* et qui lui est attribué *retrospectivement*. Autrement dit, l'« horizon » est pour ainsi dire subjectivisé *a posteriori* : bien qu'il constitue en effet un sens pré-structuré historiquement, le § 7 d'*Être et Temps* montre bien que Heidegger pensait le *logos* de l'ontologie, c'est-à-dire l'explicitation

du sens, capable d'assumer la tâche de laisser l'être se montrer comme temps. Or, c'est précisément cette prétention qui est mise en doute après le tournant, en raison du caractère foncièrement subjectif de l'« horizon » projeté par l'homme comme subjectivité : l'être d'*Être et Temps* est projeté comme un horizon de l'étant par le *Dasein*, c'est-à-dire ne se montre pas à *partir de soi-même*, mais à partir de l'homme (comme *Dasein*). C'est pourquoi *Pour servir de commentaire à Sérénité* propose de remplacer le *logos* d'*Être et Temps*, conçu comme l'explicitation de l'« horizon » ou du « sens », par une nouvelle variante, la « sérénité » — et substitue à l'être, compris comme « horizon de l'étant », *non pas une autre variante du phénomène par excellence, mais la même (= l'être) plus originellement comprise*. L'ontologie d'*Être et Temps* remplace ainsi la phénoménologie husserlienne comme modèle de « phénoménologie dérivée », à travers laquelle Heidegger vise en priorité la métaphysique moderne, et qui devient *le nouvel obstacle à dépasser* — ce que nous avons exprimé plus haut par la formule « Heidegger vs. Heidegger ».

Si cette description est correcte, on a alors justifié notre thèse : le modèle de la pensée comme « représentation transcendantale-horizontale » correspond au *logos* d'*Être et Temps* ; celui-ci est subjectivisé restropectivement, comme l'indique le nouveau trait d'usage de la « limite » et du « champ de vision », à travers la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, qui sape la prétention de ce *logos* à remplir l'agenda qui lui était fixé, à savoir laisser l'être se montrer à partir de soi-même, c'est-à-dire en soi plutôt que pour nous ; l'ontologie heideggerienne d'*Être et Temps* devient, après la phénoménologie husserlienne, *le nouveau cas dérivé exemplaire à dépasser*, à travers lequel est visé l'ensemble de l'époque moderne. Il nous reste dès lors à esquisser la nouvelle variante *originale* du thème de l'herméneutique phénoménologique, appelée à dépasser *Être et Temps* et, avec lui, l'« horizon subjectiviste ».

2. Sérénité à l'égard de l'être comme vérité

Nous avons déjà eu l'occasion de toucher du doigt ci-dessus la variante du phénomène par excellence que l'on trouve dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*. Elle n'est pas à proprement parler nouvelle, s'il est vrai qu'il ne s'agit pas d'autre chose que de l'être. En revanche, ce qui est nouveau, c'est qu'il s'agit de l'être tel qu'il se montre *en soi* et pas *pour nous*, c'est-à-dire de l'être *originellement pensé*, par opposition avec l'être de l'étant qui, en tant que variante *moderne* de l'« encontre » comme perspective subjective en vue de l'appropriation du monde, n'est pas l'être *puisé à la source*. C'est d'ailleurs précisément ce que confirme le dialogue avec un Japonais, *D'un entretien de la parole* : celui-ci fait en effet remarquer à l'interrogateur, c'est-à-dire Heidegger lui-même, que la difficulté à articuler *Être et Temps* et le tournant repose sur « la confusion qu'a instituée [son] emploi ambiguë du mot « être » », ce pourquoi on lui a souvent prêté « une attitude de rejet par rapport à l'histoire, jusqu'ici, de la pensée », alors même qu'il s'agissait pour lui de « préparer son originale appropriation » — ce à quoi l'interrogateur réplique que

« où l'on s'embrouille, c'est quand, la confusion occasionnée, on l'impute à [sa] propre tentative de pensée — elle qui, sur son chemin, connaît clairement la différence entre "être" comme "être de l'étant" et "être" relativement à son sens propre, c'est-à-dire à sa vérité (éclaircie) » (*GS* : 104/105).

Bien qu'il en soit ici de la justesse de cette auto-interprétation retrospective, il reste que cette distinction permet de déterminer l'exemple spécifique de la variante que nous voulons déterminer ici : si ce que Heidegger appelle dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* la « contrée » ou « la libre Étendue » n'est rien d'autre que l'être dans le sens qui lui est propre, c'est-à-dire de l'être comme vérité, elle reprend l'ensemble des traits qui caractérisent formellement le « phénomène par excellence ». En effet, la vérité comme « non-retrait [*Unverborgenheit*] et dévoilement [*Entbergung*] » (*GL* : 59/172) renvoie, comme nous l'avons vu, à une « histoire de la libre Étendue » (*GL* : 56/170), c'est-à-dire à l'histoire des époques dans lesquelles l'être approprie de façon événementielle une variante historique de l'être de

la chose¹⁰² avec l'essence de l'homme et sort ainsi de son retrait. Ainsi, dans le cas particulier de l'époque moderne qui nous a intéressé ici, l'être approprié de manière événementielle l'être de l'étant comme objet et l'homme comme sujet représentant ou comprenant (= *Dasein*).

Or, s'il est vrai que, dans le cas de l'époque moderne, l'être comme vérité se manifeste sous la forme de l'appropriation historique de l'horizon de l'étant et de l'homme comme *Dasein*, et où l'être est compris ou représenté comme une perspective subjective à partir de laquelle ce dernier comprend l'étant, alors il devient clair que cette vérité ne saurait se montrer qu'en se retirant. C'est pourquoi Heidegger souligne que la libre Étendue est « la présentation essentielle cachée de la vérité [*das verborgen Wesende der Wahrheit*] » (*GL* : trad. modif., 59/172), c'est-à-dire se manifeste tout en se retirant, comme le confirme la multiplication des images en clair-obscur que ce dernier emploie pour capter la particularité de ce phénomène : « mais [= savant] qu'en est-il alors du près et du loin, en lesquels la libre Étendue s'éclaire et s'obscurcit, s'approche et s'éloigne [*die Gegnet sich lichtet und verhüllt, sich naht und entfernt*] ? » (*GL* : 66/178) ; l'homme est à la fois « approprié à la libre Étendue [*der Gegnet geeignet*] », et il ne l'est pas, c'est-à-dire est dans « la même oscillation sans fin entre le oui et le non [*das ruhelose Hin und Her zwischen Ja und Nein*]. Nous sommes pour ainsi dire suspendus entre les deux » (*GL* : 51/166).

Bref, et les termes utilisés ici par Heidegger sont sans doute les plus adaptés pour décrire la situation, la vérité de l'être est « la magie de [la] contrée » (*GL* : 38/156), un « mystère [*Geheimnis*] » (*GL* : trad. modif., 24/146) qui, comme nous l'avons vu, est incompréhensible et irreprésentable, de telle manière que la libre Étendue « se montre et en même temps se retire [*sich zeigt und zugleich sich entzieht*] » (*GL* : trad. modif., 24/146), « se retire [*sich zurückzieht*] plus qu'elle ne vient à nous » (*GL* : 40/157).

Au-delà du passage d'une variante à une autre, celle-ci exigeant le dépassement de celle-là, c'est donc bien le même thème du « phénomène par excellence » que nous retrouvons ici : l'être comme vérité ne se montre pas lui-même, ou se montre tout en se retirant dans les époques dans lesquelles il s'approprie de façon événementielle avec l'essence de l'homme ; d'autre part, comme « éclaircie », il est le fon-

¹⁰² Sur le nouvel usage de « chose », proposé après le tournant, et sur lequel nous ne pourrions pas nous arrêter ici, voir en particulier l'essai « La chose » dans *Essais et Conférences* (*GA 7* : 165-187/194-218).

dement de ce qui se montre, c'est-à-dire de l'époque ou de la variante historique du rapport de l'homme à l'être et aux choses. Par opposition, l'être comme horizon, la variante originaire d'*Être et Temps*, représente à présent de manière exemplaire la métaphysique moderne de la subjectivité, c'est-à-dire constitue une variante historique de l'être dans laquelle, certes, l'être comme vérité se manifeste¹⁰³, mais où celui-ci lui-même n'est pas pensé tel qu'il est *en soi*.

On en vient ainsi au *logos* qui doit se substituer à l'explicitation du sens ou de l'horizon, devenue caduque, c'est-à-dire, si on se limite au contenu doctrinal de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, la sérénité à l'égard du mystère de la vérité. Nous nous limiterons ici encore à esquisser sa forme, qui demanderait évidemment un travail spécifique. D'abord, au caractère clair-obscur du mystère répond évidemment celui de la sérénité. Ainsi, celle-ci se tient « au-delà [= savant] de la distinction entre activité et passivité... parce que [= érudit] la sérénité *ne* rentre *pas* dans le domaine de la volonté » (GL : 33/152) qui s'exprime conceptuellement, comme on l'a vu, dans le modèle de la pensée comme représentation transcendantale-horizontale. Au contraire, il s'agit de « se détacher [*Sichloslassen*] de la représentation transcendantale et renoncer au vouloir rapporté à l'horizon » (GL : 57/171). Corrélativement, il s'agit d'assumer dans la « résolution [*Entschlossenheit*] » (GL : 59/172) ce qui est « concédé [*zugelassen*] » (GL : 32/152) à l'homme par la vérité de l'être, c'est-à-dire précisément l'essence de la pensée non-représentative de l'être, plutôt que d'être « *en fuite devant la pensée* » comme le fait « l'homme contemporain » (GL : 12/136), l'homme moderne.

De ce point de vue, le vocabulaire de la fuite dans la représentation et de la résolution à l'égard de l'être, c'est-à-dire de l'*inauthenticité* et de l'*authenticité*, repris d'*Être et Temps*, renvoie directement à l'*originarité* de la pensée de l'être¹⁰⁴, et ex-

¹⁰³ « Nous sommes (= professeur) hors d'elle (= la libre Étendue) et pourtant nous ne sommes pas hors d'elle. Nous ne sommes pas, nous ne sommes jamais hors de la libre Étendue, pour autant que nous sommes des êtres pensant, c'est-à-dire en même temps des êtres qui se représentent des objets en mode transcendantal et qu'ainsi nous demeurons dans l'horizon de la transcendance [...]. C'est comme horizon que la libre Étendue nous entoure et se montre à nous. Je trouve [= érudit] que, comme horizon, elle se voile plutôt. Certes [= professeur]. Toutefois, quand notre pensée représentative, au sens transcendantal du mot, nous fait sortir (de nous-mêmes) et nous élève dans l'horizon, nous sommes bien alors dans la libre Étendue » (GL : 48-9/164).

¹⁰⁴ « Seul peut rester en friche un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute, sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais une jachère. De même que, si nous pouvons devenir sourds, c'est uniquement parce que nous entendons, ou que, si nous pouvons vieillir, c'est uniquement parce que nous avons été jeunes : de même, si nous pouvons devenir pauvres en pensées ou même dénués de pensées, c'est seulement parce qu'au fond de son essence [*im Grunde seines Wesens*] l'homme possède le pouvoir de penser, « l'esprit et l'entendement », et parce que sa destinée est de penser. Ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire » (GL : 11-2/135).

plique la détermination de la sérénité comme « le noble souvenir » d'une « origine [Herkunft] » (GL : trad. modif., 60), à savoir l'appartenance « non pas à l'occasion mais — comment dire ? — d'avance [nicht gelegentlich, sondern — wie wollen wir es sagen — im vorhinein] » (GL : 61/174) de l'homme à la vérité de l'être (GL 61) — origine recouverte dans l'événement appropriant de l'être et de l'essence de l'homme à l'époque moderne. Le recouvrement de l'origine dont il s'agit de se souvenir dans une pensée noble, c'est-à-dire fière de son origine (l'appartenance méditative de l'homme et de la vérité de l'être), détermine par conséquent la sérénité comme un « attendre » qui est un « retour » (zurückkehren) à l'origine — retour interminable, dans la mesure où celui-ci ne saurait revenir à « l'amen[er] à se tenir devant nous [zum Stehen bringen] » (GL : 42/159) dans lequel nous n'attendons plus, c'est-à-dire précisément dans la représentation objective, certaine qui caractérise l'époque moderne. C'est pourquoi l'homme est essentiellement « l'être pensant, c'est-à-dire méditant [das denkende, d.h. sinnende Wesen ist] » (GL : 13-4/137) : il est par essence sur le chemin d'un retour interminable qui mène à une origine qui, sans cesse, se montre tout en se retirant¹⁰⁵.

À partir du contenu doctrinal de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, nous avons dégagé une troisième et dernière variante du thème de l'herméneutique phénoménologique : la sérénité à l'égard de l'être comme vérité. L'angle sous lequel nous l'avons fixée, celui d'une histoire parallèle de l'« horizon », a permis d'en faire voir l'enjeu : au lieu d'un nouveau *dédoublement de l'horizon* — horizon originaire vs. horizon husserlien —, fondant le *logos* de deux *phénoménologies distinctes* — phénoménologie heideggerienne vs. phénoménologie husserlienne (et à travers elle une partie ou le tout de la tradition philosophique) —, Heidegger exige le *dépassement* du modèle transcendantal-horizontal d'*Être et Temps* vers un *logos* qui montre l'être *en soi* plutôt que *pour nous* — horizon subjectiviste dérivé vs. être à partir de soi-même originaire — et oppose ainsi deux de ses propres variantes — phénomé-

¹⁰⁵ La reprise de la terminologie herméneutique, préalablement incorporée au nouveau cadre conceptuel du tournant, dans *L'entretien de la parole*, permet ici pour ainsi dire de « boucler la boucle » : le rapport à l'être comme vérité est bien un rapport herméneutique, pour autant que l'on n'entend plus par là le travail de l'explicitation, comme dans *Être et Temps*, mais l'ἐρμηνεύειν en son « sens originaire » — plus originaire, donc, que le sens originaire qui lui était attribué à la fin du § 7c —, c'est-à-dire comme réponse de l'homme au « porter annonce et apporter connaissance » de l'être lui-même, nouvelle figure en ce sens du dieu Hermès (GS : 115-6/115).

nologie d'*Être et Temps* dérivée (et à travers elle l'époque moderne) vs. « ontologie » originaire, ni herméneutique ni phénoménologique, de l'être comme vérité.

Or, comme nous l'avons rappelé au début de ce chapitre, cette nouvelle voie que se fraye Heidegger crée, *du point de l'histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique*, à la fois un *point de non-retour* — après le tournant, l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps* comme telle est dérivée et sujette à la métaphysique moderne de la subjectivité — et une *croisée des chemins* : soit l'on continue la course à l'originaire lancée par Heidegger lui-même — d'abord contre Husserl, puis contre lui-même — en lui opposant de nouvelles variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique ; soit l'on essaye de synthétiser les apports du second Heidegger et de ses textes antérieurs. Autrement dit, au sein du thème de l'herméneutique phénoménologique, une fois le tournant engagé, deux embranchements sont possibles ; et, pour le *faire voir*, nous possédons un modèle heuristique qui a déjà montré sa valeur : car si la course à l'originaire s'inscrit dans le tournant heideggerien, et le syncrétisme dans la synthèse du second Heidegger avec d'autres de ses apports antérieurs, la présence ou l'absence de l'usage ou d'une critique de l'usage de l'« horizon » doit pouvoir servir de critère heuristique permettant de déterminer l'appartenance de telle ou telle variante à tel ou tel embranchement de l'histoire que nous souhaitons raconter. Ainsi, non seulement l'histoire de l'herméneutique phénoménologique se poursuit bien après Heidegger, mais le *sens* de cette histoire continue à se comprendre à *travers* l'histoire de l'« horizon » qui, de ce point de vue, *la fait*.

Deuxième partie. Gadamer : l'assomption de l'horizon

Introduction

Que l'on puisse non seulement trouver dans *Vérité et Méthode* une variante de l'herméneutique phénoménologique, mais que celle-ci représente en outre un cas exemplaire d'une des deux directions de recherche ouvertes par le tournant heideggerien dans cette histoire de l'herméneutique phénoménologique, voilà qui ne va sans doute pas de soi — et qui est même extrêmement douteux, si, par « herméneutique phénoménologique », on se réfère au *contenu doctrinal* du § 7 d'*Être et Temps*. Mais c'est précisément le sens de notre travail de *ne pas* faire une histoire des titres ou des bannières qu'ont défendus tel ou tel auteur au fil de l'histoire ; au contraire, le thème de l'herméneutique, *construit* à partir de ce § 7, mais qui va au-delà de ce qui y est *dit*, doit nous servir de modèle heuristique pour faire voir l'unité derrière l'apparent divers des courants et des écoles. De ce point de vue, de Gadamer, qui va nous intéresser ici, à Levinas, Henry et Marion, qui représentent des exemples de la direction de recherche opposée à celle du premier — non pas le syncrétisme, mais la continuation de la course à l'originnaire — c'est la portée considérable du pouvoir intégrateur du thème de l'herméneutique phénoménologique qu'il va s'agir de tester.

Or, s'il est vrai que *Vérité et Méthode* constitue au sein de cette histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique un cas exemplaire de la *voie du syncrétisme* qui s'ouvre à partir de la croisée des chemins créée par le tournant heideggerien, cela ne peut être montré qu'en dégageant de l'herméneutique gadamérienne le thème sus-nommé, et en déterminant un critère sûr permettant de montrer le syncrétisme

en action. L'« horizon », on a déjà eu l'occasion de le dire, est un tel critère¹⁰⁶ : c'est l'*assomption* à la fois de l'« horizon subjectiviste » heideggerien¹⁰⁷, prenant la forme d'une « fusion des horizons », comme élément méthodologique central du *logos* de cette variante — dans la lignée des *Problèmes fondamentaux* et d'*Être et Temps* — et *en même temps* de la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, qui va main dans la main chez Heidegger avec la critique de l'« horizon » — la fusion des horizons « est l'œuvre spécifique du langage » (*WM* : 383/401), dans lequel l'être se montre non comme perspective à expliciter mais comme vérité et évènement — qui fait voir ce syncrétisme si particulier.

¹⁰⁶ L'usage du concept d'« horizon » chez Gadamer — qui apparaît dès « *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* » en 1943 (*GW* II : 30 ; 32-3 ; surtout 35, où Gadamer distingue les concepts de « situation », « horizon » et « perspective ») dans le cadre d'une confrontation avec Dilthey — a déjà fait l'objet de plusieurs études, notamment celle, la plus systématique, de Jean Grondin dans son article « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intellectus* ? ». Dans ce qui suit, nous nous appuyons particulièrement sur ses analyses concernant le rôle général, et non simplement régional, c'est-à-dire cantonné au cas de la compréhension dans les sciences de l'esprit, du concept de « fusion des horizons ». En revanche, notre angle d'attaque est très différent : il ne s'agit pas pour nous de faire le lien, que Grondin suggère plus qu'il ne le développe précisément, entre la « fusion des horizons » et l'idée de vérité comme *adæquatio rei et intellectus*, mais de faire voir la place de Gadamer dans l'histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique après le tournant heideggerien, comme cas exemplaire de la voie syncrétique. Hormis l'article de Grondin, on citera également les articles de Clooney (2004 : 285-308), Deniau (2015 : 216-222), Rosen (1997 : 207-218), et enfin Tugenhat (1992 : 426-432).

¹⁰⁷ À travers Heidegger, et sans doute comme lui, c'est également à toute une tradition pré-heideggerienne à laquelle Gadamer fait indirectement référence. Si l'on suit la reconstruction que propose Scherner dans son article « horizon » du *Dictionnaire historique de la philosophie*, il faut attendre l'époque moderne et principalement Leibniz pour que l'« horizon », dont le champ d'application le plus important devient la théorie de la connaissance, apparaisse non plus, comme c'était le cas dans l'antiquité tardive et au moyen-âge, comme quelque chose que l'on *est*, mais que l'on *a*, et qui définit le domaine de connaissance et d'action de l'homme (p. 1194-5). Ainsi, dans le cadre épistémologique de la philosophie leibnizienne, l'« horizon » sert à désigner l'étendu et les limites de la connaissance humaine en général ; c'est ce motif que l'on retrouve ensuite dans la *Logique* de Kant, et qui se manifeste particulièrement (mais pas seulement) dans le concept d'« horizon théorique », qui doit permettre de répondre à la question « que puis-je savoir ? » (p. 1198) ; puis chez Nietzsche, que Gadamer cite au moment d'introduire son usage du concept d'« horizon », l'horizon constituant un élément central de sa théorie de la pensée perspectiviste (p. 1200). Cependant, il est assez étonnant que Heidegger lui-même ne soit cité à aucun moment dans la discussion consacrée à l'« horizon » au moment de son introduction, et que Gadamer préfère renvoyer à Nietzsche et Husserl comme étant les premiers à avoir exprimé par là philosophiquement « l'assujettissement de la pensée à sa condition finie et le rythme auquel s'élargit le champ de vision » (*WM* : 307/324). Car il est certain que la distinction entre « horizon », « situation » et « perspective », que l'on retrouve dès « *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* » (*GW* II : 35), et le lien avec le concept d'« histoire des incidences », qui constitue la version gadamérienne de la facticité heideggerienne, renvoie immanquablement à l'analyse d'*Être et Temps*. Et non seulement Gadamer s'y réfère au moins implicitement, mais il le comprend à partir de la version revisitée proposée par Heidegger après le tournant, par exemple dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, c'est-à-dire comme horizon subjectiviste. De ce point de vue, si le syncrétisme gadamérien est bien caché, notamment par l'usage d'autres références que celle de Heidegger pour parler des *mêmes choses* (voir ses analyses sur l'être, qui préfèrent à Heidegger la métaphysique platonicienne et néo-platonicienne de la lumière et du beau, *infra*. p. 144), il constitue bien le cœur de *Vérité et Méthode*, comme nous allons essayer de le montrer.

Cela étant, cette dernière hypothèse n'est pas sans difficulté, et exige d'élaborer un procédé méthodique particulier qui nous permette de la vérifier. En effet, si « peu de formules, comme le souligne Jean Grondin dans l'article qu'il lui consacre¹⁰⁸, sont [...] aussi emblématiques de [la] pensée » de Gadamer que celle de « fusion des horizons » (Grondin 2005 : 401), il reste que l'expression, qui est employée pour la première fois en 1957¹⁰⁹, n'apparaît qu'à très peu de reprises dans *Vérité et Méthode* et dans les autres tomes de ses Œuvres complètes ; et, surtout, elle ne semble d'abord définir que la compréhension mise en jeu dans un domaine herméneutique déterminé, celui des sciences de l'esprit, de telle manière que l'hypothèse que le *logos* de l'être *comme tel* soit la fusion des horizons n'est pas directement évidente, et exige au moins une justification particulière.

De ce point de vue, Gadamer indique certes à plusieurs reprises que la « fusion des horizons » définit en vérité la compréhension originale comme telle : ainsi, il souligne à la fin de la seconde partie que « l'idée directrice de la discussion qui suit est que *cette fusion des horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage* » (WM : 383/401) ; et, dans le tout dernier paragraphe, que le langage constitue « un centre où le moi et le monde fusionnent (*in der sich Ich und Welt zusammenschließen*), ou mieux : se présentent dans leur appartenance mutuelle originale [*sich in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*] » (WM : trad. modif., 478/500). Cependant, il faut encore utiliser ces indications pour *montrer* que la compréhension langagière, qui définit l'être dès lors qu'il est compris, a la structure de la « fusion des horizons » d'abord analysée dans la cadre strict de l'« extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit » (WM : 175/189).

Nous proposons donc le procédé méthodique suivant. D'abord, nous examinerons comment Gadamer introduit le concept d'« horizon » et de « fusion des horizons » dans la seconde partie consacrée à la compréhension dans les sciences de l'esprit. Cette analyse nous permettra de distinguer deux structures de cette fusion, à savoir « la projection de l'horizon historique et sa « sursomption" (WM : 312/328), dont on montrera qu'ils définissent la place médiane de la « fusion des horizons » entre la familiarité réduisant ce qu'il s'agit de comprendre à mes préjugés, et la distance ob-

¹⁰⁸ Voir *supra*. note 106.

¹⁰⁹ Voir l'article « *Was ist Wahrheit?* » : « *Verschmelzung des Gegenwartshorizontes mit dem Vergangenheitshorizont ist das Geschäft der geschichtlichen Geisteswissenschaften. Sie betreiben aber damit nur, was wir immer schon tun, indem wir sind* » (GW II : 55).

jective de la méthode¹¹⁰. Trois thèses seront alors justifiées, qui doivent fixer le synchronisme gadamérien.

Premièrement, Gadamer reprend le caractère historiquement pré-structuré de la compréhension de l'être, dont *Être et Temps* montre qu'elle est de prime abord et le plus souvent recouvrante, de telle manière qu'il faille en expliciter le sens. Dans *Vérité et Méthode*, cette compréhension recouvrante correspond à la « familiarité » (*WM* : 300/317), c'est-à-dire à l'assimilation de ce qu'il s'agit de comprendre à nos mauvais préjugés (= mauvais perspectivisme).

Deuxièmement, Gadamer *assume* malgré tout le perspectivisme irréductible du comprendre, c'est-à-dire l'« horizon subjectiviste » (= Être et Temps revisité par « Heidegger II »), fondé sur la finitude historique du comprendre, qui légitime l'emploi de l'« horizon » (= il n'y a pas de compréhension sans préjugés) et d'une « fusion des horizons » qui s'oppose au « dogmatisme d'un "sens en soi" » (*WM* : 477/498). Cette assomption s'exprime ainsi dans la thèse fameuse que « comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux [...]. Il suffit de dire que, *dès lors que l'on comprend, on comprend autrement* » (*WM* : 302/318).

Cependant, et cela nous mène à la troisième et dernière thèse, Gadamer disjoint ce perspectivisme de l'appropriation technique par le sujet d'un monde objectivé — identifiée par Heidegger, comme nous l'avons vu dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, à la représentation et à la compréhension, bref au modèle de l'explicitation du sens d'*Être et Temps* — et la rejette du côté de la méthode, ce qui le pousse à substituer à l'explicitation¹¹¹ le caractère événementiel de la « fusion des horizons » en tant qu'« œuvre spécifique du langage » (*WM* : 383/401), qui « n'est pas notre action sur la chose, mais bien l'action de la chose elle-même » (*WM* : 467/489). De ce point de vue, le rejet de l'explicitation est conforme à la critique heideggerienne de la métaphysique moderne de la subjectivité, et conduit à une variante du *logos* qui, au-delà de la différence du contenu doctrinal, correspond *en fait* au même type auquel appartient la sérénité : il ne s'agit plus de tester la compréhension que l'on a de

¹¹⁰ « Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. *C'est dans cet entre-deux que l'herméneutique a son véritable lieu* » (*WM* : 300/317).

¹¹¹ Celle-ci est implicitement critiquée par Gadamer à la fin du livre, soulignant que « l'événement [*Geschehen*] signifie que ce n'est pas comme sujet de connaissance qu'il [l'interprète] se met à la recherche de son objet, que ce n'est pas grâce à des ressources de méthode qu'il « parvient à arracher » ce qui est véritablement signifié et ce qu'il en était véritablement, en dépit de la gêne et du brouillage légers dus à ses propres préjugés » (*WM* : 465/486-7).

quelque chose dans l'explication de son sens, mais de lui laisser l'initiative de faire irruption dans nos préjugés¹¹².

Ainsi, entre le *mauvais perspectivisme* de la familiarité et le *mauvais perspectivisme* de la méthode, la fusion des horizons occupe la place du *bon perspectivisme*, qui ne réduit ni ce qui est à comprendre aux mauvais préjugés, ni ne cherche à le dominer méthodologiquement une fois pour toute et pour tous, mais l'*applique*¹¹³. C'est arrivé à ce point que s'exprime le syncrétisme gadamérien, car, à travers la fusion des horizons, c'est à la fois l'horizon subjectiviste attribué rétrospectivement par Heidegger à *Être et Temps* et *en même temps* la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité qui sont *assumés*.

Dès lors, si cette hypothèse, limitée à la compréhension dans les sciences de l'esprit, est correcte — c'est-à-dire si la double structure de la fusion des horizons comme projection d'un horizon et sa sursomption exprime le *bon perspectivisme* qui manifeste à son tour le *syncrétisme gadamérien* —, il nous restera à les retrouver dans le langage, c'est-à-dire dans le phénomène herméneutique élevé au rapport général de l'homme et du monde. On aura ainsi montré non seulement que la fusion des horizons constitue bien le *logos* de la variante gadamérienne du thème de l'herméneutique phénoménologique, mais également la tentative syncrétique de *Vérité et Méthode*, qui constitue l'une des directions de recherche exploitables au sein de l'histoire de ce thème après le tournant heideggerien.

Nous avons donc posé la marche à suivre concernant l'analyse de la « fusion des horizons » ; mais celle-ci suppose avant cela de montrer avec quelle variante du

¹¹² C'est d'ailleurs ce que confirme Gadamer dans son article de 1988 « *Dekonstruktion und Hermeneutik* » : revenant dans une lettre à Fred Dallmayr, qui venait de publier son *Hermeneutics and Deconstruction. Gadamer and Derrida in Dialogue*, sur l'accusation de Derrida durant leur entretien à Paris en 1981 d'être « la brebis égarée dans les champs desséchés de la métaphysique » : « bien évidemment, cette description ne peut pas me plaire tout à fait. N'ai-je succombé qu'à un égarement lorsque j'ai pensé suivre à ma manière l'idée de Heidegger à propos d'un dépassement ou d'une endurance [*Verwindung*] de la métaphysique ? Il est vrai que j'ai conservé le terme d'« herméneutique » que Heidegger avait mis au centre de son ontologie du *Dasein*, mais qu'il a plus tard choisi d'abandonner. Mais cela ne voulait pas dire pour autant que je maintenais aussi l'ontologie fondamentale pensée dans un sens transcendantal. Ce sont justement les nouvelles voies empruntées par le dernier Heidegger et qui intégraient les thèmes de l'œuvre d'art, de la chose et du langage dans la dimension herméneutique, qui m'ont encouragé sur mon propre itinéraire » (*GWX* : 139/178).

¹¹³ C'est pourquoi le problème de l'« application » devient le problème central de l'herméneutique : « dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa "sursomption". Nous définissons la réalisation contrôlée d'une telle fusion comme la veille de la conscience propre à l'histoire des incidences. Alors que cette tâche avait été dissimulée par le positivisme esthétique et historiciste, succédant à l'herméneutique romantique, elle contient en réalité le problème central de toute l'herméneutique. C'est le problème de l'application, inhérente à tout acte de comprendre » (*WM* : 312/328-9).

« phénomène par excellence » opère Gadamer dans *Vérité et Méthode*. C'est ce que nous allons faire à présent.

1. Une « ontologie de l'être »

S'il est vrai que Gadamer ne présente le projet de *Vérité et Méthode* ni comme phénoménologique, ni comme celui d'une herméneutique phénoménologique¹¹⁴, il est révélateur qu'il définit son objet, dès les premières lignes du texte, comme « le phénomène herméneutique [*das hermeneutische Phänomen*] », c'est-à-dire le « phénomène de la compréhension et de l'interprétation juste de ce qui est compris » (*WM* : 1/11). En effet, bien que le rôle que le concept de « phénomène » est supposé jouer dans ce texte ne soit pas particulièrement mis en avant par Gadamer, nous allons voir qu'on y trouve malgré tout l'ensemble des traits associés au « phénomène par excellence ».

L'introduction de *Vérité et Méthode* part d'une distinction que nous avons vue à l'œuvre dans chacune des trois variantes heideggeriennes, celle entre l'originale et le dérivé — c'est elle qui définit la course à l'originale qui anime Heidegger —, qui suggère la présence insistante de ce thème du phénomène par excellence : si « les études qui suivent traitent du problème herméneutique », la compréhension n'est « originairement [*ursprünglich*] [...] absolument pas un problème de méthode », c'est-à-dire se distingue du « problème spécifique de la méthodologie des sciences de l'esprit » qui conçoit la compréhension comme l'opérateur méthodologique — en ce sens, dérivé par rapport au phénomènes *originaires* — ayant pour tâche d'« édifier une connaissance assurée [*eine gesicherte Erkenntnis*] qui satisfasse à l'idéal méthodique de la science » (*WM* : 1/11)¹¹⁵.

¹¹⁴ Gadamer se limite à indiquer à la fin de l'introduction que « le caractère scrupuleux de la description phénoménologique dont Husserl nous a fait un devoir, l'amplitude de l'horizon historique où Dilthey instituait toute activité philosophique, et, plus que tout, la conjonction de ces deux incitations sous l'impulsion exercée, depuis des décennies, par Heidegger, constituent la mesure à laquelle l'auteur s'est soumis » (*WM* : 5/15) ; et se réfère exclusivement Heidegger dès lors qu'il est question de « philosophie herméneutique » (*WM* : 258/275).

¹¹⁵ De ce point de vue, Gadamer exploite ici la distinction proposée par Heidegger au § 31 d'*Être et Temps*, qui renvoie à la distinction du sens originare de l'« explicitation » par rapport à son sens dérivé dans les sciences de l'esprit au § 7, entre la compréhension « comme un existentiel fondamental » du *Dasein* et « le "comprendre" pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de l'"expliquer", doit être tout comme celui-ci interprété comme un dérivé existentiel du comprendre primaire tel qu'il co-constitue l'être du Là en général » (*SZ* : 142-3/126).

Or, comme dans les *Problèmes fondamentaux*, *Être et Temps* et *Pour servir de commentaire à Sérénité*, où le dérivé (la chose, l'étant, l'être comme horizon) *falsifie d'abord* l'originnaire (la vie, l'être, l'être comme vérité), l'origine qu'il va s'agir dans *Vérité et Méthode* de décrire est recouverte par « la prétention à l'universalité élevée par la méthodologie scientifique », c'est-à-dire par la « prééminence [*Vorherrschaft*] dont jouit la science moderne dans la clarification et la justification philosophique des concepts de connaissance et de vérité » (*ibid.*). C'est pourquoi l'entreprise de Gadamer est conçue comme une « résistance » à cette prétention qui doit apparaître finalement comme illégitime : la compréhension originnaire désigne en effet une « expérience de la vérité [*Erfahrung von Wahrheit*] qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique », jusqu'à relever « bien évidemment de l'expérience générale que l'homme fait du monde » (*ibid.*). Autrement dit, Gadamer s'engage dans la recherche d'une origine qui, d'abord, ne se montre pas, en raison de la domination de la science moderne¹¹⁶.

Cela étant, si le phénomène herméneutique ne se montre pas d'abord, cela n'est pas seulement conjoncturel, c'est-à-dire relatif de manière strictement contingente à la période dans laquelle nous vivons. Bien que Gadamer ne reprenne pas de Heidegger l'interprétation du retrait comme évènement de l'appropriation de l'être comme vérité et de l'essence de l'homme dans des époques de l'être, il s'accorde avec lui sur le caractère *structurel* du retrait de ce phénomène. C'est d'ailleurs précisément l'armature de ce retrait que Gadamer cherche à dégager dans le tout dernier paragraphe de *Vérité et Méthode*, intitulé « l'aspect universel de l'herméneutique », qui s'inscrit dans le troisième point, « La langue, horizon d'une ontologie herméneutique » de la troisième partie consacrée à l'accomplissement du « tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » (*WM* : 385/403).

D'abord, le titre de cette partie indique clairement que, comme dans *Être et Temps*, ce qui est compris, c'est l'être. Mais, comme dans beaucoup de textes

¹¹⁶ Voir ici la *Lettre sur l'humanisme*, qui constitue l'une des bases de la discussion de *Vérité et Méthode*, qui lie la domination de la méthode, c'est-à-dire de la technique, à la domination de l'étant et du langage dans la métaphysique moderne de la subjectivité : « La décadence du langage, dont on parle beaucoup depuis peu, et bien tardivement, n'est toutefois pas la raison, mais déjà une conséquence du processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément. Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'être. Le langage se livre bien plutôt à notre pur vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant [...]. Nous abordons l'étant conçu comme le réel par le biais du calcul et de l'action, mais aussi par celui d'une science et d'une philosophie qui procèdent par explications et motivations » (*BH* : 318/73-4).

du tournant heideggerien, le mode sur lequel cet être est compris est le langage¹¹⁷. Comme l'indique en effet Gadamer, « le phénomène du langage et la compréhension » constituent « le modèle universel de l'être et de la connaissance » (*WM* : 493/514), thèse qui s'exprime dans la formule célèbre « l'être qui peut être compris est langage [*das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*] » (*WM* : 478/500). Autrement dit, le langage est le « mode d'accomplissement » de la compréhension, conçu comme « la venue de la chose même au langage [*das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst*] » (*WM* : 384/402)¹¹⁸. Ainsi, il n'est pas surprenant que Gadamer cite dans les toutes dernières lignes de *Vérité et Méthode* le fameux vers de Stefan George, « *kein Ding sei wo das wort gebricht* », dont Heidegger propose une élaboration philosophique dans ses essais publiés dans *Acheminement vers la parole*, « Le déploiement de la parole » et « Le mot » (*GA* 12 : 147-225/141-223).

Cependant, cette proximité ne doit pas masquer la différence considérable entre les deux projets, puisque Gadamer abandonne ce qui *nourrit* l'ontologie heideggerienne, même lorsqu'elle cesse d'être herméneutico-phénoménologique, c'est-à-dire la différence ontologique. Heidegger le rappelle d'ailleurs dans la *Lettre sur l'humanisme* :

« il est vrai que la métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'être et de l'étant [...]. La métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'être lui-même [...]. Cette question, non seulement la métaphysique ne l'a pas encore posée jusqu'à présent : elle est inaccessible à la métaphysique comme métaphysique. L'être attend toujours que l'homme se le remémore¹¹⁹ comme digne d'être pensé » (*BH* : 322/78).

Or, contrairement à Heidegger, Gadamer ne fait pas un usage aussi technique des termes d'« ontologie » et d'« être ». Ce dernier désigne en effet le monde, qui n'est pas saisi comme un existentiel du *Dasein*, mais comme l'ensemble de ce qui peut être compris. Comme l'indique ainsi Gadamer, « non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se présente [*sich darstellt*] en elle »

¹¹⁷ Voir en particulier les textes réunies dans *L'acheminement vers la parole*, et la *Lettre sur l'humanisme*, où Heidegger pose la thèse célèbre que « le langage est la maison de l'être » (*BH* : 313sq./67sq.).

¹¹⁸ Voir sur ce point *infra* la définition du concept de « spéculation » (p. 149).

¹¹⁹ Sur le souvenir noble de l'origine, c'est-à-dire de la faculté de l'homme à penser l'être, voir notre analyse de *Pour servir de commentaire à Sérénité* (p. 134).

(*WM* : trad. modif., 447/467). Autrement dit, si le monde n'est monde qu'en tant qu'il est structuré linguistiquement, et si l'être en tant qu'il est compris est langage, alors le monde est l'être compris, c'est-à-dire le langage. C'est ce que confirme d'ailleurs, aux yeux de Gadamer, l'histoire de « la pensée grecque » : « c'est en s'attachant à l'expérience naturelle du monde, telle qu'elle prend forme dans le langage, que la pensée grecque conçoit le monde en tant qu'être [*denkt es die Welt als das Sein*] » (*WM* : trad. modif., 449/470).

Si cela est correct, l'usage gadamérien de l'« être » retire le fondement de l'architecture philosophique de Heidegger — qui s'appuie sur la différence ontologique entre être et étant —, fondement sur lequel il semble pourtant s'appuyer de bout en bout, et définit un projet qui correspond en fait assez exactement, si l'on prend le point de vue d'*Être et Temps*, au nivellement de la structure extatico-horizontale de la temporalité dans le mode dérivé de la connaissance et du temps vulgaire, où l'être n'est plus compris comme être, mais comme l'ensemble des étants. De ce point de vue, ce qui est inédit, c'est que Gadamer cherche précisément à dégager pour l'étant la structure de retrait qui, chez Heidegger, vaut exclusivement pour l'être (différent de l'étant). Ainsi, s'il est vrai que la présence de l'être dans le langage a la structure de l'*alētheia* (*WM* : 486/508), c'est-à-dire du « se-présenter »¹²⁰, l'être pour autant qu'il *n'est pas* compris doit être considéré comme caché. Ce caractère d'abord caché de l'être renvoie à la finitude de la compréhension, qui est telle que l'être est d'abord réduit à la familiarité de nos « préjugés faux » (*WM* : 304/320) : dans ce cas, « ce qui est autre se montre tellement à partir de ce qui nous est propre que, dans ce que l'on en dit, l'autre ne se distingue plus de ce qui nous est propre » (*WM* : 306/322). Mais si dans la compréhension l'être est compris, la « phénoménalisation » de l'être correspond précisément au retrait structurel que nous recherchons.

Comme l'indique en effet Gadamer à la fin de la seconde partie, « la réalité du langage prend [...] place dans ce qu'il y a de plus obscur pour la ré exion humaine » (*WM* : 383/401). Cette obscurité provient de la « proximité si inquiétante [*so unheimlich nahe*] » de l'élément langagier pour notre pensée, qui « s'objective si peu dans sa réalisation, qu'on peut dire de lui qu'il dissimule de lui-même son être véritable [*sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt*] » (*ibid.*). De ce point de vue, la discussion de la troisième partie a précisément pour enjeu de « nous approcher de l'obscurité du langage [*dem Dunkel der Sprache nahezukommen*] » (*ibid.*).

¹²⁰ Voir *infra*. p. 148.

Cependant, la manœuvre de rapprochement implique le contraire de l'objectivation qui lui retire son obscurité. C'est ce que fait la science moderne, qui réduit le champ herméneutique originaire à la compréhension certaine de l'objet, conçu, à la manière de de la chose dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, « comme cas relevant d'une règle générale » (*WM* : 10/20) définissant pour toujours et pour tous son identité substantielle directement accessible à l'intuition¹²¹. Ainsi, l'obscurité cachée du langage désigne le retrait structurel de l'être qui ne saurait être intuitionné, mais seulement compris et, conformément à la célèbre thèse de Gadamer, compris toujours autrement¹²².

C'est ce que confirme le caractère d'« auto-présentation [*Selbstdarstellung*] » du langage, dont nous avons parlé plus haut. Celui-ci était certes déjà implicitement inclus dans la thèse du « comprendre autrement » (*WM* : 302/318), dont l'analyse se déploie dans les concepts de « fusion contrôlée des horizons », d'« application », de « logique question-réponse », d'« expérience herméneutique », d'« appartenance », qui ont pour tous pour but de capter son trait essentiel ; mais il n'est explicité que dans le dernier paragraphe de *Vérité et Méthode*, en prenant comme fil directeur de l'analyse la métaphysique platonicienne et néoplatonicienne du beau et de la lumière. En effet, « est beau ce qui peut se faire voir, qui en impose, au sens le plus large du mot » (*WM* : 481/503). C'est d'ailleurs ce qui détermine son « privilège » par rapport au « caractère insaisissable du bien » (*WM* : 484/506), à savoir « la puissance de manifestation (*alētheia*) qui appartient à l'essence du beau » (*WM* : 486/508). Autrement dit, comme le beau, le langage se montre en sortant du retrait qui précède la compréhension.

Cependant, le beau n'est pas seulement ce qui se montre, mais ce qui ne peut se montrer qu'en montrant, c'est-à-dire en rendant visible autre chose. C'est en ce sens qu'il est « lumière [*Licht*] » : « la lumière n'est pas seulement la clarté de ce qu'elle éclaire, mais, en rendant visible autre chose, elle le devient elle-même, et elle n'est

¹²¹ Gadamer rappellera dans les dernières lignes de *Vérité et Méthode* que le fait « que être soit se présenter [*Sichdarstellen*] et que toute compréhension soit événement [*Geschehen*], cette première et cette dernière découverte excèdent tout autant l'horizon métaphysique de la substance que la métamorphose subie par le concept de substance en entrant dans les concepts de subjectivité et d'objectivité scientifiques » (*WM* : 488/509-10).

¹²² Gadamer précisera d'ailleurs plus tard que la thèse selon laquelle « l'être qui peut être compris est langage » exprime la finitude humaine, c'est-à-dire le fait que l'être n'est jamais complètement compréhensible. Voir son article « *Text und Interpretation* » dans le second tome des *Gesammelte Werke* : « wenn ich den Satz schrieb: « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* » so lag darin, daß das, was ist, nie ganz verstanden werden kann. Es liegt darin, sofern alles, was eine Sprache führt, immer noch über das hinausweist, was zur Aussage gelangt » (*GW II* : 334).

visible qu'en rendant autre chose » (*WM* : 486/508). Plus précisément, l'être dès lors qu'il est compris est « la lumière du mot [das Licht des Wortes] » (*WM* : 487/509), dans la mesure où elle possède une structure spéculative : comme l'indique Gadamer,

« le terme désigne ici le type de relation correspondant à la réflexion dans le miroir. La réflexion constitue un échange continu. Une chose se reflète dans une autre, par exemple le château dans l'étang, ce qui signifie bien que l'étang renvoie l'image du château. En vertu de la médiation de celui qui le considère, le reflet est essentiellement lié à cela même que l'on voit. Il n'a pas d'être à lui, c'est comme une "manifestation [*Erscheinung*]", qui n'est pas la chose même et qui cependant fait apparaître dans l'image réfléchie cela même que l'on voit. C'est comme un dédoublement qui se réduit pourtant à l'existence d'une seule chose » (*WM* : 469-70/491).

Dans la venue à la parole, c'est donc la chose même qui se montre à travers son reflet, c'est-à-dire se présente tout en demeurant caché. C'est ce qu'illustre encore autrement Gadamer à travers l'analyse de la parousie platonicienne de l'*eidos* qui se produit dans le beau :

« la "présence [*Anwesenheit*]" fait partie d'une manière convaincante de l'être du beau lui-même. Même si, à quelque degré que ce soit, on rencontre la beauté comme le reflet de quelque chose de supraterrain [*von etwas Überirdischem*], elle n'en est pas moins présente dans le visible. Mais comme le montre son mode de manifestation [*in der Weise ihres Erscheinens*], elle est alors réellement quelque chose d'autre, un être d'un autre ordre. Soudain elle montre son éclat et tout aussi brusquement, sans transition, ni médiation, elle a disparu. S'il faut parler avec Platon d'une séparation (*chōrismos*) entre le visible et l'idéal, c'est bien ici qu'on la trouve ; mais c'est ici également qu'elle est en même temps abolie » (*WM* : 485/507).

Les multiples illustrations du retrait structurel de l'être dans le langage, qui est le *fondement*, d'abord masqué par nos mauvais préjugés, de ce qui se montre et ce qui se cache en le montrant, permet ainsi de dégager la structure du « phénomène par excellence », et de justifier notre hypothèse, consistant à tenir l'être, tel que nous venons de l'analyser, c'est-à-dire comme le monde ou le tout des étants, comme une nouvelle variante de celui-ci.

Cela étant, nous n'avons rempli pour l'instant que la première tâche de notre enquête. En effet, s'il est vrai que l'être est le « phénomène par excellence » de cette

nouvelle variante du thème de l'herméneutique phénoménologique, il reste à montrer que le *logos* de ce phénomène est la « fusion des horizons », et en quoi elle consiste à proprement parler. C'est au fil de l'analyse de ce concept, effectuée conformément au procédé méthodique que nous avons déterminé dans l'introduction de ce chapitre, que l'on pourra ainsi faire voir le caractère *syncrétique* de la variante gadamérienne proposée dans *Vérité et Méthode*.

2. L'horizon et la fusion des horizons

Conformément à la procédure méthodique que nous avons justifiée ci-dessus, nous commencerons l'analyse du concept de « fusion des horizons » dans le premier contexte dans lequel il est explicitement introduit, c'est-à-dire avec le cas particulier de la compréhension dans les sciences de l'esprit. C'est ce contexte général qu'il nous faut donc commencer par préciser, et qui nous permettra de déterminer la fonction qu'y occupent l'« horizon » et la « fusion des horizons ». Deux usages de l'« horizon » — « horizon-limite » et « horizon-amplitude » — seront ainsi distingués : le premier, corrélatif du concept de « situation » et de « préjugé », exprime la finitude de l'homme soumis aux incidences de l'histoire ; le second, comme résultat de la « fusion des horizons », désigne le « mode d'accomplissement [*Vollzugsweise*] » de la conscience de l'histoire des incidences (*WM* : 383/401)¹²³, qui doit permettre de répondre au problème que pose la finitude de l'homme à la compréhension : comment la compréhension dans les sciences de l'esprit peut-elle ne se réduire ni à une assimilation de ce qui est à comprendre à nos propres préjugés, ni à l'objectivisme de la méthode ?

a. Contexte

Si les concepts d'« horizon » et de « fusion des horizons » sont introduits par Gadamer dans le cadre de l'élaboration des « grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », la première partie de cette théorie a pour but d'élever « l'his-

¹²³ On se réfère ici à la traduction proposée par Francesco Gregorio (2015 : 216-222).

toricité de la compréhension au rang de principe herméneutique » — projet qui implique trois volets.

D'abord, contre « la naïveté de l'objectivisme historique » (*WM* : 305/321), qui pense que l'on peut faire « abstraction de soi-même » dans la compréhension — naïveté qui est consubstantielle à l'importation du modèle des sciences de la nature dans les sciences de l'esprit —, il faut au contraire justifier la finitude de l'homme. Gadamer exprime cette dernière par le concept d'« histoire des incidences », qui désigne le fait que toute compréhension suppose une appartenance préalable à la tradition de telle manière que « nous sommes déterminés d'avance quant à ce qui à nos yeux fait problème et est objet de recherche » (*WM* : 305-6/322). Autrement dit, l'histoire des incidences est la version gadamérienne de la facticité du *Dasein*, c'est-à-dire du caractère nécessairement situé et historiquement pré-structuré de toute compréhension, fondée dans la temporalité de ce dernier (« être-été »), tel qu'il ne saurait y avoir de compréhension sans « présuppositions » (*SZ* : 232/188) ou, pour reprendre le concept, central, de Gadamer, de préjugés.

Or, « la puissance de l'histoire des incidences ne dépend pas de sa reconnaissance », de telle manière que « même lorsque la foi en la méthode nous fait renier notre propre historicité, c'est encore elle qui l'emporte » (*WM* : 306/323). L'objectivisme naïf, incapable de reconnaître la finitude historique de la compréhension, rejoint ainsi la compréhension guidée par ses préjugés, où « ce qui est autre se montre tellement à partir de ce qui nous est propre que, dans ce que l'on en dit, l'autre ne se distingue plus de ce qui nous est propre » (*WM* : 306/322). Dans la familiarité et l'objectivité, il y a donc une naïveté commune, qui aboutit à un résultat quasi-identique¹²⁴ : ce qui doit être compris ne l'est pas dans la mesure où il ne se montre pas à partir de lui-même, mais à partir de nos préjugés, sans qu'il n'y ait de distinction préalable « entre les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux*, qui entraînent la *mécompréhension* » (*WM* : 304/320).

Cela nous mène au deuxième volet du projet : s'il est vrai que l'historicité est un « principe herméneutique », il faut montrer qu'elle n'est pas simplement un obstacle à la compréhension, qui exigerait une méthode pour l'éliminer, mais également une condition de celle-ci, ce qui implique une réévaluation des « préjugés » : « ce qui donne corps et sens à l'appartenance, c'est-à-dire au facteur de la tradition dans l'at-

¹²⁴ Quasi-identique, car l'objectivisme permet néanmoins d'éliminer « grâce à sa doctrine critique de la méthode ce qui nourrit l'arbitraire et la fantaisie d'actualisations complaisantes du passé » (*WM* : 306/322).

titude historico-herméneutique, c'est la possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs » (*WM* : 300/317). Il y a donc des préjugés vrais et des préjugés faux, et si la compréhension ne peut se passer de préjugés en raison de la finitude de l'homme, elle implique la distinction des uns et des autres pour ne laisser se montrer ce qu'il s'agit de comprendre qu'à partir des préjugés vrais. De ce point de vue, pour pouvoir se montrer à *partir de nos préjugés vrais* — et non pas à *partir de soi-même*, ce que l'historicité de la compréhension interdit aux yeux de Gadamer —, ce qu'il faut comprendre doit d'abord faire irruption pour mettre en jeu nos préjugés et permettre de les distinguer. C'est ce que montrera le primat de la question dans la compréhension, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Enfin, si aucune compréhension, conformément au « principe de l'histoire des incidences », ne peut satisfaire au faux modèle de l'objectivité, et que la compréhension ne saurait non plus consister dans « l'arbitraire et la fantaisie d'actualisations complaisantes du passé » (*WM* : 306/322), c'est qu'elle a son lieu, comme nous l'avons vu, entre la familiarité qui réduit ce qui est à comprendre à nos préjugés faux, et la distance objective de la méthode. Or, comment éviter une telle assimilation, s'il est vrai que nous sommes soumis, que nous le sachions ou non, aux incidences de l'histoire ? « Voilà, indique Gadamer, ce qui fait l'urgence de cette exigence, celle de prendre conscience de cette histoire des incidences : exigence qui s'impose à la conscience scientifique » (*WM* : trad. modif., 306/323).

Nous en arrivons ainsi à l'objet de notre enquête, car le concept de « conscience de l'histoire des incidences » marque précisément l'entrée en jeu de l'« horizon » et de la « fusion des horizons » : d'abord, parce qu'elle est prise de conscience de la « situation herméneutique », et que la notion de « situation » implique celle d'« horizon » (*WM* : 307/324) ; ensuite, parce que la « fusion des horizons » constitue précisément « la veille de la conscience propre à l'histoire des incidences » (*WM* : trad. modif., 312/328).

b. L'horizon

Le concept de « situation herméneutique » désigne « la situation dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis de la tradition qu'il nous faut comprendre » (*WM* : 307/323). Celle-ci possède trois caractéristiques : d'abord, conformément au principe de l'histoire des incidences, être dans une situation, c'est ne pas pouvoir en sortir pour la contempler objectivement de l'extérieur. Autrement dit, contre Hegel, « "être

historique" signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même » (*WM* : 307/324), dans la mesure où nous ne pouvons jamais nous comprendre sans préjugés (bons ou mauvais). D'autre part, dans la mesure où nous sommes toujours déjà soumis aux incidences de l'histoire, nous sommes toujours déjà situés : « on est dans une situation, on se trouve toujours déjà [*immer schon*] impliqué dans une situation » (*WM* : trad. modif., 307/323). Enfin, et c'est le sens de la formule « toute présence finie a ses bornes » (*WM* : 307/324), qui fait suite à la critique de l'« auto-transparence accomplie [*vollendete Selbstdurchsichtigkeit*] » de l'histoire au sens de Hegel, toute situation implique un horizon.

Comme nous l'avons anticipé plus haut, Gadamer propose deux usages distincts du concept d'« horizon ». Le premier a pour but d'exprimer la finitude historique de l'homme comme « horizon-limite ». En effet, si l'horizon est le corrélat de la situation herméneutique, et qu'il y a toujours une situation, qui « représente un lieu où l'on se tient (*Standort*) » (*WM* : 307/324), conformément à la finitude de la compréhension, alors il y a toujours un horizon. Autrement dit, l'« horizon » est appliqué à la conscience pensante (*in der Anwendung auf das denkende Bewußtsein...*), c'est-à-dire désigne le corrélat de la conscience finie. Ensuite, en tant que corrélat d'une situation herméneutique, l'« horizon » constitue la limite, négative et positive, qui lui est relative : d'une part, il « limite les possibilités de vision » ; d'autre part, il « comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis (*ibid.*). Autrement dit, il délimite à la fois ce qu'on peut comprendre et ce qu'on ne peut pas, ce qui fait problème et ce qui ne le fait pas, et manifeste ainsi la finitude du comprendre. On retrouve donc ici le motif heideggerien de l'« horizon subjectiviste » dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, dont on a vu qu'il ajoutait rétrospectivement à l'usage d'*Être et Temps* le trait de la *limite* — « le champ de vision qui délimite la perspective » (*GL* : trad. modif., 36/154) —, alors même que, conformément à l'emploi husserlien qui servait jusqu'alors de base à Heidegger, l'« horizon » exprimait prioritairement un *surplus*.

Or, cette limite négative et positive, qui découpe une perspective, une manière de voir ce qui est compris, n'est certes pas ontologique comme dans *Être et Temps* (être de l'étant, temps de l'être) ; il s'agit de l'« horizon de la question [*Fragehorizont*] » (*WM* : 375/393) qui guide notre compréhension. C'est pourquoi Gadamer indique que la méthode nous préserve en effet d'actualisations complaisantes du passé, mais qu'en masquant « l'insertion de la conscience historique même dans l'histoire des incidences, où elle prend place », elle « renie les présupposés qui commandent sa propre compréhension » (*WM* : trad. modif., 306/322),

c'est-à-dire « ressemble en cela à la statistique, qui n'est un si remarquable instrument de propagande que parce qu'elle fait parler la langue des "faits", simulant ainsi une objectivité qui dépend en réalité de la légitimité des questions qu'elle pose » (*WM* : 306/323).

Nous reviendrons plus loin sur ce thème de la question, puisque la « fusion des horizons » comme logique de la question et de la réponse implique l'acquisition d'un horizon de question qui dépasse la particularité de l'« horizon » de chacun des intervenants du dialogue en quoi consiste la compréhension. Mais avant cela, s'il est vrai que chaque situation a un horizon d'interrogation, peut-on imaginer un changement de situation tel que l'on change en même temps d'horizon ? Une telle possibilité est évidemment exclue par l'usage gadamérien, dans la mesure où elle entre en contradiction avec le principe de l'histoire des incidences, qui implique qu'on ne peut faire abstraction de « la puissance de l'histoire sur la conscience humaine finie » (*WM* : 306/323). De ce point de vue, la thèse de la « reconstruction », parfaitement exemplifiée aux yeux de Gadamer, à tort ou à raison, par Schleiermacher, à savoir « reproduire la production originelle de l'auteur » (*WM* : 172/186), est rigoureusement impossible dans la mesure où elle exige de faire abstraction de sa situation pour se transporter dans une autre. Ainsi, on ne quitte jamais la situation dans laquelle on se trouve.

Mais si c'est le cas, comment peut-on à proprement parler *comprendre*, c'est-à-dire ne pas réduire un objet spirituel — s'il est vrai qu'il s'agit de la compréhension dans les sciences de l'esprit : un rapport de police, un outil, des fresques dans une grotte, des vestiges pré-historiques, etc. — à nos mauvais préjugés ? On trouve un début de réponse à cette question dans le caractère malléable de l'horizon : l'application de l'« horizon » à la conscience pensante permet, comme l'indique Gadamer, de parler « d'étroitesse d'horizon, d'élargissement possible de l'horizon, d'ouverture d'horizons nouveaux » (*WM* : 307/324). Aux yeux de Gadamer, c'est d'ailleurs ainsi qu'on a employé le terme d'« horizon » dans la langue philosophique, notamment à partir de Nietzsche et de Husserl, pour « caractériser l'assujettissement de la pensée à sa condition finie et le rythme auquel s'élargit le champ de vision » (*ibid.*). Cependant, l'« ouverture d'horizons nouveaux » possède ici un statut bien différent de l'étroitesse et de l'élargissement de l'« horizon », dans la mesure où elle ne se range pas dans le modèle de la malléabilité : elle fait plutôt signe vers la possibilité d'acquiescer un horizon que, par principe, on n'avait pas avant. Comme l'indique Gadamer, « élaborer la situation herméneutique [c'est] acquiescer l'horizon d'interrogation appro-

prié [*die Gewinnung des rechten Fragehorizontes*] aux questions qui se posent à nous sur la tradition » (*WM* : 308/324). Cela n'entre-t-il pas alors en contradiction avec l'idée que toute situation a un horizon, et qu'il n'est pas possible de changer de situation ? C'est cette question qui nous mène vers le second usage de l'« horizon » comme « horizon-amplitude », qui permettra de définir la fusion des horizons elle-même.

Celui-ci est thématiqué dans la suite de l'analyse, qui introduit de nouveaux traits de définition de l'« horizon ». En effet, sans transition avec l'examen de l'application de l'« horizon » à la conscience pensante, Gadamer ajoute : « l'homme sans horizon est celui qui ne voit pas assez loin et qui, pour cette raison, surestime ce qui est proche de lui. Inversement, ne pas manquer d'horizon, c'est n'être pas borné au plus proche mais pouvoir regarder au-delà » (*WM* : 307/324). Ce qui est nouveau ici, c'est l'introduction de la problématique de l'estimation, qui met le curseur sur de nouveaux traits, ceux du proche et du lointain : ne pas avoir d'horizon, rester à ce qui est proche, c'est-à-dire ce par rapport à quoi on a le moins de distance, et en même temps à ce qui nous est le plus familier, c'est s'exposer à surestimer. L'absence d'horizon fait donc référence ici à une absence de « distance temporelle », qui constitue l'une des conditions de la compréhension analysée dans cette partie de *Vérité et Méthode*¹²⁵. Au contraire, celui qui « ne manque pas d'horizon » (*ibid.*) voit au-delà de ce qui est proche ; il est ainsi capable d'« apprécier à sa juste valeur la signification de toutes choses comprises dans cet horizon, en ce qui concerne leur proximité et leur éloignement, leur grandeur et leur petitesse » (*WM* : 307-8/324).

La différence est donc entre celui qui a une vue ample sur les choses, et celui qui a une vue étroite. On pourrait alors être tenté de dire que cette analyse correspond à la possibilité de réduire ou d'élargir son horizon ; pourtant, Gadamer insiste plutôt sur le fait que l'on peut avoir un horizon, ou ne pas en avoir. Cet usage est d'ailleurs confirmé par deux fois : d'abord, lorsqu'il indique que celui qui surestime est un « homme sans horizon » (*wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der...*) ; ensuite, lorsqu'il souligne que le concept d'horizon « exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend » (*WM* : 310/327). C'est dans ce cadre qu'il est pertinent de dire qu'on acquiert un horizon ou qu'on ouvre de nouveaux horizons ; et

¹²⁵ « Chacun connaît la singulière impuissance de notre jugement partout où le recul du temps ne nous a pas fourni de critères assurés. C'est ainsi que le jugement porté sur l'art contemporain est désespérément incertain pour la conscience scientifique » (*WM* : 302/319).

l'absence d'horizon implique que l'on ne comprend pas encore, s'il est vrai que celui qui comprend est celui qui a un horizon d'ampleur suffisante.

De ce point de vue, ce qui caractérise principalement ce second usage, c'est que, contrairement au premier, il y a des situations où l'on n'a pas d'horizon, c'est-à-dire où l'« horizon » que l'on a préalablement ne nous permet pas de comprendre ; la compréhension consiste alors précisément dans l'acquisition d'un nouvel horizon, c'est-à-dire du « juste horizon d'interrogation pour les questions qui se posent à nous à propos de la tradition (*des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen*) » (WM : trad. modif., 308/324).

Or, c'est ici que se repose la question qui nous avait mené au second usage du concept d'« horizon ». En effet, si la compréhension consiste dans l'acquisition d'un horizon, ne retombe-t-on pas alors dans l'objectivisme naïf, rejeté plus haut ? D'autant que, comme l'indique Gadamer, « dans le domaine de la compréhension historique », on parle « volontiers d'horizon, en particulier pour exprimer la prétention de la conscience correspondante à voir en tout passé son être propre, non pas à la lumière des critères et des préjugés qui sont ceux de notre temps, mais sous l'horizon historique qui est le sien » (*ibid.*). Autrement dit, pour la conscience historique, comprendre le passé, c'est se transporter dans la situation passée pour la juger, non du point de vue de nos préjugés et de ses questions, mais du point de vue des siens. De ce point de vue, acquérir un horizon signifierait s'y transporter.

Gadamer présente deux arguments, l'un normatif — ce que la compréhension doit faire et ne doit pas faire, à savoir déposséder le texte « de la prétention à dire quelque chose de vrai » (WM : 308/325) —, l'autre descriptif — ce que la compréhension fait —, qui excluent cette conception du « se transporter », et précisent les limites de l'application de cette idée d'une acquisition d'un horizon. Dans la mesure où ces deux arguments arrivent à la même conclusion, et que le second rend le premier superflu, nous nous limiterons à discuter l'argument descriptif.

S'il est vrai que comprendre le passé, c'est se transporter dans la situation passée pour la juger selon son horizon d'interrogation, la question est de savoir si cette description « rejoint vraiment le phénomène herméneutique. Y-a-t-il ici deux horizons distincts, l'horizon dans lequel vit celui qui comprend et celui, propre à chaque époque, dans lequel il se transporte [*sich versetzen*] ? » (WM : trad. modif., 309/325). Autrement dit, est-ce que le présupposé d'un face à face d'horizons clos, qui ne communiquent pas, correspond à la réalité de la relation herméneutique : « l'horizon de

notre propre présent est-il jamais à ce point fermé, et peut-on concevoir une situation historique dont l'horizon soit ainsi fermé ? » (*WM* : 309/326).

Comme l'indique Gadamer,

« pour comprendre une tradition, il faut [...] sans doute avoir un horizon historique. Mais il ne peut être question d'acquiescer cet horizon en se transportant [*sich versetzt*] dans une situation historique [...]. Car, que signifie "se replacer [*Sichversetzen*]" ? Sans aucun doute, cela ne signifie pas simplement faire abstraction de soi » (*WM* : 310/326)

sans quoi l'on retombe dans la naïveté de l'objectivisme historique. Il faut plutôt dire que celui qui comprend, c'est-à-dire acquiesce un horizon, apporte avec soi sa propre situation. On peut ainsi parler de la mobilité de celui qui comprend :

« la mobilité historique du Dasein humain est précisément constituée par le fait qu'elle n'est pas absolument attachée à un lieu [*keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt*], et qu'elle n'a donc jamais un horizon véritablement clos. L'horizon est au contraire quelque chose en quoi nous pénétrons progressivement [*hineinwandern*] et qui se déplace avec nous [*mitwandert*]. Pour qui se meut, l'horizon change » (*WM* : 309/326).

Si donc le comprendre consiste bien en un « se transporter », ou « se replacer », c'est dans le sens précis où l'expression ne signifie

« ni transport emphatique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; il signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre » (*WM* : 310/327).

On retrouve ainsi, dans des termes inspirés de Hegel, la position médiane de la compréhension entre l'objectivité distante et la réduction de ce qu'il s'agit de comprendre à la familiarité de nos préjugés. La proximité avec l'analyse hégélienne s'arrête cependant ici car, conformément à la finitude historique de l'homme, l'élévation à l'universel ne saurait être comprise comme un progrès qui supposerait, au moins implicitement, l'idéal atteignable ou non d'un savoir absolu. Il s'agit plutôt d'une médiation entre le présent et le passé qui médiatise toujours autrement, en fonction de la situation dans laquelle on se trouve :

« comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement* » (WM : 302/318).

C'est précisément en ce sens que Gadamer *assume* l'« horizon subjectiviste » pointé du doigt dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, bien que, *dans le même temps* (= syncrétisme), le concept d'« horizon » soit opposé chez celui-ci à la catégorie de l'« objet » ou de la « substance », qui reste le même *dans toutes les situations*, alors que l'un et l'autre marchaient main dans la main chez Heidegger dans la définition de la métaphysique moderne de la subjectivité. Or, au contraire, ce qui intéresse Gadamer dans le terme d'« horizon », c'est à la fois l'expression d'une *limite* et son caractère *changeant*, c'est-à-dire ultimement le fait que ce qu'il s'agit de comprendre se présente *à chaque fois différemment en fonction de la situation herméneutique*.

Comment comprendre, dès lors, l'impossibilité d'un face à face d'horizons clos, c'est-à-dire la nécessité d'une élévation continue à l'universel ? En quoi « l'horizon de passé, dont vit toute existence humaine, et qui est présent sous forme de tradition qui se transmet, est [...] lui aussi toujours en mouvement » (WM : 309/326), comme l'horizon du présent ? Comment peut-on conclure du fait que, lorsque nous comprenons, nous dépassons les particularités de chaque horizon, que « c'est [...] en réalité un seul horizon qui englobe tout ce que la conscience historique contient » (WM : 309/326) ? Cela n'est pas simplement lié au fait que notre compréhension finie, relevant des incidences de l'histoire, est dépositaire de la compréhension de ceux qui sont venus avant nous, et qui ont dépassé les particularités des points de vue dans une compréhension autre. En effet, dans ce cas, on n'aurait pas résolu le problème du dépassement continu des points de vue, qui est précisément ce que Gadamer appelle « comprendre ». Cela ne s'explique ultimement que sur le fait que, à ses yeux, nous sommes pour ainsi dire poussés à comprendre toujours autrement, c'est-à-dire à ne pas clore les horizons : « en réalité, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés » (WM : 311/328). C'est ce principe, à savoir que, même lorsqu'on ne comprend pas, on veut comprendre, qui garantit finalement la thèse d'une formation perpétuelle de l'« horizon »¹²⁶.

¹²⁶ Voir ici le débat, du point de vue de Gadamer, sur le « vouloir dire » avec Derrida dans « *Hermeneutik auf der Spur* » (GW X : 152sq./194sq.).

Or, cela nous mène à la description de la « fusion des horizons », qui est le mode de réalisation de cette élévation continue à l'universel : comme l'indique Gadamer, « il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disants indépendants l'un de l'autre » (*ibid.*).

c. Fusion des horizons

Si l'analyse du concept d'« horizon », comme expression de la finitude historique de l'homme, a essentiellement permis de montrer l'impossibilité de l'objectivisme, l'introduction du concept de « fusion des horizons », suggéré dans l'usage de « horizon-amplitude », doit répondre à l'objection que la thèse de la « compréhension autre » ne saurait ne pas soulever : si toute compréhension est médiation, et que toute reconstruction de l'horizon du passé est impossible, dans quelle mesure une telle médiation peut-elle échapper à l'assimilation du passé aux préjugés non distingués du présent ? De ce point de vue, c'est la position médiane proposée par Gadamer entre familiarité et distance objective, indiquée plus haut, qu'il s'agit désormais d'élaborer conceptuellement.

Pour commencer, l'expression même de « fusion des horizons » fait problème : en effet, n'avons-nous pas déjà admis que l'horizon du présent et du passé ne sont pas indépendants l'un de l'autre mais sont dans une fusion ou une médiation constante ? Or, ce que prend en compte l'expression ici, c'est « la singularité de la situation dans laquelle la compréhension devient tâche scientifique » (*WM* : 311/328). Il y a en effet deux manières de comprendre la « fusion des horizons ». D'un côté, il y a la fusion des horizons naïve :

« la force de cette fusion est surtout visible dans les temps plus anciens, dans la naïveté de leur relation à eux-mêmes et à leur origine. Quand la tradition l'emporte, cette fusion ne cesse pas de se produire. Car l'ancien et le nouveau ne cessent pas de s'y conjindre pour s'imposer de manière vivante, sans même se distinguer expressément l'un de l'autre » (*WM* : 311/328).

Or, une telle fusion n'aboutit pas à la compréhension, mais à « une naïve assimilation [*naive Angleichung*] » (*ibid.*) du passé au présent. C'est ce que montre par

contraste la compréhension dite scientifique, qui est en vérité la compréhension tout court :

« toute rencontre avec la tradition, opérée grâce à la conscience historique, fait l'expérience d'un rapport de tension entre le texte et le passé. La tâche de l'herméneutique consiste à ne pas dissimuler cette tension sous une naïve assimilation, mais à la déployer délibérément » (*WM* : trad. modif., 311/328).

Ainsi, ce qui différencie la fusion des horizons scientifique de cette fusion naïve, c'est la conscience de l'histoire des incidences, qui implique la distinction des horizons s'exprimant dans le titre « fusion des horizons ». Comme l'indique Gadamer,

« la distinction est toujours réciprocity de rapport. Pour aboutir à un contraste, il faut qu'une chose se distingue par rapport à une autre et réciproquement. C'est pourquoi toute distinction fait voir aussi ce par rapport à quoi une chose prend relief. Cela, nous l'avons défini plus haut comme la mise en jeu des préjugés » (*WM* : 311/327).

La mise en jeu dont il est question dans ce passage renvoie ici à l'analyse de la « distance temporelle », dans laquelle Gadamer, anticipant l'analyse de la logique de la question et de la réponse, indiquait que « toute suspension de jugement, par conséquent et *a fortiori* celle de préjugés, a pour structure, du point de vue logique, celle de la *question* » (*WM* : 304/321). Or, cette mise en jeu provient de la tradition elle-même : « ce qui peut [...] provoquer [les préjugés], c'est précisément la rencontre avec la tradition » (*ibid.*), de telle manière que l'on peut parler de l'événement de la compréhension, dont l'interprète ne peut pas être l'instigateur, mais qui lui arrive comme un « miracle [*Wunder des Verstehens*] » (*WM* : 297/313).

C'est d'ailleurs ce que montre le chapitre consacré à la « logique de la question et de la réponse » : si pour « reconnaître que quelque chose est ainsi et non pas tel qu'on l'avait cru auparavant, il faut évidemment passer par la question de savoir s'il est comme ceci ou comme cela » (*WM* : 368/385), et si « questionner veut dire mettre en suspens » (*WM* : 369/386), alors le problème est de savoir « comment donc peut-on en venir au non-savoir et à l'interrogation ? » (*WM* : 372/389). Or, « nous maintenons d'abord qu'on ne peut y parvenir que de la façon dont une idée vient à l'esprit » (*ibid.*). Autrement dit, ce n'est pas nous qui, d'abord, questionnons et qui nous questionnons. À proprement parler, c'est la question de la tradition elle-même qui prime ; elle surgit et rompt sur le fond des préjugés actuels :

« la question qui vient à l'esprit est déjà irruption dans l'immensité sans relief de l'opinion courante. C'est pourquoi nous disons aussi qu'une question nous vient à l'esprit, qu'elle surgit ou se pose — plutôt que de dire que c'est nous qui la soulevons ou la posons [...]. C'est pourquoi le questionner est plus un pâtir qu'un agir » (*WM* : 372/389-90).

De ce point de vue, si « l'attitude herméneutique », en déployant délibérément (*bewusst*) la tension entre le présent et le passé, consiste dans « la projection d'un horizon historique [der Entwurf eines historischen Horizontes] qui se distingue de celui présent » (*WM* : 311/328), un tel projet consiste en vérité dans la mise en question par la tradition qui est à comprendre de nos préjugés. C'est à cette condition que la compréhension peut se distinguer d'une assimilation naïve du passé aux préjugés présents, précisément par la distinction entre bons et mauvais préjugés. Ainsi, toute compréhension commence lorsque ce qui doit être compris surgit pour mettre en jeu nos préjugés.

Cela étant, cette distinction des horizons ne constitue qu'un moment de la compréhension scientifique, qui ne doit pas être assimilée d'un autre côté à une reconstruction : comme le rappelle Gadamer, la conscience historique

« n'est elle-même qu'une sorte de couche superposée à une tradition toujours agissante. Voilà pourquoi elle réunit aussitôt à nouveau les deux pôles ainsi détachés, de telle sorte qu'elle se réconcilie avec elle-même dans l'unité de l'horizon historique ainsi conquis » (*WM* : 311-2/328).

Autrement dit, si « l'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge [...], le *logos* qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse » (*WM* : 368/386) ; et cette réponse est l'aboutissement d'un dialogue, c'est-à-dire d'une logique question-réponse, qui ne se termine pas dans le savoir absolu et la certitude de la méthode, mais dans une « sursomption [*Aufhebung*] » (*WM* : 312/328) des particularités dans un universel autre. C'est d'ailleurs précisément ce qu'exprime le terme de « fusion » qui, comme l'a bien vu Jean Grondin, consiste

dans la production de quelque chose de nouveau à partir de deux éléments distincts, fusion telle qu'on ne sait plus ce qui vient de l'un et ce qui vient de l'autre¹²⁷.

Ainsi, si l'on suit les analyses du chapitre consacré à la logique de la question et de la réponse, une fois nos préjugés mis en question, il faut que « nous nous mettions nous-même à questionner » (*WM* : 379/397). C'est à ce niveau que l'on retrouve l'acquisition de l'horizon de la question qui nous intéresse plus haut, et que nous allons à présent pouvoir préciser. D'abord, la question que l'on pose à la tradition, et à laquelle il s'agira d'apporter une réponse, doit être ouverte (*offen*), ce qui signifie qu'elle doit découvrir « tout ce qu'a de problématique ce que l'on interroge. Il faut le mettre en suspens de manière à maintenir l'équilibre entre le pour et le contre [...]. Toute question authentique exige cette ouverture [*Offenheit*] » (*WM* : 369/386). De ce point de vue, ni la question à but pédagogique, que personne ne pose véritablement, ni la question rhétorique, que personne ne pose et à laquelle personne n'est tenu de répondre, ne sont des questions authentiques, c'est-à-dire ouvertes à une réponse (*ibid.*).

Il ne s'agit pourtant que du premier trait de l'ouverture de la question : « l'ouverture de la question n'est cependant pas sans rivage. Elle implique au contraire une délimitation précise par l'horizon d'interrogation » (*WM* : 369/387). Ainsi, la question doit délimiter « les présuppositions qui tiennent, et à partir desquelles se montre [*sich zeigt*] ce qui reste en question » (*ibid.*) ; « cet horizon nous apparaît [...] comme l'horizon d'interrogation [*Fragehorizont*], à l'intérieur duquel se détermine l'orientation sémantique » (*WM* : 375/393), qui met déjà sur la piste de réponses : « le oui et le non » (*WM* : 369/387). De ce point de vue, l'« horizon » retrouve ici les attributs spécifiques du premier usage que nous avons souligné plus haut : il constitue à la fois une limite négative (élimine certaines réponses), mais également une limite positive (délimite des réponses alternatives déterminées). Or, ce trait exclut des questions authentiques un troisième type de question, à savoir celles dont les présuppositions sont « devenues caduques [*hinfällig*] » (*WM* : 381/399). C'est le cas, par exemple, de

¹²⁷ « Le terme qu'utilise Gadamer n'est pas vraiment celui d'une « fonte » (*Schmelze* ou *Schmelzung*, qui existe, bien qu'assez rare), mais d'une *Verschmelzung*. Le « *ver* » ajoute une connotation plus active, plus processuelle, au verbe *schmelzen* (fondre), et implique le plus souvent deux choses qui se « fusionnent » en une seule. C'est ainsi, par exemple, qu'un métallurgiste (que l'on appelle aussi un « fondeur ») peut fusionner deux métaux, de l'or et de l'argent, pour en faire un alliage. Dans un contexte plus spirituel, la langue allemande connaît bien l'idée, qui sera familière à Gadamer philosophe, d'une fusion de deux traditions. L'expression veut alors dire que deux traditions peuvent se rassembler en une seule pensée. Ainsi, on peut dire que chez Thomas d'Aquin se fusionnent les traditions de l'aristotélisme et du platonisme, et chez Kant celles de l'empirisme et du rationalisme » (Grondin 2005 : 404-5).

la question du *perpetuum mobile* : « l'horizon de sens de telles questions n'est plus ouvert qu'en apparence. Elles ne sont plus comprises comme questions. Car, ce que l'on comprend dans ce cas, c'est précisément qu'ici ne se pose nulle question » (*ibid.*). Ce qui manque à la question du *perpetuum mobile*, c'est donc apparemment qu'elle puisse encore délimiter une réponse par « oui » ou par « non ».

Maintenant, l'acquisition d'un tel horizon de question ouvert à une réponse n'est pas la reconstruction de la question historique à laquelle le texte répondait originellement ; au contraire,

« une fois remonté en deçà du dit [vers la question], on est nécessairement allé au-delà de lui, par la question que l'on pose. En effet, on ne comprend le texte dans le sens qui est le sien qu'en acquérant l'horizon d'interrogation qui, comme tel, comporte nécessairement la possibilité d'autres réponses » (*WM* : 375/393).

On retrouve ainsi le second moment de la « fusion des horizons », à savoir le dépassement des particularités : acquérir un horizon ne signifie ni reconstruire l'horizon historique de la tradition, ni l'assimiler purement et simplement aux questions naissant de nos préjugés encore non-distingués, mais consiste dans une compréhension autre, sur la base de nos préjugés vrais : « une question reconstruite ne peut jamais, comme telle, rester dans son horizon initial » (*ibid.*). La compréhension consiste donc dans la réponse à cette question élevée à l'universel, au-delà des questions particulières de l'un ou l'autre des intervenants du dialogue. C'est précisément ce moment de la fusion des horizons qui sera ensuite décrit sous la titre d'« application », à partir du problème du rapport entre l'identique et le différent, le général et le particulier :

« si le problème herméneutique culmine dans le fait que la tradition doit être comprise en son identité et pourtant toujours autrement, il s'agit là, logiquement parlant, du rapport du général et du particulier. Comprendre est alors un cas particulier de l'application d'une généralité à une situation concrète et particulière » (*WM* : 317/334).

Nous avons à présent tous les éléments pour justifier l'hypothèse que nous avons avancée au début de notre analyse : la fusion, comme projection et sursomption d'un horizon historique de question, consiste dans la réponse *autre* à un processus de questionnement qui va *au-delà* de la question historique à laquelle répondait la tradi-

tion à comprendre, processus mis en œuvre par ce dernier dans la mesure où il nous questionne en premier lieu, c'est-à-dire interroge nos préjugés. C'est pourquoi l'hérméneutique se situe entre la familiarité et la distanciation objective : dans la compréhension, ce qu'il s'agit de comprendre ne se montre pas d'abord à partir de nos préjugés indistincts (= familiarité et distance), mais à partir de nos préjugés vrais, discriminés par l'irruption de la tradition qui nous met en question (= *bon perspectivisme*). En ce sens, Gadamer assume bien l'« horizon subjectiviste » qui, certes, comme « horizon-amplitude » ou changeant, permet d'échapper à nos préjugés indistincts, mais qui exprime aussi la finitude du comprendre, c'est-à-dire le rejet du dogmatisme d'un sens en soi — qui est *ipso facto* le rejet de la tentative de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, à savoir de chercher « ce qu'est en soi [*in sich*] l'ouvert qui nous environne » (GL : 39/157).

Cependant, dans le même temps, Gadamer assume la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, qui se manifeste dans la critique de la méthode et du pôle de la « distance objective ». C'est pourquoi le sens du « comprendre » dans *Vérité et Méthode* est distingué de celui que lui attribue le tournant heideggerien, c'est-à-dire comme la représentation d'un horizon subjectif permettant la domination de l'objet, et ne saurait par conséquent revenir à une « explicitation » telle qu'elle est pensée dans *Être et Temps*, et telle qu'elle est identifiée à l'époque moderne dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*. C'est pourquoi, comme pour la sérénité, la fusion des horizons est un *clair-obscur*, qui va *au-delà* de l'activité et de la passivité — questionnement de la tradition et mise en question par cette dernière —, et qui doit plutôt être décrit « comme un événement qui nous est survenu » (WM : 387/405)¹²⁸.

Ainsi, dans la structure de projection/sursomption de la fusion des horizons, qui conceptualise l'entre-deux de la compréhension, c'est bien le *syncrétisme* de la position gadamérienne *comme tel* qui se manifeste. Cela étant, le résultat de l'analyse est pour l'instant limité à la compréhension dans les sciences de l'esprit ; il faut donc encore montrer que la fusion des horizons est bien le *logos* de l'être en général, c'est-à-dire vaut universellement pour le rapport de l'homme au monde. Pour cela, nous avons désormais un critère qui a déjà fait ses preuves : si l'être qui peut être compris est langage, il faut que nous retrouvions dans ce dernier la double structure (projection/sursomption) que nous venons de dégager, pour garantir notre hypothèse du syncrétisme au-delà de la simple compréhension dans les sciences de l'esprit.

¹²⁸ Nous revenons *infra.* sur le concept d'« événement » (p. 166sq.).

3. Le *logos* de l'être

Nous avons déjà indiqué dans notre présentation du procédé méthodique que nous avons utilisé pour notre lecture de *Vérité et Méthode* deux éléments textuels qui suggéraient que la fusion des horizons, bien qu'elle soit supposée exprimer « la singularité de la situation dans laquelle la compréhension devient tâche scientifique » (*WM* : 311/328), définissaient *plus* que le comprendre dans les sciences de l'esprit : non seulement Gadamer indique que l'être qui peut être compris est langage, et que la « *fusion des horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage* » (*WM* : 383/401) ; mais le dernier paragraphe du texte affirme que « ce qui a inspiré notre réflexion, c'est l'affirmation que le langage est « un centre où le moi et le monde fusionnent (*in der sich Ich und Welt zusammenschließen*), ou mieux : se présentent dans leur appartenance mutuelle originaire » (*WM* : trad. modif., 478/500).

Ce qu'il s'agit donc de faire, c'est de justifier conceptuellement ce qui n'apparaît pour l'instant que comme des suggestions, dans le but de retrouver dans le rapport universel de l'homme au monde ou à l'être la double structure de la « fusion des horizons ». Nous procéderons de la manière suivante : nous commencerons par analyser le concept d'« appartenance », qui servira de modèle heuristique pour montrer à l'œuvre cette structure de projection/sursomption dans la caractérisation du langage lui-même dans le dernier paragraphe du texte. L'argument ici est simple : l'« appartenance » désigne le fait que dans la compréhension « quelque chose arrive [*etwas geschieht*] » (*WM* : 465/486). Or, l'« événement [*Geschehen*] » dont il est question possède une double signification, du point de vue de l'interprète » (*WM* : 465/486) ou « en ce qui concerne l'"objet" » (*WM* : 466/487), qui reprend la double structure de la « fusion des horizons ». Et c'est cette double signification de l'« événement » que l'on retrouvera enfin dans les deux traits spécifiques de l'être en tant qu'il est compris, c'est-à-dire du langage. Si cela est vrai, on aura alors justifié notre hypothèse, à savoir que la fusion des horizons est le *logos* de l'être, et généralisé celle du syncrétisme gadamérien jusqu'ici limitée à l'analyse de la fusion des horizons dans la compréhension des sciences de l'esprit.

a. L'appartenance

Commençons avec la notion d'« appartenance »¹²⁹. Comme le souligne Gadamer, dans l'appartenance d'un interprète à la tradition

« ce qui est décisif, c'est qu'ici quelque chose arrive (*daß hier etwas geschieht*). La conscience de l'interprète ne maîtrise pas ce qui l'atteint comme parole de la tradition. On ne peut pas non plus caractériser comme il convient ce qui alors arrive en y voyant la connaissance progressive de ce qui est, de telle sorte qu'une intelligence infinie contiendrait entièrement tout ce que la parole continuerait à tirer de la tradition » (*WM* : 465/486).

L'usage qui est fait ici de l'« événement [*Geschehen*] » implique deux éléments : d'une part, l'absence de maîtrise par rapport à la tradition qui nous parle ; d'autre part, la finitude contraire à la possibilité d'un progrès dans la connaissance, dont nous allons voir qu'elle renvoie à l'élévation à l'universel qui constitue l'idée de « fusion ». C'est ce que confirme plus loin Gadamer dans la double signification de l'évènement, du point de vue de l'interprète qui le comprend et de l'objet qui est compris.

Du côté de l'interprète,

« l'évènement [*Geschehen*] signifie que ce n'est pas comme sujet de connaissance qu'il se met à la recherche de son objet, que ce n'est pas grâce à des ressources de méthode qu'il "parvient à arracher" ce qui est véritablement signifié et ce qu'il en était véritablement, en dépit de la gêne et du brouillage légers dus à ses propres préjugés » (*WM* : 465/486-7).

De ce point de vue, Gadamer exclut implicitement le modèle heideggerien de l'« explicitation », qui s'assure de ce qui est compris par l'explicitation du sens pré-structuré. Au contraire, l'« événement » implique que le point de départ menant à la compréhension est la mise en question de nos préjugés par la tradition qui nous adresse la parole, c'est-à-dire la distinction des préjugés vrais et faux : comme le rappelle

¹²⁹ Gadamer fait au moins deux usages du concept d'« appartenance » : d'un côté, il désigne la familiarité que l'interprète doit éviter au moins tout autant que l'étrangeté à l'égard de la tradition, ce pourquoi la place de l'herméneutique est bien « entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition » (*WM* : 300/317); de l'autre, Gadamer l'emploie également comme une notion essentielle pour caractériser la compréhension proprement dite, qui se tient dans cet entre-deux. C'est dans ce dernier sens qu'il est analysé dans les passages qui vont nous intéresser dans ce qui suit.

Gadamer, la logique de la question et de la réponse a montré « comment celui qui interroge devient l'interrogé et comment l'événement herméneutique [*das hermeneutische Geschehen*] s'accomplit dans la dialectique de la question » (*WM* : 466/487). C'est d'ailleurs là le sens de l'« entendre [*hören*] » dans le concept d'« appartenance [*Zugehörigkeit*] », dont « la priorité [par rapport à la vue] [...] est à la base du phénomène herméneutique » : en effet, alors que je peux détourner la vue en regardant dans une autre direction, dans l'entendre « il n'y a pas seulement le fait que l'on adresse pour ainsi dire la parole à celui qui écoute ; bien au contraire, cela signifie aussi que celui à qui la parole est adressée entend nécessairement, qu'il le veuille ou non » (*ibid.*). Autrement dit, appartenir à ce qui est à comprendre, « c'est être atteint par la parole qu'adresse la tradition. Celui qui se tient ainsi dans des traditions [...] ne peut pas ne pas prêter l'oreille à ce qui l'en atteint. La vérité de la tradition est comme la présence immédiate accessible aux sens » (*WM* : 467/488).

L'introduction de la vérité de la tradition nous mène alors à la signification de l'« événement » du point de vue de l'objet. En effet, dans ce cas, celui-ci signifie

« l'entrée et la mise en jeu du contenu de la tradition, selon ses possibilités de sens et de résonance chaque fois nouvelles et sans cesse élargies par celui qui reçoit cette tradition. Du fait que la tradition vient à nouveau au langage, quelque chose ressort et existe désormais qui n'existait pas auparavant » (*WM* : 466/487).

Autrement dit, c'est la médiation du présent et du passé dans la compréhension autre, élevée au delà des situations particulières, qui est indiquée ici, et qui s'exprime dans le caractère de vérité de l'être, qui se montre tout en se cachant.

On retrouve ainsi la double structure de la « fusion des horizons » : d'abord, par opposition à la naïveté de la méthode et de la compréhension familière, la distinction des horizons, qui implique la mise en jeu des préjugés par la tradition elle-même ; puis le dépassement immédiat des particularités, c'est-à-dire leur fusion dans un universel dont on ne peut plus distinguer ce qui vient de l'un et ce qui vient de l'autre, de telle manière qu'il n'y a pas un face à face d'horizons clos et indépendants, mais « un seul horizon qui englobe tout ce que la conscience historique contient » (*WM* : 309/326). On demandera alors quel est le rapport avec le langage ; la réponse est que la structure de l'appartenance que nous venons de décrire « repose, en ce qui la concerne, sur le caractère événementiel de la langue » (*WM* : 467/488). Il faut donc s'attendre à retrouver, dans l'analyse du langage comme être en tant qu'il est com-

pris, le double trait événementiel que nous venons de décrire, qui correspond en vérité à la « fusion des horizons ». C'est ce qu'il faut montrer à présent.

b. L'être comme langage

Nous avons déjà rendu compte dans l'introduction des éléments de la métaphysique du beau et de la lumière, d'inspiration platonicienne et néo-platonicienne, mobilisés par Gadamer pour penser le mode de l'être en tant qu'il est compris¹³⁰. Nous nous intéresserons donc directement aux « deux points » qui rattachent « la manifestation du beau » et « le mode d'être du comprendre » (*WM* : 488/510), c'est-à-dire le langage. Le premier est le « caractère d'événement (*Ereignischarakter*) » (*ibid.*), que Gadamer nomme de façon équivalente « structure d'événement (*Geschehensstruktur*) »¹³¹ (*WM* : 490/512) ; le second est le « moment de vérité (*Wahrheitsmoment*) » (*ibid.*), pour lequel Gadamer emploie également le terme d'« événement spéculatif [*spekulatives Geschehen*] » (*WM* : 493/515). L'emploi pour les deux points du terme d'« événement », qu'il s'agisse de *Geschehen* ou *Ereignis*, est évidemment légitimé ici par l'analyse du concept d'« appartenance », qui, comme nous l'avons vu, décline le sens du terme selon le point de vue adopté (celui de l'interprète ou de l'« objet » interprété).

Commençons avec le premier point. La structure d'événement renvoie au primat de l'« agir de la chose », qui est analysée à partir de l'exemple de l'argument « éclairant [*einleuchtend*] » — le beau étant lui-même « lumière », c'est-à-dire ce qui précisément éclaire. D'abord, on dit d'un argument qu'il est éclairant lorsque « quelque chose parle en sa faveur », par exemple « quand il permet d'apprécier à sa juste valeur un argument opposé » (*WM* : 489/511). Mais cela n'implique pas qu'il soit vrai, qu'il prouve quoique ce soit, et la question de savoir « comment on peut concilier cet argument avec l'ensemble de ce que nous tenons nous-même pour vrai reste sans réponse » (*ibid.*). De ce point de vue, il captive :

« de même que le beau est une sorte d'expérience qui, tel un charme et une aventure, se détache à l'intérieur du tout de notre expérience et s'y impose, tout en posant un pro-

¹³⁰ Voir *supra*. p. 148sq.

¹³¹ « Si nous partons de la constitution ontologique fondamentale que l'expérience herméneutique de l'être nous a révélée, et selon laquelle l'être est *langue*, c'est-à-dire *autoprésentation*, il n'en résulte pas seulement que le beau est événement [*der Ereignischarakter des Schönen*] et que toute compréhension est structurellement advenir [*die Geschehensstruktur alles Verstehens*] » (*WM* : 490/512).

blème à l'intégration herméneutique [*eine eigene Aufgabe der hermeneutischen Integration stellt*], de même aussi ce qui est éclairant est manifestement toujours quelque chose de surprenant, tel le surgissement d'une lumière nouvelle, qui élargit le domaine de ce qui entre en considération » (*ibid.*).

Or, le « surgissement », le « surprenant », le fait que quelque chose s'impose « tout en posant un problème à l'intégration herméneutique » renvoient à l'absence de contrôle qui constituait, dans l'analyse de l'appartenance, la signification de l'« événement » du point de vue de l'interprète, et à la mise en question de nos préjugés. Cela se confirme d'ailleurs lorsque Gadamer ajoute que ce qui est éclairant dans ce qui est dit « se produit partout où quelque chose s'adresse à nous du fond de la tradition » (*ibid.*). Ainsi, l'éclairant, dans la compréhension, c'est le fait que la tradition nous adresse la parole et mette en question nos préjugés, provoquant alors un « problème d'intégration herméneutique », c'est-à-dire une tension, qu'il s'agit de résoudre dans la dialectique de la question et de la réponse et dans le processus d'interprétation.

Qu'en est-il maintenant de la « vérité » et de l'« événement spéculatif » ? Nous avons déjà vu dans l'introduction que Gadamer reprenait l'usage heideggerien de l'*alētheia*, qu'il retrouve chez Platon comme « un trait essentiel du beau » : « le beau, la manière dont le bien apparaît, se manifeste lui-même en son être, se présente » (*WM* : 491/513). De ce point de vue, l'être dès lors qu'il est compris sort du recouvrement dans lequel il se trouve d'abord pour se présenter, tout en se retirant — ce qui permet précisément de le distinguer de l'objet de la méthode. C'est ce que l'analyse du « spéculatif » nous a déjà montré : ce qui se présente ainsi « ne diffère pas de lui-même en se présentant. il n'est pas une chose en lui-même et autre chose pour d'autres. Il n'est pas non plus en autre chose » (*WM* : 491/513). De ce point de vue, s'il est vrai que l'être dès lors qu'il est compris est langage, ou monde, alors

« trouver une expression ne signifie pas recevoir une deuxième existence. L'aspect sous lequel une chose se présente fait au contraire partie de son être propre [...]. Ce qui vient au langage est, certes, autre chose que la parole même qui est proférée. Mais la parole n'est parole qu'en vertu de ce qui, en elle, vient au langage. Elle n'est là, dans l'être sensible qui lui est propre que pour se "sursumer" dans ce qui est dit [*um sich in das Gesagte aufzuheben*]. Inversement, ce qui vient au langage n'est pas non plus préalablement donné hors du langage, mais reçoit dans la parole les traits de sa propre détermination » (*WM* : 479/500-1).

Ainsi, l'être en tant qu'il est compris, c'est-à-dire comme langage, est le re et de l'être tel qu'il se présente à partir de nos préjugés vrais, qui par conséquent ne se montre dans la compréhension que pour se retirer en se manifestant à chaque différemment à celui qui comprend — le terme de « sursomption » employé dans le passage confirmant ainsi que Gadamer a bien en vu le second moment de la « fusion des horizons »¹³².

En retrouvant dans le rapport de l'homme au monde la double structure de projection/sursomption que nous avons vue à l'œuvre dans la définition de la fusion des horizons comme entre-deux par rapport à la familiarité et la distance (= bon perspectivisme), et qui permettait de faire voir le syncrétisme spécifique de la variante gadamérienne du thème de l'herméneutique phénoménologique — il n'y a de compréhension que finie, c'est-à-dire à partir d'un horizon de question subjectiviste, et en même temps il ne s'agit pas d'une métaphysique de la subjectivité, car la compréhension n'est pas la méthode, et s'accomplit dans le dialogue question/réponse dans lequel l'être se montre comme vérité —, nous avons à présent montré non seulement le rôle que joue la « fusion des horizons » comme *logos* de l'être — dans le droit fil des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et *Être et Temps* —, mais également la place particulière qu'occupe alors *Vérité et Méthode* dans l'histoire de ce thème de l'herméneutique phénoménologique : après le tournant heideggerien, qui constitue pour la tradition herméneutico-phénoménologique un *point de non-retour*

¹³² C'est d'ailleurs ce que confirme l'usage du concept de « monde comme horizon de la langue », employé à quelques reprises dans la troisième partie, et auquel nous avons fait référence dans l'introduction de ce travail (p. 15-6). Dans la seconde partie, Gadamer avait déjà distingué, dans le chapitre consacré au « concept de vie chez Husserl et le comte York » le « concept de monde qui comprend l'ensemble de ce qui peut être objectivé par les sciences » et le « monde de la vie », c'est-à-dire « le monde dans lequel nous vivons dans l'attitude naturelle, monde qui ne peut jamais comme tel devenir objectif pour nous, mais qui représente le sol prédonné de toute expérience. Cet horizon du monde reste aussi présupposé en tout science et est donc plus originaire qu'elle » (*WM* : 251/267). Or, ce caractère de présupposition du monde, une fois rapporté à sa structure langagière, caractérise la spécificité humaine du langage : si le « langage » animal implique une entente vivante sur un langage sans entente sur un monde (*WM* : 449/469), et que le « langage » artificiel n'est pas une entente vivante, l'horizon du monde de la langue désigne la présupposition simultanée d'une langue qui présente un monde et d'un monde qui se présente dans une langue, caractérisant le rapport humain au monde (= langage humain). Et cette présupposition indique que le monde ne saurait être objectivé, mais précisément auto-présenté dans le langage : « en tant que phénomène d'horizon, ce « monde » est essentiellement lié à la subjectivité, et ce lien signifie en même temps que sa présence « ne cesse pas d'être en cours » » (*WM* : 251/267). On retrouve ainsi le caractère *mobile* de l'« horizon » qui caractérise la vérité de l'être, c'est-à-dire le fait qu'il est toujours compris autrement : « le monde est ainsi le sol commun sur lequel nul ne met le pied et que chacun reconnaît, le sol qui lie tous ceux qui s'adressent l'un à l'autre la parole » (*WM* : 450/470)

par rapport à *Être et Temps*, Gadamer prend une des directions possibles de recherche, qui consiste non pas à continuer la *course à l'originnaire*, ni à *revenir à Être et Temps*, mais à proposer un *synchrétisme* des divers apports heideggeriens.

De ce point de vue, nous avons *étendu* le pouvoir intégrateur du thème de l'herméneutique phénoménologique au-delà des variantes heideggeriennes, et nous sommes assuré que l'histoire commencée avec Heidegger continue après lui. Mais nous avons également *testé* la validité heuristique de notre histoire de l'« horizon » *au-delà* de Heidegger, en utilisant notre analyse de l'usage spécifique de l'« horizon » et de la « fusion des horizons » dans *Vérité et Méthode* pour faire *sens* de la variante gadamérienne dans l'histoire de ce thème, par rapport aux variantes heideggeriennes (= synchrétisme).

À présent, dans quelle mesure nous pouvons faire un pas supplémentaire, c'est-à-dire intégrer au thème des variantes, en l'occurrence françaises, qui ne revendiquent le titre ni d'herméneutique, ni d'herméneutique phénoménologique, mais seulement de phénoménologie — voire aucun d'eux, s'il est vrai que l'éthique lévinassienne de *Totalité et Infini* ne se présente pas explicitement sous le titre de phénoménologie —, qui de surcroît se présentent en rupture avec toute la tradition phénoménologique et même philosophique, Heidegger compris, voire, pour ce qui est de la phénoménologie de la donation de Marion, en rupture avec les autres variantes françaises elles-mêmes ; et comment nous pouvons faire sens de leurs liens avec les autres variantes du même thème en utilisant l'« horizon » comme modèle heuristique — c'est ce qu'il est temps de voir à présent. À cette condition, nous aurons enfin une vue globale de l'histoire du thème de l'herméneutique phénoménologique dans le comment de l'« horizon ».

Troisième partie. Les variantes françaises de la course à l'origine

Introduction

L'élargissement opéré avec l'intégration dans l'histoire de l'herméneutique phénoménologique de la variante gadamérienne, et l'analyse de son concept phare de « fusion des horizons », qui est apparu comme le *logos* de l'être (= phénomène par excellence), ont permis de déterminer l'une des voies exploitables de recherche, au sein de cette histoire, après le tournant heideggerien : le syncrétisme. C'est lui qui s'exprimait dans la double structure de projection/sursomption de cette notion, qui indiquait l'assomption de l'« horizon subjectiviste », c'est-à-dire de la version révisée de *Être et Temps* par le second Heidegger, et en même temps celle de la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, qui se manifeste dans *Vérité et Méthode* par la critique de la méthode, et la détermination de la fusion des horizons comme logique question/réponse.

Or, les variantes françaises que nous allons examiner ici, bien qu'elles appartiennent à la *même histoire*, puisque s'y laisse entendre le *même thème* de l'herméneutique phénoménologique que dans les variantes heideggeriennes et gadamérienne — quel que soit par ailleurs les bannières sous lesquelles ces variantes se présentent, et les critiques qu'elles adressent — ouvrent cependant une autre direction de recherche : plutôt que le syncrétisme, il s'agit de perpétuer la *course à l'originnaire* lancée par Heidegger lui-même, comme l'a montré le *dédoublement de l'horizon* sur lequel est fondé *celui de la phénoménologie originnaire et dérivée* (Heidegger vs. Husserl), puis le dépassement de l'« horizon » et du modèle d'*Être et Temps* (Heidegger vs. Heidegger). Mais la nouveauté repose ici sur le fait que le motif du dépassement, qui se manifeste explicitement dans ces variantes françaises à travers la critique renouvelée de l'horizon, est *redirigé contre l'ontologie heideggerienne comme telle*, dans le but d'introduire de *nouvelles figures non-ontologiques du phé-*

nomène par excellence : non plus l'être comme horizon, mais Autrui (Levinas), la vie (Henry), la donation (Marion)¹³³.

De ce point de vue, comme cela a déjà été suggéré¹³⁴, Jean-Luc Marion porte une nouvelle *accélération* à cette course en rapportant quelques unes de ces nouvelles figures supposées être les plus originaires à un phénomène *encore plus originaire* qui leur sert de fondement : la donation. C'est pourquoi il constituera, après *Pour servir de commentaire à Sérénité*, un nouveau point culminant de notre analyse. Car si nous réussissons à dégager de sa phénoménologie de la donation le thème de l'herméneutique phénoménologique, alors même qu'elle semble se distinguer le plus dans sa radicalité des autres entreprises que nous avons, et que nous aurons, analysées jusque là, la portée de notre modèle heuristique s'avèrerait alors considérable — suffisamment considérable pour que l'on puisse légitimement se demander si la phénoménologie husserlienne résiste en effet, ou non, à sa force intégrative, faisant fi autant des bannières que des méthodes ou des preuves constamment renouvelées de radicalité.

Quoiqu'il en soit pour l'instant de ces différents points, sur lesquels nous aurons tout le loisir de revenir dans la suite, commençons par le commencement : pour déterminer le sens de cette histoire des variantes françaises dans l'histoire plus générale du thème de l'herméneutique, il nous faut à la fois retrouver dans les projets que nous examinerons la structure formelle du thème de l'herméneutique phénoménologique, et exposer la critique de l'« horizon » que l'on trouve chez chacune d'elles pour montrer leur appartenance au même mouvement de dépassement vers l'originaire que *Pour servir de commentaire à Sérénité*, et qui implique une conception *analogue* du *logos* — non pas l'explicitation et la métaphysique moderne de la subjectivité mais l'hospitalité, l'auto-affection, la réponse de l'adonné — de leur « phénomène par excellence » respectif. C'est ce procédé méthodique que nous emploierons pour examiner *Totalité et Infini* de Levinas (premier chapitre), *L'essence de la manifestation* de Henry (deuxième chapitre), *Étant donné* de Marion (troisième chapitre).

¹³³ Sur la justification du choix de ces auteurs, voir l'introduction de ce travail (p. 43sq.).

¹³⁴ Voir *supra*. p.48-9.

Premier chapitre : *Totalité et Infini* et les débuts de l'histoire des variantes françaises

Avec Levinas, nous renouons le fil de l'analyse de *Totalité et Infini* que nous avons esquissée dans l'introduction de ce travail, pour clarifier le contexte du débat entre Derrida et Marion sur l'horizon. Mais nous le renouons cette fois-ci dans un tout autre but, puisqu'il s'agit désormais de l'examiner comme la première tentative de s'inscrire avec Heidegger dans la course à l'originnaire initiée par ce dernier, mais en même temps *contre lui*, c'est-à-dire en redirigeant le mouvement de dépassement *contre son ontologie comme telle* — alors que l'auto-dépassement heideggerien consistait à dépasser l'être de l'étant vers l'être comme vérité —, en vue de proposer de nouvelles variantes du phénomène par excellence — en l'occurrence, Autrui. Autrement dit, Levinas initie ce que l'on peut appeler l'« histoire française de l'herméneutique phénoménologique » — titre qui doit exprimer le fait, non que seuls des français aient emprunté cette voie, mais qu'elle s'est d'abord structurée en France, principalement autour de Levinas, Henry et Marion — sans parler du second Merleau-Ponty ou de Ricœur, que nous laissons de côté ici pour les raisons indiquées dans l'introduction —, comme nous allons le voir.

De ce point de vue, conformément à la procédure méthodique que nous allons adopter dans l'ensemble de ces chapitres, nous commencerons par revenir rapidement sur la critique de l'« horizon » que l'on trouve dans *Totalité et Infini*, qui doit servir de modèle heuristique pour faire voir l'inscription de la variante lévinassienne dans la course à l'originnaire ; puis dégager la variante du thème herméneutico-phénoménologique qu'il propose.

1. Le rejet de l'horizon et la philosophie occidentale

Comme l'indique son titre, l'entreprise philosophique menée dans *Totalité et Infini* a deux faces : la première, critique, est une croisade contre l'« impérialisme ontologique » qui « domine la philosophie occidentale » (TI : 6), c'est-à-dire le *fait transcendantal* d'une certaine manière de penser philosophiquement l'être et autrui, qui est précisément incapable de le penser autrement que de façon guerrière — et dont les guerres qui ont jalonnées l'histoire humaine ne sont que l'expression historique et contingente —, à savoir comme une totalité dans laquelle autrui est réduit par le biais d'« un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être » (TI : 34) à un *autre moi*, à l'égard duquel tout est permis. Autrement dit, l'impérialisme ontologique est l'« impérialisme du Même » (TI : 28 ; 86) : la totalité « ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre » (TI : 33) en l'inscrivant dans une totalité qui, par une « médiation » (TI : 34) qui a pu prendre au cours de l'histoire de formes différentes, le *relativise*. Ainsi, ce n'est plus un être que je peux considérer moralement, paisiblement, comme un *autre que moi* qui exige que je lui rende justice, en face duquel je me reconnais des « obligations » (TI : 36), et avec qui j'entretiens une relation qui est *en vérité plus originaire* que celle qui a dominé toute la tradition philosophique, puisqu'elle « conditionne la totalité elle-même » (TI : 9).

Dans quelle mesure le face à face entre moi et autrui est plus originaire que sa relativisation dans la structure ternaire de la totalité — réduction de l'Autre à un autre moi par le biais d'un moyen-terme auquel lui et moi participons —, c'est précisément la question qui guide la face, cette foi positive, de *Totalité et Infini*, et qui s'exprime dans le titre par le terme d'« infini ». Nous aurons l'occasion d'y revenir, et la réponse à cette question nous permettra de dégager le thème de l'herméneutique phénoménologique qui résonne pour ainsi dire dans ce livre. Mais avant d'y venir, ce qui nous intéresse pour l'instant c'est que l'« horizon » désigne précisément la « médiation phénoménologique » dans laquelle se manifeste à nouveau la totalité dans l'histoire de la philosophie, la dernière forme en date, mais surtout celle dans laquelle « l'"impérialisme ontologique" est encore plus visible » (TI : 35).

La raison de cette visibilité particulière de l'impérialisme ontologique dans « la phénoménologie tout entière, depuis Husserl » (TI : 35) repose sans doute sur l'assomption explicite par celle-ci de la question de l'être comme « la question fonda-

mentale de la philosophie en général » (SZ : 27/42) — « c'est l'être de l'étant qui est le *medium* de la vérité. La vérité concernant l'étant suppose l'ouverture préalable de l'être [...]. L'étant se comprend dans la mesure où la pensée le transcende, pour le mesurer à l'horizon où il se profile » — qui manifeste de la façon la plus claire le *subjectivisme* caractérisant l'impérialisme ontologique comme tel dans sa recherche du Même dans l'Autre :

« *Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité. Le primat de l'ontologie heideggerienne ne repose pas sur le truisme : "pour connaître l'étant, il faut avoir compris l'être de l'étant". Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté » (TI : 36).

Ainsi, on retrouve dans *Totalité et Infini* exactement la version revisitée d'*Être et Temps* que nous avons vue présentée de manière exemplaire dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, et qui reposait sur une analyse et une critique préalables de la métaphysique moderne de la subjectivité, c'est-à-dire de l'époque moderne de l'être. C'est d'ailleurs ce que confirme autant l'idée d'une domination de l'étant par l'être, dans ce passage, que la le rejet du lexique de la vue, de la certitude, que l'on trouve disséminé un peu partout dans le texte, et auquel Levinas oppose l'infinité, la justice, l'éthique, la paix, etc., d'Autrui : dans la totalité, le face à face est interrompu par la médiation d'un « point de vue » (TI : 63 ; 149) ou d'une « perspective » (TI : 149 ; 208) ; de manière générale, l'ontologie est le règne de la « lumière » (TI : 13 ; 35-6), du « panorama » (TI : 14 ; 341), de l'« optique » ou de la « synoptique » (TI : 45 ; 64), de la « vision » (TI : 22 ; 206), du « dévoilement » (TI : 13 ; 59), de l'« intuition » (TI : 61-2 ; 94), de la « représentation » (TI : ii ; 11), de la « compréhension » (TI : 35-6), de l'« évidence » (TI : iv ; 8) comme « certitude objective » (TI : 10 ; 87).

L'ensemble de ce réseau conceptuel qui appartient à la métaphysique moderne exprime ainsi le caractère *subjectiviste* du rapport ontologique qui, comme dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* où l'être comme vérité, plutôt qu'être pensé tel qu'il est en soi, est réduit par sa caractérisation « à partir de la relation [qu'il entretient avec] nous » (GL : 39/157), réduit ici *de manière analogue* Autrui au Même, c'est-à-

dire à « rien qui, autre par rapport à lui, puisse le [= le Même] limiter » (TI : 32) : à « l'être dévoilé [qui] est par rapport à nous » (TI : 59), Levinas oppose la révélation ou l'expression d'Autrui dans la manifestation καθ'αυτό du visage (TI : 59 ; 60 ; 62).

De ce point de vue, l'une des nouveautés de l'analyse lévinasienne consiste, moins dans le motif du subjectivisme, repris de Heidegger, que dans l'élévation de ce qui constituait chez ce dernier une époque de l'être à un *fait transcendantal constant* de la pensée philosophique humaine. Autrement dit, si Heidegger érige sa revisite d'*Être et Temps* comme représentant de l'époque moderne, Levinas opère une généralisation de second degré, en la concevant comme cas exemplaire d'un mouvement de pensée de fond auquel participe l'ensemble de la tradition philosophique — « nous retrouvons [le] schéma de la vision de Aristote à Heidegger » (TI : 206) —, où l'impérialisme ontologique est le plus visible, parce que c'est là que le subjectivisme l'est également le plus.

Cela étant, il ne s'agit pas de la seule nouveauté, et sans doute pas de la plus importante. Car, contrairement au second Heidegger pour qui l'être de l'étant et l'être comme vérité ne sont pas deux entités distinctes, mais *la même*, le premier étant compris de façon dérivée *comme horizon*, c'est-à-dire pour nous, le second pensé originairement *en soi*, de telle manière que l'« horizon » désigne moins une *propriété inséparable* de l'être qu'une *manière de se montrer* — l'horizon définit le *logos* de l'ontologie, et pas son objet —, « horizon » et « être » deviennent chez Levinas des corrélats consubstantiels. Cela implique trois thèses importantes.

D'abord, cette consubstantialité implique une *généralisation* de second-ordre de l'« horizon », parallèle à celle du modèle d'*Être et Temps* revisité par le second Heidegger. Cela se confirme à l'usage : comme dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, l'« horizon » est associé aux termes de « point de vue » ou de « perspective » (TI : 63 ; 208), en tant qu'ils définissent le régime ontologique *subjectiviste* comme « relation sujet-objet » (TI : 70), c'est-à-dire rapport de domination intuitif du sujet à un objet. Ainsi, il s'agit d'un « horizon subjectif » (TI : 62) incluant « l'idée de limite » qui « est le propre de la vision » (TI : 63) ; comme le confirme plus loin Levinas, « voir, c'est [...] toujours voir à l'horizon » (TI : 209), et cela définit le concept de « vérité » propre à la totalité, c'est-à-dire au rapport ontologique : « reconnaître la vérité comme dévoilement, c'est la rapporter à l'horizon de celui qui dévoile » (TI : 59). La *délimitation* de l'« horizon », chez le Heidegger de *Pour servir de commentaire à Sérénité* où le trait de la limite devient rétrospectivement un élément essentiel de l'usage d'*Être et Temps* qu'il s'agit de radicaliser, comme chez Levinas et Gadamer,

constitue donc bien plus qu'un trait de définition de l'« horizon » parmi d'autres ; il indique un subjectivisme qui est appelé à être *assumé* ou *dépassé*.

Cela nous amène à notre deuxième thèse. La consubstantialité de l'être et de l'horizon indique en effet une *identification* avec l'être qui constitue dans *Totalité et Infini* un trait essentiel de l'argument : car si l'être est l'horizon, et que l'horizon est la forme phénoménologique prise par l'impérialisme ontologique au XX^e siècle, et à travers elle, de manière analogique, celle prise par l'être dans la philosophie ontologique comme telle depuis ses débuts, alors l'infini qu'il s'agit de lui opposer *ne peut plus être l'être*. Ainsi, ce que Levinas inaugure par ce geste, c'est le retournement du motif du dépassement vers l'originaire contre l'ontologie heideggerienne vers une figure non-ontologique du phénomène par excellence *plus originaire* — en l'occurrence, Autrui. À l'*ontologie* s'oppose donc l'*éthique* qui est *plus originaire* que la première (Levinas vs. Heidegger), bien que celle-ci ait dominé toute l'histoire de la philosophie pour des raisons qui apparaîtront par la suite, de la même manière que la compréhension quotidienne dans laquelle le *Dasein* mécomprend l'être à partir de l'étant est *temporellement* première, en raison de sa structure de déchéance, mais *dérivée*. C'est précisément cette redirection de la course à l'originaire contre Heidegger et son ontologie qui justifie par ailleurs que l'on puisse parler de l'expression d'Autrui comme d'un « au-delà de l'être » (*TI* : 336-7), un « plus que l'être », un « au-dessus de l'être » (*TI* : 241).

Mais, et c'est notre troisième thèse, s'il est vrai que l'horizon est *identifié* à l'être, et par conséquent *généralisé*, comme le modèle revisité d'*Être et Temps*, au-delà de la médiation proprement phénoménologique à l'ensemble de la philosophie, le *dépassement* de l'« horizon » et de l'impérialisme ontologie est en même temps un dépassement de toute la tradition philosophique, dans laquelle « la vision qui saisit à l'horizon ne rencontre pas un être à partir de l'au-delà de tout être » (*TI* : 209) ; au contraire, il s'agit pour Levinas de penser le rapport à cet au-delà de l'être, c'est-à-dire un *autre fait transcendantal*, une autre manière de penser l'autre que de manière totalisante, rapport dont il souligne constamment qu'il est plus originaire que celui avec l'horizon ou l'être (*TI* : 6 ; 8-10 ; 13-4 ; 21 ; 32 ; etc.) : à l'impérialisme ontologique *dérivé*, il faut opposer « l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être » (*TI* : 44), où le rapport « immédiat » (*ibid.*) et de « face à face » (*TI* : 29, 44, 63) avec Autrui est un rapport éthique (*TI* : 14-5, 33, 36).

De ce point de vue, l'ensemble des thèses que nous venons de formuler — généralisation de second degré de la version subjectivée d'*Être et Temps*, identification

de l'horizon et de l'être, dépassement de l'horizon, c'est-à-dire de l'impérialisme ontologique et de la tradition philosophique comme telle vers le rapport éthique plus originaire de l'étant à l'étant — permettent de faire voir le type de voie sur lequel s'engage Levinas dans *Être et Temps*, et que nous avons appelé plus haut l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique : plutôt que d'assumer l'horizon subjectiviste et de tenter le syncrétisme, Levinas poursuit la course à l'originaire engagée par Heidegger, en retournant contre le second Heidegger le motif du dépassement vers un originaire *plus ultra* — non plus l'être, mais Autrui.

Cela étant, cette hypothèse d'une radicalisation française du tournant heideggerien exige une justification supplémentaire ; car s'il est vrai que Levinas prétend dépasser l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, Heidegger compris, il serait légitime de penser que le premier, au-delà d'une influence générale mais contingente à l'égard du second, se distinguerait *absolument* de lui. Or, aussi surprenant — ou prévisible, si l'on se réfère à l'histoire que nous venons de raconter — que cela puisse paraître, on entend au plus profond de ce radicalisme qui sépare Levinas et Heidegger un même thème, celui de l'herméneutique phénoménologique, de telle manière que l'édification de ce rapport *plus originaire* à Autrui qu'à l'être n'est qu'une *première variante* de l'herméneutique phénoménologique sur la voie française de la continuation de la course à l'originaire lancée par Heidegger lui-même, rapport qui a *en fait* la même structure formelle que le rapport que Heidegger croit être le plus originaire à l'être comme vérité — et la même que le rapport à l'être en tant qu'il est compris, à l'être de l'étant, à la vie en et pour soi. Nous ne serons donc pas surpris, lorsque nous rencontrerons à nouveau, chez Henry puis chez Marion, cette même prétention à la radicalité à l'égard de Heidegger et de la tradition philosophique comme telle.

2. L'herméneutique phénoménologique de *Totalité et Infini*

S'il est vrai que *Totalité et Infini* appartient bien à cette histoire française engagée après Heidegger et contre lui dans une course à l'originaire *plus ultra*, il faut montrer qu'il appartient également de manière plus générale à l'histoire des variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique. C'est à cette condition que l'on pourra justifier l'hypothèse que le radicalisme de la course à l'origine que ce texte est le

premier à inaugurer constitue bien l'une des voies ouverte par le tournant au sein de l'histoire de ce thème de l'herméneutique phénoménologique.

Pour cela, il nous faut aborder la face positive de *Totalité et Infini* que nous avons indiquée plus haut, c'est-à-dire montrer dans quelle mesure le rapport à Autrui constitue une nouvelle variante de ce thème. Cela étant, dans la mesure où l'enjeu de ce travail n'est pas de proposer une interprétation complète de ce texte, il nous faudra également passer sous silence une particularité de celui-ci, à savoir que le rapport à Autrui dans son expression, que nous considérerons dans ce qui suit comme la variante lévinasienne, aussi surprenant que cela puisse paraître, est en vérité lui-même *dépassé* dans la dernière section de *Totalité et Infini*, dans des relations (l'amour, la fécondité, la paternité) s'cheminant vers un « au-delà du visage » (TI : 279). La logique de ce dépassement est simple : s'il est vrai que Autrui dans son expression est vérité, c'est-à-dire « jugement » et « dimension même où quelque chose peut s'opposer clandestinement au jugement visible de l'histoire séduisant le philosophe », alors « le jugement de la conscience doit se référer à une réalité au-delà de l'arrêt de l'histoire qui est aussi un arrêt et une fin » (TI : 277). Autrement dit, la vérité non-historique d'Autrui dans son expression implique de

« remonter vers le phénomène premier du temps où le phénomène du "pas encore" s'enracine. Il faut remonter vers la paternité sans laquelle le temps n'est que l'image de l'éternité. Sans elle serait impossible le temps nécessaire à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible (mais qui reste temps — c'est-à-dire se temporalise par rapport à un présent situé en lui-même et identifiable) » (*ibid.*).

Ainsi, c'est dans la paternité comme *fait transcendantal*, qui s'exprime de manière contingente dans la paternité biologique (*ibid.*) ou celle d'une œuvre d'art, que la vérité d'Autrui, au-dessus de l'histoire, se perpétue dans le temps, c'est-à-dire non pas comme éternellement la même, mais au contraire comme se temporalisant dans le présent *toujours différemment* — la sonate au clair de lune, un disque de Duke Ellington, *Le voyageur au-dessus de la mer de nuages* de Friedrich ou un(e) fil(le) assure à Autrui la possibilité de s'exprimer comme vérité, c'est-à-dire par-delà l'histoire, la vie et la mort. C'est pourquoi la vérité d'Autrui dans l'expression renvoie « au phénomène premier du temps », auquel correspond « l'eschatologie de la paix messianique » indiquée dans l'introduction, qui « est relation avec un *surplus toujours extérieur à la totalité*, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de

l'être, comme si un autre concept — le concept de *l'infini* — devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité (TI : 6-7).

Cela étant dit, mettons à présent cet aspect du problème de côté, et demandons : en quoi Autrui peut-il être considéré comme une nouvelle figure du « phénomène par excellence » ? D'abord, Autrui est structurellement caché : comme le souligne Levinas, « l'âme [...] est naturellement athée », et l'athéisme est « cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé » (TI : 52). Or, cette séparation, comme le montre la deuxième partie de *Totalité et Infini*, « intériorité et économie », s'accomplit dans la jouissance, la demeure, la possession, le travail, qui manifestent tous l'égoïsme du Même comme « identification du Même » (TI : 27). Dans ce cadre, « le Moi ignore Autrui » (TI : 57) et réduit l'autre au Même : ainsi, « toute jouissance [...] est alimentation », où l'alimentation désigne « la transmutation de l'autre en Même » (TI : 113) ; pour sa part, le travail, « en saisissant pour posséder » (TI : 169), réduit l'élémental¹³⁵ à une chose, c'est-à-dire « com-prend l'être de l'étant et par là seulement fait surgir la chose », de telle manière que l'on peut dire que « l'ontologie qui saisit l'être de l'étant [...] est une œuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre » (TI : 170). En ce sens, le fait que nous soyons naturellement athée, c'est-à-dire indifférent à l'Autre en construisant l'empire du Même, implique que le rapport religieux comme face à face avec Autrui, aussi originel soit-il et quelque soit la manière dont il est présupposé par cet athéisme, ne se montre pas spontanément.

De ce point de vue, de façon analogue à la compréhension quotidienne du *Dasein* qui n'est pas *originellement* mais *temporellement première*, dans lequel l'être est mécompris, et qui s'exprime ensuite dans la tradition ontologique déposée dans le monde, le retrait d'Autrui qui est structurellement enraciné dans le mode naturel de vie du Même implique une falsification de cette vie qui explique l'impérialisme ontologique de la philosophie occidentale depuis ses débuts, au détriment du rapport éthique pourtant plus originaire. En effet, d'un côté, la « prétention transcendantale » de la représentation, c'est-à-dire d'être une *condition de possibilité de l'expérience*, « est constamment démentie par la vie d'ores et déjà implantée dans l'être », dans la mesure où « son essence critique » (TI : 183), la distance qu'elle met avec ce qui est

¹³⁵ « Le milieu a une épaisseur propre. Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, son *meubles* ; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non possédable, essentiellement « à personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental » (TI : 138).

et qu'elle veut connaître se fonde sur le rapport moral à Autrui, qui « ne s'ajoute pas aux préoccupations du moi, pour les ordonner ou pour les faire juger — elle met en question et à distance de soi, le moi lui-même » : « la représentation tire sa liberté, à l'égard du monde qui la nourrit, de la relation essentiellement morale — avec Autrui » (TI : 186). Mais de l'autre côté, la représentation « prétend *après coup* se substituer à cette vie dans la réalité » et au rapport originaire avec Autrui « pour constituer cette réalité même » (TI : 183). Autrement dit, ce conditionnement de la représentation par la vie et par Autrui peut « après coup, se renverser », de telle manière que « l'idéalisme soit une éternelle tentation » (*ibid.*). Ainsi, comme chez Heidegger, le dérivé (ici, la représentation de l'objet) se substitue, par une falsification enracinée dans l'intérêt *quotidien* exclusif pour celui-ci, à l'originaire (Autrui), qui justifie en dernier ressort la domination de l'impérialisme ontologique dans la philosophie occidentale en totalité.

Autrui est donc doublement caché, et cela de façon structurelle : d'une part, en vertu de la séparation du Même qui, naturellement athée, ignore Autrui en construisant son empire ; d'autre part, en raison de la tentation de substituer la représentation totalisante au rapport éthique avec Autrui dont, pourtant, elle provient. Dès lors, au caractère de retrait d'Autrui, dont nous venons de parler, appartient corrélativement son statut d'origine, c'est-à-dire de fondement de ce qui se montre naturellement — de ce dont on fait l'expérience quotidienne dans la médiation constante de la totalité. Cela est particulièrement visible dans l'analyse levinasienne, à la fin de la première section, du rapport entre la manifestation d'Autrui dans son visage, sur le mode de la « révélation » (TI : 10 ; 12 ; 56) ou de l'« expression » (TI : 43 ; 61 ; 67), et ce qu'il appelle le « phénomène »

On appelle en effet « phénomène » « l'être qui apparaît, mais demeure absent » (TI : 197), où « le "qu'est-ce que c'est" aborde "ceci" en tant que "cela" » (TI : 60), c'est-à-dire, conformément à la référence implicite à Heidegger, relativise l'objet à partir de son horizon de compréhension, l'être (= phénomène). En ce sens, le phénomène est « signe » (TI : 91 ; 93 ; 97), c'est-à-dire ce qui, tout en se montrant, renvoie à une absence, au « donneur » comme « signifiant » (TI : 198). C'est parfois le cas par exemple dans l'œuvre : l'être comme phénomène est la

« réalité qui manque de réalité, encore infiniment éloignée de son être. On a, dans l'œuvre, deviné l'intention de quelqu'un, mais on l'a juré par contumace. L'être n'a pas porté secours à lui même (comme le dit Platon à propos du discours écrit), l'interlocu-

teur n'a pas *assisté* à sa propre révélation. On a pénétré dans son intérieur, mais en son absence. On l'a compris comme un homme préhistorique qui a laissé des haches et des dessins, mais pas de paroles » (TI : 197-8).

De ce point de vue, contrairement à l'être qui se montre tout en se cachant, le signifiant qui s'exprime dans le signe « n'est pas, par rapport au phénomène, le caché. Sa présence se présente dans sa parole » (TI : 198). Autrement dit, « Autrui est principe du phénomène » (TI : 92), et son expression dans la parole, en tant que « manifestation hors-pair », est le fondement du phénomène : il est « celui qui donne signe »¹³⁶ et qui le fait « apparaître » comme tel, qui « se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi [...] se manifeste en proposant le monde, en le *thématisant* » (TI : 98).

Dès lors, le phénomène lui-même peut bien, de façon analogue au nivellement de la différence ontologique dans *Être et Temps*, se dégrader en « apparence » : « l'interlocuteur [= Autrui] a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation » (TI : 91) et le monde devient « absolument silencieux », « an-archique, sans principe, sans commencement » (TI : 90), c'est-à-dire sans qu'Autrui ne s'exprime pour *dire ce qu'il signifie, ce qu'il est et s'il est*, et « remédie à l'équivoque par cette assistance » (TI : 92), sans qu'il donne « la clé qui interprète dans le signe à interpréter » (TI : 98). C'est cette situation de dégradation du phénomène en apparence qui désigne ce que Levinas appelle « l'anarchie du spectacle » où « le malin génie [...] se tient, comme possible, derrière les choses qui ont tout l'air de se manifester pour de bon » (TI : 90), à la manière de l'expérience du doute méthodique cartésien creusant le fossé entre l'être et l'apparition, de telle manière que « la possibilité du doute universel » soit « constitutive de l'*apparition* » (TI : 90-1). Cependant, même cette anarchie du spectacle, comme résultat le plus radical du retrait d'Autrui cessant de s'exprimer, demeure dérivé et trouve ses sources dans le rapport originaire avec ce dernier. Car même le monde des apparences « est un monde qui nous vient d'autrui, fut-il malin génie » (TI : 91).

Cela étant, si l'on revient à présent à l'expression d'Autrui comme principe du phénomène, la parole de celui-ci, contrairement au caractère de monstration/retrait du phénomène, se manifeste καθ'αυτό et signifie, c'est-à-dire donne la clé de l'interprétation de ses signes ou de ses phénomènes. En ce sens, Autrui est bien « celui

¹³⁶ Marion tirera évidemment grand profit de cette remarque dans *Étant donné*. Voir le dernier chapitre de cette partie sur l'histoire de l'herméneutique phénoménologique.

à partir de *qui* toute chose peut se fixer identiquement » (TI : 101) ou de façon univoque : « la parole est [...] l'origine de toute signification — des outils et de toutes les œuvres humaines — car, par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de son fonctionnement même — sa clé » (TI : 100). Autrui, comme le *Dasein d'Être et Temps*, constitue donc le lieu vers lequel pointe la totalité de renvoi des significativités du monde, qui ne prennent sens que par rapport à lui : c'est Autrui qui, dans son expression dans le discours, attribue à chaque chose sa signification comme phénomène — à la manière d'Adam donnant un nom à tous les êtres vivants. Mais la parole est également, comme nous l'avons vu plus haut, ce qui en même temps rend possible l'« attitude critique » (TI : 80), dans la mesure où elle lui permet d'éviter l'arbitraire de la liberté du Même, réduisant l'Autre au Même : ce n'est pas moi qui fixe la signification du monde ; au contraire, c'est Autrui qui en est le principe et qui me l'enseigne.

L'analyse du rapport entre « phénomène » et « expression » nous a fourni à présent suffisamment d'éléments pour garantir le statut de « phénomène par excellence » d'Autrui : il est ce qui est structurellement caché dans la vie du Même, et qui est le fondement originaire de ce qui se montre, qu'il s'agisse du phénomène comme signe donné par un signifiant, ou de son apparence dégradée dans l'anarchie du spectacle, où Autrui ne s'exprime plus et se tient en retrait à la manière du malin génie, rendant équivoque et dubitable la signification du monde comme tel. Si cela est correct, il apparaît alors que cette figure non-ontologique *plus originaire* que l'être qu'est Autrui, qui semble être le point où Heidegger et Levinas sont séparés par un abîme infranchissable, possède *en fait* la même structure formelle que ce dernier, comme « phénomène par excellence ».

Mais avant de pouvoir en conclure que *Totalité et Infini* propose une nouvelle variante du thème de l'herméneutique phénoménologique, il faut encore montrer avec quelle variante du *logos* opère Levinas dans ce livre, c'est-à-dire quelle est la modalité selon laquelle doit se montrer ce qui est structurellement caché.

Comme le souligne Levinas dans la préface de 1961, « ce livre se présente [...] comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée d'infini » (TI : 11). Autrement dit, conformément à la reprise de la critique heideggerienne de la métaphysique moderne de la subjectivité, Levinas s'engage dans la voie ouverte notamment, si l'on se limite à ce que nous avons vu, par la sérénité : contre la relation sujet-objet, c'est-à-dire la représentation

dévoilant à partir d'un « horizon subjectif » (TI : 62), qui ne nous montre que « la face de l'être qui se montre dans la guerre » (TI : 6), « l'être dévoilé [...] par rapport à nous » (TI : 59), il s'agit de penser « l'infinition de l'infini » qui « se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée » (TI : 12). C'est donc en laissant l'infini se manifester *lui-même à partir de lui-même*, plutôt que de le déterminer *lui-même par rapport à nous*, que celui-ci peut se montrer. Ainsi, ce sont deux conceptions de la vérité qui s'opposent, la vérité-dévoilement et la vérité-révélation : la première, qui correspond à la définition lévinassienne du « phénomène », est subjective et en ce sens arbitraire, fruit de la liberté du Même réduisant l'Autre au Même, tandis que la seconde se produit indépendamment de l'homme (καθ'αυτό) mais en relation avec lui en tant qu'« hôte » (TI : 12 ; 187 ; 334), « accueil » (TI : 13 ; 33 ; 66), « Désir » (TI : 21-4 ; 27 ; 29) : « la manifestation καθ'αυτό consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurons prise à son égard, à s'exprimer » (TI : 60-1).

De ce point de vue, pour clarifier cette relation très particulière à Autrui qu'il s'agit de *laisser se montrer*, Levinas déploie un lexique encore nouveau à l'époque, qu'il est l'un des premiers en France à fixer, et qui se trouve au carrefour de plusieurs sources d'influence — le concept heideggerien d'*Ereignis*, dont on trouve également des traces, comme on l'a vu, dans *Vérité et Méthode*, publié un an avant *Totalité et Infini* ; le bergsonnisme ; le structuralisme de Saussure et Benveniste¹³⁷ —, à savoir celui de l'« évènement », de l'« épiphanie » (TI : 43 ; 54 ; 73) : la présence d'Autrui en face du Même est « un événement irréductible à l'évidence », présence « dominant celui qui l'accueille, venant des hauteurs, imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même » (TI : 62 ; 159). Ce n'est en effet que si Autrui s'exprime dans un évènement imprévisible, unique, inconstatable par une subjectivité transcendante, qui s'impose à moi, que je peux garantir qu'il se montre à partir de lui-même, c'est-à-dire que je ne le domine pas.

Reste que, là encore, selon la même structure que l'être qui, comme nous l'avons vu plus haut, à la fois se montre et se retire, c'est-à-dire est phénomène, Autrui, s'il ne veut pas être réduit à un objet vu, ne saurait également se montrer autrement qu'en se retirant. Ainsi, comme le souligne Levinas, s'il est vrai que le Même accueille Autrui comme évènement, cet accueil ne doit pas être décrit sous les traits de la représentation et de l'intuition de l'objet, c'est-à-dire dans les termes de l'« adéquation ». Au contraire, tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de

¹³⁷ Voir à ce sujet Viri (2017).

l'infini, l'*inadéquation* par excellence » (TI : 12). Or, cette inadéquation désigne précisément le fait que l'infini « déborde la pensée qui le pense » (TI : 10) dans une « abondance miraculeuse, surplus inépuisable d'attention » (TI : 99 ; 244), de telle manière qu'accueillir l'expression d'Autrui, c'est « recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du Moi, ce qui signifie exactement : avoir l'idée d'infini » (TI : 43). De ce point de vue, le visage d'Autrui dans lequel ce dernier s'exprime est « invisible » (TI : 22 ; 23 ; 76), parce qu'il est inadéquat.

On objectera peut-être ici que, comme Levinas l'indique à plusieurs reprises, dans la parole et l'expression, Autrui se présente en personne (TI : 99 ; 218-9 ; 293), et que « la manifestation de l'invisible ne saurait signifier le passage de l'invisible au statut du visible » (TI : 272). Cependant, l'infinité même d'Autrui implique que celui-ci ne se manifeste pas tout entier une fois pour toute. C'est le sens du concept d'« inadéquation », repris de Husserl, et qui signifie, aux yeux de Levinas, « l'essentiel inachèvement de cette auto-présentation [des choses] et dans l'éclatement, toujours possible, de la "synthèse" qui résume le film de ses "aspects" » (TI : 91). Autrement dit, lorsque Autrui s'exprime, il ne s'épuise pas dans cette expression, ce qui signifie que l'infinité doit être considérée, non comme une « immensité actuelle » (TI : 274) susceptible d'être donnée, mais comme une infinité dans laquelle on progresse à l'infini — ce qui revient à dire, comme dans l'herméneutique gadamérienne, que l'on y progresse pas.

La référence à Husserl est ici cruciale, car l'inadéquation désigne un type d'évidence qui caractérise notamment la perception, par opposition à l'adéquation de la ré exion phénoménologique¹³⁸, et implique un *surplus* d'horizons de visée à vide susceptibles d'être remplis. Il y a donc un *motif* de l'horizon husserlien — le surplus, le débordement de l'inactuel sur l'actuel — qui intéresse Levinas, bien qu'il rejette le contenu spécifique de l'usage de ce dernier, comme l'indique sa remarque dans la préface : contre la totalité, il s'agit de penser Autrui comme ce qui est implanté

« à l'insu de [la] pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent un sens — voilà l'enseignement essentiel de Husserl. Qu'importe si dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets ! Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit » (TI : 14).

¹³⁸ Voir ici nos analyses *infra*. p. 336-40sq. et 503sq.

L'infinité d'Autrui est donc pensée à partir du surplus d'horizons infini dans le développement de ses « profils », de la même manière que je remplis *intuitivement* les profils visés à vide des côtés non-vus de ma maison — avec cette particularité qu'il ne s'agit pas ici de visée d'objet, et que l'infinité n'est pas du tout *donnée intuitivement*. C'est pourquoi Levinas souligne que « l'expression ne consiste pas à nous *donner* l'intériorité d'Autrui. Autrui qui s'exprime ne se *donne* précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir » (TI : 221). C'est également ce que confirme la thèse de l'infinité progressive de la responsabilité envers Autrui, qui « ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent (TI : 274).

Ainsi, du point de vue de l'« horizon », l'opération lévinasienne s'avère double : d'un côté, il s'agit de critiquer la totalité et par conséquent la médiation phénoménologique comprise au sens qu'attribue le second Heidegger à l'« horizon » d'*Être et Temps* (horizon subjectiviste de l'étant) ou husserlien (horizon de visée d'objets) ; de l'autre, Levinas reprend l'*esprit* de l'enseignement de Husserl, qui porte précisément sur l'idée d'horizon comme débordement, et qui vient donner ainsi donner un contenu précis à la notion — sans doute reprise au second Heidegger — de « mystère », que l'on se contente parfois, aux yeux de Levinas, d'affirmer « gratuitement et paresseusement » lorsque l'on veut rendre compte de la « vérité de l'invisible » (TI : 272).

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, et malgré la thèse selon laquelle « la phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'*horizon* » (TI : 35), c'est donc bien en s'appuyant sur l'« esprit » du concept husserlien d'« horizon » que Levinas rend compte du mode de phénoménalisation d'Autrui dans le *logos* de l'hospitalité ou du désir, c'est-à-dire comme inadéquation, ce qui s'exprime et se cache¹³⁹. Et c'est dans cette façon de se montrer inadéquatement, de manière non-objective, c'est-à-dire précisément comme infini, inépuisable, qu'Autrui manifeste la même structure formelle du phénomène par excellence que l'être avant lui.

¹³⁹ On trouve une opération analogue, partant du concept husserlien du « monde comme horizon » permettant finalement de penser le retrait spécifique du phénomène du monde, dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie* de Claude Romano. Voir nos analyses dans l'introduction de la section (p. 44-5).

Nous avons à présent confirmé l'hypothèse dont nous étions parti au début de ce chapitre : non seulement *Totalité et Infini* propose une nouvelle variante du thème de l'herméneutique phénoménologique qu'il partage avec Heidegger, par-delà la séparation radicale que Levinas cherche à introduire avec ce dernier, de telle manière que la figure d'Autrui, plus originaire que l'être, possède la même structure formelle du « phénomène par excellence » que lui ; mais l'analyse de la critique de l'horizon comme médiation ontologique a permis de faire voir la nouveauté de la direction de recherche inaugurée par Levinas par rapport à Gadamer : il ne s'agit plus de syncrétisme, mais de continuer la course à l'originaire inaugurée par Heidegger lui-même contre lui, en identifiant l'être et l'horizon, en les généralisant à l'ensemble de la philosophie occidentale à travers la critique de l'impérialisme ontologique, pour finalement proclamer son dépassement vers un rapport à une figure plus originaire et non-ontologique, le rapport éthique envers Autrui.

À ce titre, Levinas joue donc un rôle de tout premier plan pour notre histoire, en tant qu'initiateur de l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique. Ce qu'il nous reste à présent à faire, c'est suivre cette histoire, d'abord en montrant à l'œuvre chez Henry le même motif du dépassement, sans prise de position par rapport à Levinas, mais cette fois-ci au profit de la vie plutôt que d'Autrui ; puis examiner l'accélération que subit la course à l'originaire dans la phénoménologie de la donation de Marion.

Deuxième chapitre : Michel Henry, une phénoménologie de la vie

Entre *Totalité et Infini* de Levinas, qui initie la course française à l'originnaire contre Heidegger, et *Étant donné* de Marion, qui l'accélère¹⁴⁰, *L'essence de la manifestation* de Henry possède un caractère d'entre-deux : comme Levinas, il propose une nouvelle variante de l'herméneutique phénoménologique qui se définit par le dépassement de l'« horizon » définissant le modèle du monisme ontologique qui, comme l'impérialisme ontologique chez ce dernier, est le plus visible dans *Être et Temps* revisité par le second Heidegger, mais qui traverse en fait de manière plus ou moins visible toute l'histoire de la philosophie ; cependant, chez Henry, ce dépassement ne prend pas la direction d'une *éthique* mais d'une phénoménologie de la *vie* qui, contrairement à la tentative de Marion, co-existe paisiblement avec la première. De ce point de vue, le caractère inédit de la phénoménologie proposée dans *L'essence de la manifestation* réside essentiellement dans l'application du *même motif* caractérisant la course française à l'origine, en vue d'une *autre variante du phénomène par excellence*. Henry manifeste ainsi de la façon la plus claire la logique à l'œuvre dans le motif de l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, c'est-à-dire dépasser l'histoire de la philosophie, vue à travers le prisme d'*Être et Temps*, en vue de « X » figure de l'origine *quelle qu'elle soit*, à la condition qu'on la considère comme la plus radicale, voire comme la figure la plus originnaire des figures les plus originnaires, etc. Mais, dans le même temps, c'est une nouvelle fois la force conceptuelle du modèle heuristique qui va prouver sa valeur : car, en dépit du radicalisme affiché par Henry, et de la nouveauté que présente l'introduction de la figure de la « vie » par rapport à l'être et Autrui, c'est bien d'une nouvelle variante *du même*

¹⁴⁰ Voir le chapitre suivant (p. 207sq.).

thème de l'herméneutique phénoménologique, qui appartient de plein droit à l'histoire des variantes françaises, dont il s'agit une nouvelle fois.

1. Une philosophie de la Nuit

L'essence de la manifestation présente dès les premières lignes un singulier syncrétisme entre Heidegger et Husserl, qui n'est pas sans signification pour comprendre la manière dont il conçoit le problème qui intéresse ce livre, et la solution qu'il souhaite lui apporter. En effet, l'expression d'« essence de la manifestation » renvoie à la tentative de « saisir, dans sa réalité même, la possibilité la plus ultime de la manifestation » (*EM* : 259), ou le fondement originaire du phénomène : « ce qui fait depuis le début le thème de la problématique, et cela en tant qu'elle se veut et se comprend dans son caractère originaire, [c'est] l'origine », comprise au sens de « ce à partir de quoi un pouvoir [quelconque concernant cette dernière] est possible, ce à partir de quoi il se développe, de telle manière cependant qu'il ne peut jamais revenir sur elle, jamais la reprendre et, à plus forte raison, la poser ou la créer » (*EM* : 368). Autrement dit, l'essence originaire est la *condition absolue* de possibilité de la manifestation *de tout phénomène*, de telle manière que tout pouvoir, c'est-à-dire toute possibilité, en dérive et ne saurait la conditionner à son tour : comme l'être comme vérité et Autrui, l'essence originaire est un « mystère » (*EM* : 17 ; 70 ; 368) qui, par rapport à tout ce qui en dérive, est

« ce qui lui échappe et s'y dérobe, son au-delà. En tant que le "ce à partir de quoi" d'un pouvoir est son "au-delà", l'au-delà de tout pouvoir et de toute possibilité de pouvoir en général, l'impossibilité, *c'est à partir de celle-ci, à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité*. Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu » (*EM* : 368-9).

Or, aux yeux de Henry, Husserl et Heidegger¹⁴¹ ont proposé deux manières de penser l'essence originaire de la manifestation dont il va essayer de combiner les acquis positifs, tout en se débarrassant de leurs erreurs respectives.

Commençons par ces dernières. D'abord, le défaut que partagent Husserl et Heidegger repose sur la solidarité de leurs doctrines respectives avec le « monisme ontologique », qui prend la relève de l'« impérialisme ontologique » de *Totalité et Infini*. En effet, comme chez Levinas, le monisme ontologique est présenté sous les traits du modèle d'*Être et Temps* revisité par le second Heidegger, c'est-à-dire consiste à définir unilatéralement l'essence de la manifestation comme transcendance ou ouverture *intuitive* de l'horizon de l'être à partir duquel un objet se manifeste *intuitivement* comme phénomène : comme le souligne Henry,

« l'élucidation du concept de phénomène sera la première tâche des présentes recherches. Son résultat sera de faire comprendre que la détermination du "phénomène" comme quelque chose qui se montre dans l'horizon de lumière à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible en elle-même, reste en fait unilatérale » (*EM* : 51).

La présentation de ce modèle est précisée à travers l'analyse de la transcendance dans le *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger : celle-ci désigne l'acte par lequel le *Dasein* s'objecte, s'oppose — Henry parle de « distance phénoménologique » (*EM* : 75)¹⁴² — dans une intuition créatrice de l'imagination transcendantale qui, conformément au statut mixte du schématisme, est à la fois spontanéité et réception¹⁴³ —, un horizon qu'elle rend perceptible (*EM* : 216) et à partir duquel se manifeste l'étant.

De ce point de vue, conformément à la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, gravite autour de ce modèle de la « transcendance » le lexique méta-

¹⁴¹ *L'être et le néant* de Sartre joue également un rôle fondamental dans *L'essence de la manifestation*, en tant qu'opposant numéro un : non seulement Sartre a cherché l'essence de la manifestation dans l'homme, c'est-à-dire dans l'étant (*EM* : 125), mais il opère en plus l'étantisation de l'essence de l'étant, c'est-à-dire l'être, en lui attribuant le caractère de l'être en général (= transcendance), c'est-à-dire le néant et, ainsi, « ne promet, en fait, dans son résultat, *aucun mode nouveau de manifestation ou de révélation* et, comme telle, elle n'a aucune signification ontologique au sens fort » (*EM* : 126). Étant donné l'angle de notre recherche, nous pouvons cependant légitimement faire abstraction de ce point dans la suite.

¹⁴² « La distance phénoménologique façonne les lointains originels, elle déploie l'ultime horizon de visibilité à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible pour nous. Toute présence est une présence à partir de l'horizon et sur le fond de celui-ci. L'horizon déploie justement le milieu de la présence, il ouvre la *dimension ontologique de l'existence* » (*EM* : 77).

¹⁴³ « L'imagination est sans doute "l'unité originelle et non composée de la réceptivité et de la spontanéité" » (*EM* : 214)

physique que nous avons déjà rencontré chez Heidegger et chez Levinas : celui de l'« intuition » — « l'intuition dont il a été montré qu'elle trouve son fondement dans le déploiement de l'horizon transcendantal de l'être [est] comprise comme intuition de l'étant. L'intuition de l'horizon, au contraire, est une intuition pure et non plus empirique » (*EM* : 217-8) ; de la « représentation » (*EM* : 98-9) — « la représentation est le processus par lequel l'essence s'objecte l'horizon pur qu'elle reçoit » (*EM* : 220) ; de l'« objectivation » — « l'essence de l'intuition réside dans l'objectivation » (*EM* : 217) ; de la certitude — « la certitude de la représentation est le milieu ontologique où l'étant se manifeste, elle est l'essence de la manifestation et de la vérité de l'étant » (*EM* : 102) ; certitude qui est elle-même subjective — « avec le concept de certitude, l'idée d'une subjectivité se profile à l'horizon. La certitude est subjective. La représentation s'oppose au représenté comme le subjectif à l'objectif » (*ibid.*).

Or, il n'est sans doute pas fortuit que ce modèle du monisme ontologique soit présenté à partir de Heidegger, comme chez Levinas : si « l'insuffisance foncière d'une telle détermination [celle du phénomène comme ce qui se montre dans l'horizon de l'être] a commandé presque toute l'histoire de la pensée humaine » (*EM* : 51), que les présuppositions du monisme « commandent, depuis son origine en Grèce, le développement de la pensée philosophique occidentale », le résultat principal de la philosophie moderne « n'a été, dans l'ontologie contemporaine, que la libération de cet horizon, porté enfin dans la clarté du concept et pensé dès lors comme « horizon de l'être » » (*EM* : 91). Autrement dit, de la même manière que, chez Levinas, l'impérialisme ontologique qui réduit Autrui à un autre moi est « encore plus visible » (*TI* : 35) dans la médiation phénoménologique, pensée à partir du modèle revisité d'*Être et Temps* et généralisé à l'ensemble de la philosophie, dans la mesure où y est assumé le subjectivisme latent de l'ensemble de la tradition philosophique — le *Dasein* relativise l'étant qui est autre que lui à partir de la compréhension subjective de son être —, le monisme ontologique traverse également l'ensemble de la tradition philosophique mais ne s'exprime le plus clairement que dans l'ontologie contemporaine qui assume explicitement dans son concept d'« horizon » l'essence transcendante et subjective de la manifestation, ontologie pensée également sous les traits d'*Être et Temps* revu et corrigé par le second Heidegger — avec cette différence que la figure du phénomène par excellence qui va apparaître dans le dépassement de monisme est non plus Autrui, mais la vie comme *ego*.

Cela étant, si Husserl et Heidegger sont tous deux solidaires de ce monisme ontologique, ils le sont de deux manières différentes. D'un côté, Husserl touche du doigt

un autre mode de manifestation que la transcendance en trouvant l'essence originnaire de celle-ci dans la conscience absolue (*EM* : 33) qui ne constitue pas une région d'être parmi d'autres au sein de l'être en général, mais bien « la proto-catégorie de l'être en général, l'*Urregion* dans laquelle toutes les autres régions trouvent leur fondement », ouvrant ainsi la possibilité que « *l'analyse du cogito constitue par elle-même une analyse ontologique, et cela en un sens décisif et universel* » (*EM* : 32). En effet, s'il est vrai qu'il faut distinguer l'être en général de l'être de l'*ego* dans la mesure où le premier est fondé dans le second, non seulement l'être de l'*ego* devient l'essence originnaire de la manifestation, et par conséquent obtient une signification *fondamentale* dans l'ontologie, mais l'origine ne saurait plus être pensée à la manière de l'essence de la manifestation de l'être (et de l'étant), c'est-à-dire de la transcendance. Cependant, cette découverte n'est qu'esquissée chez Husserl, dans la mesure où la phénoménologie est supposée rendre présente ma vie transcendantale « *dans l'intuition et, finalement, dans l'évidence* », de telle manière que l'expérience transcendantale « reste [...] subordonnée aux conditions de l'évidence et de la réalisation intuitive, c'est-à-dire, en fait, à l'horizon transcendantal de l'être en général » (*EM* : 37). Autrement dit, Husserl réduit l'*ego* à un étant qui se manifeste dans l'horizon de l'être, et n'a pas résolu le problème de « *l'être de l'ego absolu* » (*EM* : 35). En ce sens, il perpétue l'histoire du monisme ontologique.

De l'autre côté, Heidegger a bien conçu *ontologiquement* l'essence de la manifestation, et garanti le fondement ontique de l'ontologie en soulignant le privilège du *Dasein* dans la problématique de cette dernière, dans la mesure où il est l'étant qui comprend l'être ; mais en subordonnant l'analytique existentielle à l'ontologie fondamentale — qui ne font en vérité qu'un dans *Être et Temps*, mais que Henry distingue étrangement en attribuant à la première la tâche provisoire de dégager les structures de l'être du *Dasein* en vue de « l'élaboration [dans la seconde] du sens de l'être en général » (*EM* : 45) —, il a manqué, aux yeux de Henry, la signification ontologique *fondamentale* de la question de l'être du *Dasein*, qui implique de reconnaître l'hétérogénéité de l'être de l'*ego* par rapport à l'être en général¹⁴⁴. Autrement dit, si l'analytique existentielle ne joue pas le rôle de l'ontologie fondamentale, c'est parce que le

¹⁴⁴ « Si la problématique concernant l'être de l'*ego* doit être interprétée comme une problématique véritablement originnaire et fondamentale, c'est que l'être de l'*ego* n'est pas homogène à "l'être en général", et cela non pas en un sens restreint, comme si l'on voulait simplement dire par là que l'*ego* définit une autre "région de l'être", différente de celle à laquelle appartient d'autres étants, diversement constitués, mais en un sens ultime, bien qu'encore incompréhensible pour nous. Le problème est de savoir si le primat de l'analytique de la réalité humaine est d'ordre méthodologique, ou si l'on doit lui reconnaître une signification ontologique ultime » (*EM* : 46).

sens de l'être de l'*ego* est conçu comme homogène à celui de l'être en général, et tire par conséquent son sens du sens de l'être en général — dont le mode de manifestation est celui de la transcendance.

C'est à ce point de l'analyse que l'on peut fixer le syncrétisme particulier qui anime *L'essence de la manifestation* : si Husserl a entr'aperçu l'hétérogénéité de l'être de l'*ego*, avec elle le dédoublement du mode de manifestation, mais a confondu l'être et l'étant en soumettant l'examen de la vie transcendantale au critère transcendant de l'intuition ; et si Heidegger a distingué l'être de l'étant, mais a manqué l'hétérogénéité de l'être de l'*ego* par rapport à l'être en général, et est resté muré dans le monisme ontologique ; alors, il s'agit d'élever l'*hétérogénéité de l'être* husserlienne à la reconnaissance *ontologique* heideggerienne, et d'en tirer les conséquences concernant le mode de manifestation qu'il faut lui attribuer : s'il est vrai que l'être en général se manifeste dans la transcendance du *Dasein*, c'est-à-dire se fonde sur lui, il y a une condition plus fondamentale que la transcendance, dans laquelle celle-ci se manifeste elle-même, à savoir l'être de l'*ego* ; cette essence originaire de la manifestation de la transcendance ne peut pas être la transcendance elle-même¹⁴⁵, sans quoi, comme dans le cas du rapport du temps phénoménologique et de la conscience du temps chez Husserl¹⁴⁶, on tomberait dans un cercle, mais *un autre mode de manifestation du phénomène* ; la conception unilatérale du phénomène comme ce qui se montre dans un horizon transcendant doit donc se dédoubler, et reconnaître un mode de manifestation plus originaire, une autre conception du phénomène — et une autre phénoménologie.

C'est ce mode que Henry appelle « révélation » ou « immanence », qui définit le fait que l'*ego* ne se manifeste pas comme phénomène dans un horizon transcendant qu'il s'est préalablement opposé, en se divisant — transcendance qu'il faudrait à son tour manifester, et cela *in infinitum* —, mais est au contraire auto-manifestation, phénomène « en un sens irréductible, en tant qu'elle est une révélation immanente » (*EM* : 52). Autrement dit, à la séparation de soi avec soi (= médiateté) dans la transcendance où l'*ego* s'oppose un horizon pour pouvoir manifester l'étant

¹⁴⁵ « Que la réalité de la transcendance ne réside pas dans le milieu ouvert de l'extériorité pure, cela signifie que ce qui se phénoménalise originairement dans ce milieu comme constituant sa phénoménalité même n'est pas la transcendance, cela signifie que la manifestation originaire de la transcendance n'est pas la manifestation originaire de l'horizon transcendantal de l'être. Cela signifie, enfin, que le comment qui rend possible la réceptivité de la transcendance et constitue ainsi sa manifestation, n'est pas le comment qui rend possible la réceptivité de l'horizon de l'être et constitue la manifestation de cet horizon » (*EM* : 258).

¹⁴⁶ Voir notamment nos analyses *infra*. p. 352sq.

s'ajoute le mode de la révélation, qui est l'essence de la manifestation de la transcendance elle-même, et par conséquent l'essence *originale* de la manifestation ; celle-ci n'implique pas la distinction de l'étant et de l'horizon de l'être, mais le contact immédiat (§ 36) de l'*ego* avec lui-même :

« L'acte qui se révèle indépendamment de son propre élan en avant, indépendamment du mouvement par lequel il se projette hors de soi [= transcendance], se révèle en lui-même, de telle manière que cet "en lui-même" signifie : sans se dépasser, sans sortir de soi. Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élanche pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'immanence est le mode original selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originale de la révélation » (*EM* : 279-80).

De ce point de vue, l'*ego* est, si l'on veut, un phénomène en un *autre sens* que l'étant ou que l'être : alors que l'étant se manifeste dans l'horizon de l'être, et l'être dans la transcendance du *Dasein*, celui-ci, conformément à son essence, c'est-à-dire la révélation, s'auto-manifeste lui-même. C'est pourquoi il est un phénomène inconditionné, qui ne nécessite rien d'autre que lui-même pour se manifester : « l'*ego* n'a point à se manifester dans le milieu de l'être transcendant, un jour ou l'autre, tôt ou tard, au cours d'une histoire, individuelle ou universelle, ou au sein du progrès de la philosophie, s'il est vrai qu'il est d'ores et déjà présent à lui-même » (*EM* : 54). Ainsi, contrairement à l'être en général, l'hétérogénéité de l'être de l'*ego* réside dans la révélation immanente immédiate de celui-ci en lui-même sans différence, de telle manière que l'essence du phénomène « *ego* » est le phénomène « *ego* » lui-même s'auto-manifestant. Autrement dit, de façon analogue à ce que l'on peut trouver dans la phénoménologie husserlienne, mais à qui l'on aurait corrigé les défauts et principalement, aux yeux de Henry, son allégeance au monisme ontologique, en articulant comme chez Heidegger ses résultats à un niveau proprement ontologique, l'*ego* ne se manifeste pas dans le monde, qu'on l'entende comme l'ensemble des étants, ou comme une structure ontologique du *Dasein*.

La détermination du syncrétisme husserliano-heideggerien de *L'essence de la manifestation* permet dès lors de justifier l'appartenance de la phénoménologie qui y est développée à l'histoire française de la course à l'originale, dont le critère est le dépassement de l'« horizon ». En effet, s'il est vrai que le monisme ontologique a dominé l'ensemble de la tradition philosophie occidentale, que celui-ci définit le mode de manifestation de la transcendance, où le phénomène apparaît dans l'horizon de

l'être que l'*ego* s'est opposé, et qu'il s'agit de faire place à une essence de la manifestation *plus originnaire*, qui conditionne la manifestation de la transcendance elle-même, alors c'est bien le monisme ontologique qu'il s'agit de dépasser — le § 11 s'intitule significativement « le monisme ontologique et le problème de son dépassement » (*EM* : 91) — et avec lui le modèle métaphysique qui s'exprime dans la version revisitée d'*Être et Temps*, qui se caractérise par la manifestation intuitive dans l'horizon. Autrement dit, par-delà la transcendance de l'horizon de l'être où se manifeste l'étant, il y a *plus fondamentalement* l'immanence de l'*ego* comme origine de la manifestation de la transcendance elle-même.

Que ce dépassement du monisme ontologique, qui s'appelait dans *Totalité et Infini* « impérialisme ontologique », et chez le second Heidegger « métaphysique moderne de la subjectivité », conduise à une « philosophie de la Nuit » (*EM* : 57) exigeant le « dépassement de l'intuitionnisme » (*EM* : 56) et la mise en évidence de « l'"invisible" [qui] est le mode d'une révélation positive et, à vrai dire, fondamentale » (*EM* : 57), cela n'est pas surprenant à la lumière de l'histoire dont nous essayons de tracer les grands traits. En revanche, il est tout à fait inédit que Henry opère avec une variante du « phénomène par excellence » qui n'est rien d'autre que l'*ego* lui-même, ou la vie — figure subjective certes « désobjectivée », s'il est vrai qu'elle dépasse le modèle sujet-objet —, s'il est vrai que « *l'invisible n'est rien qui soit au-delà du visible, rien de "transcendant", il est l'essence originelle de la vie telle que, s'accomplissant dans une sphère d'immanence radicale, elle ne se lève jamais dans la transcendance et ne peut non plus se montrer en elle* » (*EM* : 568). Car s'il est vrai que l'être de l'*ego* est de s'auto-manifester, celui-ci est le titre d'un phénomène *subjectif* qui échappe à la distinction ontologique entre l'étant et l'être, et qui est pourtant supposé, à rebours de la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, constituer l'origine que la philosophie a à penser. Cet élément essentiel du contenu doctrinal de *L'essence de la manifestation*, qui rapproche Henry de Husserl plutôt que du reste des représentants de l'histoire française — plutôt également que du second Heidegger lui-même — doit cependant être contrebalancé par son caractère de variante du thème de l'herméneutique phénoménologique qui, une nouvelle fois, par-delà les différences et les apparences, va exercer son pouvoir intégrateur.

2. L'herméneutique phénoménologique de la vie

Que la vie, conformément à la structure formelle du « phénomène par excellence », constitue le fondement de ce qui se montre, c'est ce que notre analyse précédente a déjà suffisamment montré. Ainsi, non seulement l'être de l'*ego* consiste dans la révélation immanente de soi, c'est-à-dire dans ce que Henry articule conceptuellement à partir de la quatrième et dernière section du livre comme « affectivité »¹⁴⁷, mais en tant qu'essence de la transcendance, il est également le fondement de ce qui se manifeste dans celle-ci, à savoir l'être et l'étant : s'il est vrai que « *tout comprendre [= transcendance] est affectif*. Tout acte de compréhension a sa tonalité, variable sans doute, mais liée à lui et comme telle inévitable » (EM : 603), alors je ne peux être indifférent à l'égard de telle ou telle personne, désirer écouter un disque que j'ai perdu, désespérer d'un manque d'attention, que parce que *originellement* l'indifférence, le désir et le désespoir m'affectent, qu'ils se révèlent immédiatement à moi. Autrement dit, je dois *vivre passivement*¹⁴⁸ ces sentiments en tant qu'ils m'affectent pour pouvoir *sentir*, par l'intermédiaire de mes sens¹⁴⁹ le désespoir, le désir, l'indifférence à l'égard de tel ou tel objet : « *l'affectivité est la condition de la sensibilité* » (EM : 598).

Cependant, cette variante du phénomène par excellence renvoie en même temps à première vue à un contenu doctrinal qui semble aller à l'encontre des autres traits formels de celui-ci. En effet, comme l'affirme à plusieurs reprises Henry, s'il est vrai que l'être en général exige une phénoménologie dans la mesure où il est « « ce qui ne se montre pas tout d'abord », mais demeure le plus souvent "caché" » (EM : 54), l'hétérogénéité de l'être de l'*ego* implique un mode de manifestation distinct, qui n'est plus celui de l'élucidation comme « réalisation intuitive » et « progrès dans l'évidence » (EM : 54). En effet,

¹⁴⁷ « Ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité » (EM : 577).

¹⁴⁸ « *La passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation, c'est-à-dire de l'être lui-même considéré dans sa réalité interne comme fondamentalement déterminé en lui par l'essence de la non-liberté* » (EM : 366).

¹⁴⁹ « Le pouvoir de sentir quelque chose, c'est-à-dire de le recevoir et d'être affecté par lui, pour autant que cette affection s'accomplit par l'intermédiaire d'un sens et, finalement, du sens interne, nous l'appelons sensibilité » (EM : 578).

« la découverte d'un "phénomène" qui est le fondement de lui-même [...] ne signifie pas une « mise à jour » de quelque chose qui serait primitivement "caché". S'il y a un sens à dire que le fondement est une révélation originaire, c'est que la condition ontologique de possibilité de toute présence transcendante effective est elle-même présente à elle-même au sein d'une expérience interne transcendante qui ne peut être, à la rigueur, ni "obtenue" ni "perdue" » (*ibid.*)¹⁵⁰.

De ce point de vue, contrairement à l'être qui se montre dans son retrait, la vie se révèle originairement à elle-même telle qu'elle est : « l'absolu [...] qui fonde toute manifestation possible en général, la fonde en tant qu'ils se manifeste lui-même et, précisément, dans cette manifestation de soi » (*EM* : 597). Évidemment, une telle thèse n'est pas sans poser problème, car « l'« utilité » de la philosophie » n'est-elle pas « mise en cause par la pensée qui pense l'essence de la vie comme une révélation immanente originaire » (*EM* : 55) ? Or, elle ne l'est pas, précisément parce que « ce qu'il y a de plus simple et de plus « évident », nous savons depuis longtemps que c'est aussi ce qu'il y a de plus "difficile" » : certes, il n'ait pas besoin d'une élucidation de l'être de l'*ego*, car le mode de manifestation de celui-ci n'est pas la transcendence, mais *une autre phénoménologie est possible, corrélative de l'autre sens du « phénomène »* qu'a introduit le dédoublement des modes de manifestation¹⁵¹, comme « critique de toute révélation, de ses différentes formes et de ses conditions fondamentales. C'est dans ce sens qu'elle a une signification universelle » (*ibid.*).

Cela étant, au-delà de cette affirmation de principe, la « difficulté » qu'il y a à étudier ce qu'il y a de plus « simple » va finalement être rabattue sur le retrait qui caractérise formellement le concept de « phénomène par excellence ». Le § 45 fait ainsi explicitement référence à « la dissimulation de l'essence originaire de la révélation et son oubli », dissimulation qui « ne peut être simplement constatée, toutefois, ni comprise comme un "préjugé" » (*EM* : 478). Autrement dit, ce n'est pas une « incompréhensible défaillance de la pensée », ni l'insuffisance contingente d'une tradition philosophique, qui expliquent la dissimulation de la révélation immanente ; au contraire, « il y a de celle-ci une raison, et cela dans la nature des choses, dans la nature de la

¹⁵⁰ Voir également la fin du § 53 : « la philosophie marche proprement sur la tête, prétend fonder le fondement sur ce qu'il fonde, quand elle n'a pas d'autres moyens pour circonscrire finalement l'être compris comme l'énigmatique que de recourir au mouvement vers lui de l'homme comme mouvement de l'homme vers ce qui lui échappe. Précisément, l'être n'est pas tel, énigmatique, invisible, en tant qu'il nous échappe et se retire loin de nous mais en tant qu'il nous affecte » (*EM* : 597-8).

¹⁵¹ « La méthode phénoménologique ne se réduit pas au processus de l'élucidation, celle-ci doit cesser de s'entendre en un sens unilatéral » (*EM* : 55). Cette critique est corollaire de celle du sens unilatéral du phénomène comme ce qui se montre à l'intérieur d'un horizon (*EM* : 51).

raison elle-même » (*EM* : 478). La question est donc bien de savoir ce « qui fait, dans la structure interne de l'immanence, qu'elle se dérobe ? » (*EM* : 479). Et la réponse est double : le caractère mystérieux de la vie, ou son retrait, réside d'abord dans le fait qu'elle est certes la condition de la manifestation du monde, c'est-à-dire de l'être et des étants intramondains, mais que, conformément à la thèse de l'hétérogénéité de l'être, elle ne s'y manifeste pas elle-même :

« la non-appartenance de l'essence à l'extériorité et à sa phénoménalité propre, le fait qu'elle ne se montre pas dans celle-ci, c'est là ce qui détermine sa dissimulation [...]. La nature de cette dissimulation est la non-manifestation dans le monde et celle-ci définit à son tour la nature d'une absence qui se trouve dès lors être comprise, car elle s'explique à partir d'une présence et sur le fond de celle-ci. *L'absence est l'absence de l'essence originelle de la présence, absence voulue et prescrite par elle* » (*EM* : 480).

La dissimulation de la vie consiste donc dans le retrait par lequel elle manifeste le monde, et dans la présence duquel elle ne aurait elle-même se manifester — l'absence de la présence, que doit exprimer le concept de l'« invisible ».

Mais à cette dissimulation structurelle s'ajoute également l'oubli de l'immanence qui se produit dans la pensée. S'il est vrai, en effet, que « l'hétérogénéité phénoménologique de l'affectivité et de la pensée est une détermination eidétique irréductible, détermination qui résulte du mode de révélation propre à l'affectivité et à son comment » (*EM* : 686), c'est-à-dire l'immanence, c'est parce que la pensée consiste dans l'oubli de la vie : « l'oubli est le fait de la pensée et, quand il s'agit de cet oubli ontologique fondamental ici en question, de l'oubli de la présence pure, le fait pour la pensée de ne pas penser à cette essence qui, cependant, la rend possible et se trouve comme telle toujours présente » (*EM* : 483). Or, si la pensée ne pense pas à la vie, c'est précisément parce qu'elle est « vouée » à l'étant — Henry faisant explicitement référence dans une note de ce passage à une citation du *Kant* de Heidegger, abordant le mode de la compréhension quotidienne du *Dasein*, dans lequel celui-ci confond l'être et l'étant¹⁵². De ce point de vue, comme dans *Être et Temps*, l'ouverture de l'être dans la compréhension authentique est plus originaire que la compréhension quotidienne ; mais, à l'inverse, cette dernière est temporellement première, c'est-à-dire désigne ce qui se produit « de prime abord et le plus souvent » :

¹⁵² « Une analytique du *Dasein* doit s'efforcer, dès le départ, de mettre en pleine lumière le *Dasein* dans l'homme selon ce mode d'être qui, par nature, le maintient dans l'oubli, lui et sa compréhension de l'être... Ce mode d'être du *Dasein* — décisif seulement du point de vue d'une ontologie fondamentale — nous le nommons l'existence quotidienne [*Alltäglicheit*] » (*EM* : 483 ; *KPM* : 234/290).

« si cet oubli n'est ni fortuit, ni temporaire, s'il ne cesse de se former et se forme nécessairement, c'est que le mode d'être qui l'entretient a une prééminence spécifique dans l'existence et, comme mode déchu de celle-ci, la détermine depuis le début de son histoire et, le plus souvent, jusqu'à sa fin » (*EM* : 483-4).

Il faut même aller plus loin, aux yeux de Henry, et affirmer que la pensée quotidienne qui confond étant et vie n'est pas un mode de la pensée, auquel pourrait se substituer un autre, par exemple le « savoir philosophique », mais que la confusion caractérise « au contraire *toute pensée comme telle* » (*EM* : 484) dans la mesure où, dans son essence même, elle est transcendante, c'est-à-dire « *se dirige vers l'extériorité hors de laquelle se retient, en raison de sa structure même, l'essence originelle de la présence pure, l'immanence* » (*EM* : 484). Autrement dit, en se dirigeant vers l'extériorité, la pensée est l'oubli de sa propre essence, de telle manière qu'elle ne saurait « se transformer dans la détermination contraire » (*ibid.*), c'est-à-dire être autre chose qu'oubli. Le savoir philosophique comme pensée de l'extériorité ne fait en ce sens rien d'autre que de succomber encore plus profondément « à la tentation de l'étant » (*EM* : 25), et opère ainsi « une véritable falsification » (*EM* : 21).

Ainsi, malgré les affirmations de l'introduction, la structure formelle du « phénomène par excellence » dont l'être est une variante se retrouve bien dans la figure de la vie : celle-ci est le fondement de ce qui se montre, soit comme fondement de soi-même, soit comme fondement du monde, qu'il manifeste en se retirant structurellement dans la Nuit — comme aime parfois à le dire Henry (*EM* : 554) ; elle est certes originellement révélation de soi-même, mais de prime abord et le plus souvent, en raison de la tendance structurelle de la pensée à se vouer à l'étant et à comprendre la vie à partir de lui, il est caché, et exige donc, comme toutes les autres variantes du phénomène par excellence, un *logos* dans lequel il se montre soi-même à partir de soi-même.

Or, s'il est vrai que ce *logos* ne peut pas être l'élucidation, c'est-à-dire l'intuition ou l'évidence qui sont solidaires du mode de manifestation de la transcendance, il reste qu'il « doit cependant exister un mode de philosopher qui ne porte point préjudice à l'essence » : certes, si la vie s'auto-manifeste par essence *originellement*, la philosophie est nécessairement « seconde par rapport à la vie » (*EM* : 56) ; mais plutôt que de la falsifier en lui appliquant la méthode de l'intuitionnisme qui ne vaut que pour ce qui dérive de l'origine, et non pour elle-même, la phénoménologie doit trouver un

moyen de se rapprocher de la vie qui comme *logos* originaire, c'est-à-dire auto-manifestation de soi, « *ne peut être entendu par la pensée et n'attend pas d'elle qu'elle lui réponde, ne se cache et ne se perd jamais, toujours il dit ce qui est et son langage n'a pas d'histoire* » (EM : 691), qui s'est toujours déjà manifesté et dont le « dire s'est déjà dit » (EM : 688), mais qui est pourtant falsifié de prime abord et le plus souvent.

Ainsi, la phénoménologie de la vie de Henry est confrontée au même problème que l'herméneutique phénoménologique de la vie de Heidegger, et l'un comme l'autre au même thème de la falsification de la vie qui caractérise ce type de philosophie. Or, si une partie centrale des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* cherche à élaborer un autre langage adapté à la vie qui ne la falsifie pas en chose, et confronte sa théorie des concepts d'expression aux concepts d'ordre (GP : 139-55 ; 189-96 ; 240-6), il est significatif que la thématization d'un tel *logos*, qui est pourtant la condition de possibilité d'un livre comme *L'essence de la manifestation*, n'est qu'indiquée dans celui-ci. En effet, par-delà les falsifications, même lorsqu'elle se mécomprend comme étant, ce préjugé

« *est ce qu'elle dit spontanément d'elle-même dans la vérité du langage naturelle. Au moment de la négation de l'immanence par la conscience philosophique préexiste celui de son affirmation immédiate dans la vie. De quelque façon que celle-ci se figure cette immanence [...] c'est elle-même qu'elle exprime ainsi spontanément et l'intériorité absolue de l'immanence originelle qui constitue proprement son essence est ce qu'elle formule confusément* » (EM : 489).

De ce point de vue, le chemin de la philosophie, qui vient toujours trop tard par rapport à la vie, mais qui cherche à la rejoindre par-delà les falsifications que la pensée en donne de prime abord et le plus souvent, passe par le langage naturel dans lequel s'exprime, même confusément, l'immanence elle-même. C'est donc par le biais du langage naturel que doit s'élaborer un *logos* capable de s'approcher de la vie dont elle vient ; mais la théorie d'un tel langage, comme l'indique Henry dans une note,

« *n'a pu être exposée ici malgré son importance. Elle seule fonde en effet la possibilité pour la pensée d'accomplir le Re-mémorial authentique de ce qui constitue sa propre essence. Une telle possibilité n'est rien d'autre que celle de la philosophie de l'immanence elle-même* » (EM : 489).

L'absence d'une théorie explicite du *logos* de ce phénomène par excellence qu'est la vie, aussi préjudiciable qu'elle soit pour *L'essence de la manifestation* elle-même, ne l'est pas cependant pour nous, et nous avons à présent suffisamment d'éléments pour confirmer notre hypothèse, à savoir que la phénoménologie de la vie, aussi inédite que soit la doctrine qu'elle propose — une variante « subjective » du phénomène par excellence, la vie, désobjectivée conformément à la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité qu'il entreprend dans le même temps, et qui s'exprime, comme nous l'avons vu, dans l'exigence de dépasser l'« horizon » vers un dualisme ontologique —, cette phénoménologie de la vie, donc, est une nouvelle variante d'un thème ancien et persistant, celui de l'herméneutique phénoménologique, qui s'inscrit de plein droit dans l'histoire française de la course à l'originare.

Troisième chapitre : *Étant donné* et l'accélération de la course française à l'originnaire

L'analyse d'*Étant donné*, sur laquelle nous allons clore notre histoire française des variantes de l'herméneutique phénoménologique, et de manière plus générale notre histoire du thème herméneutico-phénoménologique, accomplie à travers une histoire du concept d'« horizon », constitue un point culminant de notre enquête. Ce n'est évidemment pas seulement parce qu'il s'agit du dernier texte que nous étudierons, ou même parce que l'on y trouve, comme chez Levinas et Henry avant lui, à la fois une tentative explicite de dépasser l'« horizon », et la volonté de proposer une nouvelle et énième variante du thème de l'herméneutique phénoménologique. Si elle possède une place si singulière dans l'histoire que nous voulons raconter, c'est parce qu'elle lance l'*accélération de la course à l'originnaire* inaugurée par Levinas, accélération absolument inédite jusque là.

Depuis le tournant heideggerien et la fin de non-recevoir qu'il donne à *Être et Temps*, nous avons vu en effet maintes variantes de phénomènes par excellence émerger dans deux directions de recherche en particulier, le syncrétisme et la course à l'originnaire contre l'ontologie heideggerienne — l'être comme vérité, l'être comme langage, Autrui, la vie, si l'on se limite à celles que nous avons étudiées, et auxquelles nous pourrions ajouter le sens (Ricœur), la différance (Derrida), la chair (Merleau-Ponty), etc¹⁵³. L'ensemble de ces variantes françaises co-existaient ainsi paisiblement, sans que l'on cherche à les ordonner d'une manière ou d'une autre. Autrement dit, aucune tentative n'avait été faite de *rediriger une nouvelle fois* le motif heideggerien du dépassement, qui caractérise la course à l'originnaire, non plus cette fois-ci exclusivement contre l'ontologie heideggerienne, mais *contre les variantes qui*

¹⁵³ Nous avons analysé avec Claudio Majolino (Djian-Majolino 2018) certaines de ces variantes, que nous avons dû laisser de côté ici en raison de l'angle spécifique de ce travail.

prétendaient elles-mêmes être plus originaires que les figures du phénomène proposée par Heidegger.

Or, c'est précisément en cela que réside le coup d'accélérateur initié par Jean-Luc Marion, et qui lui vaut sa place éminente dans l'histoire française des variantes de l'herméneutique phénoménologique. Il ne s'agit pas simplement d'introduire une nouvelle variante du phénomène par excellence ; il s'agit d'articuler l'ensemble de celles qui ont précédé *Étant donné*, c'est-à-dire de dégager entre eux une unité de type $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, par référence à un *phénomène par excellence plus originaire* : la donation. Ainsi, comme le souligne Marion dans les dernières lignes de la conclusion :

« loin de méconnaître ici les avancées les plus récentes de la phénoménologie — auto-affectation, herméneutique, différance et regard d'autrui —, nous tentons simplement de les confirmer en assignant à chacune son site précis dans la donation. En effet, ces avancées ont accompli des percées si victorieuses qu'elles ont marché presque trop loin, jusqu'à se couper, pour ainsi dire, de leurs bases ; pressées par la chose même, elles n'ont pas toujours pris soin d'abord de statuer définitivement sur leurs ruptures avec les horizons de l'objet ou de l'être, ensuite et surtout de justifier cette rupture en élaborant la définition de la phénoménalité, qui leur permettaient à chaque fois d'accéder à des phénomènes aussi radicalement neufs que les leurs ; car il ne suffit pas d'enlever de nouveaux territoires ; encore faut-il justifier son droit à les occuper. Nous osons proposer que la définition du phénomène comme ce qui ne *se* montre qu'autant qu'il *se* donne assure seule cette justification » (ED : 521).

Notre analyse aura évidemment pour tâche de clarifier une telle entreprise, qui nous permettra également de revenir sur la thèse soulevée par Marion dans son débat avec Derrida, à savoir que la dernière étape dans l'élaboration d'une phénoménologie consiste dans le dépassement de l'horizon¹⁵⁴. Mais avant cela, l'accélération de la course à l'originaire initiée par Marion oppose également une nouvelle résistance à notre hypothèse, qui cherche à l'inclure dans l'histoire générale du thème de l'herméneutique phénoménologique, précisément en vertu de la *radicalité de second degré* dont fait preuve *Étant donné* ; si l'on arrivait à montrer que celui-ci présente malgré tout une nouvelle variante de cette histoire, c'est alors la force d'intégration de ce thème que nous aurions *ipso facto élevée au second degré*. L'importance de notre analyse de la phénoménologie husserlienne, que nous avons repoussé à la seconde partie de ce travail, s'en verrait ainsi accentuée. Car si nous pouvions prou-

¹⁵⁴ Voir nos analyses de l'introduction (p. 13sq.).

ver qu'elle résiste à la force intégrative, qui apparaîtra en tout point considérable, du thème herméneutico-phénoménologique, nous montrerions dans le même le cas d'une phénoménologie alternative, et d'une histoire alternative, à la fois de la phénoménologie, mais aussi de l'« horizon ».

C'est cet enjeu qui est à l'arrière-plan de cette dernière étape de notre histoire de l'herméneutique phénoménologique à travers celle de l'« horizon ». Nous procéderons de la manière suivante : d'abord, nous fixerons la variante de phénoménologie herméneutique que propose Marion dans *Étant donné* ; puis l'analyse de l'« horizon », qui pour une fois se fait à partir de Husserl, devra permettre de montrer l'appartenance de cette variante à l'histoire des variantes françaises.

1. Une phénoménologie (herméneutique) de la donation

Dès les premières lignes d'*Étant donné*, Marion déploie explicitement l'ensemble des analyses communes aux variantes éclos après le tournant heideggerien. D'abord, contrairement à la métaphysique qui doit « démontrer », c'est-à-dire « fonder l'apparence pour la connaître certainement », la phénoménologie a pour tâche de « montrer », ce qui « implique de laisser l'apparence apparaître de telle manière qu'elle accomplisse sa pleine apparition, afin de la recevoir exactement comme elle se donne » (*ED* : 11). Mais il faut être plus précis encore, car le « montrer » comme tel constitue un reste métaphysique solidaire du « privilège de la vision » (*ED* : 11), du « privilège de la perception et de la subjectivité (métaphysiques) » (*ED* : 13), de la « représentation objectivante » (*ED* : 22 ; 83 ; 85), dans lequel le phénomène, l'apparition — Marion emploie ces termes de manière équivalente ici — se réduit à une simple apparence susceptible d'apparaître autrement que telle qu'elle se donne. Dans ce cas, l'apparition apparaît en effet *pour nous*, telle que « la subjectivité [l']aperçoit par tel ou tel de ses outils perceptifs », qui ainsi « filtre, interprète et déforme l'apparence de l'apparition » (*ED* : 12) : cette maison *telle que* je la vois ou l'imagine, de près ou de loin, de l'extérieur ou de l'intérieur — bref, telle qu'elle m'apparaît, bien qu'elle puisse s'avérer autre que cette apparence.

C'est pourquoi, au contraire, en phénoménologie, « il ne s'agit pas seulement de montrer (puisque en ce cas l'apparition pourrait encore rester l'objet d'une prise de vue, donc une simple apparence), mais de laisser l'apparence se montrer dans son

apparence selon son apparaître » (*ED* : 13). Autrement dit, par-delà les modes subjectifs de l'apparition, au-delà de l'intuition qui l'interprète de telle ou telle manière, il s'agit pour le phénoménologue « de ce que — à travers, malgré, voire *sans* eux [= outils perceptifs] — l'apparition donne d'elle même et comme la chose même » (*ED* : 12) — bref, il s'agit de le montrer sur le mode du « phénomène » comme « ce qui se montre à partir de soi-même comme pure apparition de soi sans reste » (*ED* : 303), « automanifestation » (*ED* : 359). En ce sens, « apparence » et « phénomène » rejoignent l'opposition entre « être-recouvert » et « phénomène » dans *Être et Temps* — à cette différence près que le recouvrement comme apparence est ici interprété à la lumière de la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, c'est-à-dire comme ce qui apparaît subjectivement, dans la vision ou la représentation.

On pourrait même pousser l'analogie avec *Être et Temps* un peu plus loin, et montrer comment se répète, *d'une certaine manière*, la distinction entre le concept formel de « phénomène » et ses deux déformalisations, par référence à deux objets distincts, c'est-à-dire le phénomène vulgaire (étant) et comme phénomène par excellence (être). En effet, de la même manière dans *Étant donné*, au concept formel de « phénomène », par opposition à celui d'« apparence », correspond au plan matériel d'un côté les phénomènes pauvres (essences) et communs (objets de la physique et des sciences de la nature, objets techniques) (= phénomène vulgaire), et de l'autre ce que Marion appelle lui-même « phénomène par excellence » (*ED* : 311), c'est-à-dire les phénomènes saturés (l'évènement, l'idole, la chair, l'icône, la révélation). Il suffirait alors d'ajouter à cette première distinction la thèse principale d'*Étant donné*, à savoir que « si le phénomène se définit comme ce qui *se montre* en et de soi (Heidegger), au lieu de se laisser constituer (Husserl), ce *soi* ne peut s'attester qu'autant que le phénomène d'abord *se donne* » (*ED* : 6 ; 90-1 ; 109) pour obtenir finalement la signification *originnaire* à laquelle se rapporte l'ensemble des phénomènes, à la manière de l'unité πρὸς ἕν : tous, du phénomène le plus pauvre aux différents phénomènes par excellence (l'être, la vie, Autrui, le sens, etc.) se donnent, bien que sur des modes différents — deux principalement, le degré d'intuition (pauvre, commun, saturé) et, pour différencier les phénomènes par excellence, « la détermination par rapport à laquelle la saturation s'accomplit à chaque fois (quantité, qualité, relation ou modalité) » (*ED* : 373).

Mais aussi séduisante que soit cette vue d'ensemble, elle masque une difficulté qui tient à une particularité de l'usage du concept de « phénomène » chez Marion. On peut le montrer en développant l'analogie que nous venons de proposer : en ef-

fet, si chez Heidegger l'étant est ce qui d'abord se montre, tandis que l'être est ce qu'il d'abord est caché et suppose une phénoménologie pour le phénoménaliser, dans *Étant donné*, les phénomènes pauvres et communs, équivalents du phénomène vulgaire, *ne se montrent pas*, puisqu'ils apparaissent *subjectivement*, et seuls les phénomènes par excellence *se montrent*. Autrement dit, alors que le phénomène par excellence constituait dans *Être et Temps* une des deux déformalisations possibles du concept formel de « phénomène », il devient chez Marion la « définition générique » du « phénomène » comme « ce qui se montre en et à partir de soi-même » (ED : 364), et dont est exclu le « phénomène vulgaire » — du moins en apparence. Or, si c'est le cas, c'est l'unité entre ces différents « phénomènes » qui est en question. Il faut donc préciser le type de connexion qui les relie, s'il est vrai qu'il ne s'agit pas seulement d'une juxtaposition de « phénomènes » en un sens vague et indéterminé, et que la référence commune à une même structure formelle, le « se montrer », est insuffisante pour la raison indiquée ci-dessus. Autrement dit, c'est le concept de « donation », c'est-à-dire la « nouvelle définition, plus large et plus élémentaire à la fois, du phénomène — non plus comme objet, ni comme étant, mais comme donné » (ED : 4), qui doit être précisée.

Il n'est évidemment pas question ici de faire le chemin qui part de la conception anthropologique du don à son articulation phénoménologique, qui suppose la triple *ἐπιχώρη* du donateur, du donataire et du don lui-même ; dans ce contexte, nous nous contenterons du résultat de cette analyse, c'est-à-dire de la signification phénoménologique de ce concept, qui seule nous intéresse. Or, ce qui exprime le mieux l'idée de la donation dans *Étant donné*, c'est l'image du pli — comme le pli d'une feuille de papier — avec ses deux versants où l'un des deux seulement est visible, tandis que l'autre demeure caché. Dans le cadre phénoménologique, cela signifie que la donation est le donner du don (face visible) où le donner se retire (face cachée) : « le don a seul en propre de se retirer au moment même où il livre et délivre, donne et abandonne son donné » (ED : 60). Autrement dit, il est le *fondement caché, toujours en retrait, de ce qui se montre*.

En effet, comme nous l'avons anticipé plus haut, la donation désigne précisément le sens du phénomène en général : il y a une « équivalence foncière [de la donation] avec la phénoménalité — ce qui apparaît se donne, ce qui se donne apparaît, ou mieux *se montre* » (ED : 197). C'est ce « se montrer » comme « se donner » qui est alors exprimé, comme chez Heidegger, Levinas et Henry dans le lexique de l'« événement » (ED : 80-3 ; 102 ; 109) — « surgissement » (ED : 80), « survenue » (ED :

81), « avènement » (ED : 108) — qui définit dans ce texte le débordement de l'intuition sur l'intention, d'où l'expression de « phénomène saturé d'intuition »¹⁵⁵. De ce point de vue, la raison invoquée est la même que précédemment : s'il est vrai qu'il « ne va pas de soi » de « laisser l'apparition se montrer dans l'apparence et l'apparaître comme sa propre manifestation », dans la mesure où « la connaissance vient toujours de moi », de telle manière que « la manifestation ne va jamais de soi » (ED : 13), alors il ait besoin d'une « réduction » qui « culmine dans un dégagement des obstacles à la manifestation » (ED : 15), c'est-à-dire « prend l'initiative de la perdre » (ED : 13) en vue d'une « auto-mise en scène » (ED : 16) de l'apparition comme phénomène.

Ainsi, la donation s'oppose à la représentation et au privilège de la vision, qui *limite* la donation à une donnée visuelle au mieux adéquate, comme cela est le cas de la ré exion phénoménologique sur les vécus, au pire pauvre, comme dans l'intuition d'essence¹⁵⁶, et dans tous les cas rendue prévisible par la constitution d'un Je transcendantal, comme nous le montrera l'analyse de l'« horizon »¹⁵⁷, et par conséquent *relative à un sujet*. C'est pourquoi le phénomène donné est « invisible » (ED : 87-8 ; 327 ; 337), « imprévisible » (ED : 185 ; 217 ; 230), « sature », « déborde » (ED : 102 ; 265) celui qui le reçoit, c'est-à-dire l'adonné.

De ce point de vue, c'est le cas de façon exemplaire du tableau, que discute Marion au début du livre. La phénoménalité de celui-ci est en effet plus riche que sa limitation à une chose possédant telle ou telle forme spatiale, tel ou tel contenu sensible (couleurs, propriétés tactiles, poids, température...), ayant telle ou telle relation de causalité avec telle ou telle autre chose ; elle est également plus riche que sa limitation à un étant usuel qui est sur un marché qui fixe son prix de vente ou d'achat. Comme le souligne Marion, « on risque souvent de parcourir des salles de musée et d'en ressortir sans encore « avoir rien vu » » (ED : 80), ce qui vaut autant si l'on ne fait que regarder avec les yeux, ou que l'on se contente de calculer ce que cela peut valoir. Or,

¹⁵⁵ Voir nos analyses *infra*. p. 215sq.

¹⁵⁶ « Ils [= les phénomènes pauvres] ne réclament qu'une intuition formelle en mathématiques ou une intuition catégoriale en logique, autrement dit une « vision des essences » et des idéalités. Dans cette configuration, il suffit quasiment à ce qui se montre en et à partir de soi de son seul concept ou du moins de sa seule intelligibilité (la démonstration elle-même) pour déjà se donner — certes dans l'abstraction vide de l'universel, sans contenu, ni individuation, selon une itérabilité parfaite parce que indenne de toute matière (même signée), mais pourtant de fait » (ED : 365).

¹⁵⁷ Voir *infra*. p. 221sq.

« comment peut-on ne "rien voir" dans une exposition que l'on a pourtant réellement vue ? [Cela signifie] que pour voir un tableau, il ne suffit pas de le voir — de recueillir par le sens de la vue des informations sur un étant coloré. Il faut qu'à cette vue d'un étant s'ajoute, par degrés ou d'un coup, l'évènement de son apparition en personne (*Selbstgegenbenheit*) : à la visibilité ontique du tableau s'ajoute alors comme une sur-visibilité, ontiquement indescriptible — son surgissement » (*ibid.*).

Autrement dit, l'évènement par lequel le tableau se montre à partir de soi-même comme donné n'est pas perceptible par les yeux du corps, et par conséquent n'est descriptible ni comme un objet, ni comme un étant, mais bien comme donation invisible, un évènement indépendant de mes outils perceptifs.

Faut-il alors conclure de cette analyse que les phénomènes pauvres et communs, à qui correspondent la « visibilité ontique » dont il vient d'être question, ne sont pas donnés ? L'exemple du tableau permet de répondre à présent à cette question. En effet, la phénoménalité de celui-ci, comme donné, peut tout à fait être limitée à l'apparence d'une chose ou d'un étant à-portée-de-la-main ; mais cette limitation indique dans le même temps que le tableau n'en demeure pas moins un phénomène donné. Autrement dit, tout le projet d'*Étant donné* consiste dans la tentative de développer une réponse négative à la question que nous posons, c'est-à-dire à montrer que *tout se donne*, bien que souvent sur un mode qui masque la donation. Cela s'explique par le caractère de retrait de la donation qui a ses modalités, c'est-à-dire d'abord ses degrés de donation. Le retrait de la donation peut donc se *mesurer* au degré de donation dans lequel nous apparaît un phénomène, et corrélativement à la manière dont nous le laissons ou non se manifester, jusqu'au recouvrement pur et simple de la phénoménalité du phénomène en une apparence subjective (= phénomène pauvre et commun). En ce sens, si tout est *originellement donné*, ce qui signifie *ipso facto* que tout est phénomène, cette phénoménalité peut également être limitée à un degré infime de donation, en proportion de nos capacités d'accueil¹⁵⁸, et tout comme le tableau peut voir sa phénoménalité être libérée de ses limitations précédentes lorsque, soudainement, au passage d'une galerie, et après plusieurs coup d'œil discrets, il se montre, tout phénomène qui d'abord ne se montre pas au sens strict, c'est-à-dire dont la phénoménalité est entravée, doit pouvoir se montrer.

C'est ce que confirme Marion dès les premières lignes de l'introduction. En effet, si le « premier passage [de la démonstration à la monstration] doit [...] se compléter

¹⁵⁸ Nous reviendrons dans notre analyse de l'« horizon » sur la complication qu'introduit « la finitude essentielle de l'adonné » (*ED* : 502) (p. 218sq.).

d'un deuxième : passer de montrer à laisser se montrer, de la manifestation à la manifestation de soi à partir de soi de ce qui, alors, se montre » (ED : 13), c'est parce que « le simple passage de la démonstration à la monstration ne modifie [...] encore rien au statut profond de la phénoménalité, ni ne lui assure sa liberté » (ED : 13). Autrement dit, l'apparence subjective est une « possibilité bornée de la phénoménalité », celle de l'« objectivité finie » (ED : 324), qui doit, en dépit du statut paradigmatique qui lui a été attribuée dans l'histoire de la philosophie en raison du privilège de la vision¹⁵⁹, être considérée comme une *limitation dérivée* d'une phénoménalité qui est *originellement* libre, celle du « phénomène saturé d'intuition » (ED : 325) comme phénomène donné qui se montre soi-même à partir de soi-même. Ainsi, comme le souligne Marion, la maison que je perçois, dont je me souviens ou que j'imagine, qui m'apparaît de tel ou tel côté, de près ou de loin, est malgré tout, dans toutes « les spécifications subjectives de l'apparence par tel ou tel sens », à chaque fois *la même*, mais vue de différentes manières, de telle manière que cette expérience présuppose à chaque fois la donnée en personne de la chose à partir d'elle-même et indépendamment de la manière dont elle nous apparaît subjectivement :

« que je la vois, la touche, la sente ou l'entende, c'est toujours la chose qui m'advient à chaque fois en personne ; et qu'elle ne m'advienne jamais ainsi qu'en partie et par esquisse n'empêche pas qu'elle m'arrive dans la chair même de son apparition ; cette imperfection même ne se marquerait pas, si elle ne présupposait déjà l'apparition en personne de la chose, qu'elle limite » (ED : 12).

Ainsi, c'est par rapport à cette phénoménalité libre du phénomène qui se montre soi-même à partir de soi-même *en soi*, plus originaire que la limitation dérivée qu'introduisent les sens et que les apparitions subjectives *différentes* de cette *même* chose, que les phénomènes pauvres ou communs doivent apparaître comme « handicapés » ou « offusqués » (ED : 520), montrés subjectivement dans une « phénoménalité aliénée » (ED : 302) qui masque la donation, de telle manière que, aussi paradoxal que cela puisse paraître, il faille « renverser la définition commune du

¹⁵⁹ « Il y aurait à s'interroger sur le privilège, presque toujours accordé par les théories de la connaissance (de Platon à Descartes, de Kant à Husserl) aux quasi-phénomènes logiques et mathématiques : il se trouvent érigés en modèles de tous les autres selon leur certitude, alors qu'ils s'en distinguent surtout par leur pénurie en intuition, la pauvreté de leur donation, voire l'irréalité de leurs objets » (ED 321). C'est d'ailleurs en ce sens que consiste le « nihilisme » de la métaphysique, qui se règle « sur le paradigme des phénomènes qui n'apparaissent pas ou peu et [ignore] le paradigme de ceux qui apparaissent assez pour prétendre au rang de choses de plein droit ; elle les ré-cuse à la mesure même où ils exigent d'apparaître » (ED 321-22).

phénomène » (*ED* : 324) en prenant comme paradigme le phénomène qui est à la fois le moins commun, le plus exceptionnel, mais également celui qui montre le mieux à quoi ressemble le phénomène comme tel, à savoir le phénomène saturé.

Il reste dès lors à expliquer la raison de cette limitation dérivée de la phénoménalité originairement libre. Là encore, le fait que la donation du phénomène soit de prime abord et le plus souvent cachée s'enracine dans la propension que nous avons, dans « l'attitude naturelle » (*ED* : 188-9 ; 290), ou dans l'attitude de « sens commun » (*ED* : 142), à limiter la phénoménalité à une donation pauvre ou commune, qui cache le caractère donné du phénomène en question :

« la perséité, l'individuation, l'inconstituabilité et, bien entendu, l'irrévocabilité ou l'irrépétabilité, ne sauraient se découvrir dans l'attitude naturelle, où le phénomène semble obligatoirement aliéné, indiscernable, exhaustivement constituable, re-productible et répétable, comme un objet soumis à la causalité » (*ED* 290).

Autrement dit, conformément à l'analyse que nous venons de produire, le phénomène vulgaire est un phénomène aliéné, ou dont la phénoménalité est limitée à celle de l'objet ou de l'étant :

« sans doute, l'objet peut se recevoir comme un phénomène — mais comme un phénomène handicapé : son intuition se limite à son concept, donc masque sa donation [...]. Sans doute aussi tout étant n'apparaît-il jamais que comme donné — encore que sa soumission au concept d'étant lui impose le joug de la représentation, qui en offusque les déterminations d'événement et d'incident » (*ED* : 520).

Si cela est correct, nous retrouvons alors dans la donation tous les éléments qui définissent le « phénomène par excellence » : il est le fondement, constamment en retrait, de ce qui se montre, c'est-à-dire du phénomène, et qui d'abord est masqué par la limitation de la phénoménalité à celle de l'étant ou de l'objet, qui cache l'universalité de la donation et son caractère d'évènement. Mais, et c'est en cela que la phénoménologie proposée par *Étant donné* possède un statut aussi éminent dans notre histoire des variantes françaises, Marion fait également plus que juxtaposer aux précédentes figures du phénomène par excellence une nouvelle, qui co-existerait avec elles. Au contraire, comme nous l'avons anticipé plus haut, et comme nous pouvons à présent le justifier plus clairement, la donation désigne le phénomène par excellence qui, à *la fois*, fonde les phénomènes vulgaires, comme chez tous les au-

teurs que nous avons vus jusqu'ici — les phénomènes pauvres et vulgaires sont donnés, bien que dans un mode de donation qui masque le plus les traces de son passage —, mais qui fonde également l'auto-manifestation des phénomènes saturés, c'est-à-dire des phénomènes par excellence. De ce point de vue, les phénomènes pauvres, communs et saturés, qui se distinguent par leur *degré de donation*, ont leur unité πρὸς ἔν dans leur référence commune à la donation, comme donner le don qui se retire ; et les différents cas de phénomène saturé donnés selon le même degré¹⁶⁰, que Marion renvoie à chaque fois (hormis le cas de la révélation) à une phénoménologie déjà accomplie — la phénoménologie de l'évènement de Ricœur, celle de l'idole de Derrida, celle de la chair de Henry (et sans doute du second Merleau-Ponty), enfin celle la phénoménologie de l'icône de Levinas — se distinguent par la détermination du phénomène saturé sur laquelle ils insistent, chacune ayant été dégagée à partir des catégories kantienne, préalablement *inversées* par l'excès de l'intuition sur le concept.

Ainsi, selon la quantité (« grandeur extensive »), c'est-à-dire la synthèse successive d'éléments homogènes qui rend le tout prévisible, l'évènement est invisible, l'objet d'une « synthèse instantanée, dont la représentation précède et surpasse celle des éventuels composants, en lieu d'en résulter selon la prévision » (*ED* : 330) ; selon la qualité (« grandeur intensive »), c'est-à-dire la synthèse d'éléments hétérogènes par degrés nouveaux anticipables les uns après les autres (0 ; 1 ; 2 ; ...), l'idole est insupportable, dans la mesure où « l'intensité de l'intuition réelle [y] outre-passe toutes les anticipations conceptuelles de la perception » (*ED* : 335) ; selon la relation, c'est-à-dire les analogies de l'expérience, la chair est absolue, « délié[e] de toute analogie avec quelque objet de l'expérience que ce soit » (*ED* : 343), « unique » (*ED* : 341) ; enfin, selon la modalité, qui exprime la relation des objets au pouvoir de connaître, c'est-à-dire au Je, l'icône est irregardable, dans la mesure où

¹⁶⁰ Il s'agit là de la thèse de départ, précédant l'examen des différents cas de phénomène saturés : « il devient désormais possible de tracer, à l'intérieur de la topique du phénomène en tant que donné et pour l'achever, une topique du phénomène saturé lui-même. Le fil conducteur n'en sera plus le degré d'intuition (puisque dans tous les cas il y a par principe saturation)... » (*ED* : 373). Mais l'analyse de l'icône, c'est-à-dire d'Autrui, montrera qu'il s'agit là d'un phénomène saturé qui « rassembl[e] en lui les modes de saturation des trois autres types (l'évènement historique, l'idole et la chair) », de telle manière qu'« on ne peut [...] éviter d'en conclure que, ne serait-ce qu'à l'intérieur de la région privilégiée de la saturation, tous les phénomènes, pourtant tous saturés, n'offrent pas le même degré de donation » (*ED* : 383). C'est précisément ce qui permet d'introduire le cinquième et dernier cas de phénomène saturé, qui « sature la phénoménalité au second degré, par saturation de saturation » (*ED* : 385), à savoir la révélation. Étant donné l'angle particulier de notre enquête, nous ferons abstraction de ces points dans ce qui suit.

« il n'offre plus aucun spectacle au regard, ni ne tolère le regard d'aucun spectateur, mais exerce à rebours son propre regard sur celui qui l'affronte. Le regardant prend la place du regardé, le phénomène manifesté se renverse en une manifestation non seulement en et de soi, mais strictement par et à partir de soi (auto-manifestation) — le paradoxe renverse la polarité de la manifestation en en prenant l'initiative, loin de la subir, en la donnant, loin de s'y faire donner » (*ED* : 380).

Ainsi, il est avéré que la donation n'est pas simplement une nouvelle variante du phénomène par excellence, mais produit au contraire une accélération de la course à l'originare contre Heidegger caractérisant l'histoire des variantes françaises du thème de l'herméneutique phénoménologique, dans la mesure où elle retourne le geste du dépassement contre les variantes françaises elles-mêmes.

Cela étant dit, s'il est vrai que la donation, comme nouvelle variante du « phénomène par excellence », fondant originellement tous les phénomènes — qu'ils soient pauvres, communs, ou par excellence, quel que soit le type — est cachée de prime abord et le plus souvent dans l'attitude naturelle, il exige particulièrement une phénoménologie : « s'il ne s'agissait que de voir les phénomènes déjà visibles, nous n'aurions nul besoin de la phénoménologie ; en revanche, elle gagne sa légitimité en rendant finalement visibles des phénomènes qui fussent, sans elle, restés inaccessibles » (*ED* : 115), c'est-à-dire dans notre cas la donation, et ses modes, qui est au fondement du phénomène comme tel. L'analogie avec *Être et Temps* étant aussi explicitement marquée — en dépit des divergences réelles, et particulièrement de l'accélération de la course à l'originare lancée par Marion en proposant un phénomène par excellence des phénomènes par excellence —, nous ne serons pas surpris pour finir qu'il assume explicitement le caractère *herméneutique* du *logos* qui doit laisser le phénomène se montrer soi-même à partir de soi-même, c'est-à-dire se donner ; mais conformément à la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité, reprise à Heidegger, ce *logos* ne saurait être une explicitation, qui limiterait nécessairement la phénoménalité du phénomène donné à celle de l'étant, mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, ne doit rien ambitionner d'autre que de « prend[re] l'initiative de la perdre » (*ED* : 13), et concevoir sa méthode comme une « contre-méthode » (*ED* : 16) :

« reconnaître ainsi le don [= tel qu'il se donne] implique un regard phénoménologique, strict et particulier : celui qui, devant le fait, le voit comme un don. Il s'agit, si l'on veut, d'herméneutique, mais d'une herméneutique qui donne moins un sens, qu'elle ne le re-

çoit pour précisément entendre un don. Moins don du sens que sens du don » (*ED* : 187).

Nous avons à présent une vue claire de la variante herméneutico-phénoménologique d'*Étant donné* qui, non content de proposer une nouvelle figure non-ontologique du phénomène par excellence, inaugure la première tentative de délimiter les précédentes figures à partir d'une variante plus originaire : Autrui, la différence, l'évènement historique, la vie sont autant de phénomènes saturés dont l'unité réside dans le fait qu'ils s'accomplissent en priorité par rapport à l'une ou l'autre des déterminations du phénomène donné. Il nous reste dès lors à garantir l'appartenance de cette variante à l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique en revenant sur l'exigence de dépassement de l'« horizon » dans *Étant donné*, qui a cette fois la particularité d'être mise en œuvre à partir de la conception husserlienne de l'« horizon » — et qui va nous permettre pour finir de revenir sur le débat entre Marion et Derrida, dont nous avons parlé dans l'introduction.

2. La limite de l'horizon

S'il est vrai que l'entreprise d'*Étant donné* dans son ensemble consiste, non pas à déterminer une nouvelle région du phénomène (le « phénomène donné »), mais à libérer la « phénoménalité aliénée » (*ED* 302) du carcan de l'objet et de l'étant en vue de l'établissement du caractère originaire et universel de la donation, l'« horizon » s'inscrit au cœur de ce problème à un double titre : d'un côté, il caractérise, chez Husserl, comme condition de possibilité de la phénoménalité du phénomène, la finitude de l'intuition, et participe, comme délimitation du non-vu en prévisible, du privilège de la vision et de la représentation dont doit sortir la phénoménologie. En ce sens, le point de départ husserlien est certes inédit, dans la mesure où Levinas et Henry préféraient partir du modèle revisité d'*Être et Temps* pour le généraliser à l'ensemble de la tradition philosophique ; mais ce caractère inédit est un trompe-l'œil, car c'est bien de la critique heideggerienne de l'« horizon », reconnaissable à l'usage spécifique de l'« horizon » dont il est question, puisque l'on retrouve l'usage heideg-

gerien de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, où l'« horizon » désigne une limite subjective délimitatrice, alors même que, chez Husserl et comme dans les premiers textes de Heidegger, c'est bien l'idée de *surplus* qui est pertinente.

Cela étant, d'un autre côté, s'il est vrai que l'« horizon » est l'une des deux instances, avec le Je, qui aliène la phénoménalité du phénomène — et contrairement à l'affirmation de Marion durant le débat avec Derrida¹⁶¹ —, on ne saurait

« se dispenser d'un horizon en général, puisqu'on s'interdirait sans doute ainsi toute manifestation ; il s'agit d'en user sur un autre mode, afin de se libérer de son antériorité délimitatrice, telle qu'elle ne peut qu'entrer en conflit avec la prétention d'un phénomène à l'apparaître absolu (ED : 344).

L'exigence de dépassement de l'« horizon », qui atteste l'appartenance d'*Étant donné* à l'histoire française des variantes de l'herméneutique phénoménologique malgré l'accélération qu'il lui fait subir, se tient donc tout entière dans cette double affirmation paradoxale, que nous allons essayer de clarifier ici.

La nécessité de dépasser l'« horizon » (et le Je) est le résultat de l'analyse de la spécificité du moment husserlien dans l'histoire de la définition de la phénoménalité du phénomène. Commençons par en rappeler les éléments principaux.

D'abord, la tentative husserlienne de libérer la phénoménalité, c'est-à-dire la donation comme saturation de l'intuition sur l'intention, de son aliénation répond au résultat en demi-teinte obtenue par l'analyse kantienne de cette dernière. En effet, si celui-ci a indexé la « phénoménalité de la donation sur l'intuition », il n'est pas allé jusqu'au bout de sa découverte, c'est-à-dire ne s'est pas attaché « à penser ce privilège inouï de l'intuition » (ED : 319). Au contraire, en réduisant l'intuition à l'intuition sensible, c'est-à-dire en conditionnant la phénoménalité aux conditions de la raison et du pouvoir fini de connaître, « non seulement tous les objets qui demandent un remplissement intuitif indéfini, mais aussi tous ceux qui nécessiteraient éventuellement

¹⁶¹ Il en va d'ailleurs de même dans *Étant donné* du « en tant que », dont Marion indiquait également que son abandon était nécessaire à une véritable phénoménologie : « il en va ici tout de même qu'avec le η d'Aristote : l'entreprise de considérer l'étant en tant qu'étant n'aurait assurément aucun sens, si l'étant se trouvait déjà accessible avant elle ; il faut souligner que seule l'opération du η provoque l'apparaître l'apparaître comme cela d'un étant, parce que, sans elle, jamais aucun étant ne s'offrirait à considération. Car ce n'est pas seulement le deuxième « étant » qui résulte du η , mais aussi le premier ; sans cet η , cet « en tant que », on ne disposerait d'aucun étant à voir comme étant, mais seulement des vivants ou des minéraux, des lignes ou des surfaces, des hommes ou des dieux, bref des étants déjà spécifiés pour d'autres sciences. Aristote laisse apparaître par son « en tant que » des étants, donc des phénomènes, qui fussent restés sans lui parfaitement invisibles » (ED : 200). Reste que Aristote, contrairement à Marion, réduit la phénoménalité à l'étant ; il s'agit au contraire pour lui de considérer le phénomène en tant que donné.

une intuition non sensible (intellectuelle) se trouvent interdits d'apparaître » (ED : 319). C'est d'ailleurs ce qui explique la « permanence — "nécessaire", admet Kant — de l'idée » qui,

« en se laissant viser *hors* des conditions fixées à la phénoménalité, en marque d'autant plus les limites. Sur le mode quasi-fantomatique d'un non-objet, l'idée accuse les limites d'une intuition qui n'a pas pu la donner. C'est donc en ne parvenant pas à se faire sensible que l'idée non seulement atteste sa propre défaillance, mais stigmatise la défaillance de l'intuition sensible en général » (ED : 320).

Dès lors, à l'aliénation de la phénoménalité dans la réduction kantienne de l'intuition à l'intuition sensible, Husserl oppose son « principe des principes », qui « élargit, en principe, sans condition la phénoménalité jusqu'alors conditionnelle » (ED 302-3) au principe inconditionné de l'intuition :

« le "principe de tous les principes" pose en effet que « chaque intuition [*Anschauung*] originellement donatrice est une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre originellement à nous dans l'"intuition" [*Intuition*]" est à prendre tout simplement comme il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des bornes dans lesquelles il se donne là » » (ED : 303).

Or, malgré cette tentative, Husserl subit malgré tout « les séquelles de décisions prises par Kant » (ED : 317). Ces séquelles se manifestent, comme chez Kant, dans la « finitude de l'intuition elle-même », où se rencontrent également « les deux finitudes de l'horizon et du Je » (ED : 324). Autrement dit, non seulement l'intuition y est limitée *de fait* car, dans la phénoménologie husserlienne, l'évidence adéquate où se recouvrent complètement l'intention et l'intuition reste « la plupart du temps [...] un cas limite, voire exclu » (ED : 314) ; mais elle est également encadrée *de droit* par « deux conditions de possibilité » qui « sapent la prétention à la possibilité absolue ouverte par l'intuition donatrice » (ED : 304), à savoir l'horizon et le Je. De ce point de vue, quelle que soit pour l'instant la signification de ce concept, si l'« horizon » aliène la donation, il va de soi que la reconnaissance de celle-ci implique le dépassement de celui-là. C'est en tout cas dans ce cadre que la critique heideggerienne de l'« horizon subjectiviste », solidaire de l'analyse de la métaphysique moderne de la subjectivité, est reprise dans *Étant donné* ; c'est ce qu'il nous faut montrer à présent.

Commençons par la définition husserlienne de l'« horizon », telle qu'elle est formulée par Marion : « toute intuition, pour donner dans certaines "bornes" de fait, doit s'inscrire d'abord de droit dans les « limites" [*Grenze*] d'un horizon, de même qu'aucune visée intentionnelle d'objet, de signification ou d'essence ne peut s'exercer hors d'un horizon » (*ED* : 305). Le trait de la limite, devenu après le tournant la caractéristique principale de l'« horizon subjectiviste » attribué rétrospectivement à *Être et Temps*, nous met ici sur la voie pour fixer l'arrière-plan de la discussion, dont il est clair qu'il n'est pas strictement husserlien¹⁶². Nous en avons rappelé plus haut la raison : l'« horizon » husserlien ne désigne pas une *limite* de l'expérience mais un *surplus* qui assure la synthèse d'une multiplicité de conscience dans l'unité d'un sens — trait auquel se tient encore Heidegger dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et *Être et Temps*. Le point de départ husserlien est donc moins une nécessité qu'une occasion pour retrouver chez lui, malgré le principe des principes, l'« horizon subjectiviste » propre à la métaphysique moderne, qui permet de justifier l'exigence de son dépassement dans le but de libérer le phénomène par excellence de son carcan.

Cela étant, s'il est vrai que Marion introduit dans la théorie husserlienne un élément extrinsèque, la question est de savoir dans quelle mesure il peut y retrouver la finitude de l'intuition qu'il y met. Or, comme nous allons le voir, l'« horizon » peut être considéré comme une limite dans trois perspectives distinctes.

D'abord, conformément à la thèse maintenue par Marion de bout en bout d'*Étant donné*, à savoir que Husserl a confondu « la donation elle-même avec l'objectivité » (*ED* : 54), tout ce qui est donné est pensé par ce dernier comme un « objet »¹⁶³, dont la phénoménalité est limitée à l'intuition sensible : l'objet est ma maison que je vois de ce côté, la scène de spectacle que je me souviens avoir vue de la fosse où j'étais placé, la plage italienne que je m'imagine parcourir, etc. Plus précisément, Marion comprend par « objet » la réduction de ce qui est donné à un objet transcendant — « quand il s'agit de voir un objet, par définition transcendant... » (*ED*

¹⁶² Nous aurons l'occasion, dans la seconde partie de ce travail, de proposer une histoire husserlienne alternative de l'« horizon », connectée à d'autres problèmes que celui d'assumer ou de dépasser l'« horizon subjectiviste » heideggerien ou celui d'une quelconque phénoménologie dérivée, et solidaire d'une *autre* phénoménologie, insoluble dans le thème de l'herméneutique phénoménologique.

¹⁶³ Il ne s'agit évidemment pas ici pour Marion de reprendre le concept d'« objet » husserlien, c'est-à-dire l'objet en général au sens de l'ontologie formelle (*Ideen I* : 26-7/40), mais bien de l'« objet » au sens de l'« ontologie » heideggerienne du tournant, à savoir la variante moderne de la chose dominée dans l'horizon subjectiviste de l'être de l'étant. Voir ici nos analyses de *Pour servir de commentaire à Sérénité*, p. 133.

: 305) — dont le modèle est la chose — « je ne puis l'appréhender globalement d'un coup ; les faces du cube sont au nombre de six... » (*ibid.*) —, en tant que constitué « à partir de l'*ego* d'une conscience qui le vise comme son noème » (*ED* : 55). Autrement dit, le modèle de l'« objet » est celui de la chose constituée par un Je.

Or, et c'est là un point crucial de l'argument développé par Marion, ce qui caractérise ce type de constitution, c'est qu'elle ne se produit que par esquisses successives :

« les faces du cube sont au nombre de six, mais nul n'a jamais perçu, en vécus immanents, plus de trois faces ensemble ; il faut donc, par translation de l'observateur ou de l'objet, ajouter de nouveaux vécus pour chacune des faces manquantes ; mais ce mouvement entraîne la disparition des précédentes » (*ED* : 305).

De ce point de vue, l'évidence correspondant à la perception de la chose est par principe inadéquate, c'est-à-dire implique qu'il reste toujours un horizon de visée non-remplie qui déborde la perception actuelle de l'une ou l'autre des faces de la chose. Autrement dit, dans l'inadéquation perceptive *est visé plus que ce qui est donné*.

C'est précisément cette raréfaction de l'intuition/donation sur la visée (ou l'intention vide) qui permet alors de parler de finitude de droit de l'intuition chez Husserl : ce qui était une structure eidétique de *la* perception comme telle chez ce dernier — mais pas seulement, s'il est vrai, comme nous le verrons¹⁶⁴, que « l'être transcendant, à quelque genre qu'il appartienne [...], ne peut se donner que d'une façon analogue à la chose » (*Ideen I* : 92/142) —, qu'il s'agisse de la nôtre ou de celle de Dieu s'il est vrai qu'il perçoit, ou de n'importe quel être que l'on peut s'imaginer non-fini, devient avec Marion l'expression de *notre* finitude : dans la perception de la chose « l'intuition reste essentiellement défailante, pauvre, nécessiteuse, indigente — πενία. L'adéquation entre l'intention et l'intuition devient donc une simple limite, un idéal habituellement évoqué par défaut » (*ED* : 315). Ainsi, la réduction de la phénoménalité à celle de l'objet, qui manifeste le primat de l'intention sur l'intuition, masque la donation, qui consiste au contraire dans la saturation de l'intuition supposant, comme nous allons le voir, la saturation de l'« horizon » (*ED* : 344-8).

Cela étant, il ne s'agit là que d'un premier aspect du caractère de finitude de l'« horizon » : celui-ci n'exprime pas seulement la finitude de droit de l'intuition par rap-

¹⁶⁴ Voir *infra*. p. 371sq.

port à l'intention dans notre perception ; faisant appel à l'étymologie du mot grec, Marion indique qu'il désigne également la « délimitation » de l'intuition à venir, de l'inconnu inactuel au connu, de la « nouveauté irrépressible du *leux* des vécus, donc de l'intuition » (*ED* : 305-6) au « rang d'un pré-vu, d'un visible simplement retardé, sans nouveauté foncièrement irréductible, bref d'un pré-visible » (*ED* : 307). Autrement dit, il reprend et adapte ici l'argument lévinassien de *Totalité et Infini*, rappelant que l'esprit de « l'enseignement essentiel de Husserl » consiste dans l'affirmation « du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée [= horizons insoupçonnés] dont elle vit », bien que ce dernier ait interprété ces « horizons insoupçonnés [...] comme pensées visant des objets » (*TI* : 14). Ainsi, contrairement à l'évènementialité imprévue de la donation, l'intuition de la chose « reste, en droit, toujours comprise dans un horizon déjà défini », qui délimite, c'est-à-dire aliène, les intuitions à venir pour qu'elles répondent aux conditions de l'expérience de la chose, c'est-à-dire viennent

« s'unifier aux vécus déjà donnés (ou déjà passés et confiés au souvenir) dans une même et seule visée d'objet : " ... un vécu qui est devenu un objet pour un regard du Je, qui par conséquent a le mode du regardé, a son horizon de vécus non regardés [citation des *Ideen I*, § 83]" [...]. Dans l'horizon, l'inconnu revient par avance au connu, parce qu'il l'accueille et le fixe [...]. L'horizon, à savoir étymologiquement la délimitation, s'exerce sur l'expérience, même là où ne se trouvent plus que des vécus non regardés, c'est-à-dire là où l'expérience n'a pas encore eu lieu » (*ED* : 306).

En ce sens, l'expérience de l'objet ne se définit pas seulement par le dépassement de droit de l'intention (horizon) sur l'intuition, qui manifeste la finitude l'intuition dans la perception ; elle implique également « la soumission anticipée des non-vécus non vus à un horizon, qui en inclut par avance l'intuition éventuelle dans une limite — fût-elle le *leux* de conscience —, sans possibilité d'ouvrir l'imprévu phénoménal, au-delà du pôle intentionnel d'un objet prévu et attendu » (*ED* : 307).

Autrement dit, l'intuition est finie dans un double sens : d'abord, parce qu'elle est structurellement dépassée par l'intention sous la forme de l'horizon ; ensuite, parce que l'horizon réduit ou limite le non encore donné, *la donation future*, de l'objet à un pré-visible sans imprévu ni accroc, qui masque l'évènement de la donation. Cette double finitude est d'ailleurs corrélée à la seconde condition imposée par Husserl à la phénoménalité dans le principe des principes, à savoir le Je transcendantal qui exige que « toute intuition ne présente ce qui apparaît qu'en le donnant " ... à

nous" », de telle manière que « la donation du phénomène à partir de soi à un *Je* peut à chaque instant [...] virer vers une constitution du phénomène par et à partir du *Je* » (ED : 308). On retrouve ainsi une opposition devenue classique, que nous avons vue à l'œuvre dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, entre le modèle de la métaphysique moderne de la subjectivité, dont la domination de l'étant exige la *relativisation* de l'horizon de l'être, qui est compris tel qu'il est *pour nous*, et la nécessité de le montrer *en soi*, c'est-à-dire soi-même à partir de soi-même. Ici, l'objet est le résultat d'une telle réduction de la donation *pour nous* par l'intermédiaire de la double condition de l'« horizon subjectiviste » et du *Je* auquel il se rapporte, et c'est elle qui s'exprime dans la reprise du lexique lévinassien de *Totalité et Infini* : la donation est réduite à « une prison visuelle, un panoptique élargi aux dimensions du monde, un panorama sans extérieur, interdisant tout surgissement authentiquement neuf » (ED : 308).

De ce point de vue, si le principe des principes, qui élève l'« horizon » et le « *Je* » aux deux conditions de possibilité de la donation, aliène cette dernière dans l'apparition objective, le renouvellement phénoménologique consiste dans un dépassement du « nihilisme » (ED : 321) de la métaphysique : celle-ci se règle en effet « sur le paradigme des phénomènes qui n'apparaissent pas ou *peu* et en ignorant le paradigme de ceux qui apparaissent assez pour prétendre au rang de choses de plein droit ; elle les récuse à la mesure même où ils exigent d'apparaître » (ED : 321-2). Ainsi, Husserl privilégie par là un paradigme du phénomène (le phénomène pauvre ou commun) qui a dominé l'histoire de la philosophie depuis Platon¹⁶⁵, que la phénoménologie de la donation de Marion a précisément pour but de renverser en prenant comme paradigme les phénomènes saturés d'intuition qui, seuls, se montrent à proprement parler, c'est-à-dire eux-mêmes à partir d'eux-mêmes — *en soi* et pas *pour nous*. C'est pourquoi la libération de la phénoménalité aliénée depuis Platon en raison du privilège accordé à la vision de certains phénomènes implique de penser une phénoménalité qui ne doit pas limitée par l'« horizon ».

Arrivé à ce point de l'analyse, on pourrait légitimement supposer avoir enfin clarifié le sens de la thèse « téméraire » de Marion, affirmée durant son débat avec Derrida sur le don¹⁶⁶, à savoir que l'abandon de l'horizon est la dernière étape en vue d'une phénoménologie véritable — la phénoménologie de la donation. L'histoire que nous

¹⁶⁵ Voir *supra*. note 159.

¹⁶⁶ Voir nos analyses dans l'introduction (p. 13sq.).

avons restituée jusque là nous a permis de clarifier l'arrière-plan conceptuel de cette thèse : celui, particulier, de l'histoire française des variantes de l'herméneutique phénoménologique, lancée depuis Levinas dans une course à l'originnaire initiée par Heidegger, mais cette fois contre lui, en vue de figures du phénomène par excellence non-ontologiques ; et celui, plus général, de l'histoire des variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique comme telle. À la lumière de cette histoire, il est clair que l'abandon de l'« horizon » en vue d'une autre phénoménologie (que celle d'*Être et Temps*) n'a rien de particulièrement original, et constitue même le trait principal du tournant heideggerien, puis de l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, qui n'a cessé de proposer des phénoménologies « sans horizon » — de telle manière que nous avons pu nous servir de la critique de l'« horizon » proposée par Levinas, Henry et Marion comme critère permettant d'unifier ces trois variantes en une histoire, celle de la course à l'origine. Deux thèses sont en revanche particulièrement inédites : la première, comme nous l'avons montré, c'est que, chez Marion, le dépassement de l'« horizon » mène à un phénomène par excellence des phénomènes par excellence ; la seconde, qui va nous intéresser pour finir, c'est que dépasser l'horizon ne signifie pas s'en dispenser, sans quoi, comme nous l'avons anticipé plus haut¹⁶⁷, l'on « s'interdirait sans doute ainsi toute manifestation ». C'est cette thèse qui nous oblige à préciser maintenant le concept de « saturation », que nous avons laissé sous-déterminé dans le reste de notre analyse.

La saturation désigne aux yeux de Marion un cas de donation que la définition commune de « phénomène » chez Kant et Husserl suggère mais ignore, à savoir le surcroît d'intuition sur l'intention (Husserl) ou le concept (Kant) (*ED* : 325). Or, cette saturation est seule à même de rendre compte d'une donation et d'une auto-manifestation du phénomène : si l'horizon, comme instance d'« antériorité délimitatrice » (*ED* : 344) corrélée au Je et réduisant le non-vu à un pré-visible, aliène le phénomène en tant qu'objet pour nous, la saturation d'intuition du phénomène implique au contraire l'impossibilité d'une telle antériorité, qui n'est possible que sur la base d'un surplus d'intention horizontale sur l'intuition. De ce point de vue, le phénomène donné ne peut pas être pré-vu, car n'est prévu que ce qui est visé dans une intention vide susceptible d'être remplie ; au contraire, le donné est d'emblée saturé d'intuition, sans possibilité d'une telle visée à vide préalable et anticipante.

Si cela est correct, on peut alors distinguer trois cas de saturation : d'abord, celle où « le concept ou la signification de l'objet coïncident exactement avec les limites de

¹⁶⁷ Cf. *supra*. p. 219.

son horizon, sans réserve d'espace signitif non encore rempli ; l'intuition atteint non seulement l'adéquation avec la signification, mais la comble ainsi que tout son horizon » (*ED* : 344)¹⁶⁸ ; ensuite, le deuxième cas, « au contraire du cas précédent », outre-passe « toute délimitation d'horizon. Cette disposition n'implique pas de se dispenser sans plus d'horizon, mais au contraire d'en articuler plusieurs ensemble pour accueillir un même et unique phénomène saturé » (*ED* : 345)¹⁶⁹ ; enfin, il y a le cas « rare mais inévitable » où

« la saturation redouble en bloquant les deux premiers cas sur elle. Si d'aventure l'herméneutique d'une pluralité infinie des horizons ne suffisait elle-même pas à décliner un phénomène essentiellement et absolument saturé, il se pourrait en effet que chaque perspective, déjà saturée dans un seul horizon (éblouissement), se brouille à nouveau en rejaillissant sur les autres — bref que l'herméneutique additionne les éblouissements dans chaque horizon, au lieu de les combiner » (*ED* : 347)¹⁷⁰.

Ainsi, chaque figure de la saturation réside dans le fait, non pas d'être une intuition sans horizon, mais de saturer un (= premier cas), plusieurs (= deuxième cas), voire d'additionner les saturations d'une infinité d'horizons. Dès lors, pourquoi une telle saturation d'« horizon », plutôt qu'un abandon de celui-ci ? Dans quelle mesure s'interdirait-on toute manifestation s'il n'y avait pas d'horizon, et faut-il « en user sur un autre mode, afin de se libérer de son antériorité délimitatrice » (*ED* : 344), c'est-à-dire sur le mode de la saturation ? C'est ici qu'intervient une troisième et dernière couche de l'« horizon-finitude ».

En effet, la manifestation du phénomène ne se produit que lorsque l'adonné, c'est-à-dire la nouvelle figure de la subjectivité corrélative de l'élévation de la donation au rôle de principe du phénomène, reçoit le phénomène donné : « ce qui se donne ne

¹⁶⁸ Si les cas de l'évènement historique, de l'idole et de l'icône impliquent tous la saturation de plusieurs horizons (deuxième cas), il semble que seule la chair corresponde à cette description : « la chair se définit en effet comme l'identité de ce qui touche avec le milieu où a lieu ce toucher (Aristote), donc du senti avec ce qui sent (Husserl), mais aussi bien du vu et de la vision ou de l'ouï et de l'ouïe, bref de l'affecté avec l'affectant (Henry) » (*ED* : 378).

¹⁶⁹ C'est le cas de l'« événement historique » (*ED* : 375), où « dans l'histoire qui se dit (*Historie*), la bataille demandera d'additionner des horizons (cette fois conceptuels) en nombre indéfini : horizon militaire (stratégie depuis le retour d'exil, tactique sur place), diplomatique, politique, économique, idéologique (recours à la Révolution), etc. » (*ED* : 375) ; de l'idole, dont l'exemple privilégié est le tableau où « l'intuition y surpasse toujours le ou les concepts proposés pour la recueillir ; il ne suffit jamais de l'avoir une fois regardé pour l'avoir véritablement vu » (*ED* : 376) ; et de l'icône, qui rassemble les caractères spécifiques de la chair, de l'idole et de l'évènement.

¹⁷⁰ La révélation, qui consiste dans une saturation de second degré, « saturation de saturation » (*ED* : 385).

se montre qu'autant qu'il se trouve reçu par l'adonné, dont la fonction propre consiste à donner en retour au donné de se montrer » (ED : 503). Or, même l'excès d'intuition « se trouve toujours mis en œuvre dans la finitude essentielle de l'adonné » (ED : 502), de telle manière que « pareille conversion du donné phénomène montré ne peut [...] se réaliser que dans le champ, évidemment fini, où l'adonné reçoit et met en scène » (ED : 503-4). Ainsi, le phénomène donné peut « parfois, voire souvent, ne pas se régler sur la capacité de réception de l'adonné et en franchir les limites » (ED : 502). Autrement dit, si, *pour nous* — et il ne saurait être question en phénoménologie que de ce qui vaut pour nous, car « que nous importe l'entendement angélique ou divin ? » (ED : 220) —, toute manifestation n'est possible que dans les limites de notre capacité de réception, cela signifie que l'on ne saurait précisément faire l'impasse sur un horizon, c'est-à-dire précisément une capacité limitée de réception dans laquelle la manifestation du phénomène est précisément possible — que l'intuition soit en pénurie ou en excès sur lui¹⁷¹. Comme nous l'avons vu, et comme le conclut finalement Marion dans les dernières lignes d'*Étant donné*, « si tout ce qui se montre doit d'abord se donner, il advient parfois que ce qui se donne ne parvienne pourtant pas à se montrer » (ED : 502) — et, s'il est vrai que l'historicité de l'adonné implique qu'il ne saurait y avoir de répons en dehors des limites imposées par l'horizon, il y a des raisons de croire que ce qui se donne *ne se montre jamais comme tel*.

De ce point de vue, et corrélativement à la thèse que nous venons d'avancer, Marion conçoit que « ces limites puissent reculer, voire reculer sans cesse ni fin (ce que nous admettons volontiers comme une nouvelle définition de ce que Kant nommait "le génie") » (ED 503). Ainsi, on retrouve l'idée d'une inadéquation radicale de la manifestation de l'infini, le phénomène donné reçu par l'adonné ne montrant « ce qu'il donne qu'inadéquatement, au long d'une série sans fin de répons toujours partiels et provisoires, manquant la défaillance irrévocable de l'adonné [...]. L'excès de la donation implique évidemment le retard sans fin du répons » (ED : 498). Autrement dit, la *répons* de l'adonné au don qu'il reçoit, et par laquelle il le met en scène, est infiniment inadéquate. C'est pourquoi Marion souligne que le recul des limites n'est pas une progression, « n'invalide pas cette finitude essentielle, mais au contraire la

¹⁷¹ Une telle thèse n'est évidemment pas sans difficulté, comme le reconnaît Marion lui-même (ED : 502), car s'il est vrai que tout phénomène donné est saturé, et que cette saturation ne se montre finalement qu'en fonction d'un horizon qui *délimite* nos capacités réceptives, il n'est pas évident qu'un tel phénomène puisse jamais *se montrer*, dans la mesure où il ne saurait apparaître autrement que *pour nous*.

confirme » (*ED* : 503) : comme dans la compréhension heideggerienne, on ne saurait répondre mieux à la donation du phénomène, mais toujours autrement ; et comme chez Gadamer, l'« horizon subjectiviste » que l'on croyait avoir dépassé dans la saturation par laquelle le phénomène *se montre* et *se donne* est, à la fin des fins, *assumé*, pour satisfaire à la finitude qui est la nôtre — bien loin, donc, de la témérité affichée dans le débat sur le don avec Derrida.

Avec la phénoménologie de la donation se clôt à la fois l'histoire des variantes françaises — avec l'*accélération* de la course à l'originare, initiée par Levinas et continuée par Henry, que Marion lui fait subir —, celle du thème de l'herméneutique phénoménologique en général, et enfin celle de l'« horizon » qui lui revient. La force conjuguée des deux modèles heuristiques que nous avons employé dans ce travail nous a ainsi permis de *faire sens d'une certaine histoire de la phénoménologie* : d'un côté, chacun des textes que nous avons étudiés s'est révélé être une variante du thème herméneutico-phénoménologique que nous avons construit à partir du § 7 d'*Être et Temps*, et qui permet de parler d'*une seule et même* histoire ; de l'autre, l'histoire de l'« horizon » a servi d'angle d'attaque pour tenter de *faire sens* de *cette* histoire, c'est-à-dire de principe unificateur de la succession des variantes — du doublement de l'« horizon » dans les *Problèmes fondamentaux* et *Être et Temps*, fondant deux phénoménologies dont l'une doit dépasser l'autre (Heidegger vs. Husserl) à son dépassement, à travers le modèle d'*Être et Temps*, dans une ontologie plus radicale dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* (Heidegger vs. Heidegger) ; de l'assomption de l'« horizon subjectiviste » dans le syncrétisme gadamérien au dépassement de l'ontologie comme telle dans l'histoire française (Levinas-Autruï vs. Heidegger-être ; Henry-vie vs. Heidegger-être) et à la dernière accélération donnée à cette dernière dans la tentative de fonder les phénomènes par excellence antérieurs dans un phénomène par excellence au carré (Marion vs. Heidegger vs. Levinas vs. Henry...).

L'accélération de la course française à l'originare soulève à présent un problème spécifique, qui va nous occuper durant la deuxième partie de ce travail. Car que cette accélération ait été accomplie dans *le même cadre conceptuel* que toutes les autres variantes — celui du thème de l'herméneutique phénoménologique — pose question : il suggère le pouvoir considérable, et apparemment illimité, d'intégration

du modèle de l'herméneutique phénoménologique, jetant des ponts entre les doctrines apparemment les plus radicalement séparées — et c'est particulièrement le cas d'*Étant donné*, qui fixe pour la première fois un phénomène originaire des phénomènes originaires. À la lumière de ce résultat, il est légitime de se demander s'il y a eu, ou non, au XX^e siècle, *une autre phénoménologie* que celle dont nous venons de conter l'histoire ? Évidemment, que la phénoménologie husserlienne, considérée comme l'une des sources d'influences principales de tous les auteurs que nous venons de considérés, puisse apparaître, si ce n'est comme le *seul*¹⁷², mais au moins comme *l'un*, des candidats les plus sérieux à la « candidature », n'est sans paradoxe ; c'est pourtant cette thèse que nous voulons justifier, et dans laquelle le thème de l'herméneutique phénoménologique, et le concept d'« horizon », auront un nouveau rôle à jouer.

¹⁷² Voir *supra*. note 1.

II. La version husserlienne de la phénoménologie et l'horizon

Introduction

Les analyses que nous avons menées jusqu'ici ont permis d'attester la force conceptuelle du modèle heuristique de l'« herméneutique phénoménologique ». Par-delà les « clivages partisans », les différences apparentes de thèmes et de méthodes, et la manifestation des désaccords sur le fond de l'aspiration à l'origine radicale, le concept d'« herméneutique phénoménologique » que nous avons construit à partir du §7 d'*Être et Temps*, mais qui va *au-delà* de la ré exion qui y est proposée par Heidegger, nous a servi à regarder autrement ce « champ de bataille ». Son principal résultat fut de faire apparaître l'unité derrière le divers : ce qui permet de traiter ensemble les auteurs et les textes considérés jusqu'ici, c'est qu'ils se manifestent à la lumière de notre modèle de lecture comme des variantes d'un même thème qui s'organise conceptuellement autour d'un usage défini du concept de « phénomène par excellence » et de « *logos* » : il s'agit de laisser se montrer à partir de soi-même ce qui d'abord ne se montre pas, quoiqu'il constitue le fondement de ce qui se montre. De ce point de vue, si le « laisser se montrer le phénomène par excellence à partir de soi-même » apparaît dans *Être et Temps* comme une description définie de l'« explicitation du sens de l'être de l'étant », l'hypothèse que nous avons depuis justifiée repose sur l'idée qu'elle pouvait être, et qu'elle avait été *en fait*, considérée comme une « forme » susceptible de multiples « matérialisations » — et que *Être et Temps* n'était ni le seul, ni même le premier lieu de ces déformalisations. Ainsi, l'unité que procure aux variantes leur renvoi commun à ce thème justifie que nous parlions d'*une* histoire de la phénoménologie : ici, thèse philosophique et thèse historique marchent main dans la main.

Or, au sein de cette histoire de l'herméneutique phénoménologique, un concept apparemment secondaire, suivant de façon parallèle la succession des variantes, nous a permis de *faire voir le sens de cette dernière* : l'« horizon ». Les analyses précédentes ont en effet permis de montrer que l'histoire de ce concept n'était pas

purement et simplement une histoire dans l'histoire de l'herméneutique phénoménologique, au même titre que d'autres notions, mais qu'elle déterminait *in fine* l'orientation de cette dernière. Ainsi, d'un côté, le *dédoublement de l'« horizon »* dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie et Être et Temps* en horizon originaire et dérivé — le dernier étant constamment présenté sous les traits de l'horizon husserlien —, qui fonde le *dédoublement des phénoménologies* (Heidegger vs. Husserl), a permis de montrer la *course à l'originnaire* qui anime Heidegger, bien avant son tournant. De l'autre, le dépassement de l'« horizon » lui-même dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* a montré l'accélération qu'y initie Heidegger (Heidegger vs. Heidegger), qui constitue à la fois un *point de non-retour* et une *croisée des chemins* pour la suite de l'histoire de l'herméneutique phénoménologique.

C'est la raison pour laquelle ce texte possède une place si essentielle dans la compréhension du concept d'« horizon ». D'abord, il s'agit d'un des rares écrits dans lequel Heidegger interprète explicitement son tournant comme un mouvement de radicalisation qui implique le dépassement du modèle « transcendantal-horizontal » d'*Être et Temps*, c'est-à-dire de changer de méthode et d'abandonner l'« horizon » et la métaphysique de la subjectivité qui le soutient, pour satisfaire à l'exigence de laisser l'être se montrer *à partir de soi-même* — et non *à partir de la compréhension que nous en avons*. Mais, d'autre part, c'est précisément ce motif de l'*auto-radicalisation* qui, non content de définir une nouvelle période de la production philosophique de Heidegger, a également constitué pour les variantes ultérieures une ligne de rupture organisant le champ des positions philosophiques autour de deux directions possibles : ou bien la radicalisation de la radicalisation — non pas l'être comme horizon, mais plus originairement Autrui (Levinas), la vie (Henry), la donation (Marion) ; ou bien l'assomption de l'« horizon » sous la forme de la « fusion des horizons » dans l'ontologie *synchrétique* de Gadamer. De ce point de vue, de la même façon que nous étions autorisé à parler d'*une* histoire de la phénoménologie pour caractériser la succession des variantes du même thème de l'« herméneutique phénoménologique », on peut parler pour cette histoire d'*un seul et même* problème de l'« horizon ». Ainsi, là encore, la thèse philosophique accompagne la thèse historique.

Si tout cela est juste, il est alors venu pour nous aussi le temps de se décider. La force du modèle heuristique de l'« herméneutique phénoménologique » repose sur sa faculté à unifier du divers apparent sur une grande étendue de temps, y compris là où s'expriment des divergences que l'on croyait ne pas pouvoir lever. La question est désormais de savoir si la phénoménologie husserlienne n'est qu'une variante

supplémentaire, peut-être la première, peut-être la plus sujette à caution en raison de son ancrage dans la métaphysique de la présence¹⁷³, de cette histoire ; ou s'il y a une *différence husserlienne* qui n'a de rapport ni de près ni de loin avec le thème de l'herméneutique phénoménologique. C'est cette question que la phénoménologie de la donation de Marion, qui à la fois introduit un *phénomène par excellence des phénomènes par excellence*, c'est-à-dire accélère l'histoire française des variantes herméneutico-phénoménologiques, tout en proposant une énième variante s'inscrivant dans le même thème que ses devanciers, a permis pour ainsi dire de *dramatiser* : car si le même thème de l'herméneutique phénoménologique s'impose là où un projet cherche à se distinguer des autres par son surcroît de radicalité, c'est le pouvoir considérable du modèle heuristique que nous avons choisi qui met en question la possibilité d'une autre version de la phénoménologie.

Comme nous l'avons anticipé dès l'introduction de ce travail, c'est pourtant précisément la thèse de la *différence husserlienne* que souhaiterons soutenir dans ce qui suit : avec Husserl, nous touchons aux limites de notre modèle heuristique, là où la tâche de la philosophie ne saurait revenir à « laisser se montrer le phénomène par excellence à partir de soi-même ».

Évidemment, une telle thèse ne va pas de soi, pour deux raisons qui ne sont pas sans relation. D'abord, parce que Husserl n'est pas avare de références à des concepts et thèmes appartenant à des courants historiques divers et parfois directement opposés à sa phénoménologie, mais qu'il « récupère » en montrant qu'ils prennent toute leur signification, ou qu'ils trouvent leur accomplissement, dans sa propre phénoménologie. De ce point de vue, l'herméneutique n'échappe pas à la règle : au-delà du cas des concepts herméneutiques classiques de « sens [*Sinn*] » et d'« interprétation [*Auslegung*] », qui fournira plus tard le terreau de la thèse ricœurienne de la présupposition phénoménologique de l'herméneutique et de la présupposition herméneutique de la phénoménologie (cf. *infra*), le terme d'« herméneutique » lui-même est l'objet d'une récupération en règle dans la conférence « Phénoménologie et Anthropologie », faite devant les sociétés kantienne de Franc-

¹⁷³ « La forme générale de notre question est ainsi prescrite : est-ce que la nécessité phénoménologique, la rigueur et la subtilité de l'analyse husserlienne, les exigences auxquelles elle répond et auxquelles nous devons d'abord faire droit ne dissimulent pas néanmoins une présupposition métaphysique ? Ne cachent-elles pas une adhérence dogmatique ou spéculative qui, certes, ne retiendrait pas la critique phénoménologique hors d'elle-même, ne serait pas un résidu de naïveté inaperçu, mais constituerait la phénoménologie en son dedans, dans son projet critique et dans la valeur institutrice de ses propres prémisses : précisément dans ce qu'elle reconnaîtra bientôt comme la source et le garant de toute valeur, le "principe des principes", à savoir l'évidence donatrice originaire, le *présent* ou la *présence* du sens à une intuition pleine et originaire » (Derrida 1967 : 2-3).

fort, Berlin et Halle en 1931¹⁷⁴. Cela n'est d'ailleurs pas surprenant : le texte s'ouvre par l'évocation du *con it* — qui n'est que le retour sous une forme modernisée de la vieille opposition qui parcourt l'ensemble de la philosophie moderne entre deux tendances subjectivistes, le psychologisme et le transcendantal (*PA* : 164/57) — de sa phénoménologie transcendantale avec le projet d'une anthropologie philosophique sur lequel la philosophie herméneutique de la vie diltheyenne a exercé « un effet puissant (*ibid.*), et qui a contaminé jusqu'au mouvement phénoménologique lui-même, de telle manière que l'herméneutique phénoménologique d'*Être et Temps* est également implicitement visée¹⁷⁵. Ainsi, à l'herméneutique de Dilthey et de Heidegger, Husserl oppose *son herméneutique*, qui seule doit pouvoir réaliser l'idéal de la philosophie née avec Socrate et Platon, à savoir *sa phénoménologie transcendantale* :

« la possibilité de toutes ces recherches dépend de la découverte de la méthode de la recherche dédiée aux corrélations, de la méthode qui dévoile concrètement ces dernières en questionnant en retour à partir de l'objectivité intentionnelle. L'authentique analyse de la conscience est pour ainsi dire l'herméneutique de la vie de conscience comme visant constamment un étant (une identité), comme constituant intentionnellement l'étant en soi dans des multiplicités de conscience qui lui appartiennent (*PA* : trad. modif., 177/70).

À elle seule, cette identification de la phénoménologie et de l'herméneutique — prise évidemment en un certain sens — exige une justification particulière de notre thèse d'une *différence husserlienne* à l'égard du thème de l'herméneutique phénoménologique. Cependant, il y a également une autre raison à son caractère non-évident : c'est qu'elle s'oppose de façon frontale à un type d'interprétation très implanté de la phénoménologie husserlienne, qui l'a conçu comme une *préhistoire* à l'histoire de l'herméneutique phénoménologique proprement dite. Cette interprétation, qui se place directement sur le terrain des rapports d'intrication entre phénoménologie et herméneutique, est formulée de façon paradigmatique dans l'article « Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl » de Paul Ricœur puis dans *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* de Jean Grondin. Chez l'un

¹⁷⁴ « *Phänomenologie und Anthropologie* » in *Hua XXVII Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (p. 164-181), traduit dans *Notes sur Heidegger* (p. 57-74).

¹⁷⁵ « Mais le soit-disant mouvement phénoménologique a également été gagné par cette nouvelle tendance. Le véritable fondement de la philosophie reposerait exclusivement sur l'homme et sur une doctrine de l'essence de son *Dasein* mondano-concret » (*PA* : trad. modif., 164/57).

comme chez l'autre, en effet, l'herméneutique phénoménologique apparaît moins comme l'introduction contingente d'une dose d'herméneutique dans la phénoménologie que comme « une orientation *nécessaire* à la rigueur du projet phénoménologique » (Grondin 2003 : 5) qui, par conséquent, se prépare déjà chez Husserl — quand bien même elle ne le ferait qu'au titre de présupposition¹⁷⁶.

De ce point de vue, la possibilité de parler d'un côté de la présupposition phénoménologique de l'herméneutique et de la présupposition herméneutique de la phénoménologie (Ricœur), et de l'autre de la contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique (Grondin), repose sur deux aspects corrélatifs identifiés dans la phénoménologie husserlienne. D'abord, celle-ci a reconnu que la tâche proprement philosophique consistait à interroger le *sens* de ce qui est, ce que présuppose toute herméneutique¹⁷⁷ ; ensuite, elle implique que ce sens, qui est le fondement de ce qui se montre, n'est pas directement accessible, ce qui suppose à la fois une *ἐποχή*, c'est-à-dire « une conversion totale du regard philosophique, une mise entre parenthèse de l'attitude naturelle » (Grondin 2003 : 26), et « la nécessité pour la phénoménologie de concevoir sa méthode comme une *Auslegung*, une exégèse, une explicitation, une interprétation » (Ricœur 1986 : 62). Cela mis de côté, Husserl peut bien être le tenant d'une « interprétation *idéaliste* » de la phénoménologie que « l'herméneutique a ruiné » et qu'elle devait ruiner (Ricœur 1986 : 39) ; le tournant herméneutique proprement dit de la phénoménologie peut bien commencer à s'accomplir seulement avec Heidegger, une fois qu'est mis fin au « rêve » husserlien d'une philosophie transcendantement fondée (Grondin 2003 : 36) qui « voudrait se passer de l'ordre herméneutique » (Grondin 2003 : 15), au profit d'une herméneutique phénoménologique « attentive à la condition langagière du sens et qui s'ouvre, dès lors, à l'histoire (au lieu de s'en détourner) » (Grondin 2003 : 5)¹⁷⁸ ; malgré tout, en dépit de ces critiques, et quelle que soit leur légitimité, la phénoménologie husserlienne constitue la

¹⁷⁶ C'est pourquoi le motif du « tournant », de la « radicalisation » est en ce sens plus parlant et plus fidèle à la thèse défendue que celui de la « greffe » qu'emploie parfois Ricœur.

¹⁷⁷ « La plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que *toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet "étant"* » (Ricœur 1986 : 55) ; « ce qu'il y a derrière ou en amont des mots, ce ne sont pas tant des choses que des intentions, des intentions de sens qui constituent les choses. Le retour aux choses elles-mêmes sera donc un retour à l'intentionnalité qui fait naître le réel à la conscience. Or, rechercher le sens derrière les mots, interroger l'intentionnalité cachée de ce qui se montre, des phénomènes, c'est une tâche qui mérite d'être qualifiée d'herméneutique » (Grondin 2003 : 23-4).

¹⁷⁸ C'est sur cette base que J. Grondin peut réunir dans une même étude sur le tournant herméneutique de la phénoménologie Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricœur, et même Derrida, dont il souligne pourtant que la pensée « semble se situer — et s'autosituer — aux antipodes de l'herméneutique » (Grondin 2003 : 18).

préhistoire de l'herméneutique phénoménologique proprement dite, qui n'a fait au fond que développer les présupposés herméneutiques *nécessaires* de cette dernière.

Ainsi, il est clair que cette interprétation de la phénoménologie pose un problème spécifique au moment de commencer notre propre travail : car s'il est vrai que l'herméneutique présuppose essentiellement la phénoménologie dans la mesure où elles partagent *le même problème du sens* comme fondement caché de ce qui se montre ; et que la phénoménologie présuppose essentiellement l'herméneutique dans la mesure où le dévoilement de ce sens suppose une interprétation ; alors, la phénoménologie husserlienne peut bien être considérée comme la première variante, aussi imparfaite qu'on puisse la considérer, du thème de l'herméneutique phénoménologique. Avant même d'avoir commencé, la force philosophique de notre thèse d'une différence husserlienne serait tuée dans l'œuf.

Au regard des difficultés que nous venons d'évoquer, si nous voulons fonder la légitimité de notre position et échapper aux risques d'une polémique purement verbale, il nous faut donc un critère suffisamment solide. Or, là encore, notre modèle de l'« herméneutique phénoménologique » va prouver son utilité et son efficacité heuristiques. En effet, si la phénoménologie husserlienne doit échapper à ce modèle, alors c'est par distinction avec celui-ci, c'est-à-dire avec la tâche de « laisser se montrer le phénomène par excellence à partir de soi-même » — que Ricœur et Grondin semblent attribuer rétrospectivement à Husserl —, qu'il s'agira de déterminer la différence husserlienne. Autrement dit, le modèle de l'herméneutique phénoménologique permet, pour reprendre la formulation humienne¹⁷⁹, d'éviter de se limiter à prendre ici ou là un village ou un château à la frontière par une comparaison thématique quelconque, et de marcher directement sur la capitale, c'est-à-dire au cœur de la divergence entre herméneutique phénoménologique et phénoménologie husserlienne, cœur qui, si le terme de « phénoménologie » doit avoir un sens chez l'une et l'autre — et nous avons déjà vu qu'elle avait un sens pour la première —, repose nécessairement sur l'usage spécifique du concept de « phénomène » qui les fonde.

De ce point de vue, l'analyse que nous proposerons pour commencer de *L'idée de la phénoménologie* jouera un rôle crucial¹⁸⁰ : il s'agira de se convaincre que *le phé-*

¹⁷⁹ Cf. l'introduction du *Traité de la nature humaine* : « dès lors, voici le seul moyen dont nous puissions attendre le succès dans nos recherches philosophiques : délaisser la méthode lente et ennuyeuse que nous avons suivie jusqu'ici et, au lieu de prendre de temps à autre un château ou un village à la frontière, marcher directement sur la capitale » (Hume 1995 : 34).

¹⁸⁰ Pour une justification du choix de ce texte, cf. *infra*. p. 240sq.

nomène au sens de la phénoménologie husserlienne ne désigne pas le *comment* qui fait référence à un type d'objet *excellent*, fondement de tous les autres objets (« phénomènes vulgaires ») et qui se distingue d'eux par son caractère *structurellement caché* (le « phénomène par excellence »), de telle manière qu'il s'agirait de désobstruer la voie pour le laisser se montrer *soi-même à partir de soi-même*, à savoir *en soi*. Au contraire, le concept husserlien de « phénomène » ne désigne ni un *comment*, ni un type d'objet *excellent*, mais *tous les objets quels qu'ils soient* (phénomène au sens large), pour autant qu'ils sont étudiés dans attitude de l'esprit spécifiquement philosophique (phénomène au sens strict) — l'*ἐποχή* phénoménologique et l'abstraction idéatrice —, c'est-à-dire en tant qu'ils *apparaissent subjectivement* comme *unité de sens constituée dans une multiplicité de phénomènes de conscience* (apparaissant/apparitions), et comme *possibilité arbitraire d'une structure eidétique nécessaire*.

Il va de soi que cette interprétation exigera d'être précisée et justifiée, et c'est ce que nous nous attacherons à faire dans les premiers temps de ce travail. Ce qui est essentiel pour l'instant, c'est que, comme c'était déjà le cas de la définition du modèle heuristique de l'herméneutique phénoménologique, la détermination de ce qui fait la différence husserlienne est *la condition pour unifier un champ de recherche autonome, celui de la version proprement husserlienne de la phénoménologie*¹⁸¹. À côté de l'histoire de la phénoménologie fondée sur l'usage spécifique du concept de « phénomène par excellence » court *une autre version* de la phénoménologie, une version *alternative* qui repose sur un *autre usage* du « phénomène », exclusif du premier : non plus comme « phénomène par excellence », mais comme « apparaissant constitué dans l'apparition » au sens le plus large.

À cette condition, on pourra alors s'engager dans une étude historique et systématique du (ou des) problème(s) de l'« horizon » qui relèvent de cette version, et qui tiendra son unité et sa particularité de son inscription dans le champ particulier de la phénoménologie husserlienne. De ce point de vue, il va de soi que l'intérêt d'une histoire du concept husserlien d'« horizon » repose, comme c'était le cas pour celle du concept herméneutico-phénoménologique, sur le fait qu'il concerne le *cœur* de la phénoménologie husserlienne. Pour en prendre la mesure, et justifier du même coup

¹⁸¹ Nous éviterons dans ce qui suit de parler d'« histoire husserlienne », dans la mesure où nous ne nous intéresserons qu'à la phénoménologie husserlienne (et non à d'autres exemples de cette version, *s'il y en a*), et que notre approche sera certes historique mais également et surtout systématique, dans la mesure où c'est la *structure conceptuelle et problématique* de cette variante de phénoménologie qui nous intéressera prioritairement (cf. *infra*. p. 382). C'est pourquoi nous avons choisi comme titre de cette section « la version husserlienne de la phénoménologie et l'horizon ».

l'organisation de notre travail dans cette partie, il faut revenir sur le rôle prépondérant dans cette histoire des leçons de 1907 intitulées *Chose et Espace*.

Le choix de commencer notre enquête sur la différence husserlienne avec *L'idée de la phénoménologie* n'était pas arbitraire. En effet, le concept d'« horizon » émerge pour la première fois dans *Chose et Espace*, qui appartient à l'espace théorique ouvert par *L'idée de la phénoménologie* — texte qui, il faut le rappeler ici, regroupe les cinq leçons précédents les leçons sur la chose —, à savoir celui d'une critique de la raison et plus particulièrement d'une critique de la raison théorique. Là encore, et avant d'entrer dans les détails, cette thèse ne va pas de soi, et suppose une justification particulière : d'abord, elle s'oppose à l'hypothèse soutenue par Saulius Geni-
 sas dans *The Origin of the Horizon in Husserl's Phenomenology* —, à savoir que c'est dans les *Ideen I* qu'il faut chercher l'origine de ce concept (Geni-
 sas 2012 : 11)¹⁸². Celui-ci exploite ainsi une remarque de Husserl dans *Logique formelle et lo-*

¹⁸² Certes, Geni-
 sas n'est pas le seul, ni le premier, à avoir écrit sur le concept husserlien d'« horizon », voir par exemple Kuhn (1940), Kwan (1990), Tengelye (2004), Walton (2003), Welton (2000 et 2003). Il est le premier, en revanche, à avoir proposé une analyse systématique de celui-ci à travers le prisme du thème de l'origine, ce pourquoi son livre possède une place à part dans notre enquête. Nous aurons l'occasion dans ce qui suit de discuter certaines de ses analyses de détail ; ce qui est important pour l'instant, c'est de distinguer l'esprit dans lequel il entend son analyse de notre propre manière de procéder. Geni-
 sas, nous semble-t-il, a l'ambition de montrer, non pas tant le caractère *pré-historique* de la phénoménologie husserlienne par rapport au thème de l'herméneutique phénoménologique (comme Ricœur et Grondin), mais le complément et l'enrichissement que la première doit pouvoir apporter au second, et particulièrement au concept gadamérien de « fusion des horizons ». La preuve de cette porosité est cependant produite au prix de l'importation dans l'analyse husserlienne d'un motif herméutico-phénoménologique, c'est-à-dire extrinsèque, indiqué dans le titre de l'ouvrage, celui de l'« origine de l'horizon », dont la structure est celle du « phénomène par excellence » : « phenomena given "here and now" lie both at the *beginning* and at the *end* of phenomenology's regressive procedure. They lie at the beginning as a *motive* for undertaking an inquiry into those dimensions of sense, which simultaneously belong to and remain concealed from the given phenomena. They lie at the end as the *telos* of the regressive inquiry: it is the sense of the presently given phenomena that needs to be unfolded and clarified. Hence the question of origins is to be seen as an indirect route that one takes by abandoning the presently given phenomena, yet only so as to return to them and obtain them with an enriched sense » (Geni-
 sas 2012 : 139). Le lien de la phénoménologie avec l'herméneutique gadamérienne est alors tissé par l'application de la définition gadamérienne de l'« horizon », présentée sous le couvert du soit-disant « usage courant » (*ibid.* : 1) de l'horizon, qui reprend en fait tous les traits de la première (limite négative et positive, malléable corrélative de la situation d'un sujet). Il suffit alors à Geni-
 sas de poser que le problème principal de l'horizon chez Husserl, identifié par tous ses traits à l'horizon gadamérien, est celui de l'origine de ce dernier — ce que Husserl ne dit jamais, *et pour cause* comme nous le montrerons —, c'est-à-dire que « the recognition of the finitude, openness, and blindness of the horizons [...] calls for a regressive inquiry into their origins » (*ibid.* : 144), pour pouvoir affirmer que « a regressive inquiry into the *formation of the horizons (Horizontbildung)* » pourrait « in significant ways [...] complement the hermeneutical analysis of the *fusion of the horizons (Horizontverschmelzung)* » (*ibid.* : 171). En somme, quoique cette revendication ne soit pas explicitement tirée dans le texte, c'est donc bien une tentative de dépassement, limitée à l'herméneutique de Gadamer, qui est à l'œuvre dans ce texte, et dont la phénoménologie husserlienne est censé servir de moyen : Husserl a enquêté sur l'origine cachée, fondement de l'horizon et du phénomène qui prend son sens en lui — « *consciousness always absorbs an appearance within a certain horizon of sense, dresses it up, as it were, with a specific panoply of meaning, due to which an appearance manifests itself as an appearance of a particular objectivity* » (*ibid.* : 7) — et par là sur l'origine de ce qui, chez Gadamer, devait déjà être considéré comme le *logos* de l'origine elle-même, c'est-à-dire l'être. Par-delà l'aspect historique de la démarche se cache donc une entreprise philosophique autonome qui, dans la droite ligne de l'histoire française de l'herméneutique phénoménologique, mais par un dernier retournement de situation, fait de Husserl le plus radical des radicaux. Une telle opération a évidemment son droit, dont il n'est pas question de discuter ici ; en revanche, l'ensemble de notre travail consistera, au contraire de Geni-
 sas, à *laisser Husserl parler lui-même* plutôt qu'à l'appliquer, comme le dirait Gadamer, pour justifier tel ou tel projet philosophique personnel extrinsèque. C'est à cette condition que l'on pourra mesurer la distance qui sépare sa version de la phénoménologie du thème de l'herméneutique phénoménologique, dont Geni-
 sas présuppose la porosité essentielle.

gique transcendantale, soulignant dans le cadre d'une analyse des jugements occasionnels que

« dans les *Logische Untersuchungen* il me manquait encore la doctrine de l'intentionnalité d'horizon dont les *Ideen...* ont pour la première fois mis en évidence le rôle déterminant général [*deren allbestimmende Rolle*]. De ce fait je ne pouvais dans ces *Logische Untersuchungen* venir à bout des jugements occasionnels et de leur signification » (*Hua* XVII : 207/269).

Cependant, cette thèse ne nous paraît pas convaincante, pour une raison simple : comme nous allons le voir, il est vrai qu'il faut attendre les *Ideen I* pour avoir une idée du rôle déterminant *global* de l'« horizon », comme opérateur synthétique *temporel*, *intentionnel* et *fonctionnel* de la conscience pure¹⁸³ ; mais cela n'implique pas que les textes précédents n'aient pas déjà indiqué la fonction *locale* que ce concept pouvait jouer dans le cadre, non d'une introduction générale à la phénoménologie (comme c'est le cas des *Ideen I*), mais d'analyses de corrélations particulières¹⁸⁴. Or, c'est précisément le cas de *Chose et Espace*, dont nous verrons qu'il constitue la mise en œuvre du projet d'une critique de la raison théorique formulé dans *L'idée de la phénoménologie* dans le contexte limité d'une analyse de « la corrélation de la perception et de la choséité perçue » (*Hua* XVI : 8/29).

On objectera sans doute ici que, malgré toutes ces explications, cette thèse est loin d'être évidente, dans la mesure où l'on ne trouve pas trace dans les leçons de 1907 sur la chose du terme « horizon ». Ce paradoxe apparent est résolu par une distinction conceptuelle essentielle qu'a entraperçu Geniusas sans en tirer les fruits, pour une raison que nous allons préciser à présent. Il remarque en effet que, dans les *Ideen I*, Husserl emploie le terme d'« horizon », de « halo » et d'« arrière-plan » de façon interchangeable, et que l'usage de ces deux derniers, contrairement à celui d'« horizon »¹⁸⁵, remonte aussi loin que les *Recherches logiques* (Geniusas 2012 : 12). Geniusas s'évite cependant une recherche historique en identifiant implicitement ce qui doit précisément être distingué, à savoir le *terme* et le *concept* d'« horizon » : puisque le terme d'« horizon » est identique à son concept, et que le terme n'appa-

¹⁸³ Sur la diffraction de la structure de l'horizon dans ces trois dimensions, et leur particularité, cf. notre analyse des *Ideen I* dans le troisième chapitre de cette partie (p. 349sq.).

¹⁸⁴ Sur le sens de ces analyses de corrélation, cf. *infra* notre analyse de *L'idée de la phénoménologie* (p. 261sq.).

¹⁸⁵ Cf. *infra*. note 188.

raît qu'avec les *Ideen I*, c'est que les équivalences précédentes *doivent* être seulement apparentes, et qu'il n'est pas besoin de remonter en amont de l'œuvre de 1913 ; Geniusas saisit donc la distinction proposée par Husserl au §28 entre « arrière-plan » et « horizon »¹⁸⁶ — dont il propose une interprétation très problématique sur laquelle nous reviendrons — comme une *opportunité* pour libérer une fois pour toute le terme et le concept d'horizon de toute équivalence avec d'autres termes — équivalence qui exigerait alors une enquête historique bien plus approfondie qui n'est pas sa priorité, s'il est vrai, comme nous avons essayé de le montrer, que ce texte est moins une exégèse de la phénoménologie husserlienne que l'occasion de mener une entreprise philosophique extrinsèque¹⁸⁷. Cependant, l'opération qu'il accomplit à partir de la distinction arrière-plan/horizon au § 28 suppose d'élargir (indûment) cette distinction au « halo » — quoiqu'il n'en soit pas question dans le texte husserlien lui-même, qui distingue simplement l'arrière-plan et l'horizon —, puis de l'appliquer à l'ensemble des textes antérieurs et postérieurs à l'œuvre de 1913 — généralisation aventureuse tant que l'on n'a pas au moins rendu compte de façon satisfaisante de la distinction entre « halo » et « horizon ».

Or, il y a une raison à cette incapacité. D'un côté, l'« horizon » désigne en effet un *terme* dont l'usage technique est assez tardif¹⁸⁸, et dont la fréquence s'accroît de façon exponentielle jusqu'aux derniers textes ; mais de l'autre, la pratique husserlienne *absolument incontestable* à la lecture des textes d'utiliser à sa place une série d'équivalents ou de termes spécifiant un domaine au sein de son extension totale¹⁸⁹

¹⁸⁶ « Si mon *cogito* se meut *uniquement* dans les divers mondes [arithmétique, imaginaire] correspondant à ces nouvelles attitudes, le monde naturel n'entre pas en considération, il reste à l'arrière-plan de mon acte de conscience, mais il ne forme pas *un horizon au centre duquel viendrait s'inclure un monde arithmétique*. Les deux mondes simultanément présents n'entretiennent *aucune relation*, si l'on fait abstraction de leur rapport au moi, en vertu duquel je peux librement porter mon regard et mes actes au cœur de l'un ou de l'autre » (*Ideen I* : 59-60/93) Sur cette distinction, cf. *infra* notre propre interprétation, p. 269sq.

¹⁸⁷ Voir *supra*. note 182.

¹⁸⁸ À notre connaissance, il faut attendre le §15 du groupe de textes n°3 de *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (*Hua XXXVIII*), daté de la fin 1911-début 1912, pour trouver trace d'un tel usage. Un peu avant la publication des *Ideen I*, donc, quoique la datation exacte de la première apparition du *terme* n'ait pas une importance démesurée ici, contrairement à celle du premier usage du *concept*.

¹⁸⁹ C'est le cas de façon paradigmatique de l'arrière-plan et du halo, hors cas particuliers : de façon générale, le premier désigne ce que Husserl appellera à partir des années 1920 l'« horizon externe » de l'objet, c'est-à-dire par exemple le stylo sur ma table que je vois du coin de l'œil pendant que je suis attentif à mon écran d'ordinateur ; pour sa part, le « halo », comme on le verra dans *Chose et Espace*, désigne par exemple les perceptions possibles que je *pourrais* avoir *si* je changeais mon corps de place — si je me levais de ma chaise et que je me retournais, je verrais mon jardin par la fenêtre. Dans ces deux cas, il s'agit de vécus intentionnels inactuels, c'est-à-dire non-accomplis attentivement par le Je — bref, il s'agit d'« horizons ». Tout cela se clarifiera évidemment au fil de notre analyse.

— selon les contextes, et en se limitant aux emplois les plus fréquents : le « halo [*Hof*] », l'« arrière-plan [*Hintergrund*] », l'« environnement [*Umgebung*] », la « frange [*Franse, Fringes, Frange*] », l'« implicite [*implizit*] », l'« inactualité [*Inaktualität*] », la « possibilité [*Möglichkeit*] », l'« apparition impropre [*uneigentliche Erscheinung*] », l'« intention vide [*leere Intention*] », etc. — exige également de l'appréhender comme un *concept général* sur lequel s'échangent un réseau terminologique d'*équivalents* ou de *spécifiants* dont le terme « horizon » n'est qu'un membre. Autrement dit, l'équivalence qu'instaure Husserl selon les contextes entre tous ces mots impose de disjoindre le *terme* d'« horizon » et le *concept* qu'il exprime, c'est-à-dire, pour reprendre une terminologie husserlienne, sa signification idéale qui peut en principe être exprimée dans un nombre infini de mots¹⁹⁰.

C'est précisément cette particularité de l'usage husserlien qui non seulement autorise mais *nécessite* une enquête historique sur les textes antérieurs aux *Ideen I*, en suivant les termes fréquemment employés par Husserl comme équivalents ou spécifiants, ce qui précisément va nous ramener jusqu'à *Chose et Espace* et son usage des termes de « halo » et d'« apparition impropre ». Ceux-ci apparaîtront ainsi, à la lumière des *Ideen I*, comme des spécifiants du concept, délimitant au sein de son extension deux types d'horizon particuliers limités au cas spécifique de la perception externe : la visée présente de côtés non-vus de la chose et les perceptions possibles de la même chose.

Cependant, si l'on veut fonder cette thèse, il nous faut dès maintenant fixer un critère qui nous permette de reconnaître dans la définition des concepts qu'expriment ces termes dans *Chose et Espace* une spécification du concept général d'« horizon ». Comme le modèle de l'« herméneutique phénoménologique », ce critère possède évidemment un caractère essentiellement heuristique : c'est à la lumière de ce que nous savons de certains des traits de définition essentiels de l'« horizon » fixés dans des textes plus tardifs que nous pourrons le faire apparaître à travers ses équivalents et spécifiants. De ce point de vue, nous avons choisi de nous servir de la définition canonique proposée par les *Méditations cartésiennes* au § 19, qui n'est certes pas la plus générale puisqu'elle se limite aux cas de vécus horizontaux *vides*, mais possède l'avantage de constituer la base de la définition des concepts d'« ap-

¹⁹⁰ Il suffit pour s'en convaincre de remarquer que, si l'on lit Husserl en français, en allemand ou en anglais, « horizon » en français et « *horizon* » en anglais constituent la traduction de l'allemand « *Horizont* », et que ces trois mots n'expriment évidemment pas des significations différentes si on les remplace les uns par les autres dans la traduction, mais bien une seule et même signification, un seul et même concept — en l'occurrence celui défini par Husserl en fonction des contextes d'usage.

parition impropre » et de « halo » qui vont nous intéresser dans un premier temps. Résumons-là en deux mots : on appelle « horizon » l'ensemble des vécus intentionnels vides pré-figurés par les vécus intentionnels actuellement accomplis par le Je pur, susceptibles d'être remplis par un changement approprié du regard de ce dernier (CM : 81-3/89-91).

Là encore, l'analyse à venir aura l'occasion de clarifier cette définition, et de montrer l'appartenance des concepts d'« apparition impropre » et de « halo » au registre de l'« horizon ». Mais ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est l'importance d'une telle enquête ; nous en venons ainsi enfin à la fonction du concept d'« horizon » dans la phénoménologie husserlienne. En effet, on se tromperait si l'on pensait qu'il ne s'agissait là que de s'acquitter d'une part certes importante de la tâche de l'historien, mais sans intérêt philosophique particulier. Or, c'est tout le contraire, car *Chose et Espace* a cette particularité qu'il constitue *le premier lieu* dans lequel Husserl commence à fixer, quoique dans le cadre limité d'une analyse de la perception externe de la chose, le rôle de l'« horizon » dans la définition du *domaine d'objet* de la phénoménologie husserlienne, celui du *phénomène* : s'il est vrai que ce domaine est circonscrit par la définition du « phénomène » comme unité constituée dans une multiplicité, les leçons de 1907 déterminent l'« horizon » — exprimé sous les termes d'« apparition impropre » et de « halo » — comme l'opérateur permettant de passer de la multiplicité des phases temporelles intentionnelles d'une perception à son unité, et corrélativement de la multiplicité des côtés perçus de la chose et de la multiplicité des choses à l'unité de la chose et du monde physique. Autrement dit, *l'« horizon » est la condition nécessaire de la constitution intentionnelle de la perception externe (dans la multiplicité de la conscience du temps) et corrélativement de la chose et du monde physique (dans la multiplicité des vécus de conscience) comme étant et comme étant déterminé comme ceci ou comme cela*¹⁹¹.

De ce point de vue, c'est précisément cette fonction *locale* dans la corrélation de la perception externe de la chose qui sera ensuite *généralisée au-delà de cette corrélation* dans les *Ideen I*, en élevant l'« horizon » à une *structure temporelle et intentionnelle/fonctionnelle générale de la conscience pure* : tout phénomène immanent ou transcendant, qu'il soit individuel ou général, et jusqu'au monde lui-même, est constitué intentionnellement, quoique à chaque fois différemment en fonction de la corrélation en question, comme un *étant* et un *étant déterminé*, comme une unité

¹⁹¹ Sur le couple « être [*Sein*] » et « être-tel [*Sosein*] », voir p. 340sq.

temporelle et intentionnelle d'une multiplicité de conscience liée horizontalement¹⁹². C'est donc *en ce sens bien précis* que l'œuvre de 1913 est celle qui a reconnu le « rôle déterminant général » (*Hua XVII* : 207/269) de l'« horizon », à savoir comme opérateur synthétique temporel et intentionnel/fonctionnel permettant de passer de la multiplicité des apparitions à l'unité de l'apparaissant — le monde compris.

Cette thèse générale, touchant le cœur même de la phénoménologie husserlienne dans la mesure où elle concerne la définition de son domaine d'objet (le « phénomène »), sera donc l'objet de la première partie de ce travail. Cela étant, quoiqu'il s'agisse d'un résultat très important, l'histoire du concept husserlien de l'« horizon » ne s'arrête pas là. Au contraire, l'élévation de l'horizon à une structure universelle de la conscience pure et par conséquent à un élément central de la définition du *domaine d'objet* de la phénoménologie, est le catalyseur de perturbations théoriques, de remaniements et d'innovations conceptuels très importants qui concernent la manière même dont il s'agit de traiter *methodologiquement* ce domaine. Plus précisément, les trois opérations méthodologiques principales de la phénoménologie — l'*ἐποχή* et les différentes voies de la phénoménologie, la réduction eidétique et l'analyse intentionnelle, la ré exion phénoménologique — ont impliqué des développements phénoménologiques continus *au contact de la structure de l'horizon* du phénomène, et particulièrement une fois celle-ci *généralisée* — qu'il s'est agi pour Husserl de saisir les *opportunités* que cette généralisation a créées, ou de répondre à ses *effets de perturbations*.

À la première thèse s'en ajoute donc une seconde, dont la justification occupera toute la seconde partie de ce travail : s'il est vrai que le *domaine d'objet* de la phénoménologie, le « phénomène », est l'unité constituée dans une multiplicité de conscience liée horizontalement, cela affecte *en retour*, d'une manière qu'il va falloir déterminer à chaque fois, les trois opérations *methodologiques* centrales par lesquelles la phénoménologie l'examine. L'histoire husserlienne de l'« horizon », à partir des *Ideen I*, serait ainsi celle du développement des implications *methodologiques* liées à la fonction « omni-déterminante », pour reprendre les termes de *Logique formelle et logique transcendantale*, de ce concept dans la définition du *domaine d'objet*

¹⁹² Si l'on reste dans le cadre des *Ideen I*, le seul phénomène qui échappe à la constitution horizontale est l'auto-constitution de la conscience intime du temps, s'il est vrai que l'horizon désigne une structure du temps phénoménologique qui doit précisément être constituée par la conscience du temps. Nous discuterons de ce cas à la fin de notre analyse des *Ideen I*, au moment de résumer les acquis qu'une longue analyse nous aura permis d'obtenir. La partie que nous consacrerons ensuite à l'analyse intentionnelle permettra également de montrer son *imperméabilité relative* au modèle de la constitution par horizon.

de la phénoménologie. Qu'il ne s'agisse là que d'*une manière parmi d'autres* de faire l'histoire du concept husserlien d'« horizon », on le concèdera volontiers¹⁹³ ; mais il est parfaitement justifié, si l'on tient compte de l'enjeu que nous nous étions fixé au début de ce travail, à savoir *de proposer une histoire de la phénoménologie à travers une histoire de l'horizon* ; c'est en tout cas à cet enjeu que notre seconde partie cherchera à satisfaire.

Mais nous sommes sans doute déjà allé trop loin : la seconde thèse que nous venons de présenter présuppose les acquis d'une analyse de la phénoménologie, du concept husserlien de « phénomène » et du rôle qu'y joue l'« horizon », analyse qui ne sera justifiée et clarifiée que dans notre première partie ; il sera temps ensuite de montrer les implications méthodologiques *en retour* du rôle omni-déterminant de l'horizon dans la définition du phénomène. Ce dont nous avons besoin pour commencer, c'est donc de fixer aussi précisément que possible le point de départ de cette nouvelle histoire de l'« horizon », et la nature de l'histoire alternative de la phénoménologie qui lui sert de cadre. C'est ce que nous allons faire à présent.

¹⁹³ Nous y reviendrons dans la conclusion du troisième chapitre (p. 374-5) et dans la conclusion de ce travail.

Première partie. L'horizon et le phénomène

Premier chapitre : la différence husserlienne de la phénoménologie

S'il est vrai que *Chose et Espace* constitue le lieu d'émergence d'une *autre histoire* de l'« horizon », ce caractère *alternatif* repose sur la *différence irréductible* de la version de la phénoménologie husserlienne, qui ne sauraient s'inscrire dans la succession des variantes du thème de l'« herméneutique phénoménologique ». Or, le lieu de naissance de cette nouvelle histoire de l'« horizon » prescrit à notre recherche sur la différence husserlienne un point de départ très déterminé, qui permet légitimement d'écarter les difficultés que soulèverait la mise en place d'une thèse générale sur l'ensemble de la phénoménologie husserlienne, depuis les *Recherches logiques*. Rien de tout cela ici, puisque *Chose et Espace*, comme d'autres textes dont les *Leçons pour une conscience intime du temps*, est solidaire d'un espace théorique ouvert par *L'idée de la phénoménologie*. Cette thèse exige cependant une justification préalable qu'il nous faut présenter avant d'aborder notre problème.

1. Le rapport entre *Chose et Espace* et *L'idée de la phénoménologie*

Comme le rappellent W. Biemel et U. Claesges dans leurs introductions respectives de *L'idée de la phénoménologie* et de *Chose et Espace*, l'année 1906 représente pour Husserl un moment de crise personnelle et philosophique (*Idee* : vi-vii ; *DR* : xiv). Du point de vue philosophique, Husserl exprime ainsi dans une note du 25 septembre 1906 la nécessité de clarifier « le sens, l'essence, les méthodes, les points de vue principaux » d'une « critique de la raison, une critique de la raison logique et pratique, de la raison évaluante en général », sans laquelle il ne saurait

« vivre dans le vrai et véritablement [...*kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben*] » (*Persönliche Aufzeichnungen* : 297). C'est à cette tâche que s'attèle, comme son nom l'indique, *L'idée de la phénoménologie*, à travers la situation particulière de la critique de la raison théorique et du problème qu'elle a pour tâche de résoudre, c'est-à-dire celui de la possibilité de la connaissance transcendante, de « l'énigme de la transcendance » (*Idee* : 43/67)¹⁹⁴.

Or, Husserl joint à ce projet général la nécessité de sa « mise en œuvre véritable. Nous devons emprunter les chemins eux-mêmes. Nous devons résoudre pas à pas les problèmes singuliers » (*ibid.* : 298). De ce point de vue doivent être soulevés en premier « les problèmes d'une phénoménologie de la perception, de la phantasia, du temps, de la chose » (*ibid.*), Husserl renvoyant leur traitement à « une œuvre de grande envergure sur la perception, la phantasia, le temps » dont les préparatifs lui semblent déjà bien avancés (*ibid.* : 299). À ces deux premiers *desiderata*, Husserl adjoint également une phénoménologie de l'attention, des significations, des intentions vides et des représentations symboliques, une théorie du jugement, des recherches sur la logique pure, etc.

La présentation de ces différents projets éditoriaux exprime ainsi le caractère prioritaire à la fois d'une critique de la raison théorique, c'est-à-dire d'une phénoménologie de la connaissance, dont Husserl affirme dans *L'idée de la phénoménologie* qu'elle constitue « la partie première et fondamentale de la phénoménologie en général » (*Idee* : 22/45)¹⁹⁵ ; mais également au sein de celle-ci de certaines corrélations intuitives objectivantes¹⁹⁶ — en l'occurrence, la perception externe de la chose et la phantasia —, ainsi que d'une théorie générale du temps dans lequel se constituent les corrélations qu'il s'agit d'étudier. Cette double priorité, qui n'en fait en vérité qu'une, s'explique simplement : en effet, si la critique de la raison théorique prime sur les autres, et au sein de celle-ci l'analyse des corrélations intuitives objectivantes, c'est parce que ce que les *Ideen I* appelleront au § 93 les « structures noético-noématiques de la sphère supérieure de conscience » (*Ideen I* : 215/322), c'est-à-dire l'ensemble des corrélations fondées, qu'il s'agisse du domaine des jugements (§ 94) ou des corrélations pratiques et axiologiques (§ 95), désignent des corrélations fon-

¹⁹⁴ cf. *infra*. p. 256sq.

¹⁹⁵ Pour une justification de cette thèse, voir ci-dessous p. 253.

¹⁹⁶ Voir la définition *infra*. p. 252sq.

dées dans les premières¹⁹⁷. La ré exion sur le temps, pour sa part, possède intrinsèquement un caractère prioritaire et général, dans la mesure où les vécus et leur corrélat sont constitués comme des unités temporelles de multiplicité de conscience (*PiZ* : 269-71; *PCT* : 163-5).

Si l'on passe à présent au rôle de *Chose et Espace* dans cet espace théorique, son enjeu, tel qu'il est présenté dans l'introduction, correspond en partie à « l'œuvre de grande envergure » projetée plus haut. Comme l'indique en effet Husserl dans les premières lignes, « le thème des leçons qui vont suivre » est celui « des parties fondamentales d'une future phénoménologie de l'expérience » (*DR* : 3/23).

La nature de cette « phénoménologie de l'expérience » est d'abord distinguée d'une « théorie de l'expérience » afin de la déterminer à la fois du point de vue de sa structure méthodique et de l'amplitude de son domaine d'objet. D'un côté, en effet, le terme de « théorie » s'applique mieux là où il y a quelque chose à expliquer et à fonder au sens de l'explication et de la fondations des sciences de la nature et des mathématiques ; or, « rien ne doit être expliqué ni fondé en ce sens » (*DR* : 4/24) dans la phénoménologie en raison de son caractère descriptif (*Idee* : 37/62, 58/83) qui correspond à sa tâche, à savoir de rendre compte de « possibilités, les possibilités de la connaissance, les possibilités de l'évaluation » (*Idee* : 51/77)¹⁹⁸. D'un autre côté, la « théorie de l'expérience » au sens de Cohen et de l'école de Marburg embrasse « à peu près tous les problèmes de la raison théorique pure », c'est-à-dire « les problèmes de la constitution de la réalité des sciences de la nature en rapport avec les différentes formes de connaissances et de connexions de connaissances des sciences de la nature » (*DR* : 4/24, trad. modif.).

Or, ceux-ci impliquent deux volets : la « pensée logico-mathématique » et la « connaissance empirique », cette dernière se distribuant en niveaux, inférieur — l'expérience simple, c'est-à-dire « les vécus d'intuition simple ou de saisie intuitive » (*DR* : trad. modif. 8/29) — et supérieur (déduction et induction), qui se fondent l'un sur l'autre (nous y reviendrons). De ce point de vue, la théorie de l'expé-

¹⁹⁷ Pour les corrélations pratiques et axiologiques, cf. *Ideen II* : 7/30 ; *Ideen I* : § 93-95 ; *Hua XXVIII* : 72/151-2). Pour une clarification de cette thèse, cf. *infra*. p. 253.

¹⁹⁸ « Un sourd de naissance sait qu'il y a des tons, que des tons fondent des harmonies, et qu'un art merveilleux est fondé sur elles ; mais comprendre *comment* les tons le font, comment les œuvres musicales sont possibles, celui lui est impossible. C'est en effet quelque chose qu'il ne peut pas se *représenter*, c'est-à-dire ne peut pas le voir et ne peut saisir dans cette vue le *comment*. Son savoir concernant l'existence ne l'aide en rien, et il serait absurde qu'il veuille tâcher de déduire, à partir de son savoir, le *comment* de l'art musical, qu'il veuille se rendre clairs ses possibilités au moyen d'inférences à partir de ses connaissances. Déduire à partir d'existences seulement vues mais non vues, cela ne va pas. Le voir ne se laisse pas démontrer ni déduire » (*Idee* : 38/63-4).

rience pose « de très hauts objectifs, que nous regardons avec envie, mais que nous ne pouvons encore ici, ni surtout à présent, nous proposer sérieusement » (DR : 4/24). La phénoménologie de l'expérience, pour sa part, se limitera à « la première élaboration du champ des phénomènes et des données de l'expérience » (*ibid.*, trad. modif.), c'est-à-dire précisément du champ de l'expérience simple. Celle-ci se caractérise par deux traits distinctifs, qui la différencient d'un côté des corrélations axiologiques et pratiques, de l'autre des corrélations catégoriales qui entrent dans la pensée logico-mathématique : d'une part, il s'agit de vécus *objectivants*, c'est-à-dire de vécus *doxiques* de connaissance dans lesquels les objets sont visés comme étant certains, vraisemblables, probables, douteux, etc. — par opposition aux vécus non-objectivants, qui posent leurs objets comme ayant de la valeur, comme étant bon ou mauvais, beau ou laid, comme devant être fait ou non, etc. — ; d'autre part, il s'agit de vécus objectivants *intuitifs simples*, c'est-à-dire dans lesquels l'objet est donné soi-même en propre et directement, comme c'est le cas lorsque je perçois ma chambre, m'en rappelle, l'imagine, etc. — par opposition aux vécus objectivants *catégoriaux fondés*, comme les jugements, l'intuition des essences, qui ne fondent ou justifient leurs objectivités que sur la base de corrélations intuitives sous-jacentes.

Cependant, l'enjeu des leçons de 1907 paraît plus modeste encore que l'étude de ce champ de l'expérience simple. D'abord, il ne s'agit pas de réaliser complètement une telle phénoménologie de l'expérience qui, comme nous le notions plus haut, reste « à venir », mais d'en élaborer les « parties fondamentales ». Autrement dit, comme le souligne Husserl, « tout d'abord, nous aurons affaire à la perception, que nous devons étudier pour elle-même, et ensuite en connexion avec tous les phénomènes objectivants voisins et de même niveau » (DR : 8/29), c'est-à-dire l'attente, le ressouvenir, la phantasia, la conscience d'image, l'intropathie. Cependant, hormis quelques excursus rapides, seule « la corrélation entre perception et chose perçue » (DR : 8/29) est étudiée dans ces leçons. En outre, il ne s'agira pas d'étudier l'ensemble de cette corrélation : en effet,

« sous le titre de chose perçue, on place d'emblée la chose au sens strict, comme chose physique, ainsi que, d'autre part, la chose spirituelle [*das geistige Ding*], l'être animé [*das beseelte Wesen*], et ce faisant, à son tour, la différence entre "Je propre" et "Je étranger". Lui appartient également non seulement la chose simplement isolée, mais la chose prise avec son environnement de choses, dans la mesure où la perception et, par suite, l'expérience simple prétend lui servir de phénomène constituant » (DR : trad. modif., 8-9/29-30).

Or, Husserl exclut d'emblée autant la relation au je propre que la perception intro-pathique et la perception d'arrière-plan, quoique cette dernière fasse l'objet de quelques apparitions dans le texte. C'est donc un cercle très limité d'exemples qui sera pris en compte¹⁹⁹.

Cependant, malgré cela, l'aspect périphérique de l'entreprise n'est qu'apparent. En effet, si la phénoménologie de l'expérience a pour objet les corrélations intuitives simples, c'est dans celles-ci que se constituent les objectivités que détermine « l'appréhension du monde propre aux sciences [*die Weltauffassung der Wissenschaften*] » (*DR* : trad.modif., 6/27), dans les opérations logico-mathématiques indiquées plus haut. Ainsi, aussi éloignée que soit l'appréhension du monde scientifique de celle de l'expérience simple, il n'en reste pas moins que celle-ci lui donne « les choses qu'elle détermine théoriquement, en s'écartant seulement de la manière habituelle de penser » (*ibid.*) :

« le chercheur qui étudie la nature peut bien dire : "ce morceau de platine est en réalité un complexe atomique de telle constitution, doué de tels et tels états de mouvement, etc.", il n'en détermine pas moins toujours avec de tels propos cette chose-là, qu'il voit, qu'il a en main, qu'il pose sur le plateau de la balance, etc., ou il parle en général de choses de cette sorte (*DR* : 6-7/27).

De façon générale, donc, « tous les jugements d'existence [*Wirklichkeitsurteile*] que fonde le scientifique étudiant la nature se réfèrent à des perceptions <et> des souvenirs simples, et se rapportent au monde qui accède à une première donation dans cette expérience simple » (*DR* : trad. modif., 7/27).

Si l'on ajoute à présent le fait que non seulement les actes catégoriaux qui entrent en jeu dans l'activité scientifique, mais également les vécus non-objectivants, qui jouent un rôle fondamental dans la constitution de la région « esprit » du monde (*EP II* : 25/33-4), sont fondés sur ces corrélations intuitives ; et que l'ensemble des vécus intuitifs se définissent par leur renvoi à la perception — le souvenir et l'attente sont des perceptions passées ou à venir, la phantasia est une quasi-perception, la conscience d'image fondée sur une fiction perceptive, l'intropathie suppose la per-

¹⁹⁹ Cette corrélation sera présentée à la fois de façon plus générale, c'est-à-dire moins détaillée, mais plus complète, dans la première section des *Ideen II*.

ception d'un corps²⁰⁰ ; alors on comprend l'importance fondamentale, au sens strict du terme, de l'analyse qui va être proposée, qui se termine d'ailleurs par une description de la manière dont la nature physique — le monde des choses, puisque la constitution de la nature psychique est exclue des considérations limitées de ces leçons — est posée comme existante dans la connexion des perceptions externes. C'est précisément la raison pour laquelle l'étude de la corrélation perceptive figure parmi les premiers *desiderata* dans la mise en œuvre de la critique de la raison, et en particulier de la raison théorique.

Cela étant dit, nous avons à présent suffisamment d'éléments pour déterminer la nature exacte de la relation entre *L'idée de la phénoménologie* et *Chose et Espace*, et justifier notre parti pris de nous servir du premier comme point de départ de notre analyse de la différence husserlienne. *L'idée de la phénoménologie* ouvre en effet l'espace théorique d'une critique de la raison ; il le fait à partir de la situation particulière de la critique ou de la phénoménologie de la connaissance, dont la tâche, comme nous allons le voir, est de résoudre le problème de sa possibilité, c'est-à-dire « l'énigme de la transcendance » (*Idee* : 43/67) ; le choix de la critique de la raison théorique est justifié par son caractère fondamental dans la phénoménologie en général, solidaire du caractère fondamental des corrélations intuitives et, particulièrement, de la corrélation perceptive. *Chose et Espace*, pour sa part, répond au désir formulé par Husserl dans ses notes personnelles de mettre en œuvre ce projet général dans des analyses particulières, en commençant par le temps, la perception de la chose et la phantasia²⁰¹ ; elle accomplit ainsi en partie la description de la corrélation de la perception de chose perçue, tout en posant les bases d'une phénoménologie de l'expérience à venir. Si cela est vrai, il est alors parfaitement justifié d'ouvrir notre enquête sur la différence husserlienne par une analyse de *L'idée de la phénoménologie*.

Évidemment, cette répartition entre l'introduction générale à la phénoménologie d'un côté, et la mise en œuvre de la phénoménologie dans le cadre limité de la perception de la chose de l'autre, constitue un premier élément essentiel pour notre histoire du concept husserlien d'« horizon ». Car si *Chose et Espace* est bien le lieu

²⁰⁰ La perception joue ainsi au sein de la région « vécu » le rôle de l'*Individuum*, concept ontologico-formel essentiel des *Ideen I*, sur lequel nous revenons *infra*. note 207 et p. 473sq..

²⁰¹ L'étude de la phantasia joue pour sa part un rôle essentiel à la fois pour le remplissement des évidences eidétiques de la phénoménologie et, de manière générale, des sciences eidétiques (cf. *infra*. note 357), mais également pour la *constitution génétique* de celles-ci. Sur la distinction entre constitution statique et génétique, p. 404sq. ; sur le rôle de la phantasia dans la variation eidétique, voir le chapitre que nous consacrons à cette dernière dans la seconde partie (particulièrement p. 459sq.).

d'émergence de cette notion, cela signifie que, quoiqu'il en soit par ailleurs de l'importance de son rôle pour le projet général, la fonction phénoménologique qu'assume l'« horizon » demeure *locale*, c'est-à-dire inscrite dans les bornes d'une analyse de la corrélation entre perception et chose perçue. Il faudra ainsi attendre 1913 et l'incorporation de l'« horizon » dans un cadre introductif — celui des *Ideen I* — pour qu'apparaisse la portée *générale* de ce concept.

Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ce point ; avant cela, il est temps, maintenant que nous avons justifié notre choix de partir de *L'idée de la phénoménologie*, de fixer ce que nous avons appelé la *différence husserlienne de la phénoménologie*. Rappelons-en l'enjeu : si nous parvenons à nous convaincre qu'il s'agit bien là d'une phénoménologie alternative, nous pourrons à la fois garantir l'autonomie de l'histoire de la phénoménologie husserlienne, et avec elle l'indépendance de principe de l'histoire de l'« horizon » qui la traverse et — c'est ce que nous essayerons de montrer — la détermine.

2. La différence husserlienne

Pour déterminer la différence husserlienne, nous avons à notre disposition une méthode dont le pouvoir heuristique a déjà fait ses preuves, et qui va être à présent employé à *contre-sens* : plutôt que de nous servir du modèle de l'herméneutique phénoménologique pour *identifier des variantes* et les *subsumer* sous le thème général, nous allons l'utiliser pour déterminer *ce qui échappe à son emprise*. Concrètement, cela signifie qu'on justifiera notre thèse d'une différence husserlienne de la phénoménologie en montrant qu'elle ne saurait se réduire à la tâche que le thème herméneutico-phénoménologique prescrit *formellement* à la philosophie, celui de « laisser se montrer à partir de soi-même (*logos*) le phénomène par excellence », c'est-à-dire ce qui est structurellement caché et constitue le fondement de ce qui se montre (les « phénomènes vulgaires »). Plus précisément, c'est au cœur même de l'aspect phénoménologique de l'entreprise husserlienne qu'il faudra s'avancer, à l'usage husserlien du concept de « phénomène », dont il va falloir prouver qu'il est exclusif de, ou *alternatif* à celui de l'herméneutique phénoménologique.

Cette thèse fixe le programme de nos analyses : nous allons suivre le chemin argumentatif qui mène Husserl de la définition de la tâche de sa phénoménologie de la

connaissance à l'introduction du concept de « phénomène » autour duquel elle gravite. Il apparaîtra ainsi que Husserl ne conçoit pas la phénoménologie, comme c'est le cas dans l'herméneutique phénoménologique, comme la *dimension méthodologique* d'une science — ou de n'importe quelle science par référence à la maxime « aux choses-mêmes », si l'on suit le dédoublement de la phénoménologie qu'autorise le concept formel de « phénoménologie » au § 7 d'*Être et Temps* — qui, pour sa part, *n'est pas la phénoménologie* (quoiqu'elle puisse opérer *phénoménologiquement* : la science pré-théorique de la vie, l'ontologie, l'éthique, la science de la donation, etc.), destinée à phénoménaliser l'objet de cette dernière qui structurellement ne se montre pas *dans le comment du phénomène*, c'est-à-dire dont le but est précisément de le laisser se montrer soi-même à partir de soi-même. Au contraire, elle est *une science à part entière* — de ce point de vue, il n'y a qu'*une* phénoménologie, et *seule* la phénoménologie opère phénoménologiquement —, définie par ces *objets* qu'on appelle « phénomènes », qui n'ont rien d'« excellents », si l'on entend par là le « phénomène par excellence », puisqu'ils sont également l'objet d'autres sciences, mais qui n'intègrent le domaine spécifiquement phénoménologique qu'une fois modifiée la *manière* (méthode) dont ils sont examinés.

a. La phénoménologie

Mais commençons par le commencement. Si *L'idée de la phénoménologie* a en effet pour but de présenter la tâche et les méthodes de la phénoménologie husserlienne, elle le fait à travers le cas certes fondamental mais malgré tout particulier d'une critique de la raison théorique — qui est supposée être complétée, sur le modèle de la critique kantienne, par une critique de la raison pratique et axiologique. Or, le problème qui intéresse la phénoménologie de la connaissance est celui de « l'énigme de la transcendance » (*Idee* : 43/67), c'est-à-dire le mystère de la possibilité de la connaissance transcendante²⁰². Cette énigme, comme le rappelle Husserl dès les premières pages, s'élève au sein même de l'attitude naturelle, qui se définit pourtant par le fait que la possibilité de la connaissance est évidente pour elle :

« en poursuivant son activité avec une fécondité sans fin, en avançant, dans des sciences toujours nouvelles, d'une découverte vers une autre découverte, la pensée naturelle ne

²⁰² Voir *infra*. p. 266sq.

trouve aucun motif de soulever la question de la possibilité de la connaissance en général » (*Idee* : 19/39).

En effet, dès que l'on détourne le regard préscientifique ou scientifique spontanément porté vers les choses et le monde²⁰³ pour interroger dans la réflexion le « rapport entre la connaissance et l'objet » (*Idee* : 18/39), ou plus précisément celle entre vécu de connaissance, signification et objet, qui constituent les domaines de sciences spécifiques — respectivement la psychologie, la logique pure et l'ontologie formelle —, alors « s'ouvrent des abîmes de difficultés » (*Idee* : 18-9/39) qui nous exposent au danger permanent « de tomber dans le scepticisme, ou mieux : dans une des diverses formes du scepticisme, dont la marque commune est malheureusement toujours la même : l'absurdité » (*Idee* : 21/43).

De ce point de vue, tous les éléments de la reconstruction de l'histoire de la philosophie proposée par Kant dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure* semblent réunis : le dogmatisme et le scepticisme d'un côté, qui dans leur combat font surgir le problème de la possibilité de la connaissance, et la thérapie que doit apporter la critique de la raison pure théorique de l'autre. Plus tard, dans l'histoire philosophique de la philosophie que proposera la *Krisis*, Husserl soulignera que ce problème possède une origine historique bien précise, qui répond au tournant rationaliste de la philosophie sous l'action concertée de Galilée et Descartes, catalyseurs de « la scission et de la transformation de sens du monde » (*Krisis* : trad. modif., 61/70) en un monde *objectif, en soi*, déterminable mathématiquement. La tradition empiriste, de Berkeley à Hume, apparaîtra ainsi comme une réplique à l'énigme du monde créée par ce tournant, et Husserl déterminera le rôle de Kant au croisement du motif rationaliste et transcendantal. Cela étant, comme nous l'apprend explicitement la *Krisis*, et comme l'implique implicitement *L'idée de la phénoménologie*, la référence à Kant est certes inévitable, mais la phénoménologie de la connaissance ne saurait être une nouvelle critique de la raison pure. La raison se trouve ici dans la manière dont la phénoménologie pose le problème de la connaissance transcendante. Pour s'en rendre compte, il faut donc préciser ce concept de « transcendance » — et son antonyme, l'« immanence » —, que nous avons pré-supposé jusqu'ici.

²⁰³ « Dans l'attitude d'esprit naturelle, nous sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers *les choses* qui dans chaque cas nous sont données [...]. Dans la perception par exemple, une chose se trouve — cela va pour nous de soi — devant nos yeux ; elle est là au milieu des autres choses, animées et inanimées, douées de psychisme et sans psychisme, c'est-à-dire au milieu d'un monde, lequel tombe en partie, comme les choses particulières, sous la perception... » (*Idee* : 17/37).

Celui-ci peut être entendu de deux manières. D'abord, on peut appeler « transcendant » ce qui n'est pas réellement contenu dans le flux de conscience (par exemple, la chose perçue, le centaure imaginé, etc.), s'opposant ainsi à l'« immanence » comme ce qui y est réellement contenu (les contenus de sensation ou data hylétiques, les appréhensions ou noèses, etc.). Dans ce cadre, le problème de la transcendance se traduit de la manière suivante : comment ce qui est immanent au flux de conscience peut-il aller au-delà de soi, vers l'objet transcendant ? L'opposition se joue donc entre l'intérieur et l'extérieur. Mais il y a un autre sens de « transcendance » (et d'« immanence »), dont l'importance est primordiale pour définir le problème et la tâche de la phénoménologie de la connaissance. Il s'agit dans ce cas d'une différence concernant l'évidence : d'un côté, est immanent ce qui est évident au sens « prégnant », c'est-à-dire « la donnée absolue et claire, la donnée-en-personne au sens absolu » de l'objet, qui « exclut tout doute qui ait un sens » ; de l'autre, est transcendante « toute connaissance non évidente, connaissance qui, tout en visant ou posant l'objet, *ne le voit pas lui-même* » (*Idee* : trad. modif., 35/60). De ce point de vue, le problème de la transcendance change de sens : il s'agit de savoir « comment la connaissance peut-elle poser comme existant ce qui n'est pas directement et véritablement donné en elle ? » (*ibid.*), c'est-à-dire ce qui est par principe susceptible d'être mis en doute.

Or, s'il est vrai qu'« au premier abord, avant que la ré exion de la critique de la connaissance n'ait pénétré plus profondément, ces deux immanences et transcendencies se trouvent mêlées l'une dans l'autre » (*ibid.*), c'est bien le problème de la transcendance au second sens qui préoccupe la phénoménologie, et qui, comme nous le verrons plus loin, ne saurait chevaucher le premier. De ce point de vue, ce qui caractérise l'attitude naturelle, c'est précisément la position d'existence d'objets pour lesquels le doute n'est pas exclu, c'est-à-dire notamment le monde (*Idee* : 17/37) ; c'est la raison pour laquelle elle motive l'énigme de la transcendance : comment en venons-nous à poser l'existence d'objets qui n'excluent pas la possibilité du doute ?

Si cela est juste, la difficulté réside maintenant dans le fait que cette énigme ne peut en principe pas être résolue au sein de l'attitude naturelle, et que les solutions apportées dans ce cadre aboutissent systématiquement à des conséquences sceptiques. La première difficulté renvoie en effet à l'argument de la pétition de principe : dès lors que l'on veut résoudre l'énigme de la transcendance, qui concerne les connaissances de l'attitude naturelle, on ne saurait faire appel à ces dernières ; par

conséquent, la résolution du problème n'est possible que dans une autre attitude, avec une autre méthode, qui appartiennent à une « *dimension totalement nouvelle* » (*Idee* : 24/46) radicalement distincte de l'attitude naturelle. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie, s'il est vrai qu'elle doit résoudre l'énigme de la connaissance transcendante, ne saurait être l'autre nom de la logique, qui présuppose, comme les autres sciences de l'attitude naturelle, la transcendance dont il s'agit précisément d'éclaircir le mystère ; mais c'est également là où la *Critique de la raison pure* atteint ses limites, dans la mesure où elle n'a pas su concevoir le changement d'attitude (*l'ἐπιποχή*) nécessaire pour le résoudre²⁰⁴.

La seconde difficulté concerne pour sa part les deux formes de *metábasis eis állo génos* que sont le psychologisme et l'anthropologisme ou le biologisme. Dans les deux cas, ce qui est en jeu, c'est un relativisme qui consiste au « sens le plus large du mot » dans une doctrine qui « dérive de quelque manière les principes purement logiques de faits » qui se caractérisent par leur contingence, c'est-à-dire qu'« ils pourraient aussi bien ne pas être, ou être autrement qu'ils ne sont » (*LU I* : 129 ; trad. modif., *RL I* : 135). De ce point de vue, l'une comme l'autre représente des thèses sceptiques, dans la mesure où chacune nie les conditions de possibilité de toute théorie, qui sont pourtant en même temps leurs propres conditions de possibilité, aboutissant à une absurdité : comme le souligne Husserl, on comprend par « théorie sceptique » « toutes les théories dont les thèses énoncent expressément ou impliquent analytiquement que les conditions logiques ou noétiques de la possibilité de la possibilité d'une théorie en général sont fausses » (*LU I* : 120 ; *RL I* : 124). En effet, si les conditions de possibilité d'une théorie sont des faits contingents, alors les conditions de possibilité de la théorie qui implique implicitement ou explicitement cette conséquence sceptique sont également contingentes, et leur valeur de vérité réduite à néant.

Husserl prend ainsi pour exemple dans la première leçon l'empirisme humien et le relativisme biologique spécifique. D'un côté, l'énigme de la transcendance pousse Hume à nier que les objectivités transcendantes douteuses — les *matter of facts* — puissent être justifiées rationnellement, et les réduit à des fictions qui s'expliquent par des lois psychologiques, dans lesquelles l'association joue un rôle central (scepticisme). La connaissance transcendante et les lois logiques qui la concerne deviennent ainsi des faits contingents et illusoire, qui s'expliquent en vérité fondamentalement par certaines relations habituelles entre impressions et idées. Cependant,

²⁰⁴ Voir ici l'analyse du début de la troisième partie de la *Krisis* (*Krisis III-1* : 105sq./117sq.).

dans le même temps, la vérité de sa théorie psychologique présuppose ce qu'elle nie, à savoir des objectivités transcendantes comme la nature humaine, l'habitude, les organes des sens, les *stimuli*, etc. (*Idee* : 20/42), *comme si* elles étaient rationnellement fondées. Comme le souligne clairement Husserl dans les *Recherches logiques*,

« les prémisses psychologiques de la théorie sont elles-mêmes des jugements de fait médiats, elles manquent par conséquent de toute justification rationnelle au sens de la thèse à démontrer. En d'autres mots, l'exactitude de la théorie présuppose l'absurdité des prémisses, l'exactitude des prémisses, l'absurdité de la théorie (ou de la thèse) » (*LUI* : 95 ; *RLI* : 95-6).

D'un autre côté, le relativisme biologique arrive aux mêmes absurdités, dans la mesure où elle réduit la connaissance à la connaissance humaine, « liée aux *formes intellectuelles humaines*, incapable d'atteindre la nature des choses mêmes, d'atteindre les choses en soi » (*Idee* : 21/42). Dans ce cas, la théorie évolutionniste réduit l'intellect humain au résultat d'une « sélection », et avec lui les formes logiques de la connaissance. Celles-ci n'expriment ainsi que « la particularité contingente de l'espèce humaine, qui pourrait également être autre et aussi deviendra autre au cours de l'évolution future » (*Idee* : 21/42). Or, là encore, la vérité de la théorie implique la vérité *objective* des lois logiques qu'elle relativise à faits contingents, et en premier lieu évidemment le principe de non-contradiction, dont elle présuppose au moins « implicitement » sa « validité absolue » (*ibid.*) si elle prétend à la vérité.

Si cela est correct, on arrive à un résultat qui, d'un strict point de vue historique, a quelque chose de particulièrement étonnant : c'est qu'on ne saurait trouver ni dans la biologie, ni dans la psychologie, ni dans la logique, *ni dans aucune des sciences de l'attitude naturelle* une réponse au problème de la transcendance de la connaissance. Au contraire, ce sont précisément les difficultés *inextricables* dans lesquelles elles se trouvent qui motivent le changement d'attitude et de méthode qui caractérise la philosophie — bref, elles appellent une « théorie de la connaissance » ou une « critique de la raison théorique » (*Idee* : 22/43) qui, quelle que soit la ressemblance

*formelle*²⁰⁵ qu'elle entretient avec la critique kantienne, ne saurait non plus être une nouvelle critique de la raison pure. Nous en arrivons ainsi à la première étape de notre recherche, c'est-à-dire une première définition générale de la phénoménologie.

La théorie de la connaissance possède une double tâche : la première, négative, consiste à dénoncer

« les contresens dans lesquels tombe, presque inévitablement, la réflexion naturelle sur la relation entre la connaissance, le sens et l'objet de la connaissance, elle a à réfuter par conséquent, en mettant en évidence leur absurdité, les théories sceptiques — qu'elles le soient ouvertement ou d'une façon dissimulée — concernant l'essence de la connaissance » (*ibid.*, trad. modif.).

La seconde, positive, doit « apporter la solution, par l'étude de l'essence de la connaissance, aux problèmes que renferme la corrélation entre la connaissance, le sens et l'objet de connaissance » (*ibid.* : trad. modif.). Cette recherche de l'essence de la connaissance, dont nous aurons évidemment l'occasion de reparler, et dont l'enjeu est de fixer la possibilité de la connaissance de l'être et de l'être-tel²⁰⁶ qui correspond à chaque type de corrélation de conscience, doit ainsi permettre d'établir une « *critique de la connaissance naturelle* dans toutes les sciences naturelles », dont le but est « d'interpréter, d'une manière juste et définitive, les résultats des sciences naturelles concernant l'être » (*Idee* : 22/44) — tâche exigée par le fait que la confusion créée par la réflexion naturelle sur la possibilité de la connaissance a également pour effet

« des *interprétations* foncièrement fausses — parce que contradictoires en elles-mêmes — de l'être connu dans les sciences naturelles. Selon l'interprétation que de telles réflexions conduisent à faire considérer comme nécessaire, une même science de la nature

²⁰⁵ Husserl souligne dans le *Krisis* que, s'il est vrai que l'idéal de la philosophie est celui d'un philosophe « parvenu à la claire *compréhension de lui-même en tant que subjectivité dont le fonctionnement sert de source ultime*, alors il faudra bien aussi que nous reconnaissons que la philosophie de Kant était en chemin vers un tel idéal et qu'elle est conforme au sens d'une philosophie transcendantale pris dans sa généralité formelle » (*Krisis* : 108/114-5). Par conséquent, à la condition de mettre de côté ici la définition transcendantale de la phénoménologie absente de *L'idée de la phénoménologie*, on peut dire qu'il y a une ressemblance formelle entre la phénoménologie de la connaissance de Husserl et la critique de la raison pure de Kant : dans les deux cas, il s'agit de résoudre l'énigme de la possibilité de la connaissance en revenant aux sources subjectives dans lesquelles elle prend source. La différence entre les deux réside dans le fait que la première a reconnu le changement d'attitude que cela supposait, et conçu la méthode (l'*ἐπιτοχή*) pour l'accomplir, contrairement à la seconde.

²⁰⁶ Voir nos analyses de ce couple conceptuel essentiel de la phénoménologie, p. 340sq.

est interprétée tantôt dans le sens matérialiste, tantôt spiritualiste, tantôt dualiste, psychomoniste, positiviste, et dans maints autres sens » (*Idee* : 22/44).

Enfin, c'est la critique de la connaissance naturelle qui doit faire apparaître que « les sciences naturelles de l'être ne sont pas des sciences définitives de l'être », et qu'elles appellent un complément métaphysique, « une science de l'étant au sens absolu » (*Idee* : trad. modif., 23/44-5), c'est-à-dire de l'être en tant qu'être par opposition à tel ou tel étant (une chose, un corps vivant, une personne, etc.) qui fait l'objet des sciences naturelles.

Or, il s'agit là d'un élément essentiel pour comprendre la nature du projet phénoménologique proposé dans *L'idée de la phénoménologie*. D'un côté, la description phénoménologique des corrélations de connaissance, dans la mesure où elle doit permettre de *montrer comment* l'on vient à connaître des étants dans leur être et leur être-tel, est susceptible de contribuer à la fondation des sciences naturelles, c'est-à-dire à une « classification »²⁰⁷ des domaines d'objets et des méthodes qui leur sont appropriées (= ontologie de l'étant naturel) ; mais cet enjeu est doublé de la prétention à fonder à nouveau frais, sur la base assainie offerte par la méthode phénoménologique, une métaphysique laissant derrière elle le « théâtre de ces obscures et contradictoires théories [les théories sceptiques], ainsi que des interminables disputes qui s'y rattachent » (*Idee* : 21-2/43). De ce point de vue, si, comme le souligne Cassirer dans ses remarques sur le *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger, les esprits et les époques divergent quant à la réponse à apporter à la question de savoir si *La critique de la raison pure* a enterré la métaphysique ou l'a ramenée à la vie (*Bemerkungen* : 2), le Husserl de *L'idée de la phénoménologie* a définitivement tranché : sa critique de la raison théorique doit renouveler la métaphysique

²⁰⁷ Les remarques logico-formelles du premier chapitre des *Ideen I*, « Fait et essence », se terminent par la définition formelle du concept d'« individu », qui joue un rôle essentiel dans la détermination de la « région » comme unité matérielle des genres suprêmes concrets et abstraits, et de leurs divisions et subdivisions jusqu'aux degrés de généralités les plus bas, en tant qu'ils constituent des « dérivations logiques [*logische Abwandlungen*] » (*Ideen I* : 35/54) d'un individu — toutes les sciences empiriques d'un individu ou d'une de ses dérivations renvoyant ainsi à l'ontologie régionale correspondante, qui doit fixer les lois eidétiques nécessaires auxquels cet individu répond. Or, de ce fait naît « l'idée d'une tâche », celle « d'une « classification » radicale des sciences » qui est « pour l'essentiel le problème du découpage des régions », tâche pour laquelle nous avons besoin de la logique formelle, mais également d'une phénoménologie (*Ideen I* : 38/59). On comprendra plus tard que le rapport entre une telle classification et la phénoménologie repose sur la *fondation transcendantale de toutes les régions dans la proto-région* « conscience pure ». Voir sur ce point Majolino (2015 : 48-9). La tâche d'une classification des sciences peut néanmoins également être employée pour *L'idée de la phénoménologie*, comme la présentation de ses tâches le montre, pour autant là encore qu'on fait abstraction du volet « transcendantal » qui appartient aux *Ideen I*.

comme science de l'étant absolu, c'est-à-dire (on l'imagine) de la conscience absolue.

Mais d'un autre côté, si la phénoménologie doit *mettre* la métaphysique dans les conditions de répondre aux questions qu'elle se pose, l'une et l'autre définissent des entreprises bien distinctes. Comme le souligne Husserl, en proposant une définition stricte de la phénoménologie :

« si nous faisons abstraction des applications métaphysiques de la critique de la connaissance, pourrons en tenir purement à sa tâche propre, qui est d'*élucider l'essence de la connaissance et de l'objet de connaissance*, alors elle est une *phénoménologie de la connaissance et de l'objet de connaissance* et forme la partie première et fondamentale de la phénoménologie en général » (*Idee* : 23/45).

Cela étant, il est certain que la répartition des tâches entre métaphysique et phénoménologie n'est pas complètement nouvelle. Elle remonte aussi loin que les *Recherches logiques*, et on la retrouve autant dans *L'idée* que dans les *Ideen I* : pour remédier à l'imperfection théorique des sciences particulières, la métaphysique, qui s'occupe des présuppositions des sciences de la réalité (qu'il y a un monde extérieur, que le temps et l'espace sont étendus, que le devenir est soumis à la causalité, etc.), est insuffisante précisément dans la mesure où elle ne concerne que ces dernières, et pas les sciences idéales indifférentes à l'être ou au non-être réel ; il faut donc une logique comme théorie des formes de théorie, qui justifie *à la fois* les présuppositions générales des sciences particulières *quelles qu'elles soient*, et celles de *la métaphysique elle-même* comme théorie des présuppositions des sciences de la réalité, de telle manière qu'elle permet *à nouveau frais* à cette dernière de répondre de façon rigoureuse aux questions qui sont les siennes (§ 4-5). De ce point de vue, la nouveauté et la spécificité de *L'idée* consiste dans le fait à la fois de substituer à la logique une phénoménologie constitutive dont nous allons voir le détail dans ce qui suit, qui *n'est pas la métaphysique mais la prépare* ; et, par opposition aux *Ideen I*, de proposer une phénoménologie qui *ne repose pas* sur la thèse idéaliste de l'être absolu de la conscience par distinction avec l'être relatif du monde. Ainsi, il est tout à fait possible d'imaginer une phénoménologie constitutive qui ne mobilise pas pour se fonder l'argument idéaliste des *Ideen I* ; *L'idée de la phénoménologie* en offre en tout cas l'exemple vivant.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, ce qui est important ici, c'est que la phénoménologie constitutive, distinguée de l'entreprise métaphysique qu'elle doit fonder

sur des bases saines, constitue une *science eidétique des corrélations de conscience*, ou un « système [*Zusammenhang*] de disciplines scientifiques » (*Idee* : trad. motif., 23/45) — on pourra parler ainsi autant de la science phénoménologique de la perception de chose, de corps animés, de personnes, d'institution, de communautés politiques, ou de l'imagination, du souvenir, du jugement, du plaisir ou du déplaisir, du beau et du laid, de la valeur, etc. — ; et par suite, c'est une science fixant la manière dont les étants naturels doivent être interprétés, et comment ils doivent être méthodologiquement traités. Or, en tant que science à part entière, elle se définit également par la *méthode* qu'elle emploie pour étudier ses *objets* : ainsi, elle est « en même temps et avant tout une méthode et une attitude de pensée [*Denkhaltung*] : l'attitude de pensée spécifiquement *philosophique* et la méthode spécifiquement *philosophique* » (*ibid.*). Or, que la phénoménologie husserlienne soit une *science*, qui se définisse d'abord et avant tout par la manière dont il traite ses objets, c'est là un élément essentiel de la phénoménologie husserlienne, irréductible au thème de l'herméneutique phénoménologique.

En effet, la phénoménologie d'inspiration heideggerienne n'est pas une science, c'est-à-dire ne se définit pas par un domaine d'objet ; elle désigne au contraire une méthode, c'est-à-dire est intéressée au *comment* de l'objet, à le laisser *se montrer*. C'est précisément ce qui permet à Heidegger dans *Être et Temps* de *multiplier les phénoménologies* : on peut parler autant de la phénoménologie vulgaire que d'une phénoménologie véritablement phénoménologique, selon l'objet qu'elle cherche à phénoménaliser : le « phénomène vulgaire », qui se montre quotidiennement, ou le « phénomène par excellence », qui est structurellement en retrait et qui demande précisément à ce qu'on le laisse se montrer. Ainsi, si l'on continue avec *Être et Temps*, la phénoménologie se partage entre les sciences phénoménologiques vulgaires (étant), qui ne sont phénoménologiques que par référence à la maxime générale « aux choses-mêmes », et l'ontologie véritablement phénoménologique (être).

Dans ce dernier cas, la phénoménologie constitue donc la méthode nécessaire de la science ontologique, qui a pour objet l'être de l'étant²⁰⁸.

C'est tout le contraire de la phénoménologie husserlienne : celle-ci est une science, et *il ne s'agit pas là d'une différence terminologique sans importance philosophique*. D'abord, si elle est une science, alors elle possède son domaine d'objets spécifique, comme toutes les autres sciences qui, par là, ne sauraient être des phénoménologies, mêmes « vulgaires »²⁰⁹ ; mais d'autre part, si elle est une science *qui se distingue avant tout par sa méthode* et son attitude philosophiques, par opposition à la méthode et l'attitude naturelles, c'est que ce qui différencie les sciences naturelles de la phénoménologie ne repose pas tant sur des différences de *domaines d'objets* — la phénoménologie ayant affaire au caché et au fondement de ce qui n'est pas caché (l'être de l'étant, la vérité de l'être, Autrui, la vie, la donation, ...), tandis que les sciences naturelles se partageraient les objets qui se montrent au grand jour — mais sur la *manière* dont ces objets sont scientifiquement traités²¹⁰. De ce point de vue, s'il est vrai que la phénoménologie couvre autant la critique de la raison théorique que pratique et axiologique, et par conséquent l'ensemble des corrélatifs de conscience que ces adjectifs impliquent, il devient clair que *la phénoménologie est une science qui partage d'une manière ou d'une autre ses objets avec les autres sciences, mais qui ne partage pas sa méthode et l'attitude dans laquelle elle les considère*.

Or, la différence que nous venons de proposer, et qui exige une justification particulière, est précisément issue de la conception husserlienne du « phénomène », dont la définition est le résultat de l'accomplissement du changement d'attitude, de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Reprenons donc le fil de l'analyse,

²⁰⁸ Cela vaut également pour les autres variantes du thème, y compris pour l'herméneutique universelle de Gadamer, car si « originairement le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode » (WM : trad. modif., 1/11), il reste *qu'il existe bien la possibilité d'une herméneutique dérivée*, qui s'occupe de l'être dérivé une fois que l'on cesse de l'appliquer (par exemple, l'interprétation méthodologique de textes, la détermination de l'intention de celui qui avec qui je dialogue, etc.) ; et en outre *un ensemble d'objets* (de façon paradigmatique, les objets mathématiques) qui ne sont pas soumis au régime du dévoilement propre au langage, car ils ne s'expriment pas dans un langage, mais dans des « systèmes inventés en vue de parvenir à une entente artificielle [qui] ne sont jamais des langues » (WM : 450/470). Par conséquent, même l'herméneutique dite « universelle » suppose une distinction entre l'originaire et le dérivé, et ne s'intéresse qu'à l'être originaire, c'est-à-dire en tant qu'il est compris dans l'élément du langage.

²⁰⁹ Les autres sciences ne peuvent être appelées « phénoménologiques » que dans un autre sens, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont fondées dans la philosophie phénoménologique comme ses branches.

²¹⁰ Cette thèse est fondamentale pour comprendre le caractère *universel* de la science phénoménologique (voir *infra*. p. 282sq.).

et suivons-le jusqu'au premier accomplissement de la méthode phénoménologique, qui doit nous ouvrir le champ de la philosophie et de la phénoménologie, celui des « phénomènes » en un sens encore indéterminé et à déterminer.

b. Le(s) phénomène(s)

S'il est vrai que l'attitude naturelle, principalement dirigée vers le monde, est marquée du sceau de la transcendance, c'est-à-dire de la position d'existence d'objets tels qu'ils sont objectivement alors même le doute à leur égard n'est pas exclu, et que c'est précisément l'énigme de la connaissance transcendante qu'il s'agit de résoudre, le point de départ méthodologique du phénoménologue consiste d'abord à ne rien se laisser pré-donner :

« au commencement de la critique de la connaissance par conséquent, l'ensemble du monde, la nature physique et psychique, finalement aussi mon propre moi humain, avec toutes les sciences qui se rapportent à ces objectivités, sont à marque de l'indice du *problématique*. Leur être, leur validité reste en suspens » (*Idee* : 29/51).

Cependant, une telle exigence pose à la phénoménologie un nouveau problème, celui du « commencement » (*Idee* : 4/104, 29/51, 33-4/56-8) : si la possibilité de la connaissance transcendante est en question, et avec elle l'ensemble des connaissances naturelles du monde, des réalités mondaines (*reale Wirklichkeiten*) (*Idee* : 18/39)²¹¹, où la phénoménologie peut-elle bien prendre son point de départ ?

La réponse réside dans le fait que l'énigme de la possibilité de la connaissance concerne exclusivement la connaissance transcendante, et non la connaissance en général :

« dire que la connaissance en général est « mise en question » ne signifie évidemment pas que l'on nie en général l'existence de toute connaissance (ce qui conduirait à une absurdité), mais que la connaissance renferme un certain problème, à savoir celui de comprendre comment une certaine œuvre qui lui est attribuée, celle d'atteindre son objet, est possible, et que je doute peut-être même si elle est possible. Or, même si je doute

²¹¹ Husserl n'insiste pas dans *L'idée de la phénoménologie* sur la nécessité d'exclure également la position d'existence d'objectivités non-mondaines (Dieu, les essences matérielles et formelles, etc.), qui deviendront l'objet d'une attention spécifique dans les *Ideen I*, sous la forme des réductions phénoménologiques (quatrième chapitre de la seconde partie), dans le but d'assurer l'autonomie *ontologique* de l'*Ur-Region* « conscience ».

ainsi, un premier pas peut néanmoins consister à lever aussitôt ce doute du fait que certaines connaissances peuvent être montrées qui rendent un tel doute sans objet [...]. Si nous regardons de plus près ce qui est si énigmatique et ce qui nous met dans l'embarras lorsque nous commençons à réfléchir sur la possibilité de la connaissance, alors c'est sa transcendance » (*Idee* : 34/58).

La condition pour accepter une première connaissance repose donc uniquement sur le fait qu'elle échappe à l'énigme de sa possibilité, c'est-à-dire que cette dernière soit absolument évidente. Autrement dit, pour pouvoir « jeter [...] l'ancre sur les rives de la phénoménologie » (*Idee* : 45/70), celle-ci doit se trouver une connaissance « qu'elle se donne [...] elle-même, qu'elle pose elle-même comme première connaissance », c'est-à-dire qui ne contienne

« rien de l'obscurité et de l'incertitude qui autrement confèrent aux connaissances le caractère d'une chose énigmatique, problématique [...]. S'il nous est interdit d'admettre comme aucun être comme déjà donné [...] alors il faut que nous puissions néanmoins montrer un être que nous soyons obligés de reconnaître comme donné absolument et indubitablement » (*Idee* : 29/51-2).

C'est cette situation inconfortable où se trouve le phénoménologue qui motive l'association avec l'expérience cartésienne du doute, conduisant au *cogito* comme première vérité : si les illusions perceptives, le rêve et finalement l'hypothèse du malin génie me font tomber dans le « désespoir sceptique », pendant que je juge ainsi que tout m'est douteux, ce jugement lui-même est soustrait au doute, et cela vaut en général pour toute *cogitatio* :

« de quelque façon que je perçoive, me représente, juge, raisonne, quoiqu'il puisse en être de la certitude ou de l'incertitude de ces actes, de l'existence ou de la non-existence de leur objet, il est absolument clair et certain, en portant le regard sur l'acte de percevoir, que je perçois ceci ou cela, en portant le regard sur le jugement, que je juge ceci ou cela, etc. » (*Idee* : 30/52).

On reconnaît d'ailleurs la clause Brentano-cartésienne, qui limite l'évidence à la perception ponctuelle du maintenant : « *tout vécu intellectuel et tout vécu en général,*

au moment où il s'accomplit [*indem es vollzogen wird*], peut devenir l'objet d'une vue et d'une saisie pures et, dans cette vue, il est une donnée absolue » (*Idee* : 31/54)²¹².

Aura-t-on finalement trouvé, grâce à l'exemple cartésien, une première vérité ouvrant une bonne fois pour toute le champ de la phénoménologie ? Oui et non : le résultat de l'expérience cartésienne du doute exige d'être « assuré par la *réduction critique* [*erkenntnistheoretische Reduktion*], dont nous allons, pour la première fois ici, étudier *in concreto* la nature méthodique » (*Idee* : 43/67-8). La raison de cette prudence, et la nécessité de recourir à la réduction critique qui sera plus loin appelée « réduction phénoménologique » (*Idee* : 45/69), réside dans le risque, que la démarche cartésienne n'exclut pas au yeux de Husserl, de confondre l'immanence au premier sens (intérieur) et au second sens (donnée absolue). Autrement dit, l'immanence à l'égard du *dux* n'implique pas nécessairement l'évidence absolue : si je mets en doute l'existence et la validité des choses extérieures, et que je réfléchis sur la *cogitatio* de doute, je me tiens encore dans l'attitude naturelle ; dans ce cas, ma *cogitatio* demeure conçue dans un cadre psychologique, c'est-à-dire comme objet d'une aperception qui la rapporte à un corps vivant, un je psychique, une personne qui s'inscrit dans le monde, dans son temps et son espace objectifs. De ce point de vue, la *cogitatio* est elle-même inscrite dans ce monde dont nous avons pourtant convenu de mettre en question la validité et l'existence :

« le je comme personne, comme chose du monde, et le vécu comme vécu de cette personne, intégré — même de façon complètement indéterminée — dans le temps objectif : tout cela, ce sont des transcendances qui, en tant que tel, sont nulles du point de vue de la critique de la connaissance (*Idee* : 44/68).

Ainsi, conformément à la critique que Husserl adressera à Descartes jusqu'à la *Krisis*, que nous anticipons ici pour expliciter ce qui est implicite dans ces textes, ce dernier, guidé par le préjugé galiléen d'une science *ordine geometrico* d'un monde en

²¹² « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il [le malin génie] me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose » (Descartes 2009 : 93). La clause brentanienne est indiquée par Husserl à plusieurs reprises dans le tome X des *Husserliana*, par exemple dans le texte n. 43 : « l'évidence n'est bien évidemment pas l'évidence de la « perception interne », comme Brentano la conçoit, comme perception-de-maintenant ponctuelle. Toute identification, différenciation, tout jugement présuppose une successions, présuppose une perception étendue, une saisie en vrai [*Wahr-Erfassung*]. C'est bien soi-même, par une loi d'essence, évidence [*Einsicht*] La relation de l'évidence au point du maintenant ne peut qu'être une fiction. L'évidence de la *cogitatio* est bien déjà évidence d'une [quelque chose] qui dure en tant que tel » (*PiZ* : 295 ; *PCT* : 183). Cette clause brentano-cartésienne sera l'objet d'une discussion spécifique dans le dernier chapitre de cette section, consacré aux effets de la généralisation de l'« horizon » sur l'évidence de la réflexion phénoménologique (p. 504sq.).

soi, a pensé l'*ego* comme *mens sive animus sive intellectus*, c'est-à-dire comme un « résidu du monde » (*Krisis* : 81/92), comme une « parcelle du monde » (*CM* : 63/67). Autrement dit, il se tient « face à la plus grande des découvertes, l'ayant déjà faite en quelque manière, [mais] n'en saisit pas le sens véritable » (*CM* : 64/68) ; il demeure dans le cadre de l'attitude naturelle, et n'ouvre pas la dimension spécifiquement philosophique qui suppose un changement d'attitude, c'est-à-dire l'exclusion méthodique de l'ensemble des transcendances au second sens, posées dans l'attitude naturelle. À l'insuffisance de l'expérience cartésienne du doute radical répond donc la réduction méthodiquement accomplie de la transcendance partout où elle se loge, qu'il s'agisse de transcendances ou d'immanences (au premier sens), y compris la *cogitatio*.

Or, la définition de cette réduction, supposée ouvrir la dimension nouvelle de la philosophie et de la phénoménologie, s'accomplit évidemment de pair avec une première détermination du concept de « phénomène ». Nous allons donc enfin savoir : quel est le sens de ce « phénomène » qui donne son nom à la « phénoménologie » husserlienne ? À la première lecture, on pourra évidemment se demander si l'attente en valait la chandelle :

« nous avons en effet besoin ici de la réduction, afin que l'évidence de l'existence de la *cogitatio* ne se trouve pas confondue avec l'évidence que ma *cogitatio*, la *mienne*, existe, avec celle du *sum cogitans*, etc. Il est nécessaire d'être en garde contre la confusion fondamentale entre le phénomène pur [*dem reinen Phänomen*] de la phénoménologie et le phénomène psychologique [*dem psychologischen Phänomen*], objet de la psychologie comme science de la nature » (*Idee* : 43/68).

Ici, contrairement au § 7 d'*Être et Temps*, on ne trouve pas d'opposition entre l'« objet » et le mode dans lequel il apparaît (*Phänomen* ou *Erscheinung* au sens large) ; pas de distinction subtile entre le *Phänomen* comme « se montrer » et ses dérivés (*Schein*, *Erscheinung*, *bloße Erscheinung*) ; et pas de différence dernière entre les deux déformalisations possibles du concept formel de *Phänomen*, le « phénomène vulgaire » appliqué à l'étant et le « phénomène par excellence » à l'être, qui fondent la phénoménologie vulgaire et la phénoménologie véritablement phénoménologique. Non seulement le « phénomène [*Phänomen*] » est pris dans ce contexte au sens d'« objet », mais il n'est même pas propre à la phénoménologie, puisque la psychologie s'occupe également de « phénomènes », les phénomènes psycholo-

giques²¹³. Il faut même aller plus loin : si le risque existe de confondre l'évidence de l'être de *la cogitatio* avec celle de *ma cogitatio*, c'est que c'est bien du même « objet » ou « phénomène » dont il est question, et que la différence entre science naturelle et science phénoménologique porte plutôt sur la *manière* dont on le considère — différence qui s'exprime à chaque fois dans l'adjectif utilisé pour qualifier le « phénomène », « pur » ou « psychologique », et qui renvoie évidemment à la distinction entre l'attitude phénoménologique (réduction de la transcendance) et l'attitude naturelle (transcendance).

De ce point de vue, cette analyse confirme la thèse que nous soutenions plus haut : s'il y a bien chez Husserl, comme chez Heidegger et ses successeurs, un « phénomène de la phénoménologie », celui-ci ne se définit pas *par référence à un objet structurellement caché, distinct de tous les autres objets et fondement dernier de ceux-ci* (vie en et pour soi vs. vie en soi, être de l'étant vs. étant, être comme vérité vs. être de l'étant, etc.), qui aurait par conséquent spécifiquement besoin d'être phénoménalisé. Au contraire, le « phénomène de la phénoménologie » husserlien *est un objet* que la phénoménologie *a en partage avec d'autres sciences* — en l'occurrence, avec la psychologie, mais comme nous le verrons, *avec toutes et chacune* des sciences dans la mesure où elle a également pour objet l'ensemble des « phénomènes » en tant qu'ils sont *constitués*²¹⁴ — ; objet qui par conséquent, d'un point de vue ontologico-formel, ne se distingue ni formellement, ni matériellement, des objets des autres sciences, et qui est phénoménologique en vertu de la *manière* (attitude) *dont il est considéré* (dans la réduction).

Si cela est vrai, on obtient ainsi la série d'oppositions suivante : du point de vue de l'herméneutique phénoménologique, le phénomène désigne le *comment* de n'importe quel objet, de telle manière qu'il y a phénoménologie partout où il y a un objet et une science qui s'en occupe, et qu'une seule science est *véritablement* phénoménologique par référence à un *objet spécifique* qui, structurellement, n'est pas sur le mode du phénomène, et exige donc la *méthode* phénoménologique ; au contraire, du

²¹³ De ce point de vue, l'usage de *L'idée de la phénoménologie* va dans le sens de celui proposé dans les premières lignes de l'introduction des *Ideen I* : « la phénoménologie pure [...] se nomme une science des phénomènes. Or, c'est également aux phénomènes que s'appliquent d'autres sciences connues depuis longtemps [phénomènes psychiques de la psychologie, phénomènes physiques des sciences de la nature, phénomènes de la physique, phénomènes historiques, phénomènes culturels, et il en est de même pour les sciences des réalités mondaines] [...] ; la phénoménologie elle aussi se rapporte à tous ces "phénomènes", en prenant ce terme dans tous ses sens ; mais elle le fait avec attitude toute différente, qui modifie d'une manière déterminée chacun des sens de ce terme, tel que nous le proposent les sciences qui nous sont de longtemps familières » (*Ideen I* : 3/3).

²¹⁴ Voir *infra*. p. 281sq.

point de vue de la phénoménologie husserlienne, le phénomène désigne *n'importe quel objet*, mais qui n'est phénoménologique *tout court*, c'est-à-dire n'est l'objet de la phénoménologie comme *science*, que pour autant qu'il est étudié dans l'attitude ou la *méthode* qui relève de cette dernière.

Il s'agit là évidemment d'un résultat important pour déterminer la différence husserlienne de la phénoménologie. Cependant, cette analyse est encore insuffisante pour caractériser *complètement* le concept phénoménologique de « phénomène », qui ne se réduit pas à être un vécu étudié dans la réduction réduite, au titre de phénomène pur ; elle serait d'ailleurs également insuffisante pour expliquer dans quelle mesure la phénoménologie peut répondre à l'énigme de la connaissance transcendante. Par conséquent, il nous faut maintenant préciser cette première esquisse, en suivant les deux directions dans lesquelles Husserl la complète : la méthode et l'extension de son domaine d'objet.

D'abord, si on a réglé avec l'introduction de la réduction la question du commencement de la phénoménologie, et que l'on peut considérer avoir enfin jeté l'ancre sur les côtes de la phénoménologie, il reste encore des écueils à éviter au-dessus desquels s'amoncellent « les nuages d'obscurité [...] qui nous menacent de tempêtes sceptiques » (*Idee* : 45-6/70). Husserl fait référence ici à un problème « d'une importance décisive pour la possibilité d'une phénoménologie » (*Idee* : 51/77), dans la mesure où elle concerne son statut de science. En se limitant aux analyses proposées jusqu'ici, l'affirmation du caractère scientifique de l'entreprise phénoménologique « nous met aussitôt dans l'embarras » (*Idee* : 48/73) : en effet, toute science, conformément au postulat platonicien et aristotélicien²¹⁵, consiste dans la détermination d'une « objectivité existant, et donc une transcendance » (*Idee* : 47/72) universelle ; or, la réduction phénoménologique exige « que nous ne laissions valoir aucune transcendance avant d'en avoir fondé la possibilité » (*Idee* : 48/74) ; il y a donc ici un « cercle » (*Idee* : 49/74), dans la mesure où « l'entreprise de fonder la possibilité de la transcendance, de la fonder d'une manière objective, exige elle-même des

²¹⁵ « La doctrine des formes est venue à ceux qui la soutiennent parce qu'ils ont été convaincus, au sujet de la vérité, par les arguments héraclitéens selon lesquels tous les sensibles s'écoulent sans cesse, d'où il s'ensuit que, s'il y a science et pensée de quelque chose, il faut qu'existent, en dehors des natures sensibles, d'autres natures qui demeurent, car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule » (*Métaphysique*, M, 4, 1078b12-18). Cf. également l'une des apories à laquelle est confrontée la « science recherchée » (B, 1, 995 b 24), à savoir celle « dont l'étude est de toute la plus ardue et la plus nécessaire » : s'« il n'existe rien en dehors des êtres singuliers et si les êtres singuliers sont infinis en nombre, comment alors est-il possible d'acquérir une science de ces êtres en nombre infini ? » (B, 4, 999 a 24-29). Or, « s'il n'y a rien en dehors des êtres singuliers, rien ne serait intelligible, tout serait sensible et il n'y aurait science de rien, à moins d'appeler science la sensation » (B, 4, 999b1-4).

positions transcendantes [*transzendente Setzungen*] » (*Idee* : 48/74). Si cela était le cas, c'est-à-dire si l'on devait limiter l'immanence absolue à l'immanence réelle, il faudrait abandonner la prétention scientifique de la phénoménologie et se contenter d'observer un « perpétuel *ux héraclitéen* de phénomènes » (*Idee* : 47/72) et de l'exprimer dans des jugements singuliers qui n'auraient « pas grand-chose à nous apprendre » (*Idee* : 48/73) : « cet acte de perception est indubitable », « il commence après cet autre acte d'imagination », etc.

De ce point de vue, la solution du cercle sceptique passe par l'*élargissement* du domaine de l'immanence absolue à la transcendance réelle. Si l'on peut montrer que *certaines objets transcendants* — en l'occurrence, les essences — sont absolument donnés, alors la possibilité de leur connaissance est absolument évidente, et le cercle s'évanouit. Or, nous pouvons en effet constituer de telles objectivités sur la base de l'abstraction idéatrice (*ideierende Abstraktion*)²¹⁶ (*Idee* : 8/109, 68/92), c'est-à-dire de l'intuition évidente de généralités à partir d'exemples de phénomènes purs, et formuler dans des jugements les lois eidétiques nécessaires qu'elles expriment sous la forme d'états de chose eidétiques — par exemple, que « la donnée d'un phénomène réduit en général est absolue et indubitable », ou que « toute chose perçue en général l'est par côté », etc. Par conséquent, « ce ne sont pas les seuls objets singuliers mais aussi les *généralités, les objets généraux et les états-de-chose généraux, qui peuvent parvenir à la donnée absolue en personne* [zu absoluter Selbstgegebenheit] » (*Idee* : trad. modif., 51/77).

Ainsi, avec la discussion du problème de la scientificité de la phénoménologie, on assiste à la fois à un premier élargissement de son domaine d'objets — des « phénomènes purs » aux essences tirées de ces derniers — mais également à l'ajout d'une nouvelle dimension méthodologique qui garantit son statut scientifique :

« si nous nous en tenons à la simple phénoménologie de la connaissance, alors il s'agit en elle de l'*essence de la connaissance*, 〈 ce qui est à mettre au jour directement et intuitivement 〉 : il s'agit, en procédant par la vue et en se tenant dans le cadre de la réduction et de la donnée en personne phénoménologiques, de mettre au jour et de distinguer analytiquement les multiples types de phénomènes que comprend le vaste titre de "connaissance" (*Idee* : trad. modif. 55/79).

²¹⁶ Pour une cartographie générale du territoire eidétique husserlien, cf. notre analyse de la présentation de la variation eidétique dans *Expérience et Jugement*, à la fin du premier chapitre de la seconde partie (p. 435sq.).

À travers ce procédé de l'intuition idéatrice, ce sont donc deux caractéristiques de la phénoménologie que l'on ajoute à sa définition : d'abord, dans la mesure où elle a pour tâche de produire des connaissances eidétiques, orientées sur des essences, et particulièrement sur les lois eidétiques principielles appartenant à ses différents domaines d'intérêt (théorique, pratique, axiologique) elle est une science *apriorique* ; ensuite, si le procédé par lequel elle obtient de telles connaissances *aprioriques* est l'*intuition* idéatrice, elle se distingue fondamentalement des sciences aprioriques *mathématiques*, et notamment géométriques — dont on sait qu'elle constitue l'un des multiples « doubles » de la phénoménologie²¹⁷ —, qui procèdent déductivement. La raison pour cela, nous l'avons anticipé plus haut, réside dans son objet : elle veut expliquer la possibilité de la connaissance, de l'action pratique, de l'évaluation, ce que l'on ne saurait déduire, mais seulement *montrer*²¹⁸. Il s'agit ainsi par exemple de montrer les possibilités de la connaissance dans la perception en tant qu'elles expriment une structure eidétique qui gouverne nécessairement toute possibilité de la connaissance de ce genre.

Maintenant, s'il est vrai que la tâche de la phénoménologie théorique consiste à analyser eidétiquement les possibilités de connaissance, ce premier élargissement et cette première clarification de la phénoménologie par l'introduction de ce que Husserl nommera plus tard « réduction eidétique » (*Ideen I* : 6/7), dans un cadre conceptuel évidemment plus abouti que dans *L'idée de la phénoménologie* — tout cela reste encore insuffisant pour rendre compte de l'énigme de la connaissance transcendante. Celle-ci concerne en effet le rapport entre le vécu de connaissance, la signification et l'objet, et plus précisément l'objet transcendant au second sens, que l'on pose comme existant alors même que cette existence n'est pas évidente au sens prégnant, de telle manière qu'il faille clarifier *comment cela est possible*. De ce point de vue, il est clair que la distinction entre « phénomène psychologique » et « phénomène pur », puis la possibilité évidente de constituer des objectivités eidétiques sur la base de l'abstraction idéatrice, ne nous permet pas encore de l'expliquer. Si l'on veut pouvoir résoudre le mystère, il faut donc que, d'une manière ou d'une autre, le rapport à l'objet transcendant au second sens nous soit donné de façon évidente,

²¹⁷ Voir la distinction entre la géométrie comme science eidétique des essences matérielles exactes, et la phénoménologie comme science eidétique des essences matérielles pures, dans les *Ideen I* (§ 71-75). Cf. également nos remarques dans la partie consacrée à la variation eidétique, p. 443sq.

²¹⁸ Voir *supra*. note 198.

que nous puissions précisément le *montrer*. Or, c'est cet élargissement qui va nous permettre d'ajouter un trait fondamental à la définition du « phénomène ».

Le concept husserlien d'« intentionnalité », que nous n'avions pas encore eu besoin d'introduire, est la clef de ce problème. Comme le rappelle Husserl, « les vécus de connaissance possèdent — cela appartient à leur essence — une *intentio*, ils visent quelque chose, ils se rapportent de telle ou telle manière à un objet » (*Idee* : trad. modif., 55/79). Ainsi, si la réduction phénoménologique exclut tout objet transcendant au second sens, elle nous le rend pour ainsi dire sous la forme d'une « donnée [*Gegebenheit*] », c'est-à-dire *tel qu'il nous apparaît subjectivement*, tel qu'il est visé dans l'*intentio*, sans que nous n'y préjugions de l'être ou du non-être — bref, comme *sens*²¹⁹. C'est le sens des expressions d'« objet intentionnel » (*Idee* : 73/98) et surtout d'« inexistence intentionnelle » (*Idee* : 74/100), concept repris de la *Psychologie d'un point de vue empirique* de Brentano²²⁰ mais dont l'usage est considérablement modifié pour ne plus désigner les phénomènes physiques, c'est-à-dire, si l'on s'en tient à l'usage général, les contenus de sensation, mais l'objet transcendant (au premier sens) *mis entre parenthèse dans l'ἐποχή dans le mode de son comment*. Par exemple, dans le phénomène pur d'une perception d'un son, on a d'un côté et corrélativement le son qui dure tel qu'il est à chaque fois visé, avec sa phase de « maintenant » et ses phases de tout juste passé et de tout juste à venir, et de l'autre le phénomène de la durée du son, qui est lui-même temporel. C'est ce rapport intentionnel entre le vécu et l'objet tel qu'il est vécu, dans le mode de son comment, qui est donné de façon immanente.

De ce point de vue, les expressions « tel qu'il nous apparaît » ou « phénomène de la durée du son » qui viennent d'être employés ne l'ont évidemment pas été par hasard. Le concept d'« intentionnalité », qui désigne une structure essentielle du vécu, exige en effet d'*élargir* le concept de « phénomène » au corrélat intentionnel dont il ne saurait manquer s'il est un vécu, et qui comme donnée dans la réduction doit être considérée comme l'« *immanent au sens intentionnel* » (*Idee* : 55/79). Autrement dit, le phénomène de la perception d'un son, et d'un objet transcendant en général, suppose

²¹⁹ Cf. *infra*. p. 277-8.

²²⁰ « Quel caractère positif pourrions-nous proposer [pour définir le phénomène psychique] ? [...]. Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes [...] la relation à un contenu, la direction vers un objet » (Brentano 2008 : 101).

« à l'intérieur de l'immanence, une distinction entre l'apparition (*Erscheinung*) et l'apparaissant [*Erscheinendem*]. Ce sont donc deux données absolues que nous avons, la donnée de l'apparaître (*des Erscheinens*) et la donnée de l'objet, et l'objet n'est pas, à l'intérieur de cette immanence, immanent au sens réel [*in dem reellen Sinne*] » (*Idee* : 11/113).

Ainsi, « le mot phénomène [*Phänomen*] a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre *l'apparaître* [*Erscheinen*] et *l'apparaissant* [*Erscheinendem*] », et « la phénoménologie de la connaissance est la science des phénomènes de connaissance dans le double sens : des connaissances comme apparitions [*Erscheinungen*] [...] et d'un autre côté, de ces objectivités elles-mêmes » (*Idee* : 14/116).

A-t-on à présent suffisamment d'éléments pour pouvoir proposer un jugement général sur le projet phénoménologique proposé dans *L'idée de la phénoménologie* ? Là encore, oui et non : oui, car nous avons pris connaissance à la fois de l'ensemble des opérations méthodologiques qui caractérisent la phénoménologie — la réduction, la réduction phénoménologique et la « réduction eidétique » — et d'une partie²²¹ du champ de recherche auquel donne accès l'intentionnalité — la corrélation entre l'apparition comme phénomène pur et l'apparaissant ; non, car il reste encore une dernière possibilité de déformer le projet, qui demeurera ouverte tant que nous aurons laissé sous-déterminée ou implicite la performance (*Leistung*) impliquée dans les concepts d'« intentionnalité », de « corrélation » ou de « visée », qui s'exprime parfaitement dans la notion phénoménologique de « constitution ». Autrement dit, c'est précisément la manière dont il s'agit de concevoir la connaissance, l'évidence, la vérité, l'existence, qui demande encore à être explicitée.

On s'est en effet beaucoup limité, dans les définitions « classiques » du concept d'« intentionnalité », à souligner que celle-ci désigne le fait pour la conscience d'être « conscience de quelque chose », c'est-à-dire simplement d'avoir toujours un objet. À cela s'est ajouté le fait que beaucoup de philosophes — comme c'est leur droit — ont modifié son usage pour l'orienter dans une autre direction que celle que souhaitait lui donner Husserl, comme c'est le cas, de façon paradigmatique, de Ricœur ou

²²¹ Cf. nos analyses *infra.*, qui cherchent à couvrir l'ensemble du domaine de la phénoménologie à partir du modèle de la constitution, du phénomène comme unité constituée dans une multiplicité de conscience (p. 278sq.).

de Sartre²²². Or, dans les deux cas, on passe justement à côté du « sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « toute conscience est conscience *de* quelque chose » » (*Situation I*, 31) — si l'on entend par là évidemment uniquement le contenu doctrinal que possède ce concept chez Husserl. Car ce qui est important, et ce que doit exprimer le concept fondamental de « constitution », c'est le fait que ce « quelque chose », cet objet identique, n'est ce qu'il est que dans la *manière* dont il est visé à travers une *multiplicité de vécus* — thèse que l'on peut formuler simplement en disant qu'il est une *unité constituée dans le mode subjectif d'une multiplicité de conscience*²²³. C'est le sens précis de cette thèse, qui va nous mener au-delà du texte proprement dit de *L'idée de la phénoménologie*, qu'il s'agit de déterminer maintenant.

Si l'on suit ici l'analyse du concept de « constitution », et que l'on exclut qu'il s'agisse d'un rapport de création, ce qu'il exprime d'abord négativement, c'est le fait que la relation intentionnelle, corrélative, n'est pas un rapport d'imbrication d'une chose dans une autre²²⁴ : les objets ne sont pas dans les vécus comme dans un « étui [*Hülse*] », un « récipient [*Gefäss*] » ou une « boîte [*Schachtel*] » ; il ne s'agit pas d'un « avoir simple de quelque chose de tout prêt [*ein einfach Haben eines Fertigen*] » (*Hua* XXXIII : 128/117), de choses qui seraient « là pour elles-mêmes, en « envoyant leurs représentants à l'intérieur de la conscience [*hineinschicken*] » (*Idee* : trad. modif., 12/114) ; la connaissance n'est pas une « forme vide et partout la même [*eine überall gleich leere Form*], un même sac vide, dans lequel est fourré tantôt ceci, tantôt cela » (*Idee* : 74-5/101), comme si toute dif-

²²² « Que la conscience soit hors d'elle-même, qu'elle soit *vers le sens*, avant que le sens soit *pour elle*, surtout avant que la conscience soit *pour elle-même*, n'est-ce pas ce qu'implique la découverte centrale de la phénoménologie ? » (Ricœur 1986 : 57) ; « être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité" » (Sartre 1939 : 31). De ce point de vue, la conception de l'intentionnalité présente une forme de *syncrétisme* du concept husserlien d'« intentionnalité » et de celui heideggerien de « transcendance », qui chez ce dernier est supposé exprimer le rapport du *Dasein* à l'être, le vrai sens de l'intentionnalité, plus originaire que la relation intentionnelle à l'étant (voir dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1927, § 9b-c).

²²³ Sur le rapport entre les concepts de « sens », « constitution » et « multiplicité », dont la corrélation va nous permettre de définir strictement le phénomène de la phénoménologie husserlienne, voir Majolino (2012 : 155-182). D'une façon générale, cette partie sur Husserl a pour but de confirmer et de préciser, en prenant l'angle de l'« horizon », l'« interprétation » de la phénoménologie husserlienne que propose Claudio Majolino dans cet article.

²²⁴ On retrouvera évidemment cette idée dans l'analyse heideggerienne de l'« être-au-monde », quoi que dans un cadre ontologique absolument étranger à la phénoménologie husserlienne.

férence était « dans les choses, qui existent pour elles-mêmes et possèdent par elles-mêmes leurs différences » (*Idee* : 12/114).

De ce point de vue, le concept de « constitution » est d'abord une réponse à la théorie, implicitement ou explicitement soutenue, de la « chose-en-soi », qui n'admet aucune différenciation du point de vue des actes de représentation, et rejette ces différences du côté du contenu qui in-existe. C'est d'ailleurs précisément cette théorie que l'on retrouve, aux yeux de Husserl, dans la (ou plutôt, une) conception brentanienne du temps²²⁵, dont on sait les difficultés qu'elle pose pour la résolution du problème de la succession temporelle aux yeux de Husserl (*Piz* : § 6) : d'une part, c'est qu'il n'y a plus de différence entre percevoir un contenu présent, imaginer que je perçois un contenu présent et l'activité productive de l'imagination dans l'association originaire, qui lie à la représentation d'un contenu présent la représentation du contenu tout juste passé — il n'y a que des différences d'intensité et de richesse du contenu en question ; d'autre part, et c'est la conclusion directe de la proposition précédente, si la différence temporelle entre un contenu présent et passé repose sur une différence du contenu lui-même, le seul échappatoire consiste alors à postuler que l'imagination productive produit en plus du contenu passé un nouveau moment qu'il ajoute à ce dernier, le moment « passé », qu'il faut alors considérer comme « irréel ». Cependant, ce faisant, on n'a pas rendu compte de la succession temporelle ; on a au contraire deux contenus qui sont en vérité simultanés, dont l'un est conçu avec un moment qui lui a été ajouté, le moment passé.

Or, ce qui nous importe ici, c'est comment cette critique s'exporte au rapport intentionnel en général. Dans ce cadre, les objections se répètent : d'un côté, il n'y a plus de différence entre la perception d'une chose, l'imagination de cette même chose et le souvenir de la chose tout juste passée, mais simplement des différences de contenu, ce qui rend évidemment les cas de confusions (je prends cette machine automatisée très sophistiquée pour un homme) difficiles à expliquer ; ensuite, avec des différences de contenu, on ne rend pas compte de la *manière* dont la chose est perçue, imaginée ou souvenue, du fait qu'elle est maintenant perçue, imaginée, souvenue de ce côté avec telles et telles propriétés, tandis qu'elle l'était d'un autre côté il y a peu, etc. Autrement dit, pour reprendre la terminologie des *Ideen I*, on ne rend compte avec une telle théorie ni de l'inséparabilité entre le sens (et la proposition) et l'objet, c'est-à-dire du fait qu'un seul et même objet est toujours perçu, imaginé, souvenu, « dans le comment de ses déterminations » (de ce côté, avec ces propriétés

²²⁵ Voir sur ce point de Warren (2009 : 50-96).

plus ou moins bien déterminées) (*Ideen I* : 303/443) ; ni non plus de l'objet « dans le comment de ses modes de donnée » (*Ideen I* : 304/444), qui désignent ici des expressions subjectives comme « perçu, souvenu, imaginé, visé à vide, donné, etc. » (*Ideen I* : 300/440)²²⁶.

Dès lors, si c'est bien l'ensemble de ces descriptions que le concept de « constitution » doit permettre d'expliquer, on est bien loin non seulement de l'identification constitution/création, mais également de l'idéalisme subjectif. La constitution tient simplement compte du fait que l'objet est impensable sinon comme d'une manière ou d'une autre subjectivement donné, comme perçu, imaginé ou jugé, même au sens le plus large d'une visée à vide, ce qui n'exclut ni la confusion, ni l'erreur ; et qu'étant ainsi perçu, imaginé ou jugé, il est nécessairement donné d'un certain point de vue, c'est-à-dire selon un sens ou une proposition²²⁷. Autrement dit, un objet n'est rien d'autre que le *devenir-un d'une multiplicité* par laquelle il *prend sens* — par laquelle il est et est-tel.

Par conséquent, il n'y a aucun sens à prendre la conscience comme une boîte ; au contraire, l'objet ne se montre comme étant (certain, douteux, voulu, aimé, etc.), et comme étant ainsi ou autrement, dans telles ou telles de ses déterminations essentielles (comme une chose matérielle avec des déterminations temporelles, spatiales et causales, comme un corps vivant avec ses déterminations physiques, psychophysiques et psychiques, comme un outil avec ses déterminations spirituelles pratiques, etc.) ou secondaires (avec une face triangulaire ou carrée, des facultés psychophysiques hors-norme ou moyennes, un manche en bois ou en plastique, etc.), dans tel ou tel mode de donnée (perçu, imaginé, pensé, à vide ou rempli, attentivement saisie, etc.). De ce point de vue, les différents vécus de conscience sont moins des facultés qui « s'allument » à la réception de tel ou tel contenu ou objet tout fait — ce qui n'est rien d'autre que la supposée « chose en soi » —, que *ce en fonction de quoi* les objets sont donnés de telle et telle manière, et *ce dans la connexion desquels* la multiplicité des modes de comment — qu'il s'agisse des déterminations objectives ou « subjectives » — peut s'unir dans l'unité d'*une seule et même chose*. Autrement dit, c'est une même chose de dire que les « phénomènes » de la phénoménologie sont constitués, et de dire qu'ils sont des unités de multiplicités de

²²⁶ Pour une définition du concept de « sens », voir également l'introduction de ce travail (p. 25).

²²⁷ C'est ce qui explique en partie « le rapport de l'apophantique formelle de l'ontologie formelle, leur corrélation et leur solidarité, même leur unité intime, qui est telle que leur séparation se présente comme provisoire, ne reposant que sur une différence des *points de vue* et non des *domaines* » (*EU* : 2/12).

conscience, ou que les multiplicités de conscience sont les fonctions d'apparition des objets comme identité de celles-ci.

C'est précisément cela qui est, sinon le *vrai sens*, du moins le sens proprement *husserlien*, de l'intentionnalité, et dont le caractère de performance fonctionnelle vient d'être explicité par le concept de « constitution ». C'est la raison pour laquelle on anticipe ici sur le vocabulaire de la « fonction », employé dans les *Ideen I* : si les vécus sont les fonctions d'apparition des objets transcendants, c'est parce qu'ils sont capables de se connecter entre eux dans des « connexions téléologiques » (*Idee* : 13/115, 57/82, 75/101) pour fonder une conscience d'identité, une conscience de « la même chose » (*telos*) dans les modes objectifs et subjectifs de son comment — une conscience d'un objet qui fait sens pour nous, ou, pour respecter la formule des *Ideen I* (*Sinngebung*), donatrice de sens. Parler de « constitution », d'« intentionnalité », de « corrélation », de « fonction », c'est insister sur le fait qu'un objet transcendant n'est pas un contenu tout fait qu'il suffit d'accueillir en ouvrant simplement les yeux (*Idee* : 12/114), mais l'unité d'une multiplicité de modes subjectifs d'apparition liés entre eux dans la conscience pour constituer un seul et même objet.

Or, il est clair qu'une telle thèse implique en retour une certaine conception de la vérité, de l'existence, de l'évidence, de la connaissance : si les vécus sont intentionnels ou constitutifs dans le sens qui vient d'être défini, alors la connaissance, l'évidence et la vérité ne sauraient plus être conçus comme une simple *adéquation*, puisque l'objet n'est pas déjà là tout fait en attente d'être reçu dans la conscience, mais comme une *manière*, spécifique à chaque type de corrélations, de connecter une multiplicité de vécus en vue (*telos*) d'un seul et même objet. C'est pourquoi la connaissance, comme l'anticipe Husserl dès les premières lignes de *L'idée de la phénoménologie*, doit être considérée précisément comme une corrélation entre un vécu, un sens et un objet, c'est-à-dire comme un mode de constitution, une manière de se rapporter de telle et telle façon, à travers telle ou telle multiplicité, à « quelque chose »²²⁸. Et la vérité et l'évidence désignent le mode dans lequel nous est intuitivement donné l'objet connu, qui *fonde* la manière dont est déterminé l'objet du point

²²⁸ C'est la raison pour laquelle, comme nous le verrons, l'identité de la chose dans la corrélation perceptive « ne se légitime tel que dans une série perceptive cinétique, qui fait accéder continûment ses diverses faces à l'apparition. Le corps doit se tourner et se déplacer, ou bien je dois me mouvoir, mettre en mouvement mes yeux, mon corps, pour en faire le tour et en même temps m'approcher et m'éloigner ; ou finalement, l'un et l'autre doivent avoir lieu. C'est ainsi que la situation s'exprime du point de vue de la chose qui apparaît » (*DR* : 155-6/191).

de vue de ses déterminations thétiques dans la connaissance (être certain, probable, douteux, etc.)²²⁹.

Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur ces analyses tout au long de notre travail. Ce qui nous importe pour le moment, c'est que cette théorie générale de la connaissance, fondée sur le concept de « constitution » ou d'« intentionnalité » dont la portée dépasse évidemment de loin le simple domaine de la connaissance, nous permet à présent de clarifier le projet phénoménologique de *L'idée de la phénoménologie*, et prépare notre prise de position systématique sur la différence husserlienne. Nous avons vu que la critique de la raison théorique, si l'on met de côté le volet « critique du scepticisme », s'engage à rendre compte de l'énigme de la connaissance transcendante, c'est-à-dire de sa possibilité, en décrivant les corrélations de conscience, et doit permettre « d'interpréter, d'une manière juste et définitive, les résultats des sciences naturelles concernant l'étant » (*Idee* : trad. modif., 22/44). Or, si cela est possible, c'est précisément parce que la connaissance est un mode de constitution de l'objet, une manière d'en faire sens, et que ce sont dans les corrélations intentionnelles objectivantes que nous en venons à connaître l'étant dans son être et son être-tel. Autrement dit, c'est dans les synthèses constitutives subjectives qu'il faut chercher les sources de la connaissance, à la manière de ce que Husserl appellera plus tard une « archéologie » (*EP II* : 29/40) :

« ce que vise la recherche, ce sont les « sources de la connaissance » [*Erkenntnisquellen*], ce sont les origines [*Ursprünge*] qui sont à saisir par la vision générique, ce sont les données absolues génériques qui représentent les mesures de base générales sur lesquelles doit être mesuré tout sens, et par suite aussi tout droit, de la pensée confuse, et par lesquelles doivent être résolues toutes les énigmes qu'elle pose dans son rapport à l'objet » (*Idee* 55-6/80).

Ainsi, conformément à son statut de *science apriorique*, la phénoménologie résout l'énigme de la connaissance en revenant aux principes de cette dernière, dont nous sommes préparé à présent à affirmer qu'il s'agit de *la manière subjective dont nous constituons nos objets de connaissance*, c'est-à-dire des *phénomènes purs* : c'est dans ce *comment* que se trouvent les sources de droit de l'être et de la vérité de toute connaissance de l'apparaissant.

²²⁹ Sur la définition de l'évidence, voir nos analyses p. 336sq.

Nous parvenons ainsi à une définition précise de la phénoménologie de la connaissance, et du concept de « phénomène » qui la fonde : dans le cadre méthodique de la *réduction phénoménologique* — qui exclut toute transcendance et délimite une dimension (la corrélation entre phénomène pure et apparaissant) échappant à l'énigme de la connaissance (l'évidence) —, de la *réduction phénoménologique* et de la *réduction eidétique* — qui exige de traiter ces corrélations comme des possibilités d'où se dégagent une structure eidétique nécessaire présidant à une telle constitution —, la phénoménologie de la connaissance doit décrire eidétiquement l'ensemble des types de corrélations de conscience dans lesquelles *nous en venons* à connaître des « phénomènes » comme *étant* (ou non) et étant *comme ceci ou comme cela* (chose, corps vivant, âme, personnes, institutions, œuvres d'art, etc.).

Pour obtenir à présent une définition du champ d'intérêt total de la phénoménologie *en général*, il faut cependant faire un pas dans deux autres directions : d'abord, s'il est vrai qu'il s'agit pour la phénoménologie de fonder l'ensemble des sciences de l'attitude naturelle, c'est-à-dire déterminer à la fois le domaine ontologique en jeu (quel étant ?) et la manière appropriée de le traiter (quelle méthode ?), y compris celles portant sur des objets appartenant au monde de l'esprit — les sciences de l'esprit —, il faut élargir le champ d'application de « la méthode d'analyse de l'essence dans la sphère de l'évidence immédiate », et avec lui le domaine des « phénomènes » comme unités de multiplicité, à la critique de la raison pratique et axiologique : « naturellement, *la phénoménologie générale de la raison* a aussi à résoudre les problèmes parallèles concernant la corrélation de l'*évaluation* et de la *valeur*, etc. » (*Idee* : 14/117).

Ensuite, et surtout, le champ des corrélations entre phénomène pur et phénomène apparaissant (chose, corps vivant, âme, personne, etc.) ne constitue qu'une partie du champ d'action de la phénoménologie ; celle-ci intervient au contraire *aussi loin qu'il y a de la constitution, de l'intentionnalité, des corrélations phénoménales, c'est-à-dire des unités de multiplicités de conscience*. Autrement dit, le modèle de « la constitution », de l'« unité de la multiplicité », du « phénomène », doit être élargi au-delà des corrélations dont nous venons de parler, et se diversifier en fonction des corrélations

intentionnelles en question. Or, ce champ est absolument universel²³⁰ ; il suffit pour s'en apercevoir de prendre l'objet transcendant comme fil directeur et, comme dans l'analyse intentionnelle, de régresser dans ses différents modes subjectifs. Ainsi, et d'abord, toute transcendance est constituée en principe comme une unité d'une multiplicité de conscience²³¹, qu'il s'agisse d'une essence comme « *hen epi pollon* » (*EU* : 391/395 ; 414/417), c'est-à-dire comme unité fondée sur, et se singularisant comme le même dans, une multiplicité de cas donnés en dernière instance dans des actes intuitifs, ou d'un individu (ou quasi-individu imaginé) comme unité d'une multiplicité de vécus objectivants intuitifs ou non-objectivants (ceux-ci étant fondés sur ceux-là) — qu'il s'agisse d'une chose, d'un corps vivant, d'un outil, d'une œuvre d'art, etc.. Mais l'*ego* — comme unité de la multiplicité de son passé, son présent et son futur (*Krisis* : 175/195-6) —, le flux des vécus et les vécus eux-mêmes sont également des unités d'une multiplicité de phases temporelles constituées dans la multiplicité de la conscience du temps²³², de telle manière qu'on peut là encore parler, dans un sens particulier, d'une corrélation entre « apparition et apparaissant ». Enfin, la conscience du temps elle-même a pu également être traitée comme s'auto-constituant en une « unité d'une multiplicité » dans un « nouveau sens », c'est-à-dire comme unité d'une multiplicité intentionnelle longitudinale (*Piz* : 276 ; *PCT* 168), comme « unité de l'appréhension » d'une multiplicité d'esquisses des phases temporelles du vécu (*Piz* : 283 ; *PCT* : 173-4). C'est d'ailleurs précisément la raison pour laquelle Husserl est autorisé à parler de l'« apparition en personne [*Selbsterscheinung*] du flux » qui « se constitue lui-même en tant que phénomène [*Phänomen*] » (*Piz* : 83 ; *LCT* : 109), car il n'y a de phénoménologie que là où il y a un phénomène constitué.

Si cela est correct, on obtient ainsi une définition complète du « phénomène » de la phénoménologie husserlienne, et une délimitation précise du domaine d'intérêt de cette dernière. C'est ici que se dévoile l'aspect proprement *philosophique* de l'entre-

²³⁰ Nous proposons ici une présentation systématique de ce que serait une phénoménologie organisée autour d'un concept du « phénomène » pensée sur le modèle de la constitution. Que Husserl ait pour sa part tâtonné, qu'on puisse trouver dans ses textes des points de vue contradictoires, c'est là la tâche de recherches historiques particulières, adaptées à chacun des thèmes, qui doit le montrer. Il va de soi également qu'une telle présentation est exposée aux mêmes problèmes que les points de vue contradictoires que nous venons d'indiquer avaient pour but d'éviter — on pense évidemment ici au caractère inconstitué de la conscience absolue, par opposition à l'être relatif, constitué du monde. Nous ne pouvons que les pointer du doigt, et remettre à plus tard tout prise de position à ce sujet.

²³¹ « D'une façon générale on peut [...] voir que l'être transcendant, à quelque genre qu'il appartienne, si on entend par là tout être *pour* le moi [= relatif], ne peut se donner que d'une façon analogue à la chose, donc par le moyen d'apparitions [*durch Erscheinungen*] » (*Ideen I* : 92/142). Voir nos analyses *infra*. p. 371-2.

²³² Voir les analyses que nous lui consacrons *infra*. p. 314sq..

prise husserlienne, à savoir la prétention à penser le tout de ce qui est « objet » au travers d'un même modèle, celui de la constitution, qui doit accomplir la « révolution copernicienne » (*CM* : 171/194) par laquelle il apparaît que rien n'échappe aux pouvoirs de la subjectivité constitutive comme source dernière de toutes les validités d'être et d'être-tel. Autrement dit, tout ce qui est « objet », jusqu'à la révélation elle-même²³³, doit pouvoir être compris comme un phénomène (apparaissant) constitué dans une multiplicité de conscience (apparitions), jusqu'à la conscience du temps elle-même — pour autant que l'on soit attentif à la variété structurelle que présente chacune de ces unités de multiplicité.

Comme nous l'avons anticipé dans notre introduction, cette définition du « phénomène » à partir du modèle de la constitution ou de l'unité de la multiplicité va nous permettre de déterminer le rôle fondamental que joue le concept d'« horizon » au sein du *domaine d'objet* de la phénoménologie. Mais avant d'y venir, il faut à présent utiliser les résultats que nous venons d'amasser pour proposer enfin une détermination précise de la différence husserlienne de la phénoménologie. À cette condition, nous pourrions montrer le caractère *mutuellement exclusif* et *alternatif* des concepts de « phénomène » qui fondent la phénoménologie husserlienne et l'herméneutique phénoménologique.

c. La différence husserlienne

Nous avons déjà pu identifier plus haut plusieurs différences entre les deux conceptions du « phénomène » de l'herméneutique phénoménologique et de la phénoménologie husserlienne : pour la première, le phénomène est le *comment* d'un objet, de telle manière que la phénoménologie est le concept d'une méthode susceptible de s'appliquer à toute science, quoiqu'une science ne soit *véritablement* phénoménologique que par référence à un type d'objet *excellent*, qui n'est structurellement pas phénomène (retrait), et est le fondement des « phénomènes vulgaires » ; pour la seconde, le phénomène désigne *n'importe quel objet*, qui n'entre cependant dans le domaine de la *science phénoménologique tout court* (par opposition aux sciences de l'attitude naturelle) que pour autant qu'il est étudié dans une *méthode* ou une attitude d'esprit particulière (*l'ἐπιποχή*). C'est à ce point de l'analyse que nous

²³³ « Et quand bien même il [l'objet] m'échoirait par la grâce d'une révélation surnaturelle, cette révélation à son tour m'échoirait en partage comme un fait de conscience » (VIII : 182/250). Voir à ce propos nos analyses d'*Étant donné*, qui fait au contraire de la révélation le modèle le plus radical des phénomènes inconstituables, les phénomènes saturés, (cf. *supra*. p. 226).

pouvons à présent utiliser nos récents résultats : la réduction phénoménologique ne nous ouvre pas les portes de nouveaux objets, fondamentaux et cachés, mais de n'importe quel objet quelconque *dans un autre sens*, c'est-à-dire comme unité de sens constituée dans une multiplicité de conscience *quelle qu'elle soit*.

Dans un but strictement heuristique, on peut reprendre ici la différence conceptuelle proposée par Husserl dans les *Ideen I* entre l'objet X et son sens ou sa proposition, et celle entre sens et proposition elles-mêmes. Premièrement, le sens et la proposition désignent l'« objet dans le mode de ses déterminations (*Ideen I* : 303/443), et ne se différencient l'un de l'autre que par les types de déterminations pris en compte : d'un côté, le sens désigne l'ensemble des déterminations objectives, formelles (« objet », « propriété », « état de choses », etc.), ou matérielles (« chose », « personne », « rouge », etc.) ; de l'autre, la proposition implique tout ce que comprend le sens et y ajoute l'ensemble des déterminations thétiques (« être certain », « être aimé », « être voulu », etc.). De ce point de vue, il est clair que les deux concepts « appartiennent de manière inséparable au concept d'objet » (*Ideen I* : 305-6/446). Cependant, dans la mesure où le même objet peut être donné dans des comment de déterminations (sens ou propositions) différents, naît la possibilité de distinguer l'objet (le même) de ses prédicats (différents), quoiqu'ils soient évidemment impensables l'un sans l'autre (*Ideen I* : 301/441). Dans ce cas, il ne s'agit plus à proprement parler d'un objet (d'où l'emploi par Husserl de guillemets), ce qui motive la reprise du vocabulaire kantien de l'« objet X » (ou « objet transcendantal »), qui désigne chez Kant non certes une chose en soi mais « l'objet non-empirique », non-intuitionné, en tant qu'il est exclusivement pensé dans l'aperception transcendantale (*Critique de la raison pure* : 184-5).

On peut alors désigner plus précisément la spécificité du « phénomène de la phénoménologie » : l'objet (X) de la phénoménologie est le même que celui de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire, etc. ; mais il n'intervient dans la phénoménologie qu'au titre de proposition réduite, en tant qu'il nous apparaît subjectivement sans que nous préjugions « de l'être ou du non-être de ce qui existe [*Wirklichkeit*] » (*Idee* : trad. modif., 45/70) — *subjectivement*, à savoir comme *phénomène identique constitué intentionnellement dans des connexions de phénomènes subjectifs*, et cela quel que soit l'objet en question. L'usage husserlien du concept de « phénomène » comme corrélation s'oppose ainsi frontalement à une conception explicitement ou implicitement assumée de la chose en soi, et ouvre le champ de la recherche phénoménologique non seulement à l'ensemble des objets théoriques, pra-

tiques et axiologiques en tant qu'ils apparaissent dans des vécus de conscience, mais de façon plus générale à l'ensemble de ce qui peut être objet en tant qu'il est constitué dans une corrélation intentionnelle — c'est-à-dire tout objet, s'il est vrai que l'objet X et le sens/proposition sont des concepts impensables l'un sans l'autre.

Il suffit à présent d'ajouter à l'action de la réduction phénoménologique celle de la « réduction eidétique », par laquelle les corrélations doivent être conçues comme des possibilités à travers lesquelles il s'agit de dégager une structure eidétique nécessaire qui les gouverne et les définit comme telle, pour obtenir une définition globale du « phénomène » husserlien : il s'agit de n'importe quelle corrélation réduite (= universalité) où un phénomène est constitué comme unité d'une multiplicité de phénomènes de conscience, conçue comme une simple possibilité d'une structure eidétique nécessaire susceptible d'être l'objet d'une intuition d'essence. La phénoménologie, conformément au concept phénoménologique de « phénomène » qui vient d'être précisé, est donc *nécessairement* une science universelle, constitutive et eidétique.

Si cela est correct, ce qu'il s'agit à présent de montrer, c'est que l'usage herméneutico-phénoménologique du « phénomène » s'oppose terme à terme à celui de la phénoménologie husserlienne, et fonde par conséquent deux « phénomènes » et deux « phénoménologies » *incompatibles l'une avec l'autre*.

D'abord, le « phénomène » de l'herméneutique phénoménologique ne fonde pas une science comme phénoménologie, mais une méthode (phénomène = comment = méthode). Cette méthode phénoménologique n'est pas universelle mais *fondamentale*, terme qu'il faut entendre ici en un sens très déterminé : il est clair, en effet, que la phénoménologie, dans la mesure où elle s'occupe prioritairement de la conscience, est également fondamentale, dans la mesure où tout objet comme phénomène y puise son être et sa vérité ; mais, par là même, elle ne saurait s'occuper d'un seul objet, mais de tous les objets en tant qu'ils sont rapportés à (ou constitués par) la conscience. Or, le « phénomène par excellence » herméneutico-phénoménologique est *fondamental* en un autre sens : *il fait référence à un objet spécifique qui possède un mode d'apparition très particulier* — le retrait —, qui exige par là *par excellence* une phénoménologie, et qui est *le fondement de tous les autres objets* (« phénomènes vulgaires ») qui, parce qu'ils ne sont pas cachés, et ne sont fondement de rien, n'intéressent pas la discipline phénoménologique en question. Autrement dit, cette dernière *n'est pas universelle* parce qu'elle ne s'intéresse qu'à l'objet auquel renvoie le « phénomène par excellence » ; elle *est fondamentale* dans la me-

sure où le phénomène par excellence fait référence à un objet spécifique au mode d'apparition distinctif, qui est au fondement des autres objets qui n'ont pas ce mode d'apparition.

Par suite, le phénomène par excellence est évidemment inconstitué, sans quoi l'objet auquel il fait référence ne saurait être en retrait. C'est ce que rappelle Sartre au début de *L'être et le Néant* :

« le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant. Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être » (1943 : 11-2).

De ce point de vue, c'est précisément là le sens de la promotion du modèle de l'unité de la multiplicité, qui a pour but de se débarrasser du concept de « chose en soi », inconstitué par excellence, et que l'on retrouve au cœur même du projet de l'herméneutique phénoménologique, sous la forme du concept de « retrait » : d'un côté, le phénomène par excellence renvoie à un objet tout fait, absolu, en soi, indépendant des différences de mode subjectif, et qui, dans les variantes herméneuticophénoménologiques les plus critiques de la métaphysique de la subjectivité, outre-passe tous mes pouvoirs et fait de moi un simple lieu de réception — du *Da-sein* au « pur attributaire de la donation » (*ED* : 406), en passant par l'accueil d'Autrui, l'affectivité de la vie et l'événement de la fusion des horizons ; de l'autre, cet objet caché peut et doit être phénoménalisé, mais il ne saurait se manifester *pour moi* autrement que dans son retrait, dans la mesure où il ne peut se montrer *pour moi* tel qu'il est *en soi* — quand bien même il s'agit idéalement pour la phénoménologie de prendre « l'initiative de la perdre », pour « rejoindre les apparitions de choses dans leur plus initiale originalité — à l'état pour ainsi dire natif de leur manifestation inconditionnée en soi et donc à partir de soi » (*ED* : 13-4). Autrement dit, quoiqu'il s'agisse de laisser se montrer le « phénomène par excellence » *soi-même à partir de soi-même*, tel qu'il est en soi, celui-ci ne saurait se montrer *pour nous* autrement que dans son retrait.

C'est d'ailleurs précisément ce fait qui explique, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, la critique de Heidegger à l'égard du modèle transcendantal-horizontale d'*Être et Temps*, qui comme toute l'époque de la métaphysique moderne réduit systématiquement l'être à l'*être pour nous*, et auquel doit par conséquent se substituer la sérénité, capable de penser l'être *en soi* (*in sich*) comme mys-

tère, c'est-à-dire retraits. Mais cela est également parfaitement assumé par Levinas, qui rapproche à plusieurs reprises dans *Totalité et Infini* le statut d'Autrui et celui du noumène : « l'expérience absolue n'est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif, c'est déjà rater le noumène » (*TI* : 62) ; ou encore, « la relation métaphysique — l'idée de l'infini — relie au noumène qui n'est pas un numen » (*TI* : 75)²³⁴.

Reste dès lors une dernière différence, qui découle de ce que nous venons de dire : s'il est vrai que le « phénomène par excellence » est non un objet mais le comment d'un objet qui est structurellement caché et inconstitué, la méthode phénoménologique ne saurait être eidétique. En effet, l'eidétique n'a pas pour tâche de laisser se montrer à partir de soi-même l'objet-fondement qui est caché, mais de décrire la structure eidétique nécessaire de n'importe quelle corrélation examinée dans l'*ἐποχή*, c'est-à-dire comme corrélation de constitution, participant de cette structure ; et par là, cette structure est elle-même constituée comme unité d'un complexe d'actes (l'idéation) reposant en dernière instance sur une connexion de vécus intuitifs. Au *logos* « réduit » et eidétique husserlien s'oppose donc le *logos* herméneutico-phénoménologique comme « laisser se montrer le fondement-caché inconstitué et inconstituable *soi-même à partir de soi-même* », qui repose simplement sur « un dégagement des obstacles à la manifestation » (*ED* : 15)²³⁵.

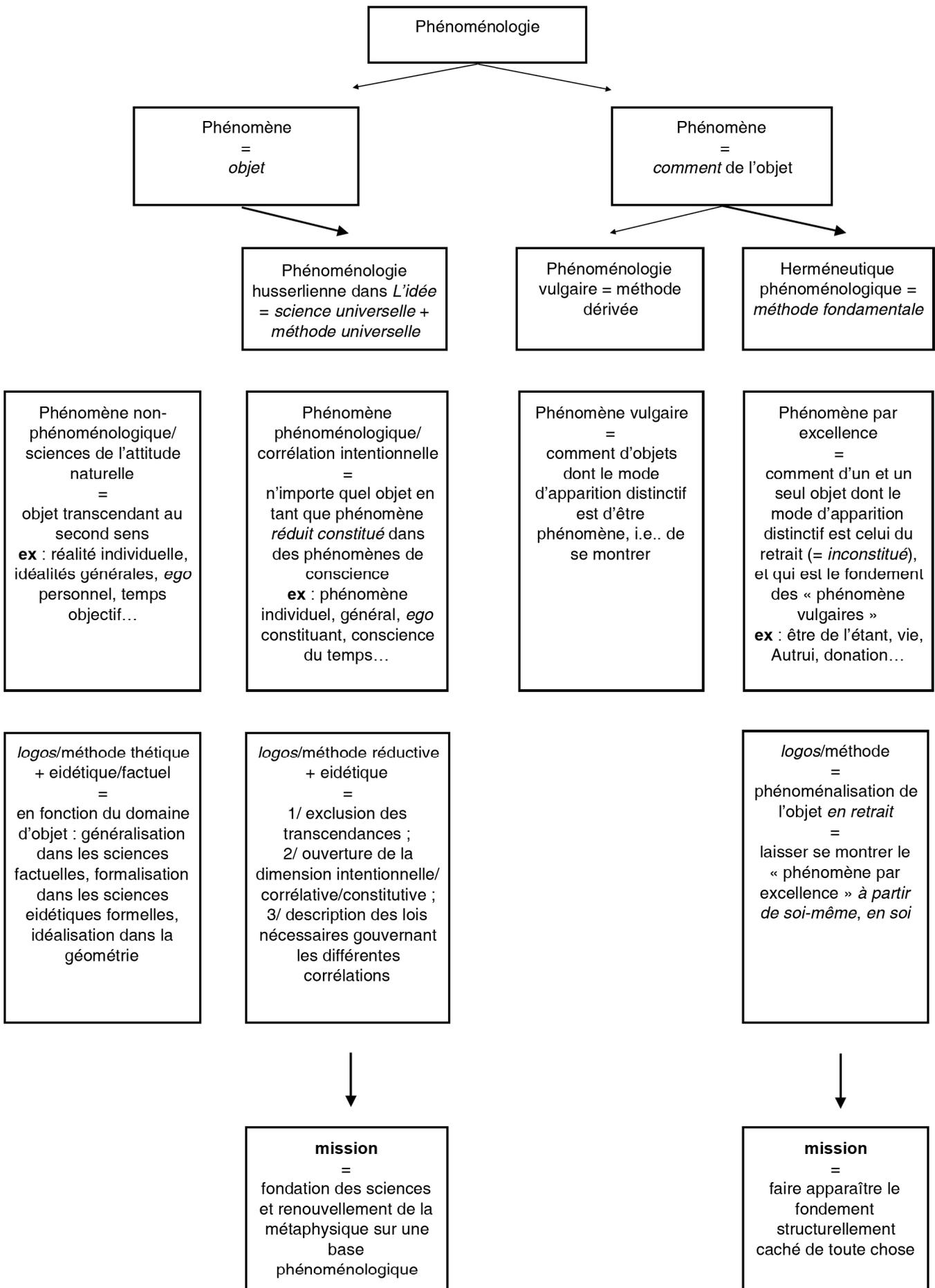
Si tout cela est correct, l'analyse contrastée des usages respectifs et *mutuellement exclusifs* du « phénomène » dans la phénoménologie husserlienne et dans l'herméneutique phénoménologique nous a permis d'arriver à l'opposition suivante : d'un côté, la phénoménologie est une *science eidétique universelle* des corrélations

²³⁴ Il n'y a aucun doute que le fait pour le phénomène par excellence de se référer à un objet qui est en soi, et qui ne peut se montrer autrement que dans son retrait dans la mesure où il ne saurait se manifester pour moi tel qu'il est en soi, est précisément la raison de la multiplication des déformalisations auxquelles ce concept a déjà donné lieu : car qu'est-ce qui empêche une telle multiplication dès lors que personne n'a d'accès *direct* à cet objet si particulier, et que tout le monde peut lui donner la forme qui lui plaît — à condition de respecter les règles logiques élémentaires —, sans que nul ne puisse définitivement trancher, pour des raisons de principe, laquelle d'une forme ou de l'autre est la bonne ? C'est le sens de cette poursuite du plus fondamental qu'elle ne saurait s'arrêter, car celui-ci se retire au fur et à mesure que nous avançons, que nous lui donnons de nouvelles formes : la vie en et pour soi, l'être de l'étant, l'être comme vérité (Heidegger), la vie (Henry), Autrui (Levinas), l'être langagier (Gadamer), la donation (Marion), la différance (Derrida), le sens (Ricœur), le texte (cf. Figal, 2012), ...

²³⁵ Il y a là évidemment une difficulté : c'est qu'en dépit du caractère inconstitué du « phénomène par excellence », les structures générales de celui-ci doivent être dégagées, et elles le sont dans les différents textes que nous avons analysés ; or, elles ne peuvent pas elles-mêmes avoir le caractère du retrait — sans quoi elles seraient parfaitement arbitraires —, et elles ne peuvent pas être constituées, sans quoi cela annulerait la spécificité du « phénomène par excellence », à savoir son retrait. Cela étant, les difficultés que peuvent entraîner le projet herméneutico-phénoménologique ne nous intéressent pas directement ici, et nous pouvons les mettre en suspens pour l'instant.

constitutives réduites de conscience (des « phénomènes » au sens de la phénoménologie) ; de l'autre, elle désigne une *méthode herméneutique fondamentale* du fondement *structurellement caché et inconstitué* des « phénomènes vulgaires ». Chacune de ces définitions exprime alors à sa façon le problème que l'une et l'autre de ces phénoménologies s'est donné pour tâche de régler : d'un côté, faire apparaître à partir de soi-même le fondement structurellement caché de toute chose — qu'il s'agisse de la vie en et pour soi, de l'être de l'étant, de l'être comme vérité, d'autrui, de la vie, de l'ensemble de ce qui est en général, de la donation ; de l'autre — si l'on se limite ici à *L'idée de la phénoménologie* —, fonder les sciences, c'est-à-dire déterminer le domaine ontologique de chacune d'elle et la méthode qui lui est appropriée, et ouvrir sur une métaphysique capable de répondre aux problèmes qu'elle se pose sur une base phénoménologiquement renouvelée.

Résumons à présent l'ensemble de nos analyses dans le schéma suivant, qui doit nous permettre de visualiser l'incompatibilité foncière des « phénomènes » et des « phénoménologies » :



Concluons à présent. La tâche que nous nous étions fixé en partant de l'analyse de *L'idée de la phénoménologie* était de déterminer l'usage husserlien du « phénomène » qui fonde sa phénoménologie, et de montrer qu'il s'agissait là d'un emploi *exclusif* et *alternatif* de celui autour duquel gravite l'herméneutique phénoménologique. Or, en définissant la phénoménologie comme une science universelle, constitutive et eidétique, par opposition à l'herméneutique phénoménologique, qui désigne une méthode herméneutique fondamentale du fondement caché de toute chose, nous avons finalement justifié notre hypothèse, à savoir *qu'avec la phénoménologie husserlienne, on touche aux limites de l'« herméneutique phénoménologique »*. En montrant que le phénomène husserlien n'est pas un « phénomène par excellence », et que son *logos* n'est pas herméneutique, on trouve une *différence phénoménologique dernière* qui ne saurait s'inscrire parmi les variantes de cette dernière — contrairement à la thèse de la continuité pré-histoire/histoire que nous avons trouvée soutenue de façon paradigmatique par P. Ricœur et J. Grondin. Une *autre* histoire de la phénoménologie commence donc avec la phénoménologie husserlienne, une histoire *alternative* qui tire son unité du concept de « phénomène » que nous venons de définir.

Que cette phénoménologie alternative à l'herméneutique phénoménologique soit *viable en tant que telle*, c'est évidemment ce que ne manquera pas de nier ou de relativiser l'ensemble de la tradition de l'herméneutique phénoménologique. Husserl n'est-il pas, après tout, le sommet de la métaphysique de la présence, où s'exprime de la façon la plus claire et la plus systématique « une présupposition métaphysique » majeure, celle de « l'évidence donatrice originaire, le *présent* ou la *présence* du sens à une intuition pleine et originaire » (Derrida 1967 : 3) ? N'est-il pas, selon le mot de G. Figal dans son article « Phénoménologie herméneutique », irrémédiablement assujetti à « la domination du paradigme optique. Pour Husserl, la phénoménologie est principalement un acte de *voir*, et par conséquent l'attitude phénoménologique celle d'un spectateur » (2012 : 526) ? Et cela n'est-il pas la présupposition métaphysique la plus commune qui dissimule ce qu'il y a véritablement à penser, c'est-à-dire le « phénomène par excellence » ? Si c'était le cas, la phénoménologie husserlienne serait irrémédiablement perdue comme *possibilité* ; au mieux l'on pourrait, comme le préconise durement D. Franck dans son célèbre *Chair et Corps*, continuer à lire Husserl comme un bout d'histoire passée qui nous servirait d'*objet d'étude exemplaire de ce qu'il ne faut pas faire en philosophie*, de ce qu'il faut précisément *laisser derrière nous dans la clôture de la métaphysique*, pour prendre

conscience du dépassement génial engagé par Heidegger dans son rejet de la subjectivité absolue — bref, se limiter à lire Husserl pour mieux comprendre Heidegger : « mieux nous lisons Husserl, plus nous pourrions prendre mesure de Heidegger » (Franck 1981 : 13).

Ce n'est évidemment pas ici le lieu de répondre à l'ensemble de ces objections. En revanche, à travers le problème de l'« horizon », et en mettant méthodiquement entre parenthèses ces objections, la phénoménologie aura, au moins, l'occasion de montrer *ce qu'elle sait faire*, les problèmes qu'elle se pose et les solutions qu'elle cherche à apporter — indépendamment des critiques habituelles et des polémiques passionnées, qui obscurcissent l'accès à ce qu'est la phénoménologie husserlienne *de son propre point de vue*. À cette condition, chacun décidera si le jeu en vaut la chandelle.

3. La différence de l'horizon

Maintenant que nous avons défini le concept husserlien de « phénomène » qui détermine la différence husserlienne de la phénoménologie, qu'en est-il à présent de la différence de l'« horizon », c'est-à-dire de la fonction spécifique qu'assume ce concept dans cette autre phénoménologie ? Dans le cadre de notre histoire des variantes du thème de l'herméneutique phénoménologique, nous avons vu que le concept *dédoublé* d'« horizon », entrant dans la définition du *logos* de la double phénoménologie, originaire et dérivée, jusqu'à *Être et Temps* (Heidegger vs. Husserl), finissait par constituer un moment de rupture dans cette histoire, au moment où Heidegger exige le dépassement du modèle horizontal-transcendantal vers la pensée de l'être comme vérité dans *Pour servir de commentaire à Sérénité* (Heidegger vs. Heidegger). Cette rupture ouvre ainsi deux voies distinctes et mutuellement exclusives dans le champ des positions herméneutico-phénoménologiques : soit l'on suit le dépassement heideggerien, en retournant le geste contre son créateur ; soit l'on assume l'« horizon ». Dans ce contexte, ce que nous avons appelé « le problème de l'horizon » jouait ainsi un rôle central dans l'histoire de l'herméneutique phénoménologique.

Pour sa part, la différence de l'« horizon » renvoie à la différence de la phénoménologie husserlienne, et son caractère apparemment périphérique ou secondaire ne

s'efface qu'une fois le concept situé dans le cadre général fixé par le modèle de l'« intentionnalité », de la « constitution ». Nous avons vu en effet que tout « phénomène » ne s'inscrit dans le domaine de l'examen phénoménologique qu'en tant qu'unité constituée dans une multiplicité de conscience. Or, l'importance fondamentale de l'« horizon » apparaît lorsque l'on observe que cette multiplicité ne saurait être conçue comme un divers, une série d'éléments discrets comme les membres d'un ensemble (EU : 297/300) — sans quoi on n'en tirerait aucune unité —, mais comme une *connexion synthétique de conscience*. Ce concept de synthèse joue évidemment un rôle majeur dans la phénoménologie, dans la mesure où, comme le souligne Husserl dans plusieurs de ses textes, c'est précisément lui qui permet de faire fructifier

« la découverte significative de Franz Brentano, à savoir que l'intentionnalité est le caractère descriptif fondamental des phénomènes psychiques ; seule cette explication [à partir du concept de "synthèse"] permet de dégager effectivement la méthode d'une théorie descriptive de la conscience — tant transcendante et philosophique que, bien entendu, psychologique » (CM : 79/86 ; *Krisis* : 236-8/263-4 ; 245-6/272-3).

Ainsi, prenant dans les *Méditations cartésiennes* l'exemple de la perception :

« si je prends par exemple la perception de ce cube comme thème de description, je vois alors, dans la réflexion pure, que ce cube-là est donné de manière continue comme l'unité [*Einheit*] d'un objet dans une diversité [*Mannifaltigkeit*] multiforme et variable des modalités d'apparition qui lui sont propres de manière précise. Ces modalités d'apparition ne sont pas dans leur déroulement une succession de vécus sans rapport entre eux. Ils s'écoulent au contraire dans l'unité d'une synthèse qui est telle que, au sein de ces vécus, c'est d'un seul et même objet apparaissant que l'on prend conscience. Le cube, un et identique, se révèle tantôt dans des apparitions de proximité, tantôt dans des apparitions d'éloignement, selon les modes changeants du *là* et du *là-bas* par opposition à un *ici* absolu (situé dans le corps vivant [*im Leibe*] qui apparaît en même temps) qui, bien qu'on y prenne garde, accompagne constamment toute conscience » (CM : trad. modif., 77-8/85).

Or, la « cécité à l'égard de « l'être-là-dedans » intentionnel [*Blindheit für das intentionale Darinnensein*] », par laquelle se ferme nécessairement la « thématique de la synthèse intentionnelle » et celle d'une « analyse intentionnelle » (*Krisis* : 245/272-3) est également une cécité à l'égard de l'horizon : « toutes les fausses interprétations

de l'être proviennent de l'aveuglement naïf [aus der naiven Blindheit] à l'égard des horizons qui déterminent corollairement le sens de l'être, ainsi qu'à l'égard des tâches corrélatives de dévoilement de l'intentionnalité implicite » (CM : 118/134). Nous aurons l'occasion de revenir dans notre analyse sur le rapport entre « horizon » et « analyse intentionnelle » ; mais ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est l'identification entre cécité à l'égard de la synthèse et cécité à l'égard de l'« horizon ». En effet, cette double cécité *qui n'en fait en vérité qu'une* réside précisément dans le fait que l'horizon constitue l'*opérateur synthétique entre la multiplicité de conscience et l'unité qui s'y constitue*. Autrement dit, *la condition de possibilité nécessaire de la synthèse, c'est l'horizon, et le phénomène de la phénoménologie husserlienne est — hors cas particulier sur lequel nous reviendrons — nécessairement constitué comme une unité d'une multiplicité synthétisée par horizon*.

C'est la justification de cette thèse, qui place l'« horizon » au cœur de la définition du phénomène, c'est-à-dire du *domaine d'objet* de la phénoménologie, qui va animer la suite de cette partie : conformément à l'hypothèse que nous avons posée dans notre introduction, *Chose et Espace* constitue la première percée vers cette thèse, quoique ces leçons se limitent, en raison de leur projet même, au rôle *local* que joue l'« horizon » dans la constitution de la chose perçue. C'est aux *Ideen I* qu'il reviendra ensuite de finaliser pour ainsi dire la percée en *généralisant* l'horizon à une structure universelle de la conscience pure. Jusqu'où l'« horizon » est-il généralisé, quels autres problèmes est-il amené à résoudre, et quels effets de perturbations cette généralisation inédite produit-elle en retour sur la phénoménologie elle-même — toutes ces questions ne pourront être abordées qu'une fois examiné ce mouvement qui part de la percée locale à sa généralisation.

Deuxième chapitre : la percée locale de l'« horizon » dans *Chose et Espace*

Dans quelle mesure entendons-nous montrer que le concept d'« horizon », dont le terme n'apparaît pas dans les leçons, perce dans ces leçons sous les traits de l'« apparition impropre » et du « halo », et contribue à la constitution du phénomène « chose » (et « monde ») comme *unité d'une multiplicité de perceptions* ? La thèse que nous voudrions soumettre ici est la suivante : le modèle de l'« horizon » — c'est-à-dire, conformément à la définition des *Méditations cartésiennes* dont nous partons, celui de vécus intentionnels vides, susceptibles d'être remplis, impliqués dans des vécus intentionnels pleins — apparaît *en réponse à l'insuffisance d'un schéma d'interprétation* mis à la mode par Twardowski dans *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* publié en 1894²³⁶, très employé par Husserl depuis les *Recherches logiques* (*Hua* XIX 621-4 ; RL III : 115-8) et dont il a déjà élargi l'usage à l'analyse du temps (*Piz* : n°14 et suivant) : le schéma « *appréhension/contenu de sensation/contenu de l'objet* » (ACO), qui définit l'appréhension (A) d'un contenu de conscience (C) par laquelle s'expose un contenu de l'objet (O).

Cette insuffisance repose, comme nous l'apprend la note du § 18 des leçons, sur son incapacité à « rendre compréhensibles le sens et la performance [*Leistung*] de la perception » (*DR* : trad. modif., 58/82), c'est-à-dire précisément *son intentionnalité*. Or, c'est précisément l'observation de l'insuffisance de ce modèle qui à la fois oriente la critique de deux types d'explication possible que Husserl a pu employer dans ses textes antérieurs, immanents au modèle ACO, des phénomènes qui seront ensuite

²³⁶ Husserl fait référence à la célébrité dont est entouré ce schéma d'interprétation dans la note du § 18 (*DR* : 57-8/82) et dans un passage ajouté au § 129 des *Ideen I*, renvoyant explicitement dans ce dernier au livre de Twardowski (*Ideen I* : 297-8/436-7). Nous verrons dans ce qui suit que le modèle présenté par Husserl est en vérité déjà une version revue et corrigée de la conception de Twardowski, c'est-à-dire de sa théorie réaliste du signe mental (p. 300sq.).

décrits par l'« horizon », et — le modèle imaginaire et, surtout, celui de la « présentation par contiguïté » — ; et qui motive l'introduction du modèle de l'« horizon », sous la forme de l'« apparition impropre » et du « halo », irréductibles au schéma ACO dans la mesure où ils désignent des vécus intentionnels vides, et supposés contribuer, *chacun à leur façon*, à la constitution de l'unité de la chose. Ainsi, il apparaîtra en définitive que c'est le jeu combiné de ces deux phénomènes qui, en complétant le modèle ACO, a pour charge de rendre compte de la performance intentionnelle de la perception externe, c'est-à-dire de sa capacité à *constituer une unité à partir de la multiplicité de ses données perceptives* — jusqu'à la constitution du monde existant lui-même.

Cette thèse prescrit donc la marche à suivre dans ce chapitre : nous commencerons par définir le schéma ACO, définir son insuffisance et présenter les critiques adressées aux modèles d'explications imaginatifs et de la « présentation par contiguïté » qui lui sont immanents (1. et 2.) ; puis il sera temps d'aborder séparément l'analyse de l'« apparition impropre » et du « halo », dont il faudra montrer leur rôle d'opérateur synthétique *intentionnel spécifique* entre la multiplicité des modes perceptifs et l'unité de la chose perçue (3. et 4.) ; enfin, nous rendrons compte des rôles multiples de l'« horizon » dans la position et la résolution du problème philosophique de l'existence du monde, soulevé dans la conclusion des leçons. De ce point de vue, il s'agit à la fois d'examiner son rôle de critère dans la distinction de l'évidence inadéquate de la perception externe et de l'évidence adéquate de la ré exion phénoménologique ; la fonction de l'évidence inadéquate dans l'hypothèse de l'anéantissement du monde, qui exclut toute preuve *a priori* de l'existence du monde ; et enfin, la *fonction ontologique* qu'assume l'horizon à l'égard de la position d'existence du monde (5.).

1. Le schéma ACO, sa critique et la fonction de l'apparition impropre et du halo

Le modèle ACO est présenté en détail dans les § 14-16, qui font suite à une analyse eidétique de la particularité de la perception externe (ou « exposante ») au sein de la classe des vécus intuitifs dans les deux premiers chapitres des leçons. Pour

des raisons de clarté, commençons par restituer rapidement le mouvement qui mène de la définition eidétique aux analyses particulières de la perception externe, débutant justement avec les distinctions entre appréhension, contenu de sensation et contenu de l'objet.

a. Détermination eidétique de la perception externe

La première détermination essentielle de la perception externe comme vécu intuitif est évidemment l'intentionnalité (§ 4). Mais aussi fondamentale qu'elle soit, elle ne suffit pas à distinguer cette dernière de l'imagination, de la conscience d'image ou du souvenir, et plus généralement de l'ensemble des membres de la classe des vécus objectivants intuitifs, qui sont également intentionnels. De ce point de vue, sa particularité au sein de cette famille réside dans le fait que la chose perçue s'y donne « en chair et en os », c'est-à-dire précisément sur le mode du présent, ce qui n'est le cas ni de la phantasia — la chose y est donnée « comme si » elle était présente —, ni du souvenir — la chose est souvenue, c'est-à-dire passée —, ni de l'attente — la chose est attendue au futur —, ni de la conscience d'image, qui présente une structure complexe dans laquelle l'image-objet (Bismarck en habits militaires de profil) se figure à travers une chose (les propriétés physiques qui constituent le tableau : ses couleurs, ses propriétés tactiles, les formes géométriques qu'on y distingue, les relations de causalité qu'elle entretient avec d'autres choses, etc.) comme une fiction (Bismarck n'est pas présent devant moi) qui renvoie à l'image-sujet qui n'est pas non plus présente si je regarde uniquement le tableau, voire que je ne pourrai jamais percevoir (le vrai Bismarck) (cf. *Hua* XXIII : § 9)²³⁷.

Maintenant, si nous gagnons avec la présence en chair et en os une première marque *distinctive* de la perception externe, celle-ci demeure encore insuffisante, car la perception interne dans l'attitude naturelle (ré exion naturelle) et sa version phénoménologique accomplie dans le cadre de la réduction (ré exion phénoménologique)²³⁸, donnent également leur objet en chair et en os. De ce point de vue, ce qui

²³⁷ Nous aborderons le cas de l'intropathie, qualifiée dans *Philosophie première* de « perception par interprétation », « forme secondaire de perception » (*EP II* : 63/88), dans notre partie sur l'« analyse intentionnelle ». C'est dans ce contexte que nous montrerons que la constitution de l'*alter ego* constitue, après l'auto-constitution de la conscience du temps, une seconde limite (relative) au rôle d'opérateur synthétique de l'« horizon », c'est-à-dire qu'autrui est certes constitué, mais pas horizontalement (p. 492sq).

²³⁸ Cf. *infra*. p. 335sq.

différencie d'abord l'une et l'autre, c'est que la perception externe est exposante, c'est-à-dire concerne un objet réellement transcendant, tandis que la réflexion pose le soi, l'expression devant être comprise ici au sens strict défini au début du § 9²³⁹, à savoir comme perception d'un vécu (ou d'un moment du vécu) réellement immanent. La seconde différence, qui découle de la première et traduit la confusion parfois entretenue par Husserl entre « perception donnant le soi » et « perception donnant le vécu absolument », réside dans la différence du mode de remplissement, c'est-à-dire dans l'évidence²⁴⁰ : dans le cas de la perception exposante, la même chose peut, et même ne peut qu'être perçue dans une multiplicité de perceptions — la perception de ma maison de côté, de l'autre, de l'intérieur ou de l'extérieur, de près ou de loin, etc. — où seule une de celles-ci peut être remplie à la fois ; au contraire, la perception posant le soi est définie par l'équation « un vécu = une perception » (*DR* : 25/47), de telle manière qu'il n'y a pas d'autres perceptions possibles du même vécu. C'est précisément la raison pour laquelle dans la perception exposante la donnée en chair et en os et l'existence sont séparables — sans quoi « parler d'une perception dont l'objet n'existe pas serait un contresens, des perceptions illusoires seraient impensables » (*DR* : 15/36) —, tandis qu'il s'agit de deux éléments inséparables dans la perception posant le soi — Husserl entendant ici évidemment la réflexion phénoménologique (*DR* : 22/44)

Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions dans le dernier moment de notre analyse. La raison de cet ajournement est double : d'abord, la différence du mode d'évidence repose sur le mode de donnée respectif des objets en question, c'est-à-dire dans un cas avec un horizon (perception externe = inadéquation), dans l'autre sans horizon (réflexion phénoménologique = adéquation) ; le traitement de cette question suppose donc une compréhension préalable des phénomènes horizontaux dont il va être question à présent. Mais l'ajournement est également stratégique : en effet, l'inadéquation de la perception externe, comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, joue un rôle argumentatif majeur dans la conclusion de *Chose et Espace* et la discussion du problème de l'existence du monde, permettant de rejeter toute solution apriorique au problème et ouvrant ainsi la voie à une solution

²³⁹ Il arrive à Husserl de confondre la perception posant le soi avec la perception absolue du vécu, court-circuitant la différence, proposée dans *L'idée de la phénoménologie* et reprise dans le § 8 de *Chose et Espace* (*DR* : 22/44), entre perception interne du vécu psychologique et réflexion phénoménologique sur le phénomène pur (ou réduit).

²⁴⁰ Nous reviendrons plus loin sur la signification du concept d'« évidence » (p. 336sq.)

a posteriori dans laquelle l'« horizon » assume son rôle de condition de la *performance ontologique* de la perception des choses et du monde des choses (cf. 5.).

Quoiqu'il en soit de ces questions, les éléments que nous venons de donner sont en tout cas suffisants pour caractériser de façon à la fois générale et distinctive la perception externe ou exposante. L'étape ultérieure de cette détermination eidétique globale consiste maintenant à rendre compte de la manière dont cette perception constitue son corrélat, c'est-à-dire se rapporte intentionnellement à lui : il s'agit, comme le souligne Husserl, d'examiner « la "création" phénoménologique de la spatialité tridimensionnelle », c'est-à-dire « la constitution phénoménologique du corps identique de la chose dans la multiplicité de ses apparitions [*die phänomenologische Konstitution des identischen Dingkörpers in der Mannifaltigkeit seiner Erscheinungen*] » (DR : 154/189). De ce point de vue, tout au long des leçons, Husserl se tiendra au même procédé méthodique : l'analyse eidétique des deux premiers chapitres nous a en effet permis d'exclure toute confusion entre la perception externe et d'autres types de vécus de la même famille, et de délimiter par conséquent une sphère d'exemples possibles de *cette* perception exposante²⁴¹ ; Husserl procédera donc par élargissement progressif des exemples pris en compte, des plus simples aux plus complexes, ajoutant au fur et à mesure de nouveaux traits propres à la corrélation.

Conformément à cette méthode, on prendra comme point de départ le cas le plus simple, qui est en même temps un cas limite²⁴², celui de la perception inchangée : « prenons une perception externe quelconque, par exemple celle d'une maison ; et à la vérité, nous pouvons prendre des perceptions qui ne contiennent aucune espèce de changement » (DR : 42/65). Or, c'est dans ce cadre le plus élémentaire que Husserl introduit les premières distinctions conceptuelles appartenant au modèle ACO. De ce point de vue le point de départ de l'analyse corrélatrice n'est pas sans paradoxe : en effet, il s'agit avec ce schéma d'interprétation de distinctions *élémentaires*, mais qui apparaîtront en vérité *insuffisantes* pour rendre compte de la possibilité de la performance intentionnelle de la perception exposante.

²⁴¹ Pour plus de détail sur l'eidétique husserlienne et la méthode de l'analyse intentionnelle, cf. le premier et le second chapitre de notre deuxième partie.

²⁴² « Les perceptions inchangées que nous avons jusqu'ici considérées étaient des cas limites et avaient, semble-t-il, quelque chose de fictions idéalisantes, dans la mesure où des changements de position et d'attitude, à tout le moins des changements où varie le regard de l'oeil dans l'accommodation, ne manqueront néanmoins jamais » (DR : 86/114).

b. Le modèle ACO

Nous en arrivons ainsi au modèle ACO et à sa triple distinction entre contenu de sensation, contenu de l'objet et appréhension. Nous avons souligné dans notre introduction que Husserl attribuait à Twardowski la paternité de ce schéma ; nous allons voir que la présentation qu'il en fait dans ces leçons est déjà une *copie revue et corrigée* de celui-ci, qui est un exemplaire parmi d'autres de la cécité à l'égard de l'intentionnalité²⁴³.

Le § 14 commence par la séparation entre d'un côté le contenu de sensation, qui est réellement contenu dans le vécu (immanence au premier sens de *L'idée de la phénoménologie*), et dans lequel se constitue d'un autre côté le contenu de l'objet, c'est-à-dire la *materia prima* inséparable de l'étendue spatiale ou *res extensa* — qualités sensibles (visuelles et tactiles) qui recouvrent ou remplissent l'étendue de la chose avec sa forme corporelle et ses déterminations : surfaces, angles, arêtes, etc. (DR : 66/91) — et la *materia secunda* séparable — température, sons, odeurs, etc. Ainsi, par exemple,

« si je vois la maison de face, à la coloration de la façade correspond, dans l'ensemble et dans tous les moments partiels, une couleur sentie, et inversement, à chaque moment de sensation correspond une caractéristique objective qui s'expose dans la façade perçue "en propre [*eigentlich*]" » (DR : 44).

Cette première distinction obéit ainsi à un principe phénoménologique élémentaire qui doit permettre d'éviter de se perdre dans une « théorie de l'image » (DR : 45/68) qui considérerait le contenu de sensation comme une réduplication de la chose, la représentant par ressemblance, et confondrait ainsi la donnée transcendante avec la donnée immanente. Autrement dit, c'est la théorie réaliste du signe mental de Twardowski, dont le but est de trancher la fluctuation de l'usage brentanien du concept de « phénomène physique » entre les contenus de sensation immanents et la chose (DR : 47/70), qui est visée ici.

²⁴³ Voir *infra*. p. 469.

Aux yeux de Husserl, l'absurdité de cette théorie repose sur le fait qu'il est dans l'essence de la chose²⁴⁴ et de ses propriétés de se constituer dans une multiplicité d'esquisses, c'est-à-dire dans une succession de perceptions. Or, si le stock de sensations correspondant aux différentes propriétés de l'objet constituait une réduplication de ces dernières, cette fois-ci données de manière immanente, il faudrait en conclure qu'à chaque esquisse, conçue comme chose, correspondrait la chose transcendante dont elle est une réduplication — de la même manière que, dans la ré exion phénoménologique, un vécu = une perception, l'idée de réduplication en moins. Il y aurait donc autant de choses que de représentants envoyés dans la conscience, et l'on ne rendrait pas compte du fait que *la* chose n'est pas une chose en soi envoyant chacun de ses représentants dans la conscience, mais rien d'autre que *l'identité dans une multiplicité de données perceptives* — bref, qu'elle est une *unité intentionnelle*. De ce point de vue, le modèle ACO, quoique insuffisant pour rendre compte de l'intentionnalité de la perception exposante, constitue déjà une version revue et corrigée, évitant les absurdités de la théorie de l'image (*DR* : 45/68) de Twardowski, qui pour sa part n'est rien de moins qu'un exemple de la conception générale critiquée dans *L'idée de la phénoménologie*, réduisant la conscience, dont l'essence est intentionnelle, à un sac.

Cela étant, avec cette première distinction entre le contenu sensible et le contenu de l'objet, le modèle ACO n'est pas encore complet ; il faut encore lui ajouter une seconde, qui se produit au sein du genre « contenu de perception » lui-même : celle entre contenu de sensation et contenu d'appréhension. Ce complément est justifié par le fait que la distinction précédente ne rend pas encore compte du caractère proprement *intentionnel* de la perception exposante, dans la mesure où un même stock de sensations donné peut constituer plusieurs choses différentes (*DR* : 45/69). En effet, ce qui fait que je perçois *cet* homme, mon ami Pierre, ou *ce* mannequin, agencé de façon à ressembler à mon ami Pierre, repose non sur le stock de sensations, qui est le même, et qui par conséquent ne contient encore rien du rapport intentionnel à mon ami Pierre ou à un mannequin qui lui ressemble, mais sur l'« appréhen-

²⁴⁴ Dans ce § 14, Husserl reste cependant prudent, et souligne simplement qu'une telle possibilité n'est pas nécessaire dans la mesure où l'on peut invoquer des exemples contraires ; quant à « la question de savoir si cette possibilité n'appartient pas à l'essence de la chose, si par conséquent elle n'est pas une possibilité nécessaire, [cela] devra être examiné plus tard » (*DR* : 44/67). La raison de cette prudence s'explique par le fait que l'inadéquation de la perception exposante, qui définit précisément le fait que l'identité de la chose et du vécu ne font pas un, sera fondé sur la disproportion entre l'infinité de l'espace et la finitude intensive et extensive du champ, dont l'examen suppose d'avoir élargi la sphère d'exemples pris en considération aux synthèses cinétiques de perception (voir le § 35 pour plus de détails).

sion (Auffassung) » qui anime ce stock comme figurant *un* homme ou *un* mannequin. On appelle alors « contenu exposant » le stock de sensations en tant qu'il est animé par un contenu d'appréhension qui lui donne sa direction intentionnelle vers le contenu exposé (DR : 46/69).

De façon plus générale, cette seconde distinction permet, une fois convenablement élargie, de fixer le sens de plusieurs concepts centraux de la cartographie husserlienne du « vécu » : d'un côté, celui de vécu non-intentionnel, qui désigne ici les contenus de sensation comme « *datum* ou *dabile* étendu dans le temps phénoménologique » (Hua XXIV : 245/287), ainsi que les sensations de plaisir et de peine, les pulsions, etc. (*Ideen I* : 192/288), que Husserl appelle également hylé sensibles dans les *Ideen I* ; de l'autre, celui de vécu intentionnel, d'« acte » (Hua XIX : 382 ; RL II.2 : 170-1 ; *Ideen I* : 74/116), de noèse ou de morphé intentionnelle (*Ideen I* : 192/289, 194/291), désigné dans *Chose et Espace* comme « appréhension ». Il suffit dès lors de distinguer, comme nous l'avons fait plus haut, les vécus intentionnels *objectivants* (doxiques) et *non-objectivants* (non-doxiques), puis d'introduire dans les premiers la subdivision entre vécus objectivants *catégoriques* et *intuitifs*, pour retrouver au sein de ces derniers la perception externe, la ré exion, le souvenir, etc.

Nous avons à présent une idée claire du modèle ACO, qui désigne dans le cas de la perception externe l'exposition au sens strict, c'est-à-dire l'appréhension d'un contenu exposant ainsi un contenu de l'objet (O). Ce qu'il s'agit de montrer à présent, c'est dans quelle mesure ce schéma, déjà « revu et corrigé » par rapport à la théorie du signe de Twardowski, demeure insuffisant pour rendre compte de la *constitution* de la chose. D'une certaine manière, le problème (et la solution) se présente ici de façon analogue à l'exemple de la mélodie dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* : de la même manière que la perception d'une mélodie implique plus que la perception séparée et successive de chacune des notes, la perception d'une chose suppose plus qu'une succession distincte d'apparitions exposantes de ses côtés — sans quoi non seulement nous n'aurions ni « la représentation d'une mélodie » (*Piz* : 11 ; *LCT* : 19) ou la perception d'une chose, ni même une partie de la mélodie ou un côté de la chose, car du point de vue de l'ontologie formelle, la « partie » est un moment non-indépendant d'un « tout », c'est-à-dire impensable sans lui (DR : 51/74, 55/79 ; *Ideen I* : 34-6/52-5).

c. Critique et fonction de l'apparition impropre et du halo

L'insuffisance du modèle ACO à rendre compte de l'intentionnalité de la perception externe est explicitement pointée du doigt dans la seule note de relecture du § 18. De ce point de vue, l'introduction du concept d'« apparition impropre » est à la fois l'occasion de souligner cette insuffisance et d'y remédier — du moins dans un premier temps²⁴⁵ :

« d'après les réflexions que nous avons faites jusqu'ici, nous voyons déjà combien la distinction tant prônée récemment entre contenu d'acte et objet est insuffisante pour une juste appréciation de l'essence des actes objectivants et, d'abord, de la perception. Nous avons bien commencé aussi par opposer contenu réel [*reellen Inhalt*] de la perception et objet, et, dans le contenu réel, par séparer à nouveau le contenu de sensation et l'appréhension. Mais avec cela on ne va pas loin, et l'on n'a encore rien qui puisse rendre compréhensibles le sens et la performance [*Leistung*] de la perception » (*DR* : trad. modif., 57-8/82).

Que signifie cette thèse selon laquelle le modèle ACO ne rend pas compréhensible « le sens et la performance de la perception », et plus généralement des vécus objectivants²⁴⁶, c'est-à-dire des vécus doxiques de connaissance ? D'abord, le contexte de cette note est ici essentiel, puisqu'elle est introduite une fois fixé le mode de donnée des déterminations visées dans l'apparition impropre ; *c'est donc la description de ce phénomène qui manifeste l'insuffisance du modèle ACO*. Ensuite, le rôle de l'« apparition impropre » au sein de l'« apparition en général », dans la corrélation de la perception externe, permet de déterminer le sens de la formule que nous cherchons, à savoir que « le sens et la performance » de la perception exposante et des vécus objectivants en général consiste précisément à se *rapporter intentionnellement* à un objet — en l'occurrence, une chose. Si cela est vrai, cela signifie donc que l'insuffisance du modèle ACO repose précisément sur le fait qu'il est incapable de déterminer *comment nous en venons à percevoir une chose*.

²⁴⁵ On apprendra plus tard, au moment de l'introduction du concept de « halo », que l'« apparition impropre » elle-même, en tant que complément du modèle ACO, n'est pas suffisante pour constituer *une* chose comme *identité*.

²⁴⁶ Quoiqu'il s'agisse là d'une note de relecture, Husserl anticipe déjà ici la généralisation du modèle de l'« horizon » à tous les actes objectivants — s'il est vrai que c'est lui qui permet de « rendre compréhensibles le sens et la performance de la perception ».

Pour confirmer cette interprétation, anticipons dès maintenant sur le rôle de l'« apparition impropre » au sein de l'« apparition [*Erscheinung*] », c'est-à-dire ici dans la perception présente²⁴⁷. Celle-ci comprend en effet deux moments mutuellement dépendants, c'est-à-dire impensables l'un sans l'autre : d'un côté, l'« apparition propre [*eigentliche Erscheinung*] », qui désigne le contenu exposant un côté de la chose, et l'« apparition impropre [*uneigentliche Erscheinung*] », c'est-à-dire « l'appendice de l'apparition propre, lequel a son corrélat dans le reste de l'objet » (*DR* : trad. modif., 50/74) — quoiqu'il n'expose pas ce « reste » dans la mesure où ne lui correspond aucun stock de contenus sensibles (cf. *infra*). Le terme d'« appendice » doit ici être compris au sens fort. Il s'agit d'affirmer d'abord que « l'apparition propre n'est rien de séparable. Elle exige par essence d'être parachevée grâce à un plus de composantes d'appréhension » (*DR* : 51/74) que désigne précisément l'« apparition impropre ». Mais le caractère dépendant de l'apparition propre *par rapport* à l'apparition impropre doit être conçu comme *réciproque* : l'apparition impropre n'est elle-même rien d'autonome, et s'unit nécessairement à une apparition propre, le tout formant l'apparition au sens large (*DR* : 50/74).

Or, c'est précisément la nécessité pour l'apparition propre d'être parachevée par ce « plus » d'intention que représente l'apparition impropre qui nous intéresse ici. Dire en effet que toute apparition propre implique une apparition impropre, c'est affirmer que l'apparition, c'est-à-dire la perception présente, qui est perception de la chose en chair et en os — quoique seul un côté soit perçu proprement — est impensable sans une apparition impropre qui vise les autres côtés non-perçus de la chose. C'est ce que souligne de manière non-équivoque Husserl au § 17 :

« les déterminations objectives qui apparaissent improprement sont co-appréhendées, mais non « sensibilisées » ou exposées à travers du sensible, c'est-à-dire un matériau de sensation. Qu'elles soient co-appréhendées, cela est évident, car sinon nous n'aurions absolument aucun objet devant les yeux, même pas une face, puisque celle-ci ne peut assurément être face que par l'objet » (*DR* : trad. modif., 55/79).

Ainsi, on comprend pourquoi l'on ne peut « rendre compréhensibles le sens et la performance de la perception » (*DR* : trad. modif., 58/82) sans l'apparition impropre : en effet, je ne peux expliquer le fait que je perçois *une* chose en chair et en os que

²⁴⁷ L'adjectif « présent » renvoie ici au présent élargi, comprenant le « maintenant » avec son tout juste passé et son tout juste à venir, et s'oppose au halo des perceptions possibles, c'est-à-dire futures. Nous reviendrons dans notre analyse de l'apparition impropre sur ces points, qui impliqueront un *excursus* sur la constitution temporelle du vécu dans la multiplicité de la conscience intime du temps.

dans la mesure où j'en perçois *proprement* une partie, et seulement une partie à la fois, tandis que les autres parties, celles que je viens de voir et que je vais percevoir, sont visées *improprement*, à vide ; si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire si je ne « percevais » pas plus que ce que je perçois *proprement*, je n'aurais qu'une succession de vécus *sans liens, divers car non-synthétisés en une multiplicité de vécus de cette chose* — à la manière de celui qui, pour reprendre l'exemple de Kant dans la *Critique de la raison pure*, voudrait « penser le temps séparant un midi et le midi suivant » sans synthèse de l'appréhension de ses représentations successives dans l'intuition :

« il est manifeste que si je tire une ligne par la pensée, ou si je veux penser le temps séparant un midi et le midi suivant, ou même me représenter simplement un certain nombre, il me faut nécessairement en premier lieu saisir dans ma pensée ces divers représentations l'une après l'autre [= synthèse de l'appréhension dans l'intuition]. En revanche, si je laissais toujours les précédentes (les premières parties de la ligne, les parties précédentes du temps ou les unités que je me suis représentées successivement) disparaître de mes pensées et si je ne les reproduisais pas en passant aux suivantes, jamais ne pourrait se produire une représentation complète » (A 102/ 181).

Indépendamment du fait que nous ayons affaire avec Husserl et Kant à deux modèles de la synthèse et de la constitution très différents²⁴⁸, ce qui est important ici, c'est le rôle que joue la synthèse chez l'un et l'autre, et la fonction de l'apparition impropre, d'une certaine manière *implicite* chez le second, et *explicitée* chez le premier : celle-ci, c'est-à-dire le surplus de visées intentionnelles vides non-indépendant de l'apparition propre (et inversement), est la *condition nécessaire de la performance intentionnelle du tout*, de la perception exposante d'une chose en chair et en os. Plus précisément, *c'est par elle que se synthétise la multiplicité non-chaotique des apparitions propres successives en multiplicité de l'unité de la chose perçue*. C'est dans ce sens que, conformément à notre thèse, elle complète le modèle ACO, et rend compréhensible la performance de la perception externe.

Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette analyse de l'« apparition impropre », que nous avons seulement anticipée ici pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour montrer le caractère d'opérateur synthétique entre multiplicité des perceptions et unité de la chose de l'« apparition impropre ». Mais avant cela, il faut également anticiper sur l'analyse du « halo » et l'inscrire parmi les compléments au

²⁴⁸ Voir sur ce point Majolino (2012 : 165-6).

modèle ACO, tout en posant immédiatement sa spécificité par rapport à l'« apparition impropre » : car aussi étonnant que cela puisse paraître, si l'« apparition impropre » est bien une condition *nécessaire* de la constitution de la chose comme unité, elle s'avérera plus tard foncièrement *insuffisante*. L'introduction du concept de « halo », qui désigne un « fragment essentiel de la constitution de la chose et de l'espace » (DR : 187/225-6), montrera en effet qu'il ne saurait y avoir de chose une et la même sans un *second surplus*, celui des vécus intentionnels vides *possibles* : *le halo des quasi-intentions*. De ce point de vue, sans l'apparition impropre, nous n'aurions certes aucun objet devant les yeux ; mais avec elle et elle uniquement, nous n'aurions qu'« une espèce d'objectivité [*eine Art Objektivität*] », et pas une chose (*ein Ding*) :

« il me semble intéressant [de noter] que la multiplicité d'images et une multiplicité d'apparitions fondée sur celle-ci pourraient constituer manifestement [...] une unité objective à part ; dans la mesure où les apparitions ne devraient pas du tout porter de *quasi-intentions* renvoyant au-delà de cette multiplicité [...]. D'une certaine manière, et à très juste titre une objectivité est constituée, à ceci près que de nouvelles composants d'appréhensions s'y ajoutent ; ainsi l'objectivité n'est pas la pleine choséité, celle de la perception pleine précisément [...]. Ce ne serait pas une chose, mais ce serait pourtant une espèce d'objectivité qui aurait des traits essentiels en commun avec l'objectivité chosique » (DR : 196-7/235-6).

Nous pouvons ainsi poser dès maintenant une thèse qui nous servira de fil conducteur pour l'analyse à venir, à savoir que *l'apparition impropre et le halo doivent être considérés comme les deux types de surplus intentionnels vides qui, ensemble, complètent le modèle ACO et rendent compte de la performance intentionnelle de la perception externe*²⁴⁹. Autrement dit : la multiplicité des données perceptives successives (propres) ne fonde la conscience d'une chose comme *identité* que parce chaque apparition propre implique *en même temps* une multiplicité d'appari-

²⁴⁹ De ce point de vue, le corrélat de l'apparition impropre et du halo est ce que Husserl appellera plus tard l'« horizon interne » de l'objet, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations d'une même chose qui ne sont pas déjà données en chair et en os, par opposition à son « horizon externe », c'est-à-dire son arrière-plan « d'objets co-donnés [...] : ces objets sont tels que je ne suis pas tourné vers eux actuellement, mais que je peux toujours m'y tourner » (EJ : 27-8/36-8 ; cf. également § 22). Pour le cas particulier de la perception d'arrière-plan, voir le § 24 de *Chose et Espace*. La possibilité de parler dans les deux cas d'« horizon » est fondée sur la généralisation opérée dans les *Ideen I*, dont nous reparlerons dans le troisième chapitre de cette partie. Nous reviendrons sur l'équivalence entre « arrière-plan » et « horizon » dans l'analyse de la conclusion de *Chose et Espace* (p. 342sq.).

tions impropres et possibles de cette chose, qu'elles se remplissent finalement ou non.

2. La critique du modèle imaginatif et de la présentation par contiguïté

Cela étant dit, avant d'analyser chacun de ces compléments, il nous faut d'abord montrer que l'usage de ces deux concepts dans *Chose et Espace* manifeste l'émergence du modèle de l'« horizon », qui se distingue par son opposition avec deux modèles d'interprétation des phénomènes dont nous venons de parler, dont il va falloir montrer qu'ils sont co-extensifs du schéma ACO : le modèle imaginatif et celui de la « présentation par contiguïté » — ce dernier étant un acquis de longue date de la phénoménologie husserlienne. On va le voir, le caractère inédit de ce modèle repose essentiellement sur le fait que l'« apparition impropre » — c'est lui que nous prendrons en exemple, mais la même chose vaut pour le « halo » — constitue un moment dont le fonctionnement est *indépendant* de l'apparition propre, et désigne un ensemble de vécus intentionnels *vides*, ce qui est certainement un critère essentiel pour être irréductible au schéma ACO.

a. Le modèle imaginatif

Le premier modèle, sans doute emprunté à la théorie brentanienne du souvenir primaire comme imagination ou « association originaire » (*Piz* : 10-3 ; *LCT* : 19-22 ; *Hua* XXIV : 255-6/297-8) pour être appliqué au cas de la perception, et que l'on retrouve parfois soutenu par Husserl, par exemple dans le texte 3 du volume XXIII des *Husserliana* sur la phantasia, la conscience d'image et le souvenir (*Hua* XXIII : 212/229), soutient que, contrairement au côté perçu proprement, celui visé improprement est le corrélat d'un vécu d'imagination ou de phantasia. Ici, une description rapide de ces deux vécus objectivants, certes parents, invalide rapidement une telle solution.

Passons pour commencer sur le fait que, de même que la phantasia se passe de la perception pour représenter un objet imaginé (avec ses visées propres et impropres), de même pour la perception : si des visées imaginatives de côtés non-vus peuvent se glisser dans les visées perceptives, la perception n'a pas besoin de la

phantasia pour proposer une « représentation complète » (*DR* : 56-7/81). Ce qui nous intéresse plutôt, c'est la manière dont, quand bien même on présupposerait qu'il doive y avoir une visée imaginative pour constituer la chose, on ne rendrait pas compte par là de la distinction entre la face visée proprement et celle visée improprement. En effet, la phantasia, comme la perception externe, est unilatérale : elle expose proprement un côté de la chose imaginée, et vise le côté arrière de manière impropre. Le problème demeure donc de savoir : « comment maintenant expose-t-elle cette face arrière ? À nouveau par la phantasia ? Mais alors, la différence serait bel et bien abolie » (*DR* : 56/80). L'introduction d'une visée imaginative pour rendre compte de la manière dont le côté non-vu est visé n'a donc aucun sens, car l'imagination elle-même suppose la distinction entre apparition propre et apparition impropre : si un côté est perçu tandis que l'autre est imaginé, le côté perçu est exposé proprement, tandis que le côté non-perçu est proprement imaginé — l'une et l'autre des apparitions propres renvoyant à des apparitions impropres dont la spécificité n'est toujours pas cernée.

De ce point de vue, l'insuffisance du modèle imaginaire repose ici sur le fait qu'il est solidaire du schéma ACO, c'est-à-dire du modèle de l'exposition : le côté non-vu (ou non-imaginé) de la chose perçue (ou imaginée) n'est pas exposé, car n'est exposé que ce qui est vu (ou imaginé), c'est-à-dire ce pour quoi nous disposons d'un stock de sensations (ou d'un quasi-stock de sensation). Ainsi, s'il est vrai que nous voyons *une* chose, et que cela n'est possible que parce que nous sommes *conscient* des côtés non-vus *en plus* du côté que nous voyons proprement (ou exposons), l'exposition est évidemment insuffisante pour en rendre compte : rendre compte de l'apparition impropre quelle qu'elle soit par l'apparition propre est une contradiction dans les termes.

b. La présentation par contiguïté

Par opposition au modèle imaginaire, celui de « la présentation par contiguïté », « indirecte » ou « symbolique » (*DR* : 55/79), présenté au § 17, est sans conteste bien plus robuste. On trouve des traces de l'emploi de ce schéma d'interprétation au moins jusque 1898 (*Hua* XXXVIII : 148-156)²⁵⁰, et se trouve détaillé dans les leçons

²⁵⁰ Le tome XXXVIII des *Husserliana* est traduit dans *Phénoménologie de l'attention*, mais seulement en partie. Dans la suite, lorsque nous n'indiquons que la pagination allemande, il s'agit de notre traduction.

du semestre d'hiver 1904-1905, *Éléments fondamentaux d'une phénoménologie et d'une théorie de la connaissance*, auquel Husserl fait encore référence dans le § 44 de *l'Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* sous le titre des « objectivations impropres » liées à des « intuitions à la manière par exemple de symboles » (*Hua XXIV* : 277/319). En quoi consiste ce modèle, et dans quelle mesure demeure-t-il lié au modèle ACO ?

Si l'on se réfère aux leçons d'hiver 1904-1905, la « présentation par contiguïté » se distingue de la « présentation par similarité », qui est « intrinsèque » et « immédiate » : elle est d'abord « intrinsèque » dans la mesure où elle appréhende un contenu de sensation et vise à travers lui un contenu de l'objet perçu, ce dernier étant avec le premier « du point de vue eidétique [*im Wesen*] parfaitement identique [*völlig gleichartig*] ou du moins identique en ce qui concerne le genre [*oder wenigstens gattungsmässig gleichartig*], donc lui ressemble [*also ähnlich ist*] » (*Hua XXXVIII* : 35 ; cf. également *DR* : 54/78) ; elle est ensuite « immédiate » car « la conscience d'objet se constitue ici dans une appréhension immédiate de ce qui est senti » (*Hua XXXVIII* : 35).

Au contraire, la « présentation par contiguïté » renvoie à l'élargissement du « champ d'action » des présentations directes qui « fonctionnent en même temps de façon indirectes » (*ibid.*) ou « symboliquement » (*Hua XXXVIII* : 38), c'est-à-dire non plus par similarité, puisque les sensations sont épuisées par la présentation directe, mais par contiguïté : la perception de la couleur rouge de la face avant d'un cube fonctionne également par contiguïté comme présentation indirecte de la couleur des autres côtés non-vus du même objet. Ainsi, ces présentations sont « extrinsèques », car « dans l'essence de la sensation, il n'y a rien qui les prédestineraient à une présentation de ces déterminations [i.e.. les "déterminations improprement présentées"] » (*Hua XXXVIII* : 35). Mais elles sont également médiates, dans la mesure où il n'est pas question ici d'une appréhension immédiate des sensations similaires au contenu de l'objet visé ; au contraire, « la conscience appréhensive va dans son intention au-delà de ce qui est donné et de ce qu'il s'agit de présenter intrinsèquement grâce au contenu » (*ibid.*). Autrement dit, nous avons affaire avec la présentation par contiguïté à une « intention non-intuitive [*unanschauliche Intention*] » qui, certes, n'est pas « essentiellement fondée dans le contenu des contenus présentants », mais « s'ajoute aux intuitions propres et est en une telle fusion avec elles que l'objet élargi [les "déterminations augmentant, complétant l'objet"] vaut certes encore comme présent soi-même [cf. *infra*], mais pour ainsi dire seulement d'une

manière embrouillée, peu claire [*in einer verworrenen, unklaren Weise*] » (*Hua* XXXVIII : 37) — nous y reviendrons.

De ce point de vue, comme le souligne Husserl, nous avons affaire ici à « deux modes différents de relation intentionnelle, deux modes différents d'objectivation qui sont édifiés l'un sur l'autre : la présentation impropre [*uneigentiliche Presentierung*] présuppose ainsi la présentation propre » (*ibid.*). Sans présentation directe, en effet, il n'y aurait pas de perception qui « présuppose, comme appartenant à son essence, qu'un stock de contenus soit vécu, qui en elle font l'objet d'une appréhension perceptive », de telle manière qu'ils « exposent l'objet lui-même plutôt qu'ils ne le représentent [*vorstellen*] simplement indirectement » (*ibid.*). D'un autre côté,

« l'autre caractère de l'interprétation renvoyant au-delà du contenu présenté permet à un objet complet, avec ses déterminations impropres, de devenir intentionnel, de telle manière que s'y transfère le caractère d'apparition de soi : la chose toute entière apparaît, quoiqu'un seul de ses côtés seulement figure vraiment dans l'exposition authentique du soi-même » (*ibid.*).

C'est la raison pour laquelle « on peut encore parler, pour la présentation impropre, et cela avec droit, de présentation » : en effet, « dans la perception tout entière, l'objet tout entier [*i.e.* avec ses déterminations propres et impropres] vaut comme étant présent » (XXXVIII : 37), dans la mesure où les intentions impropres, qui présentent les déterminations impropres par contiguïté, fusionnent avec la présentation propre.

Or, c'est ici que se concentre la difficulté ou l'ambiguïté du modèle de la « présentation par contiguïté ». En effet, d'un côté, la présentation impropre doit être considérée comme non-intuitive puisque les contenus de sensation ne fonctionnent que par contiguïté à son égard ; de l'autre, elle profite malgré tout de la clarté de la présentation propre, c'est-à-dire de son intuitivité (*Hua* XXXVIII : 38), et obtient par ce biais une clarté par procuration. C'est la raison pour laquelle Husserl peut dresser au § 10 une typologie des déterminations impropres en fonction de leurs degrés de clarté ou d'intuitivité, du plus grand au degré zéro. D'abord, la chose unitaire avec ses déterminations propres et impropres a « l'avantage d'une plus grande clarté, de l'intuitivité » (*ibid.*) par rapport à l'objet dont aucune détermination ne tombe dans la présentation propre. — description correspondant du point de vue des vécus à l'opposition entre la « lumière de la conscience » (*Hua* XXXVIII : 122/112), avec ses deux modes de la représentation claire et de la représentation confuse (*Hua* XXXVIII : 121/111-2),

c'est-à-dire la présentation par contiguïté, et les représentations non-claires des objectivités d'arrière-plan (*ibid.*)²⁵¹. Ensuite, les propriétés dont une partie est proprement présentée tandis que le reste ne l'est qu'improprement — la forme du cube, dont je ne vois qu'une partie — sont plus claires que les propriétés visées « d'une manière complètement obscure, confuse » (*Hua XXXVIII* : 38) — « la chair savoureuse du fruit, l'intérieur [d'une chose] de manière générale » (*ibid.*) — dont nous laissons ici de côté la question de savoir si elles appartiennent à la représentation non claire ou au mode embrouillé de la lumière de la conscience (= présentation par contiguïté). Enfin, sont plus claires les parties propres qu'impropres, et les propriétés impropres vues mais non-touchées — aspérité vue mais non touchée — que les propriétés ni vues ni touchées — aspérité ni vue ni touchée.

Ainsi, malgré la référence initiale à la non-intuitivité, le choix de penser la visée des déterminations impropres sur le modèle ACO, à savoir comme *une autre manière de fonctionner de la présentation par similarité* (= exposition), telle que l'on puisse encore parler de « présentation », conduit finalement Husserl à lui conférer la caractéristique propre de la présentation, c'est-à-dire précisément l'intuitivité. C'est donc moins à un jeu *du vide et du plein* que du *plein et du moins plein* que joue la perception externe selon le modèle que nous venons de décrire.

C'est d'ailleurs ce que confirme la critique du modèle de la « présentation par contiguïté » dans *Chose et Espace* :

« cette façon de parler a un certain fondement dans la synthèse de l'enchaînement perceptif, dans lequel l'essence de l'appréhension perceptive se dévoile ou se déploie davantage d'une certaine manière. Cependant, je tiens à présent cette manière de s'exprimer pour plus que suspecte » (*DR* : 55/79).

²⁵¹ Husserl reprend à son compte dans la conclusion une distinction d'origine leibnizienne entre *perceptio* et *apperceptio* pour exprimer la différence entre la présentation propre et impropre, dont nous avons vu que la seconde se caractérisait par sa non-indépendance par rapport à la première, la distinguant ainsi de la représentation non-claire : « les multiples objectivités tombent certes dans la sphère de lumière de la conscience, mais ils ne sont pas amenés à la distinction sous des lumières particulières, il leur manque la clarté interne » (*Hua XXXVIII* : trad. modif., 121/111). Autrement dit, ce qui manque à la *perceptio* de la chose improprement visée, ce n'est pas purement et simplement la clarté de cette dernière ; elle est peu claire ou embrouillée (avec son degré de clarté) parce que ce qui est improprement visé n'est pas visé « pour soi » (*ibid.*), c'est-à-dire en étant tourné vers lui ; c'est une fois tourné vers lui (*apperceptio*) que ce qui était peu clair se clarifie et gagne par là en intuitivité. On retrouvera cette référence leibnizienne à ce qui deviendra plus tard l'« horizon » dans le second livre des *Ideen*, cette fois-ci à partir de la distinction entre involution et évolution (*Ideen II* : 108/161). Cette référence sera d'ailleurs couplée à celle à la « proposition kantienne » selon laquelle « l'ego pur doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » (*ibid.*).

Comme on l'a souligné plus haut, la présentation propre renvoie, sous la forme de visées impropres qui fusionnent avec elle par contiguïté, à des propriétés impropres qui viendront (ou sont venus) à la donnée dans d'autres perceptions. Ainsi, la synthèse de la connexion de perception consiste précisément dans le déploiement des éléments improprement visés dans d'autres apparitions propres que l'apparition présente, c'est-à-dire dans leur remplissage intuitif. Cependant, le caractère « indirect », « symbolique » que peut prendre la présentation propre, et qui permet de parler pour la présentation impropre précisément de « présentation », est « douteux » (*ibid.*), car si l'exposition (ou la présentation), conformément au modèle ACO, consiste dans l'appréhension de contenu de sensation, aucune autre exposition, même indirecte, ne peut venir s'ajouter à (ou venir fusionner avec) l'exposition, c'est-à-dire à l'apparition propre. Si l'apparition impropre, comme nous allons le voir, constitue bien une visée vide, elle ne saurait avoir le statut d'une exposition, c'est-à-dire ne saurait être édiflée sur l'apparition propre, qui pourrait fonctionner proprement ou improprement, directement ou indirectement, par similarité ou par contiguïté. C'est pourquoi Husserl souligne que

« les renvois prospectifs et rétrospectifs qui aident à constituer, dans l'écoulement d'une multiplicité de perceptions liées par une co-appartenance, la donnée objective, ne concernent pas seulement les sensations, mais les apparitions entières dans la conscience unitaire » » (*DR* : 55/79).

En ce sens, le modèle de la « présentation par contiguïté » présenté dans ces leçons de 1904/1905 doit ses ambiguïtés au fait qu'elle cherche à penser la visée impropre dans le schéma ACO, alors même que ce qui est improprement visé n'est précisément pas vu, et ne doit rien au contenu de sensation. C'est d'ailleurs une fois reconnue la différence fondamentale entre apparition propre (pleine) et apparition impropre (vide), une fois que cette dernière cesse d'être comprise comme édiflée sur la première, et qu'elle est plutôt conçue comme appendice, comme distincte d'elle tout en lui étant dépendante (et réciproquement), que l'on est en mesure de concevoir de nouvelles distinctions *qui ne reposent plus sur des degrés d'intuitivité*, comme celle de la détermination/indétermination des côtés improprement visés²⁵², ou celle

²⁵² « Nous ajoutons maintenant à la différence dont on vient de parler entre appréhensions pleines et [appréhensions] vides au sein de la perception, une nouvelle différence, entre appréhensions déterminées et indéterminées, qui croise la première et expose une différence nouvelle dans le mode de la relation à l'objet, une différence qui réside dans une tout autre dimension » (*DR* : 58/82).

entre la visée à vide d'un côté non-vu et non touché, et la visée de propriétés tactiles vues mais non touchées (§ 22).

Quoiqu'il en soit de ces distinctions, qui n'intéressent pas directement notre recherche, ce qui est important ici, c'est que le modèle de l'« horizon », que nous allons étudier à présent en relation avec l'« apparition impropre », et qui sera plus tard complété par le halo des perceptions possibles, a précisément pour but de mettre fin aux ambiguïtés du modèle de la « présentation par contiguïté », et de corriger les insuffisances du schéma ACO. Mais l'analyse de l'« apparition impropre » va également être l'occasion pour nous d'esquisser une thèse essentielle concernant le modèle de l'« horizon », à savoir qu'il est *inséparablement* un opérateur synthétique *intentionnel et temporel* de la multiplicité des vécus dans l'unité de la chose.

3. Le modèle de l'« apparition impropre

Si le modèle imaginatif et celui de la « présentation par contiguïté » demeurent liés au schéma ACO, c'est parce qu'il s'agit dans les deux cas de penser la visée des déterminations impropres à partir du cas exemplaire de l'exposition (ou de la présentation), dont la caractéristique est l'intuitivité (= apparition propre). Or, dans le cas de la perception d'une chose, celle-ci suppose certes une apparition propre d'un de ses côtés, mais également la visée de côtés non-vus, c'est-à-dire précisément non-intuitivement donnés, sans quoi nous n'aurions ni chose, ni côté de la chose. Par conséquent, la seule manière de rendre compte de la performance intentionnelle de la perception externe consiste à dépasser le modèle ACO, c'est-à-dire à penser l'apparition globale comme constituée de deux moments non-indépendants qui « ne sont pas dissociés, mais font un dans l'apparition au sens large » (*DR* : 50/74), le plein (exposition au sens strict, ou apparition propre) et le vide (apparition impropre). Autrement dit,

« la perception [*Perzeption*] est [...] un complexe d'intentions (rayons d'appréhension) pleines et vides ; les intentions ou les appréhensions pleines sont celles qui exposent proprement, les vides sont précisément vides de toute espèce de matériau d'exposition, elles ne font rien accéder effectivement à l'exposition, bien qu'elles aient leur direction vers les moments objectifs concernés » (*DR* : trad. modif., 57/82).

L'apparition impropre par laquelle je vise toujours *en même temps* plus que ce qui apparaît proprement constitue ainsi l'opérateur permettant de passer d'une multiplicité successive d'apparitions propres (et de la succession des côtés qu'elles exposent) à la conscience d'une seule et même chose — l'opérateur entre *multiplicité et unité*. Il nous reste à présent à compléter notre analyse par un point essentiel, c'est-à-dire le fait que cette dimension *intentionnelle* de l'apparition impropre marche *main dans la main* avec sa dimension *temporelle*. Autrement dit, *le jeu intentionnel du plein et du vide est en même temps un jeu temporel, et repose par conséquent en dernière instance sur la conscience du temps*²⁵³. C'est un point essentiel, et pas seulement parce que ces deux dimensions seront explicitement rapportées l'une à l'autre dans les *Ideen I* : la conscience du temps, s'il est vrai qu'elle constitue quelque chose de dernier, permet en retour de définir les limites du modèle de l'unité de la multiplicité, dans lequel l'« horizon » joue le rôle d'opérateur entre l'une et l'autre, et par conséquent *les limites de son champ conceptuel d'application*. De quoi s'agit-il ?

Après avoir déterminé au § 18 l'apparition globale comme jeu du plein (apparition propre) et du vide (apparition impropre), Husserl aborde explicitement au § 19 la dimension temporelle de ce jeu : si « le moment de l'extension temporelle » a été « ignoré » jusqu'ici, dès lors que nous le prenons en considération, nous reconnaissons qu'« une sorte d'enchaînement perceptif appartient à l'essence de toute perception ; c'est-à-dire qu'à son essence appartient une certaine extension » (*DR* : 61/86). Plus précisément, si l'on anticipe sur le § 54 et la distinction entre l'apparition impropre et le halo, c'est de l'extension du présent élargi dont il va être question ici. Pour différencier le halo de l'apparition impropre, Husserl souligne en effet dans ce paragraphe que « la phase-*i* actuelle envisagée contient, outre l'"intention-vers" (avec sa direction linéaire) qui remplit *a parte ante* et se remplit elle-même aussitôt *a parte post* dans la continuité du *ux*, encore un halo de *quasi-intentions* » (*DR* : 188/227). Nous avons donc d'un côté les apparitions possibles (quasi-intentions) et de l'autre le jeu des remplissements *a parte ante* et *a parte post* dans l'apparition globale, qui définit (une partie de) la constitution²⁵⁴ du présent élargi du vécu dans la conscience du temps. Les analyses du § 19 étant volontairement

²⁵³ Ce n'est sans doute pas par hasard que Husserl place les deux seuls paragraphes consacrés au temps dans *Chose et Espace* juste après l'introduction et la discussion des concepts d'« apparition » et de « halo » (cf. § 19 et § 56).

²⁵⁴ La possibilité de parler ici de « constitution » est justifiée *infra*. (p. 317sq.).

sommaires, tournons-nous vers le texte 40 du volume X des *Husserliana*, écrit à la même période que *Chose et Espace*. Ce qu'il va s'agir de montrer, c'est la structure corrélatrice et analogue de la constitution de l'unité de la chose et du vécu dans la multiplicité de leurs phases temporelles respectives, afin de fixer le rôle temporel de l'apparition impropre.

Commençons avec la constitution temporelle de la chose transcendante et de ses propriétés. L'examen de cette dernière suppose un changement d'attitude, d'orientation du regard, de la chose (ou de ses propriétés) comme identité — c'est-à-dire « la seule et même chose qui précisément est la même *pendant* son temps, la même en *chaque phase* », qu'elle reste inchangée pendant ce temps ou qu'elle change qualitativement (*Piz* : 270 ; *PCT* : 163) (= « ce cube ») — au mode de sa donnée temporelle (« ce cube maintenant de ce côté-ci, dont je viens de voir l'autre côté juste avant »). Pour reprendre une distinction que nous avons employée plus haut, dans un but là encore strictement heuristique, le changement d'orientation correspond au passage de l'objet à « l'objet dans son comment », c'est-à-dire le *sens temporel* dans lequel il dure ou s'expose. Dans ce cas, le regard est donc dirigé vers la « multiplicité temporelle continue des phases de la chose » (*ibid.*) dans laquelle cette dernière dure mais à laquelle elle ne se réduit pas, chaque phase étant définie à la fois du point de vue de la forme du temps (points temporels : « maintenant », « juste avant », « juste après », etc.) et du point de vue du contenu qui remplit cette forme (« ce côté-ci, avec sa couleur rouge », « ce côté-là, avec sa couleur orangée », etc.).

Or, cette multiplicité temporelle dans laquelle dure la chose peut elle-même être considérée comme une unité ou une continuité temporelle — « unité du processus [*Einheit des Vorgangs*] » (*Piz* : 270 ; *PCT* : 164) — dans la multiplicité des vécus dans laquelle elle est visée. Plus précisément, tandis que la chose s'expose dans une de ses phases temporelles (« ce cube maintenant de côté-ci »), le reste des phases dans lesquelles elle a été (ou sera) perçue est visé et doit être visé, sans quoi nous n'aurions pas de chose du tout, ni même de côté de la chose. Autrement dit, la continuité temporelle dans laquelle dure la chose est rendue possible grâce à l'unité temporelle de l'apparition propre et impropre dans l'apparition globale — « propre » et « impropre » désignant par conséquent un contenu remplissant deux formes temporelles distinctes, respectivement le « maintenant » et le « tout juste passé/tout juste à venir ». Ainsi, la même chose (« ce cube ») est l'unité d'une multiplicité continue de phases temporelles dans lesquelles elle dure (non plus « ce

cube », mais « ce cube d'abord de ce côté avec sa forme et sa couleur, puis de l'autre côté, avec la même forme mais une autre couleur »), et dont la continuité renvoie comme corrélat à l'unité temporelle du plein et du vide, de l'apparition propre et des apparitions impropres, dans les formes du « maintenant », du « tout juste passé » et du « tout juste à venir ».

C'est cette analyse qu'il faut à présent approfondir en montrant comment l'unification temporelle de l'apparition globale, avec son apparition propre et ses « horizons », repose sur la conscience du temps ; et du même coup, on justifiera la thèse que l'« apparition impropre » n'a de sens que dans la constitution d'une unité d'une multiplicité de phases temporelles — de telle manière qu'on ne saurait parler d'« horizon » pour la structure de la conscience du temps. Prenons donc le cas de la perception d'un son, considéré strictement du point de vue immanent, c'est-à-dire comme contenu de sensation. Ce contenu de son peut être considéré comme une « chose » au sens large, c'est-à-dire comme « *unité dans le flux de ses phases temporelles* » (*Piz* : 272 ; *PCT* : 165), avec ses propriétés qui constituent elle-mêmes des unités de phases temporelles (qualité, timbre, intensité). Or, à son tour, cette multiplicité des phases temporelles dans laquelle se figure le même contenu de son peut être considérée, dans le changement de direction du regard correspond, c'est-à-dire « sur le « phénomène [*Phänomen*] » de sa donnée », comme l'unité constituée dans une multiplicité absolue, celle du flux de conscience proprement dit. En effet, comme le souligne Husserl,

« il est ici évident que la *chose immanente* ne pourrait absolument pas être donnée en son unité si la conscience perceptive n'embrassait pas avec le point de la sensation actuelle aussi la continuité des phases qui s'évanouissent des sensations du maintenant précédant. Ce qui est passé ne serait rien pour la conscience du maintenant s'il ne se représentait pas dans le maintenant, et le maintenant ne serait pas un maintenant, à savoir pour la conscience percevante du moment concerné, s'il ne se tenait pas là *en lui* comme *limite d'un être passé* ; l'être passé *doit forcément* se représenter en tant que tel dans ce maintenant, et il le fait au moyen de la continuité-d'esquisse qui a son terme dans le point-de-sensation et se perd insensiblement dans le vague de l'autre côté » (*Piz* : 280 ; *PCT* : 171).

De ce point de vue, la « conscience du temps » désigne l'« *unité de l'appréhension* [*Einheit der Auffassung*] » de la multiplicité dans laquelle s'esquisse « la phase temporelle identiquement unitaire » (*Piz* : 314 ; *PCT* : 173) — comme dans la conti-

nuité temporelle de la chose transcendante constituée dans la multiplicité des esquisses (vécus propres et impropres) de conscience.

Il y a donc une analogie de structure entre d'un côté le rapport de la continuité temporelle de la chose au vécu, et de l'autre celui de la continuité temporelle du vécu lui-même à la conscience du temps. C'est précisément cette analogie qui autorise le transfert de concepts et d'analyses appartenant au premier niveau *au second*, qu'y est reprise la critique du rapport d'inclusion du vécu dans la conscience du temps comme dans un sac (*Piz* : 279 ; *PCT* : 170), l'usage des termes d'« intentionnalité », de « constitution », d'« immanence » et de « transcendance », et de façon plus générale l'emploi du modèle de « l'unité dans la multiplicité » dont ces concepts sont solidaires. De ce point de vue, *de la même manière* qu'on ne saurait avoir *une* chose que dans la continuité des phases dans lesquelles elle s'expose, avec ses déterminations propres et impropres, *de la même manière* on ne saurait avoir un vécu « chose » sans la continuité des phases de l'apparition globale, c'est-à-dire l'apparition propre et impropre, rendue possible par l'activité objectivante, synthétique, et, d'abord, non-objectivée, de la conscience du temps (*Piz* : 286 ; *PCT* : 176) :

« si ce flux de conscience est, alors l'objet temporel unitaire *est* là, et s'il se tient là, alors un flux de conscience absolu de cette teneur doit être dans lequel il est une donnée unitaire, ou à partir duquel il est à donner comme unité. *L'esse* de la chose-son immanente d'une certaine façon s'ouvre en son *percipi*. Ce *percipi* n'est pas lui-même une chose et a un autre type d'être, mais l'un est *a priori* donné avec l'autre » (*Piz* : 284 ; *PCT* : 174).

Si cela est juste, nous avons ainsi justifié notre thèse : l'unité *intentionnelle* de la chose (transcendante ou immanente) constituée dans la multiplicité de conscience de ses données propres et impropres est *ipso facto* l'unité *temporelle* de la chose constituée en tant qu'unité de la multiplicité continue de ses phases de conscience dans la conscience du temps. Le jeu entre plein et vide au sein de l'apparition globale doit donc être compris comme le remplissement de vécus intentionnels vides (apparitions impropres) d'abord esquissés dans la conscience du temps, qui entraîne de son côté un évidence du vécu intentionnel plein précédent (apparition propre) qui est maintenu comme une « queue-de-souvenir [*Erinnerungs-Schweif*] » (*Piz* : 280 ; *PCT* : 171) sous la forme d'une esquisse dans la conscience du temps. En ce sens, l'« horizon » est bien l'opérateur de la *constitution* entre *multiplicité de conscience* et

unité, du point de vue *intentionnel* et *temporel*, pour la chose *transcendante* comme, et corrélativement, pour la « chose » *immanente*.

En revanche, avec ce texte 39 du volume X des *Husserliana*, on touche également du doigt les limites de l'analogie de structure dont nous venons de parler, et avec elle du modèle de l'« horizon ». Cette analogie est en effet inopérante dès lors que l'on veut penser la manière dont *se constitue* la conscience du temps elle-même. Certes, s'il est vrai que cette dernière est *constituée*, elle l'est comme *unité d'une multiplicité de conscience*, comme c'est le cas de toute objectivité en tant que phénomène de la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire de toute objectivité réduite ; seulement, il s'agit ici d'un *type d'unité de la multiplicité d'un sens absolument distinct de tous les types que nous avons rencontrés jusqu'ici*. En effet, la conscience du temps est une « conscience absolue » (*Piz* : 284-5 ; *PCT* : 174-5), qui par conséquent ne se constitue pas comme unité dans une *autre* multiplicité de conscience ; au contraire, elle désigne l'unité d'appréhension d'une « *multiplicité absolue non-donnée* » (*Piz* : 284 ; *PCT* : 174) qui est la sienne propre — bref, elle consiste dans une *auto-constitution*.

C'est ce que confirme le § 39 des *Leçons* de 1905, qui répète au niveau de la conscience du temps la double structure du ressouvenir, et permet de rendre compte de la constitution de la première par le biais de l'intentionnalité longitudinale de la rétention. Quel que soit ici le détail de cette opération, ce qui nous intéresse, c'est que dans cette auto-constitution dans l'intentionnalité longitudinale de la rétention, Husserl veut montrer que « l'apparition en personne du *ux* n'exige pas un second *ux*, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même en lui-même » (*Piz* : 83 ; *LCT* : trad. modif., 109). Autrement dit, il s'agit d'éviter la régression à l'infini en reconnaissant la spécificité de la conscience du temps, à savoir qu'elle « n'est pas elle-même une chose, elle a un autre mode d'être » (*ibid.*) ; c'est cette spécificité que le terme de « *ux* de conscience » est supposé exprimer, qui n'implique aucun autre *ux* derrière lui dans laquelle il se constitue, mais sa propre auto-constitution.

Or, ce mode d'explication a des conséquences sur le domaine d'application du modèle de l'« horizon ». En effet, s'il est vrai que la conscience du temps ne saurait être pensée sur le modèle de la « chose » au sens le plus large que nous venons de présenter, cela signifie aussi que, *en principe*, elle ne saurait posséder d'« apparition impropre », dans la mesure où celle-ci désigne précisément les phases tout juste passées ou tout juste à venir solidaires de la phase du maintenant et qui sont justement visées dans la multiplicité de la conscience du temps. Si elle devait en contenir,

cela exigerait alors à son tour la distinction entre « chose », « continuité des phases » et « unité d'appréhension » d'une multiplicité d'une *autre conscience* — c'est-à-dire un autre niveau de temps dans la multiplicité duquel elle se constituerait comme unité, et cela à l'infini. C'est d'ailleurs ce que cherche à éviter les analyses des *Ideen I*, qui fixent l'« horizon » comme structure de *la forme du temps phénoménologique constituée dans la conscience du temps*, ce qui signifie *a contrario* qu'il ne désigne *pas* une structure de la conscience du temps elle-même.

Par conséquent, l'apparition impropre, l'« horizon », *ne doit en principe pas appartenir* au « monde jusqu'ici caché de la conscience du temps ô combien mystérieuse » (*Piz* : 276 ; *PCT* : 168) ; il s'en distingue et en dépend²⁵⁵. Cela étant, une telle analyse n'est pas sans difficultés : d'une part, si le temps est constitué comme unité de ses phases *temporelles* dans la multiplicité de la conscience du temps, qui pour sa part s'auto-constitue, la question est de savoir si cette dernière est *absolument non-temporelle*, ou si elle est temporelle *d'une certaine manière* qui se distingue fondamentalement du *temps phénoménologique qui se constitue en elle*²⁵⁶ ; d'autre part, si le rapport entre ce que Husserl appellera plus tard la « rétention » et la rétention qui est retenue en elle dans l'intentionnalité longitudinale, par laquelle le *flux* s'auto-constitue, ne saurait en principe, si l'on se tient à ce modèle, être pensé sur le mode de l'*horizon temporel* (interdit qu'il n'est pas sûr que Husserl n'ait jamais brisé²⁵⁷), il reste alors à déterminer précisément *quel est le mode de cette relation, comment elle se donne* — problème qui serait l'objet d'une recherche historique approfondie consacrée au thème de la conscience intime du temps en général, et qui dépasse le cadre limité de notre travail.

Résumons à présent nos acquis. L'analyse du concept d'« apparition impropre » a permis de justifier trois thèses principales. Première thèse : son introduction comme

²⁵⁵ En revanche, il est clair que le nouveau modèle « horizontal » de l'apparition impropre comme vécu intentionnel vide implique logiquement un remaniement de la conception du temps qui vient d'être présentée, qui continue d'interpréter la conscience du temps à partir du modèle de la représentation, c'est-à-dire du schéma « appréhension/contenu d'appréhension/objet » — remaniement qui sera explicitement opéré dans les *Manuscrits de Bernau*, qui abandonneront ce schéma au profit du modèle du remplissement/évidement, que nous avons déjà anticipé dans notre analyse.

²⁵⁶ Voir ici par exemple le texte n. 50 du tome X des *Husserliana* (particulièrement *Piz* : 333-4 ; *PCT* : 212-3).

²⁵⁷ Cf. par exemple le vingtième supplément des *Manuscrits de Bernau*.

vécu intentionnel vide coïncide avec une critique du modèle ACO, qui constitue une version « revue et corrigée » de la théorie réaliste du signe mental de Twardowski ; cette critique pointe l'incapacité de ce modèle à rendre compte de la performance intentionnelle de la perception et des vécus objectivants en général ; elle vise dans le même temps les deux modèles d'interprétation précédents celui de l'« apparition impropre », qui sont solidaires du schéma ACO, c'est-à-dire le modèle imaginaire et celui de la présentation par contiguïté. Deuxième thèse, et corrélativement : le complément qu'apporte l'« apparition impropre » au modèle ACO doit permettre de remédier à l'insuffisance de ce dernier, c'est-à-dire à son incapacité à rendre compte de la constitution d'une chose une et la même, qui suppose au sein de l'apparition globale les deux moments non-indépendants de l'apparition propre et de l'apparition impropre. De ce point de vue, celle-ci est l'opérateur *intentionnel* nécessaire entre la multiplicité successive des apparitions propres et l'unité de la chose. Enfin, troisième thèse, que nous venons de justifier : la performance intentionnelle est dans le même temps une performance *temporelle*, c'est-à-dire suppose l'unification temporelle du vécu dans la conscience du temps. En ce sens, l'apparition impropre est à la fois l'opérateur intentionnel *et* temporel entre multiplicité de conscience et chose (transcendante ou immanente). Par contraste, la conscience du temps dans laquelle se constitue l'unité du vécu est un *cas limite d'application du concept*, dans la mesure où elle n'est pas une chose, mais une conscience absolue — ce qui permet de tester indirectement l'inséparabilité du modèle de « l'unité (chosique) dans la multiplicité de conscience » et de l'« apparition impropre »²⁵⁸.

Maintenant, comme nous l'avons anticipé, l'introduction du concept de « halo » va considérablement modifier la portée de ces thèses, car si l'« apparition impropre » constitue bien l'opérateur *nécessaire* entre multiplicité de conscience et unité de la chose, il n'est pas *suffisant* pour rendre compte de cette performance. Autrement dit, ni le modèle ACO, ni même la distinction entre exposition (AOC) et apparition impropre au sein de l'apparition globale, n'est suffisante. Après l'« apparition impropre », le « halo » constitue donc un *complément de second degré* au modèle ACO et à celui de « l'unité (de chose) de la multiplicité de conscience », pour ainsi

²⁵⁸ Les *Ideen I* montreront que ce n'est pas seulement la « chose » au sens large d'individu constitué dans le temps, mais que les essences se constituent également temporellement par le biais de l'« horizon ». Nous donnerons des détails sur le type spécifique d'unité de multiplicité et d'« horizon » qui correspond à la constitution de l'essence dans notre analyse d'*Expérience et Jugement*, cf. notre seconde partie (p. 437sq.).

dire un *sur-surplus* par rapport au *surplus* que représentait déjà l'apparition impropre, et qui nous mènera finalement à la constitution d'*une* chose — et au-delà.

4. Le halo

L'introduction du concept de « halo » coïncide avec un élargissement important du cercle d'exemples pris en considération. Jusqu'ici, avec les perceptions inchangées, nous en étions resté à des cas limites²⁵⁹. Or, s'il est vrai que l'enjeu de *Chose et Espace* consiste dans la réalisation, dans le cadre limité de la corrélation perceptive, du problème de la possibilité de la connaissance transcendante fixé dans *L'idée*, alors cela exige d'élargir le cercle d'exemples. En effet, non seulement « toute spatialité se constitue, vient à la donnée dans le mouvement, dans le mouvement de l'objet lui-même et dans le mouvement du Je, avec le changement d'orientation qui en résulte » (*DR* : trad. modif., 154/189), c'est-à-dire que « la chose qui là apparaît est l'identique dans le repos et le mouvement, elle est l'identique dans le changement quantitatif et matériel » (*DR* : 175/212) ; mais la légitimation ou l'évidence de cette identité elle-même suppose un tel mouvement :

« un corps spatial identique et inchangé ne se légitime tel que dans une série perceptive cinétique, qui fait accéder continûment ses diverses faces à l'apparition. Le corps [*der Körper*] doit se tourner et se déplacer, ou bien je dois me mouvoir, mettre en mouvement mes yeux, mon corps [*Leib*]²⁶⁰, pour en faire le tour et en même temps m'approcher et m'éloigner ; ou finalement, l'un et l'autre doivent avoir lieu » (*DR* : 155-6/191).

De ce point de vue, la quatrième partie fait un pas vers la solution du problème en élargissant le cercle d'exemples à la modification continue de la perception dans le contexte de mouvements des yeux : il s'agit donc toujours de la chose stéréométriquement (du point de vue de la forme) et matériellement (du point de vue de la *materia prima*) inchangée et en repos. Or, ce premier élargissement est suffisant pour introduire le concept de « halo » qui dépend, comme nous allons le voir, des kinaesthéses ou sensations de mouvement du corps vivant.

²⁵⁹ Voir *supra*. p. 299 et note 242.

²⁶⁰ Voir la distinction entre *Körper* et *Leib*, cf. *infra*. p. 324sq.

Cependant, comme pour l'apparition impropre, on se tromperait si l'on croyait qu'il s'agit là d'un concept certes élémentaire du point de vue de l'analyse de la constitution kinesthésique de la chose, mais pour la même raison secondaire du point de vue de l'analyse générale, dans la mesure où il ne concernerait que la constitution de la chose dans le cadre restreint du mouvement des yeux. La suite de l'analyse montrera au contraire qu'il s'agit sans doute de *la partie la plus importante de la configuration conceptuelle de Chose et Espace*. Il suffit d'ailleurs pour s'en apercevoir de remarquer que le « halo » est introduit dans le chapitre X, qui s'intitule sobrement « la chose en tant qu'unité dans une multiplicité d'apparitions kinesthésiquement motivée » (*DR* : 186/225). Aussi étrange que cela puisse paraître au vu des analyses précédentes de l'« apparition impropre », c'est donc bien avec le « halo » que nous rendrons compte de la performance intentionnelle de la perception externe.

Dans ce qui suit, nous opérerons de façon indirecte : en effet, le « halo » constitue un phénomène complexe, qui n'est compréhensible qu'à partir de l'association typifiée entre série des intentions et série des kinesthèses d'un côté, et entre série actuelle et série possible de l'autre. C'est donc ce réseau conceptuel dense qu'il faut commencer par clarifier.

a. Les kinesthèses

En quoi consistent d'abord les « kinesthèses » ? Partons de la distinction du § 45 entre « se mouvoir (sich bewegen) » et « être mû (bewegt werden) » : « être mû est un fait objectif. Si je n'en sais rien, et avant tout si cela n'apparaît en rien, alors cela ne change rien au monde des objets apparaissant. Ce qui importe donc avant tout, c'est le "se mouvoir", qui se signale dans les sensations kinesthésiques » (*DR* : trad. modif., 158/194). Par opposition au mouvement objectif, les kinesthèses constituent donc des sensations subjectives de mouvement, qui concernent directement le mode d'apparition des choses — le changement de sensations implique un changement dans la manière dont apparaissent les choses qui s'y constituent. Comme d'autres déterminations subjectives (*DR* : 162/199), c'est-à-dire les sensations tactiles, les sentiments « comme la douleur, le plaisir et ainsi de suite » (*DR* : 163/199 ; *Ideen II* : 152-3/216), elles sont localisées directement dans un corps qui, par le biais de l'appréhension de ces sensations, se constitue comme un corps vivant, c'est-à-dire comme « support des sensations localisées » (*DR* : 163/199 ; *Ideen II* : 144/206), comme un corps qui « sent » (*Ideen II* : 145/207).

Laissons de côté ici le thème de la constitution de mon corps et de celui des autres comme corps animés, qui n'intéresse pas directement le concept de « halo ». Ce qui est important pour l'instant, c'est que, quoique les kinesthèses ne constituent aucune propriété ou détermination qualitative de la chose, contrairement aux data visuels, tactiles et même aux sentiments (*Ideen II* : 152-3/216-7), « sans leur concours il n'y a pas là de corps, pas de chose » (*DR* : 160/196). L'explication réside ici dans le fait que « la chose qui là apparaît est l'identique dans le repos et le mouvement, elle est l'identique dans le changement quantitatif et matériel » (*DR* : 175/212). Pour clarifier la situation, imaginons le cas suivant : je marche vers une maison, et cette maison recule au fur et à mesure que j'avance, de telle manière que celle-ci apparaisse toujours de la même manière. Si maintenant je reste complètement immobile, alors la maison apparaît également de la même manière que lorsque je marchais et qu'elle reculait (c'est-à-dire immobile). Dans un cas, nous avons donc du mouvement, dans l'autre du repos, et pourtant, dans les deux cas, nous avons une chose qui s'expose de la même manière, c'est-à-dire semble rester inchangé. Autrement dit, si l'on en reste aux data visuels, il n'y a là aucune différence ; ce qui distingue les deux cas, c'est que, dans l'un, je sens le mouvement, alors que je ne le sens pas dans l'autre, quoique la série des apparitions soit identique. C'est de cette manière que la maison est constituée comme étant en mouvement dans le premier cas, comme en repos dans le second²⁶¹.

De ce point de vue, le rôle essentiel des kinesthèses dans la constitution du repos et du mouvement motive un élargissement du concept d'« exposition » qui servait jusqu'ici à désigner les contenus de sensations animés par une appréhension. Celui-là n'est en effet pas épuisé par ceux-ci, dans la mesure où les contenus animés ne sont pas suffisants pour rendre compte du problème qui vient de nous occuper. Il faut donc leur ajouter les kinesthèses, qui sont également des data sensibles appréhendés rendant possible l'apparition de la chose — quoique, au sens strict, elles n'exposent rien elles-mêmes. En autres termes, l'« exposition au sens strict » comme « projection, assimilation [*Verähnlichung*] » (*DR* : 340/393) de contenus semblables du point de vue du genre (contenu de sensation/contenu de l'objet) doit être distinguée de l'« exposition au sens large » (*ibid.*), qui comprend également les sensations

²⁶¹ Il resterait à expliquer les cas où l'intuition du mouvement peut être interprétée comme repos, et l'intuition du repos comme mouvement (comme dans le cas où je suis assis dans le train et que je regarde le paysage par la fenêtre qui semble alors être en mouvement). Pour plus de précisions, cf. § 83.

de mouvement participant à la projection au titre de condition de possibilité, mais ne projetant pas eux-mêmes (*DR* : 160/196).

Or, en quoi s'agit-il ici de « condition de possibilité » de la projection ? Le rapport entre kinesthèses et image visuelle (= apparition propre visuelle), que nous appellerons dans ce qui suit « série K-i », est fixé par trois lois d'essence indiquées au § 51 : d'abord, à chaque kinesthèse (K1) correspond une image visuelle (i1), c'est-à-dire une apparition propre déterminée (par exemple, à la kinesthèse « yeux fixes regardant tout droit » correspond le contenu exposant constituant la face avant d'une maison) — l'apparition dépendant évidemment de la position du corps vivant comme « centre d'orientation », c'est-à-dire comme « point zéro [*Null-Punkt*] » de l'orientation par rapport à un « là-bas » qui n'a de sens que par rapport à l'ici absolu, tout comme la gauche et la droite, le haut et le bas (*Ideen II* : 158/223). Ensuite, si la kinesthèse demeure constante pendant une période x (t_0 - t_1), alors l'image visuelle (i1) demeure constante. Enfin, un changement déterminé de K (de K1 à K2 « yeux fixes regardant à droite ») durant une période x (t_1 - t_2) entraîne un changement déterminé de i (de i1 à i2 « face avant d'une autre maison »). Ainsi, « la dépendance [entre K et i] est réciproque » (*DR* : 177/214), dans laquelle la kinesthèse joue le rôle de circonstance.

Maintenant, s'il est vrai que le changement de K entraîne un changement de i, ce changement corrélatif est d'emblée *préfiguré* dans la série K-i actuelle. Cette préfiguration renvoie à une seconde caractéristique du corps vivant, comme « organe du vouloir et support du libre mouvement » (*Ideen II* : 151/215). En effet, contrairement aux choses qui « *ne sont susceptibles que de mouvement mécanique et [dont] la spontanéité [du] mouvement n'est que médiate* », sous l'action de corps vivant, celui-ci se meut immédiatement et spontanément, c'est-à-dire librement (*Ideen II* : 152/215)²⁶². Cette spontanéité s'exprime sous la forme d'un « je peux » (*ibid.*), c'est-à-dire *des perceptions que j'aurais si je pouvais mon corps de telle et telle manière*. Or, ce sont précisément ces perceptions *possibles* qui constituent le halo, et sans lesquelles, pour une raison encore indéterminée, nous n'aurions pas de chose à proprement parler. C'est donc vers cette préfiguration qu'il faut à présent se tourner ;

²⁶² Ce qui ne signifie évidemment pas pour autant que certains mouvements du corps vivant, considéré comme membre de la connexion causale (*Ideen II* : 159/225), ne puissent être « appréhendés comme des processus mécaniques semblables à ceux des choses extérieures, et mon corps lui-même [appréhendé] comme une chose qui agit sur d'autres et sur lequel d'autres agissent » (*Ideen II* : trad. modif., 160/225).

elle nous conduira à des phénomènes bien connus des lecteurs des textes génétiques, à savoir la loi de l'association et la typification de l'expérience.

b. L'association data visuels-kinesthéses

La préfiguration d'autres séries K-i dans la série actuelle, qui rend compte du fait que je sais que tel mouvement de mon corps me permettra d'avoir telle ou telle perception exposante, ne repose pas sur une « unité de fondation [*Fundierungseinheit*] » (DR : 177/215) mais sur unité fonctionnelle ou d'ordre associatif (DR : 170/206). Commençons par la critique du modèle de la fondation :

« le lien entre K et i n'est pas fixe, comme si la sensation de mouvement K déterminée contenait une fois pour toutes un renvoi à l'image i déterminée, et inversement l'image déterminée i un tel renvoi à la sensation de mouvement déterminée K, et que ce lien, à plus forte raison, ne saurait être interne et indissoluble » (DR : 177/214).

Le refus de ce modèle repose ici sur le fait que, si nous avons affaire à une relation indissoluble K-i, alors à tel K correspondrait nécessairement tel i : par exemple, pour un objet en repos « ce cube », à tel K « yeux fixes regardant droit devant » correspondrait exclusivement l'apparition « côté avant du cube ». Or, il est évident que ce K est compatible avec toute autre image visuelle, en fonction de la position de mon corps dans l'espace : si je suis sur le campus de Lille-3, au même K « yeux fixes regardant droit devant » correspond ainsi une autre apparition i' « bâtiment A de Lille 3 ». En ce sens, il n'y a aucune unité de fondation entre K et i, dans la mesure où, aux mêmes K, peuvent correspondre une multiplicité infinie d'images visuelles différentes.

Cela étant, il y a malgré tout un lien entre les deux séries, s'il est vrai « qu'à chaque image déterminée correspond un K déterminé, et à chaque K changé correspond une autre image de la multiplicité des objets appartenant [par exemple] au même objet en repos » (*ibid.*). En effet, dans telle situation-K des yeux, ayant telle série K-i, si je veux qu'une chose correspondant à i' passe de la partie gauche de l'espace visuel à la partie droite à la place d'une autre chose constituée dans i'', je sais immédiatement quel mouvement des yeux je dois exécuter : « avec la représentation d'un mouvement d'image i'-i'', j'ai tout de suite la représentation d'un écoulement kinesthésique K'-K'', comme un mouvement lui appartenant ; K' appartient en

cela phénoménologiquement à i' , et K'' à la nouvelle place i'' » (DR : 179/217). Autrement dit, il y a une relation entre K et i telle qu'à chaque K correspond un i , sans que cette relation soit essentielle, c'est-à-dire que telle K fonde nécessairement telle i ; il s'agit d'un rapport fonctionnel²⁶³ ou d'association : dans la situation $K1-i1$, chaque i est immédiatement associé à tel K sur la base d'un type liant les K à la forme du déroulement des i .

De quoi s'agit-il ? Prenons pour commencer le cas d'une série continue de perceptions d'une maison en repos dans la période $t0-t1$: je bouge lentement mes yeux de la gauche vers la droite ($K1, K2, K3$), correspondant à telle ou telle apparition visuelle ($i1$ « porte de la maison », puis lentement vers la droite, $i2$ « première fenêtre à droite », $i3$ « deuxième fenêtre à droite »). Un tel déroulement constitue un type (le type « le changement de $K1$ à $K2$ puis $K3$ entraîne le changement de $i1$ à $i2$ et $i3$ lorsque l'objet est en repos ») qui lie le déroulement des K déterminés, non pas au déroulement de telle et telle image, mais à la forme du déroulement des images en général, c'est-à-dire non pas au changement de tel $i1$ à tel $i3$, mais de n'importe quel $i1$ à n'importe quel $i3$: quelle que soit l'apparition i en question, si $K1$ passe à $K2$, $i1$ passera à $i2$ *si l'objet est en repos*. Ainsi,

« les images sont ce qui est partout nouveau ; ou plutôt, la manière dont le champ visuel des lieux, partout identiquement donné, est recouvert, est ce qui est partout nouveau, et c'est seulement la forme de leur déroulement en unité parallèle avec le déroulement- K qui est l'élément commun » (DR : trad. modif., 184/222).

Ce que Husserl décrit donc ici, c'est la constitution de *types formels de déroulements $K-i$ dans lesquels se constituent une chose*, c'est-à-dire d'unités générales $K-i$ indépendantes du *contenu* de l'apparition et de la chose en question, et qui se partagent en deux grands genres : le type formel de séries $K-i$ correspondant à la chose en repos, et celui de la chose en mouvement, chaque genre ayant ses spécialisations jusqu'aux différences dernières — par exemple, en fonction de la vitesse de mouvement d'une chose ou de sa trajectoire, on trouve des types de déroulements

²⁶³ Cf. *ibid.*, § 49, p. 170. C'est un point très important dans la mesure où ce rapport fonctionnel signifie qu'il y a une unité a posteriori entre la ligne des K et celle des i , unité qui, étant a posteriori, peut toujours être déçue. Or, la croyance qu'un monde (*i.e.* une unité objective de relations concordantes) existe repose précisément sur cette unité a posteriori de motivation, qui implique à la fois qu'une telle unité du monde n'est pas garantie a priori (d'où l'hypothèse de l'anéantissement du monde formulée dans la conclusion), et d'autre part que c'est sur la base de la vérification des anticipations rendues possibles par la motivation que se renforce la croyance en l'existence objective de cette unité du monde.

distincts. L'association, pour sa part, désigne le fait que chaque série est immédiatement typifiée, c'est-à-dire que

« lorsqu'un fragment, pour ainsi dire un différentiel seulement, le départ d'un déroulement qui serait à inscrire sous la même type, est donné, aussitôt s'effectue apperceptivement [*apperzeptiv*] l'inscription sous le type, c'est-à-dire qu'un objet ou un champ d'objets en repos se tient là » (*DR* : 184/222).

C'est sur la base de cette typification formelle, indépendante du contenu des *i* en question, que s'associent les séries *K* et *i* les unes avec les autres : si $K1-i1$, alors $i-3$ si $K-3$, etc. Cette association générale prescrit donc formellement les séries *K-i* à venir, formalisation qui joue un rôle essentiel dans la constitution de l'espace objectif comme système infini de lieux distincts.

Mais à la constitution de ces types formels s'ajoute également celle de *types empiriques* fondés non plus la formalisation des séries *K-i*, mais sur leur généralisation à partir de l'expérience répétée de déroulés dans lequel certains *K* permettent de constituer des apparitions déterminées du point de vue du contenu : c'est pourquoi je sais que, étant devant l'entrée du bâtiment A, si je monte les escaliers centraux du bâtiment A de Lille-3 jusqu'au premier étage, je me retrouverai en face de la machine à café près du département de philosophie — ce que je ne sais évidemment que parce que j'y suis déjà allé par ce chemin, et qui n'exclut pas que je me trompe : je croyais qu'en passant par là j'arriverai à la machine à café, mais le personnel l'a changé de place pendant mon absence.

On peut alors résumer la différence entre type formel et empirique de la manière suivante : d'un côté, quel que soit le contenu de l'apparition et de la chose, s'il s'agit d'une chose en repos, je sais conformément au type formel *K-i* de l'objet en repos que le déroulement $K1-3$ donnera un déroulement corrélat $i1-3$; de l'autre côté, s'il s'agit d'une situation *K-i* matériellement déterminée, par exemple « je suis assis devant le bâtiment A de Lille-3 », je sais que pour avoir l'apparition de la machine à café à côté du département, je dois mouvoir mon corps à travers le bâtiment A, monter les escaliers, etc.

Maintenant, qu'il s'agisse de type formel ou matériel (empirique), ce qui est important, c'est que l'association d'une série *K-i* sous un type prescrit la suite du déroulement sous la forme du « si... alors... », c'est-à-dire du « je peux » bouger mon corps comme ceci ou comme cela en tant qu'organe de ma volonté. Or, c'est précisément

cette structure qui marque l'entrée en scène du « halo », constituant, comme nous l'avons anticipé plus haut, un moment culminant de l'analyse de *Chose et Espace*, dans la mesure où il désigne une « partie essentiel de la constitution de la chose et de l'espace » (*DR* : trad. modif., 187/226).

c. Le halo

Avant de fixer le rôle essentiel du « halo » dans la constitution de la chose comme *identité*, commençons par déterminer les traits essentiels du phénomène, qui doit nous permettre de l'inscrire dans le modèle de l'« horizon », tout en fixant sa spécificité par rapport à l'« apparition impropre ».

Contrairement à « la phase-i actuelle envisagée [qui] contient [...] l'"intentions-vers" (avec sa direction linéaire) qui remplit *a parte ante* et se remplit elle-même aussitôt *a parte post* dans la continuité du *ux* » (*DR* : 188/227), dont nous avons vu qu'elle définissait le présent élargi, c'est-à-dire l'apparition globale avec ses deux moments non-indépendants — l'apparition propre et impropre —, les « *quasi-intentions* » du halo « ne sont pas des "intentions-vers", ni ne se remplissent (*nicht erfüllend*), ni ne sont des remplissements (*Erfüllungen*) » (*DR* : 188/277). Elles désignent plutôt les séries K-i *possibles*, c'est-à-dire les déroulements perceptifs que je *pourrais* avoir si je bougeais mon corps de telle et telle manière²⁶⁴ :

« cette série de remplissement, celle qui a lieu actuellement, n'est [...] qu'une série parmi une multiplicité de possibilités ; et cela n'est pas pris en considération, naturellement, en tant que fait objectif, mais phénoménologiquement, du fait que chaque phase d'appréhension contient en son essence la relation à toutes les possibilités » (*ibid.*) (cf. *infra*).

De ce point de vue, la halo partage d'un côté avec l'apparition impropre les caractéristiques essentielles de l'« horizon », puisqu'il s'agit d'un vécu intentionnel vide susceptible de se remplir par un changement correspondant des K :

« "si les K devaient s'écouler de telle et telle façon, un déroulement d'apparition corrélatif, de telle ou telle espèce, serait motivé". Telle ou telle continuité d'images appartiendrait alors aux déroulements-K concernés, au lieu de la variation d'images qui s'ef-

²⁶⁴ Il faut évidemment distinguer ici le « possible », sur lequel nous allons revenir, des perception *futures*, c'est-à-dire de l'attente.

fectue à présent ce serait la nouvelle qui se présenterait, et c'est elle que le remplissement intentionnel, la conscience continue de donnée, traverserait (*DR* : trad. modif., 191/229-30).

De l'autre, il se caractérise par son statut de possibilité, par opposition à l'actualité de l'apparition globale. Et s'il est vrai que l'actualité a le mode du présent élargi, les possibilités sont les perceptions que j'aurais si...

Maintenant, le statut de possibilité des quasi-intentions doit être distingué autant de la phantasia (*DR* : 291/342) — contrairement à ce que pourrait laisser penser l'emploi du terme « quasi », qui désigne généralement le mode de donnée de la chose imaginée dans la phantasia —, que des possibilités logiques vides (cf. *CM* : 81/89)²⁶⁵. De quoi s'agit-il ? Comme le souligne Husserl, si « chaque phase d'appréhension contient en son essence la relation à toutes les possibilités » (*DR* : 188/227), celles-ci sont « fondues avec les intentions-*i* actuelles (*den aktuellen b-Intentionen eingeschmolzen*), colorant leur caractère (*und ihren Charakter färbend*) » (*ibid.*). Laissons pour l'instant de côté l'idée de coloration du caractère des intentions actuelles, qui nous emmènera vers la constitution de l'unité de la chose. Ce qui nous intéresse ici, c'est la fusion des quasi-intentions avec les intentions actuelles, thème que nous avons déjà rencontré dans l'analyse du modèle de la présentation par contiguïté (*Hua XXXVIII* : 37). Le halo n'est en effet pas à côté des intentions actuelles, mais bien un moment non-indépendant de celles-ci. Cependant, il ne s'agit pas seulement d'affirmer par là que l'un (le halo) ne peut pas être sans l'autre (la série *K-i* actuelle) ; cette non-indépendance s'exprime également dans le fait que « ces possibilités sont préfigurées dans l'essence de chaque apparition actuelle de la chose et doivent lui être rapportées dans une évidence qui se fonde sur une loi d'essence » (*DR* : 191/230). C'est précisément cette préfiguration, dont nous avons vu qu'elle reposait sur la typification formelle et empirique de la série actuelle *K-i*, qui exclut d'appréhender les intentions possibles comme des phantasia ou des possibilités logiques vides, et qui nous permet d'introduire le concept de « motivation », essentiel à la fois pour déterminer le halo, et pour fixer sa spécificité par rapport à l'« apparition impropre ».

²⁶⁵ Le lexique husserlien des « possibilités » est évidemment plus large que l'opposition que nous prenons en compte ici ; mais elle est la seule à laquelle se réfère Husserl dans *Chose et Espace*, comme dans les *Méditations cartésiennes*. Nous nous limiterons donc à celle-ci. Pour plus de détail sur ce lexique, cf. notre analyse de la variation eidétique, qui introduira et discutera le concept fondamental pour la possibilité de la phénoménologie de « possibilité pure ».

La structure de la « possibilité » qui définit le halo renvoie en effet à la loi de la motivation, qu'il s'agit de distinguer strictement de la « causalité » :

« le "parce que—donc" de la motivation a u tout autre sens que la causation au sens de la nature [...]. L'unité de la motivation est une connexion fondée dans les actes concernés eux-mêmes et quand nous posons la question du "pourquoi", la question de la raison du comportement d'une personne, nous ne voulons alors rien d'autre que connaître cette connexion. Dans les sciences de la nature, la causalité de la nature a son corrélat dans les lois de la nature, conformément auxquelles il est nécessaire de déterminer de façon univoque (tout au moins dans le domaine de la nature physique) ce qui doit se produire dans des circonstances déterminantes univoques » (*Ideen II* : 229/316).

L'opposition entre motivation et causalité renvoie donc *ontologiquement* à deux régions distinctes — l'esprit et la nature —, et *épistémologiquement*, à deux modèles de légalité — la détermination univoque d'effets que produisent ou subissent certaines choses dans certaines conditions, la manière singulière dont une personne ou un groupe de personnes en est arrivé à faire ce qu'elle (il) a fait dans certaines conditions. Maintenant, d'un point de vue *phénoménologique*, c'est-à-dire une fois accompli le changement d'attitude de l'attitude personaliste — la « motivation en tant que légalité fondamentale de la vie spirituelle » (*Ideen II* : trad. modif., 220/305) — à l'attitude phénoménologique — la motivation comme loi phénoménologique de la subjectivité constituante —, ce qui est important, c'est le fait que toute possibilité motivée est une *possibilité réelle, qui puise sa force de certitude doxique dans l'expérience actuelle et passée*²⁶⁶. Autrement dit, une possibilité motivée est une perception possible d'un individu réellement possible prescrit par « l'unité de l'expérience » (*DR* : 291/342) actuelle et passée du monde réel²⁶⁷ — quand bien même cette certitude ontologique puisse être modalisée (de la certitude au probable, douteux, etc.), voire l'individu être finalement rejeté au titre d'illusion, d'hallucination, etc.

C'est précisément cette loi de la motivation, comme *loi matérielle de l'unité de l'expérience d'un monde réel*, qui permet de distinguer le halo des quasi-intentions de la possibilité logico-formelle et de l'imagination. D'un côté, en effet, la possibilité logique vide, qu'il s'agisse d'une possibilité logico-formelle ou d'une possibilité lo-

²⁶⁶ Nous reviendrons sur cette analyse dans notre examen de la conclusion de *Chose et Espace* (p. 344sq.).

²⁶⁷ Cf. notre analyse de la variation eidétique (p. 457sq.).

gique doxique, n'obéit pas à la loi de la motivation. Dans le premier cas, elle obéit seulement à la loi formelle de non-contradiction (*Ideen I* : 102/159), de telle manière qu'elle peut être logiquement possible tout en étant matériellement impossible. C'est le cas de façon paradigmatique de la possibilité d'une réalité hors de notre monde : « d'un point de vue « logique », il est possible de supposer une réalité en dehors de ce monde ; cela n'implique manifestement aucune contradiction formelle » ; mais dans le même temps, puisqu'il n'y a de monde et de choses réels que comme « unité légitimable des enchaînements d'expériences qui portent sur elle » de tous les *ego* actuels, et que ces enchaînements de la part des différents *egos* peuvent en principe être amenés à la concordance de l'expérience d'un seul et même monde — même si de fait une intropathie avec l'ensemble des *ego* du monde n'est pas réalisée ou réalisable —, alors « la possibilité, réservée par le logique formelle, qu'il existe des réalités en dehors du monde, en dehors de *l'unique* monde spatio-temporel qui est fixé par notre expérience *actuelle*, s'avère une absurdité de fait » (*Ideen I* : 102-3/159-60).

Dans le second cas, conformément aux analyses des *Ideen II*, il s'agit d'un objet qui est visé — à vide ou de manière remplie dans un acte de quasi-perception, quasi-souvenir, etc., correspondant — dans la conscience thétique de possibilité comme *pouvant être*, comme respectant les conditions *matérielles* pour *être dans le monde réel* — à savoir précisément comme unité d'une expérience concordante possible dans le temps et l'espace de notre monde. Or, dans ce cas, la possibilité logique n'est pas motivée par l'expérience présente et passée : qu'un centaure puisse exister, ou qu'il existe dans une galaxie lointaine d'autres formes de vie, ce sont des possibilités logiques qui ne sont motivées par aucune expérience passée ou actuelle, et qui ne deviendront des possibilités *réelles* qu'une fois cette condition satisfaite.

Il reste dès lors le dernier cas, celui de l'imagination qui, à la lumière des analyses que nous venons de proposer, ne posera pas grande difficulté. En effet, lorsque je m'imagine, non pas dans la conscience thétique de possibilité, mais dans la conscience de neutralité, c'est-à-dire sur le mode du « quasi » — j'imagine que je (quasi-)perçois un dragon et que je me (quasi-)bats contre lui —, cette scène n'est

pas motivée *comme possibilité réelle* par l'expérience actuelle ou passée²⁶⁸, car elle n'est pas susceptible de s'inscrire dans l'unité de l'expérience du monde réel : le dragon que j'imagine devant moi en marchant dans la rue ne s'intègre pas dans l'unité de l'expérience de la rue, et plus généralement du monde réel dont cette rue, mais dans l'unité de l'expérience d'*un autre* « monde », un « monde » imaginaire²⁶⁹.

Nous arrivons ainsi à une définition précise du « halo » : contre la phantasia et la possibilité logique, celui-ci désigne un système kinesthésique d'apparitions possibles *motivées* dans le système actuel et passé, réellement possibles dans l'unité de l'expérience d'un monde réel ; c'est cette motivation ou préfiguration qui fait toute la différence. Mais c'est aussi ce qui permet de distinguer de façon définitive l'apparition impropre du « halo ». En effet, celui-ci peut être considéré comme le champ de liberté du corps vivant conçu comme organe de la « volonté de mon Je pur » (*Ideen II* : 152/215). Le « si... alors... » exprime cette liberté motivée qui peut être suivie ou non, la « "faculté" ("je peux") » (*ibid.*). Au contraire, l'« apparition impropre » est pour sa part un phénomène structurel de la conscience intentionnelle qu'il n'est précisément pas dans la liberté du sujet, à travers son corps vivant comme porteur de mouvement libre, d'accomplir ou non. Autrement dit, si l'on voulait exprimer complètement l'opposition dans le langage des *Ideen II*, il faudrait dire qu'à la liberté motivée du « halo » correspond, pour l'« apparition impropre », un « type de motivation qui est inclus dans *la forme de la conscience intime du temps*. Cette forme est quelque chose d'absolument fixe : la forme subjective du maintenant, de l'avant, etc. Je ne peux rien y changer » (*Ideen II* : 227/314). C'est précisément cette forme du temps phénoménologique qui est la condition *structurelle* de toute conscience intentionnelle, et que l'on retrouve jusque dans l'anéantissement du monde, de telle manière qu'on puisse concevoir l'existence d'une conscience sans monde.

Maintenant, si cette définition est correcte, nous avons tous les éléments pour déterminer pourquoi « seules [les quasi-intentions] donnent à l'apparition son caractère déterminé, en tant qu'apparition de la chose » (*DR* : 191/229), c'est-à-dire pour

²⁶⁸ Évidemment, l'association de deux événements simultanés, la perception de A et l'imagination de B, peut motiver l'imagination de B lorsque je perçois, imagine, me souviens à nouveau de A, ou que se présente un nouvel objet similaire à A : si j'ai lu *Expérience et Jugement* tout en écoutant en boucle *Waltz for Stan* de Stan Getz, je serai motivé à penser à *Expérience et Jugement* en la ré-écoutant plus tard (et inversement). Mais, dans le cas qui nous intéresse, c'est-à-dire celui d'une imagination, la nouvelle perception de A motive certes l'imagination B, mais pas comme une possibilité réelle susceptible de s'inscrire dans le contexte du monde réel — il s'agit plutôt d'une motivation par association de *contiguïté temporelle*.

²⁶⁹ Sur le caractère de « monde » du « monde » imaginaire, voir la remarque sur les « mondes » idéaux infra. p. 409-11.

quelle raisons elles constituent un ultime complément au modèle ACO, un ultime surplus de vécus *sans lesquels on ne saurait constituer aucune chose*. En effet, de façon analogue au problème de l'apparition propre, si nous n'avions pas conscience d'autres perceptions possibles, et par conséquent que nous ne pouvions pas appréhender certaines de nos perceptions comme des perceptions de la *même chose*, que nous aurions eu autrefois si nous avions mu notre corps d'une façon correspondante, alors nous n'aurions pas une chose comme identité de la multiplicité infinie des perceptions actuelles *et* possibles ; nous n'aurions qu'une succession de perceptions actuelles *sans liens intentionnels*. Si j'entre dans une pièce par une porte, perçois un objet de face, sors et rentre plus tard par une autre porte où je suis censé percevoir *le même objet de côté*, et que je n'ai pas conscience que j'actualise par là une perception possible que j'aurais eu tout à l'heure si j'avais mu mon corps de la bonne manière, je n'ai précisément pas le *même* objet, c'est-à-dire *la chose d'un autre côté*, mais *un autre objet*. Autrement dit, si je n'ai pas conscience d'autres perceptions possibles de la même chose pendant que je la perçois, je ne constitue pas une unité d'une multiplicité de perceptions actuelles et possibles, mais simplement une unité actuelle que je serais incapable de re-connaître dans d'autres perceptions possibles devenues actuelles.

C'est la raison pour laquelle Husserl indique que, dans ce cas, je n'aurais pas *une chose* (DR : 187/225, 197/236), quoique se constitue malgré tout dans l'expérience actuelle « une espèce d'objectivité qui aurait des traits essentiels en commun avec l'objectivité chosique » (DR : 196-7/236). Quels sont ici les traits essentiels que l'objectivité et la chose ont en commun ? D'abord, dans l'expérience actuelle sans halo, cette « objectivité » se constitue comme un substrat en tant qu'unité d'une multiplicité de conscience — comme la chose ; il s'y constitue également avec des propriétés temporelles, spatiales (formes spatiales et contenus sensibles remplissant cette dernière), voire matérielles (relations de causalité avec d'autres choses, couche de la chose que l'on trouvera examinée dans les *Ideen II*) — comme la chose. En revanche, sans le halo, je ne suis pas capable de re-connaître dans cet objet et dans ces propriétés une chose et ses propriétés chosiques identiques, les mêmes dans la multiplicité des perceptions actuelles et possibles : une succession de deux expériences actuelles temporellement séparées nous donne deux objets et des propriétés distinctes.

Le cas que nous discutons est donc à la fois parent et distinct de celui de l'anéantissement du monde²⁷⁰. Il est parent, car, dans les deux cas, il y a un problème d'identification de la chose comme la *même*. Mais il est en même temps distinct, dans la mesure où, dans l'anéantissement du monde, je suis incapable d'identifier dans le chaos des sensations et des modes de données corrélatifs les propriétés essentielles (temporelles, spatiales, matérielles) identiques appartenant à un seul et même substrat, une seule et même chose ; tandis que, dans l'expérience sans halo, je peux identifier, mais pas re-identifier une chose comme identique dans la multiplicité des perceptions. L'expérience sans halo, contrairement à l'anéantissement du monde qui présente le cas d'une multiplicité diverse ou chaotique, satisfait donc à une condition *nécessaire*, mais *insuffisante*, de la constitution d'une unité d'une multiplicité, c'est-à-dire une expérience *actuelle* unifiée d'un point de vue temporel et intentionnel.

Cette analyse nous conduit à une typologie des « multiplicités », dont chaque niveau nous amène plus près de la constitution de la chose : d'abord, la multiplicité *chaotique* des sensations dans l'anéantissement du monde — multiplicité constituant des unités qui s'effondrent toujours à nouveau, et dont la conscience intentionnelle, conformément à sa *structure*, continue malgré tout à chercher à faire sens (*Ideen I* : § 49) ; ensuite, la multiplicité *synthétique actuelle* sans halo — multiplicité dans laquelle se constitue, non une chose, mais une sorte d'objectité, parente de la chose dans la mesure où elle peut être identifiée, mais distincte car elle ne peut être re-identifiée ; enfin, la multiplicité *synthétique actuelle et possible* — celle dans laquelle se constitue la chose comme unité identique, c'est-à-dire la même dans la multiplicité infinie, actuelles et possibles, de *mes*²⁷¹ perceptions.

Si cela est correct, on comprend à présent pourquoi nous assistons, avec l'analyse du « halo », à un moment culminant de *Chose et Espace* : celui-ci constitue en effet l'*opérateur synthétique ultime et nécessaire entre la multiplicité infinie des perceptions actuelles et possibles et l'unité de la chose comme telle*. De ce point de vue, l'introduction du concept de « halo » constitue un dernier complément au modèle ACO, permettant enfin de rendre compte du « sens et de la performance de la perception » (*DR* : trad. modif., 58/82).

²⁷⁰ Pour une analyse de l'anéantissement du monde, cf. *infra*. p. 343sq.

²⁷¹ On distinguera ici l'identité *subjective* de la chose de son identité *objective* ou *intersubjective*, qui implique la constitution de l'intersubjectivité transcendante et, avec elle, de communautés humaines — nous y reviendrons dans notre chapitre consacré à la constitution de *l'alter ego* (p. 495sq.).

Avec cette analyse du « halo », il semble que nous ayons enfin atteint l'objectif que nous nous étions fixé au début de ce chapitre : justifier la thèse selon laquelle *Chose et Espace* est le lieu d'émergence du concept d'« horizon », et fixer, sous les traits de l'« apparition impropre » et du « halo », son rôle *local* au sein de la corrélation de la perception externe, comme *opérateur synthétique* (temporel et intentionnel) *de la multiplicité des perceptions d'une seule et même chose*. Cependant, la conclusion des leçons offre l'occasion d'un complément qui fera la jonction avec le problème de la connaissance transcendante formulé dans *L'idée de la phénoménologie*, et avec l'usage, encore lointain en 1907, mais pour ainsi dire *conceptuellement pré-constitué*, du « monde comme horizon »²⁷². En effet, dans ce dernier texte, Husserl lève l'abstraction qui avait été de mise jusque là, à savoir celle du caractère *doxique, objectivant* de la perception, pour aborder le problème philosophique, motivé par l'enjeu de *L'idée de la phénoménologie*, de l'existence du monde. Or, c'est dans ce contexte qu'apparaîtra la fonction complémentaire de l'« horizon » et particulièrement du « halo » comme opérateur synthétique, non plus seulement *temporel et intentionnel* — au sens strict ici de se rapport à *une* chose —, mais *ontologique* : c'est dans les *possibilités réelles* du halo que se constitue le monde et les choses qui le composent comme *unité ontologique d'une multiplicité* — comme *étant, et étant tel ou tel*.

5. L'inadéquation de la perception exposante et la position du monde

Le problème *métaphysique* de l'existence du monde physique, discuté dans la conclusion de *Chose et Espace* d'une manière *phénoménologique*, c'est-à-dire en prenant comme angle d'attaque la description de la *manière* dont nous en venons à poser le monde comme étant et étant tel ou tel, implique l'« horizon » de deux ma-

²⁷² La distinction génétique entre la pré-constitution et la constitution, et le passage de l'un à l'autre, renvoie à la thématization de ce qui était encore non-thématisé jusque là. En ce sens, Husserl ne fait pas encore usage du « monde comme horizon » dans *Chose et Espace*, mais l'usage futur apparaît moins comme une création de toute pièce que comme la thématization, dans des conditions qui motivent cette dernière, d'un usage déjà pré-constitué dès les analyses de cette conclusion des leçons. C'est ce que nous montrerons dans notre examen du rôle de l'« horizon » dans les différentes voies de la phénoménologie, dans *Philosophie première* puis dans la *Krisis* (voir le premier chapitre de la seconde partie).

nières différentes : une fois à l'égard de la *stratégie argumentative par laquelle Husserl pose le problème et prépare la solution*, une autre fois concernant la *solution* à lui apporter *elle-même*. La première direction de recherche remonte jusqu'à la première partie des leçons et la définition de l'« évidence inadéquate » de la perception exposante, par opposition à l'adéquation de la perception posant le soi, c'est-à-dire de la ré exion phénoménologique — distinction classique de la théorie husserlienne de l'évidence, que la généralisation de l'« horizon » dans les *Ideen I* viendra *perturber*, point de départ de l'un des *filis rouges* de ré exion qui nous occupera dans notre deuxième partie. En effet, le caractère inadéquat de la perception externe implique la possibilité toujours ouverte de l'anéantissement du monde, et par conséquent l'exclusion corrélatrice d'une solution apriorique à l'existence du monde. La seconde direction de recherche, pour sa part, nous dirige vers le rôle du « halo » comme *opérateur ontologique* entre le multiple et l'un dans la solution *a posteriori* : le monde — plus précisément le monde physique, celui des choses naturelles non-animées par un psychisme, et non-imprégné de sens spirituel — désigne en effet, comme *phénomène de la phénoménologie*, l'unité intentionnelle et positionnelle de l'ensemble des choses, rationnellement fondée dans la multiplicité infinie réglée de ses apparitions positionnelles actuelles et possibles.

Ce sont donc ces deux dernières dimensions de l'« horizon » qu'il va s'agir d'articuler. Cette discussion nous mènera même *un peu plus loin*, au point de bascule entre *L'idée de la phénoménologie* et les *Ideen I* : l'usage spécifique de l'argument de l'anéantissement du monde dans cette conclusion doit en effet pouvoir servir de critère pour *départager* le caractère *constitutif* de la phénoménologie présentée jusqu'ici de l'*idéalisme transcendantal* propre aux *Ideen I*.

a. Perception exposante et perception posant le soi

Contrairement à la fonction des vécus intentionnels vides actuels et possibles dans la performance intentionnelle de la perception, comme opérateur synthétique entre multiplicité et unité, la distinction entre évidence inadéquate de la perception externe et l'évidence adéquate de la perception « interne » n'a rien d'essentiellement nouveau : elle constitue déjà un acquis des *Recherches logiques* (*Hua XIX* : 365-7 ; *RL II.2* : 153-5). L'introduction de la méthode de la réduction phénoménologique implique certes une avancée phénoménologique importante en permettant de clarifier la distinction entre perception interne du *phénomène psychologique* et perception

adéquate, c'est-à-dire la réduction phénoménologique sur le *phénomène pur* qui, seule, peut revendiquer la donnée absolue de son objet (*DR* : 22/44 ; *Hua XIX* : 366 ; *RL II.2* : 154-5). Malgré tout, cela n'implique aucun remaniement essentiel de la distinction entre adéquation et inadéquation, et la substitution du modèle de l'« horizon » à celui de la présentation par contiguïté non plus. Nous nous limiterons donc ici à rappeler les traits principaux de cette théorie de l'évidence.

Le concept d'« évidence » comprend deux traits de définitions complémentaires. D'un côté, au sens large, l'évidence désigne la *manière dont est donné un objet* et (corrélativement) *le mode dans lequel le vécu le donne*, c'est-à-dire dans le mode du *remplissement* d'une intention vide dirigée vers un objet par un vécu intuitif correspondant (perception, phantasia, souvenir, attente, conscience d'image, intropathie), qu'il s'agisse de remplir un acte catégorique (jugement), un vécu simple non-intuitif (je pense à ma chambre sans la voir, ni m'en souvenir, ni l'imaginer, etc.), ou les vécus intentionnels vides (« horizon ») impliqués, si l'on en reste à la perception externe, dans l'apparition propre. De ce point de vue, le concept de « donnée [*Gegebenheit*] » avec toutes ses variantes terminologiques corrélatives — mode de donnée de l'objet, conscience donatrice, etc. — doit être compris au sens prégnant défini au § 67 des *Ideen I* comme ce qui est donné *intuitivement* [*anschaulich*] ou *en personne* (*selbstgegeben*), par opposition à la donnée « *en ce sens plus large* où l'on dit en fin de compte de n'importe quelle chose représentée qu'elle est donnée dans la représentation (quoique peut-être "de façon vide") » (*Ideen I* : 142/219). Ainsi, dans le cadre « plus imprécis » de cette définition de l'« évidence », on peut parler « des degrés et des niveaux de l'évidence » (*Hua XIX* : 651 ; *RL III* : 150) : à chaque type de vécu intuitif correspond un niveau d'évidence dans lequel on peut distinguer des degrés, jusqu'au dernier niveau de l'évidence adéquate, c'est-à-dire « la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel » (*Hua XIX* : 651-2 ; *RL III* : 151), qui désigne, comme c'est le cas dans *L'idée de la phénoménologie*, le concept d'« évidence » au sens strict — nous y reviendrons.

Le second trait de l'« évidence », pour sa part, consiste dans le fait qu'elle constitue le fondement de droit de la position d'existence qui caractérise l'acte en question. C'est pourquoi Husserl indique dans les *Ideen I* que

« la vision intellectuelle [*Einsicht*], de façon générale l'évidence est donc un processus tout à fait irréductible ; par son "noyau" *c'est l'unité que forme une position rationnelle*

avec ce qui la motive par essence, la situation d'ensemble pouvant être entendue en termes noétiques, mais aussi noématiques » (Ideen I : 316/461-2).

Autrement dit, l'évidence désigne le mode dans lequel est donné un objet et qui *fonde rationnellement* la position de son être et de son être ainsi.

Maintenant, qu'en est-il de la distinction entre évidence inadéquate et adéquate ? Celle-ci repose moins sur une différence de degrés que de niveaux incommunicables. En effet, on appelle « adéquate » au sens strict, par opposition au « sens naturel et large », l'évidence dans laquelle « l'intuition ne remplit pas elle-même l'intention qui s'achève en elle à la manière d'une intention qui aurait encore besoin de remplissement, mais elle produit le *dernier* remplissement de cette intention » (*Hua XIX* : 648 ; *RL III* : 147). Autrement dit, l'intuition dans l'évidence sature l'intention, qui est complètement et parfaitement remplie (*DR* : 114/144 ; *CM* : 55/58 ; *Ideen I* : 321/467-8). Par opposition, dans l'évidence inadéquate, le remplissement de l'intention est par essence imparfait, incomplet en raison du surplus du visé par rapport au donné :

« Imperfection [Unvollkommenheit] veut dire ici, en règle générale, inachèvement [Unvollständigkeit], partialité [Einseitigkeit], relative obscurité, confusion dans la donnée en personne des choses ou des états de chose, adhérence de l'expérience à des *éléments de visées préalables et de co-visées non-remplies* [Behaftung der Erfahrung mit Komponenten unerfüllter Vormeinungen und Mitmeinungen] » (*CM* : 55/57 ; *DR* : 195/234 ; *Ideen I* : 319/465).

C'est ici que nous retrouvons l'« horizon », qui constitue donc le critère permettant de distinguer l'évidence adéquate de l'évidence inadéquate : celle-ci implique en effet un surplus de vécus intentionnels vides (surplus de visée) par rapport à ce qui est proprement donné. C'est pourquoi la perception externe est inadéquate : la chose est par essence la règle pour une multiplicité infinie de perceptions actuelles et possibles (*DR* : 152/186, 187/226, 285/335), de telle manière que chaque apparition propre est nécessairement « entourée » d'apparitions impropres et d'un halo d'intentions possibles de la même chose (*DR* : 122/153) :

« toute perception de chose est inadéquate, celle qui est en repos, déjà du fait qu'elle est simplement unilatérale [einseitig], et celle variable, parce qu'elle fait bien accéder l'ob-

jet, peu à peu ou par étapes, à une donnée multilatérale et toujours plus riche mais n'atteint pourtant jamais le but de la donnée absolue » (*DR* : 114/144-5).

De ce point de vue, c'est cette inadéquation qui explique que Husserl définisse dans le second chapitre des leçons la perception exposante par l'équation « une chose/plusieurs perceptions », tandis que la perception posant le soi correspond à « un vécu/une perception » (*DR* : 25/47). Mais plus important encore, cela justifie la thèse que, dans la perception exposante — et l'idéation fondée sur l'exposition (*DR* : 23/45) — la « donnée en chair et en os » soit séparable de la croyance en l'existence, tandis que la perception posant le soi — et l'idéation correspondante — est « de toute évidence incompatible avec l'incrédulité et le doute » (*DR* : 22/44). En effet, l'évidence inadéquate implique qu'

« aucune appréhension préalablement donnée ne garantit contre la possibilité de voir le progrès de la perception actuelle amener avec soi la détermination nouvelle et la détermination comme autre ; des attentes être détrompées ; ce qui était appréhendé comme homogène, révéler son hétérogénéité dans la détermination comme autre et, éventuellement, la détermination plus précise » (*DR* : 136/168).

Autrement dit, *le fait qu'un objet exposé soit visé plus que ce qui est donné ouvre en principe la coupure de l'être et du paraître*, la possibilité jamais exclue de l'illusion, du doute et même, comme nous le verrons, de l'*anéantissement* possible : l'être donné de façon inadéquate n'est pas définitif ou insurmontable (*Ideen I* : 319/465). Au contraire, l'évidence adéquate fonde l'être définitif, donc l'inséparabilité de la donnée en chair et en os et de l'existence, dans la mesure où elle exclut un remplissement postérieur d'intentions préalablement vides qui donnerait l'objet *autrement que comme il était visé*. Autrement dit, la distinction entre adéquation (de la ré-exion) et inadéquation (de la perception externe) recoupe l'opposition entre apodicticité et non-apodicticité.

Cela étant dit, il est clair que cette théorie de l'évidence, qui a ses racines dans les *Recherches logiques*, a quelque chose de presque *suranné* au regard des acquis contemporains de l'analyse husserlienne sur le temps : elle est en *retard* sur la découverte, dans le texte 39 analysé plus haut des *Leçons sur la conscience intime du temps*, du « *sens nouveau* » que reçoit « *l'opposition entre multiplicité et unité* » (*Piz* : 271 ; *PCT* : 164) lorsqu'on l'applique à la constitution de l'unité du vécu dans la multiplicité de la conscience du temps. Une telle description force en effet à

remanier la théorie de l'évidence et à reconnaître *l'inadéquation de la réduction phénoménologique* — ce que Husserl sera forcé de reconnaître une fois généralisée la structure de l'« horizon », élément *perturbateur* de sa théorie de l'évidence.

Quoiqu'il en soit de ce point, sur lequel nous reviendrons dans notre seconde partie, il y a malgré tout quelque chose de fondamentalement nouveau, non dans la *distinction* entre évidence adéquate et inadéquate, mais dans *l'usage* qu'en fait Husserl dans la conclusion de *Chose et Espace*, c'est-à-dire dans le cadre de la discussion sur l'existence du monde. C'est en effet cet usage qui va nous conduire à l'hypothèse de l'anéantissement du monde, et au rôle d'opérateur synthétique *ontologique* de l'« horizon ».

b. Le monde et la conscience positionnelle

S'il est vrai que la chose désigne d'un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire comme *phénomène de la phénoménologie*, la règle identique de la multiplicités de ses apparitions actuelles et possibles kinesthésiquement motivées, la question que pose Husserl au début de la conclusion des leçons est de savoir *comment* nous en venons à poser rationnellement la chose, et de façon plus générale le monde des choses (la nature physique), dans son *être (Sein)* — comme réalité certaine, probable, possible, douteuse, etc. — et dans son *être-tel (Sosein)* — comme *chose réelle*, avec ses *déterminations temporelles* réelle, sa *forme spatiale* réelle, ses *qualités sensibles* réelles, ses *rapports de causalités* réels, etc (DR : 285/335). Ce n'est certes pas le lieu d'entrer ici de façon détaillée dans la discussion de cette distinction²⁷³ ; cependant, dans la mesure où l'analyse va porter essentiellement autour de la question de l'existence ou de la réalité du monde physique (et de son être-tel), cela exige de la préciser suffisamment pour fixer les bases de la discussion.

La distinction être/être-tel recoupe l'opposition entre existence et essence (*Idee* : 70/95), qui est au cœur de la phénoménologie comme science eidétique des phénomènes réduits. C'est la raison pour laquelle Husserl l'introduit au début de la cinquième leçon de *L'idée*, dans le cadre de la discussion de la « donnée de l'essence », de sa « saisie évidente » (*Idee* : 68/92). En tant que science eidétique, la phénoménologie est en effet indifférente à l'existence des exemples sur la base desquels elle obtient ses essences, et par conséquent à la différence entre percep-

²⁷³ Cf. pour plus de précisions, voir Majolino (2015 : p. 37-8).

tion et phantasia (*Idee* : 69/93 ; *Ideen I* : 16/24). Il faut cependant faire attention ici à l'équivoque du terme « essence » et distinguer deux usages bien distincts. D'abord, Husserl appelle « essence individuelle [*individuelle Essenz*] » le « contenu [*Inhalt*] » (*Idee* : 70/95), le « *quid* [*Was*] » (*Ideen I* : 13/19), c'est-à-dire le stock de « prédicabilités [*Prädikabilien*] essentielles » (*Ideen I* : trad. modif., 12/17) que doit avoir un objet pour être un objet *matériellement déterminé, en tant que* singularisé dans un substrat individuel (le *tode ti*), déterminé dans le temps et — pour ce qui est de la chose — l'espace (*Ideen I* : 12/16). Ensuite, cette essence *individualisée* peut faire l'objet d'une abstraction idéatrice (*Idee* : 68/92) matérielle ou formelle (*Ideen I* : 31-3/47-50) dans laquelle se constitue un objet *idéal général* — l'*eidos* (*Ideen I* : 14/19) matériel ou formel — avec ses différents degrés de généralités — de la « singularité eidétique » au « genre suprême » (*Ideen I* : 30/46). Le concept de « singularisation » désigne de ce point de vue l'individuation d'un *eidos* matériel qui peut s'opérer dans une infinité d'exemples (*eidos* matériel → faits) pouvant être considérés *les uns par rapport aux autres* comme des répétitions *contingentes* du même *eidos* (exemples → exemples). Ainsi, si je fais abstraction de son existence, la chose que je suis en train de regarder ne désigne rien de plus qu'une essence individuelle, c'est-à-dire une singularisation des prédicats essentiels de l'*eidos* matériel « chose » — déterminations temporelles, spatiales, éventuellement matérielles (*Ideen I* : 347-8/502-3) — dans un substrat individuel contingent, c'est-à-dire déterminé par le fait qu'il est *hic et nunc*, quoiqu'il aurait tout aussi bien pu être dans une autre situation temporelle ou spatiale, obéir à d'autres règles causales que celles en vigueur, etc. (*Ideen I* : 12/16-7).

Maintenant, qu'est-ce qui détermine le fait que *certaines* singularisations existent, tandis que *d'autres* non ? Cette question implique de réintroduire la différence entre perception et phantasia dont ne s'occupe pas l'eidétique, et laisse supposer qu'elle renvoie à un *mode de donnée*. En effet, que la chose que je vise soit constituée comme une *identité* de propriétés concordantes, c'est-à-dire qui ne s'excluent pas mutuellement, est certes une condition nécessaire, comme le montrera plus loin l'hypothèse de l'anéantissement du monde ; mais comme la discussion du concept d'« essence » vient de l'indiquer, une *même* chose, c'est-à-dire une chose dont le *contenu* est identique, peut tout aussi bien être perçue qu'imaginée — que je perçoive ma chambre ou que je m'imagine m'y balader, il s'agit dans les deux cas de la *même* chambre, la mienne —, quoique que, dans un cas, elle existe, et dans l'autre cas non. La chose tire donc son existence de la *perception concordante* — ou de la pos-

sibilité réelle d'une perception concordante, nous y reviendrons — d'une chose dans le monde réel, dont la caractéristique essentielle, comme nous l'avons montré plus haut, est qu'elle *donne son objet en chair et en os*, c'est-à-dire comme présent dans des contenus de sensations — ce qui n'est pas le cas de la chose imaginée (cf. *supra*). Autrement dit, conformément à la théorie de l'évidence, la donnée en chair et en os, à savoir l'évidence *originnaire* (ou *originnairement possible*) d'une chose dans le monde réel, pour autant qu'elle est concordante, constitue ce qui motive la position d'*existence réelle* de la chose ; la donnée dans la phantasia se distingue pour sa part de la première par le fait qu'elle quasi-donne seulement son objet imaginé dans un monde imaginé, et par conséquent ne saurait s'inscrire comme tel dans l'unité de l'expérience perceptive du monde réel.

Pour être entièrement satisfaisante, la discussion devrait évidemment être poursuivie dans le détail, et considérées les spécificités des différentes corrélations, par exemple celles du souvenir, de l'attente ou de l'intropathie — qui sont également positionnelles quoiqu'elles ne donnent pas leur objet en chair et en os —, ou celle de la ré exion phénoménologique — qui donne également son objet en chair et en os quoique absolument. Elle est cependant suffisante pour le problème qui nous intéresse à présent²⁷⁴.

La question de l'existence réelle du monde physique, posée dans la conclusion de *Chose et Espace*, prend en effet une tournure particulière en raison du mode de donnée de celui-ci. D'abord, comme l'a montré l'analyse de l'évidence inadéquate, l'être du monde n'exclut pas le doute :

« *de facto*, les enchaînements d'apparitions s'écoulent de telle façon que des unités de remplissement ininterrompues permettent de maintenir des chosétés, posées intentionnellement, comme étant et ayant été continuellement. Maintenant s'y glissent des séries d'apparitions dont les ajouts intentionnels ne s'intègrent pas aux autres séries d'apparitions, en elles-mêmes concordantes. Sur un large arrière-plan de réalités à la valeur durable [*auf einem breiten Hintergrund von fortgeltenden Realitäten*], objets d'une croyance, posées sur le mode de la certitude et continuellement confirmées, tranchent les apparitions anormales, constituant des fictions » (*DR* : trad. modif., 288/338).

Nous retrouvons dans ce passage l'ensemble des éléments d'analyse que nous venons d'introduire pour discuter du problème de le l'existence : d'un côté, c'est dans l'unité concordante de l'expérience d'un monde réel — le « large arrière-fond de réa-

²⁷⁴ Cf. notre analyse de la variation eidétique dans la seconde partie.

lités à la valeur durable » — que nous posons l'existence d'un objet comme étant et étant-tel — en l'occurrence, comme étant une chose physique ; de l'autre, *ce qui n'est pas réel (Irrealität)*, c'est-à-dire ce qui est certes donné en chair et en os mais sur le mode du *con it* avec *ce qui est réel* (l'unité concordante de l'expérience positionnelle du monde réel), peut ou bien manifester « une vérité plus profonde » (*Ideen I* : 103/161) et résoudre le *con it* dans une détermination autre — « ce n'est pas comme ceci (déception et conscience négative) mais comme cela (réintégration sous la forme de la détermination autre) » —, ou bien être exclu sous la forme de l'illusion ou de la fiction (hallucination, image fictionnelle comme dans le cas d'une fenêtre peinte sur un mur, etc.). Mais de façon plus générale, s'il est vrai que « le ne-pas-être [...] a sa mesure dans l'être », c'est-à-dire ressort comme n'étant pas par contraste avec un arrière-plan de réalités (le monde), que « sans être pas de non-être » (*DR* : 287/338), rien n'oblige que le monde réel lui-même *soit*. Autrement dit, le caractère inadéquat de la perception externe laisse nécessairement ouverte la possibilité qu'une telle connexion d'expérience ne *soit* pas, c'est-à-dire que toute perception puisse être « finalement une illusion de réalité » (*DR* : 288/338) :

« ne pourrait-il pas se faire qu'à partir d'un moment du temps tout remplissement concordant cesse, et que les séries d'apparitions s'écoulent l'une en l'autre de telle façon que chaque unité posée ne se laisse finalement pas sauvegarder, ne fut-ce qu'en se confirmant par intervalles comme étant pour se supprimer finalement à nouveau ? Ou bien que tout remplissement en général cesse tout à fait, et que le flux d'apparitions tout entier se dissolve en une simple cohue de sensations dépourvues de sens ? » (*ibid.*).

Husserl décrit donc précisément la possibilité de l'anéantissement du monde (*Weltvernichtung*) que l'on retrouvera au § 49 des *Ideen I*, et qui repose en dernière instance sur le type d'évidence de la perception exposante : le fait qu'elle vise plus (horizons) qu'elle ne donne. Cet anéantissement, comme nous l'avons anticipé plus haut, implique la disparition de la condition *nécessaire* à la constitution d'un monde *réel*, c'est-à-dire de l'unité concordante de l'expérience, dans le *con it* généralisé d'un chaos de sensations — ce que nous avons décrit plus haut, dans les termes de notre typologie des multiplicités, comme *multiplicité chaotique*, non synthétique. Or, si l'on sait les perspectives qu'ouvrira cet argument de l'anéantissement du monde dans les *Ideen I*, à savoir la définition du champ *transcendantal* et *ontologiquement premier* de la proto-région (*Urregion*) « conscience » (*Ideen I* : 159/242), il possède ici une *toute autre fonction*. Husserl n'est pas intéressé ici par les conséquences mé-

taphysiques — au sens fixé par *L'idée*, c'est-à-dire comme « science de l'étant au sens absolu » (*Idee* : 23/45) — qu'il pourrait tirer de l'argument de l'anéantissement, pour une raison simple : la métaphysique, telle qu'il la conçoit dans *L'idée*, doit être fondée sur une base phénoménologique, qui implique d'abord une analyse de l'essence des différentes corrélations (théoriques, pratiques, axiologiques) et une fondation des sciences des étants relatifs. Dans le cadre préalable de la phénoménologie, il s'agit donc plutôt de justifier la thèse, exprimée dans une formule piquante, que « somme toute, le monde est, selon son être et son être-ainsi, un fait irrationnel, et sa facticité [*Faktizität*] réside uniquement et exclusivement dans la fixité des complexes de motivation » (*DR* : 289-90/340). Autrement dit, dans le débat sur l'existence réelle du monde, l'argument de son anéantissement, fondé sur le mode de donnée de la chose, n'a pas pour but d'ouvrir la *voie cartésienne de la phénoménologie*, mais doit permettre de réduire à néant la thèse rationaliste *a priori*, au nom d'une thèse empiriste de type humien, mais phénoménologiquement clarifiée sur la base de la description eidétique de la corrélation perceptive.

Maintenant, c'est dans ce cadre que l'« horizon » abat sa dernière carte dans *Chose et Espace*, à savoir son rôle d'opérateur synthétique *ontologique* entre la multiplicité des perceptions positionnelles actuelles et possibles et l'existence présomptive de « l'unique monde spatio-temporel, conçu comme *omnitudo realitatis* » (*Ideen I* : 6/6). En effet, la description de la position rationnelle de la nature physique *en général*, s'il est vrai qu'elle doit tirer sa force de la perception exposante, pose à la phénoménologie une difficulté centrale : c'est qu'une partie seulement du monde à chaque fois est donnée dans le mode qui motive la position d'existence réelle, c'est-à-dire l'évidence concordante originaire, en chair et en os. Par conséquent, il faut à la fois élargir le champ de la positionnalité au-delà de l'expérience actuelle vers le halo des perceptions possibles du reste du monde, et montrer *sur quelle base* cette « positionnalité possible » est motivée.

Or, la solution réside ici dans le transfert de force positionnelle qui naît de la motivation, c'est-à-dire de la préfiguration des perceptions possibles dans l'expérience originaire, et dont nous avons vu qu'elle distinguait le halo autant des possibilités imaginatives que des possibilités logiques vides. C'est l'association du système K-i actuel, donnant ses choses réelles dans le mode du « en chair et en os », à un type empirique qui fonde sous la forme de la « motivation empirique » (*DR* : 292/343) la possibilité réelle d'une série K-i possible — quoiqu'elle soit évidemment susceptible d'être déçue et de donner lieu à des irréalités. Prenons un exemple : assis à mon bu-

reau, je perçois ma tasse sur la table qui est elle-même dans mon appartement à Lille ; cette série K-i étant donné, elle est « subsumée » sous le type empirique « perception de mon appartement », de telle manière que je sais que, assis à mon bureau, je pourrais voir la fenêtre de ma chambre qui est derrière moi si je me levais et que je me retournais. Rien n'exclut évidemment que ma fenêtre n'ait été bouchée pendant que je ne la regardais pas, et que ce que je perçois (un mur sans fenêtre) n'entre en fin de compte en contact avec ce qui était visé, et implique une révision. Cependant, l'existence de ma fenêtre pendant que je suis assis au bureau n'est pas une possibilité logique vide ou imaginative. Au contraire, sa force positionnelle est motivée et garantie rationnellement, jusqu'à un certain degré, par la typification de l'expérience, l'association à un ensemble d'expériences passées — toutes les perceptions de ma chambre que j'ai multipliées depuis que j'ai commencé à louer mon appartement.

Pour boucler la boucle et rendre compte de façon complète de la position rationnelle du monde, il faut pour finir ajouter que les possibilités réelles impliquent elles-mêmes d'autres possibilités réelles :

« si nous avons déjà une possibilité réelle, donc une possibilité dans de telles associations, cette possibilité peut à son tour prescrire à d'autres possibilités une règle de l'espèce de celle que formulent des propositions hypothétiques de la forme : si x est réellement possible, alors y aussi est possible » (*DR* : 292-3/343).

C'est de cette manière qu'on s'achemine vers la solution. En effet, le remplissement progressif de ces possibilités réelles (et des possibilités réelles impliquées dans les possibilités réelles) ainsi que la correction, le raffinement des règles empiriques qui les prescrivent — jusqu'à « sa rationalisation progressive sous la forme de la science empirique » (*DR* : 290/341) — implique un cercle vertueux qui renforce continuellement l'évidence des apparitions actuelles et possibles : « l'expérience est la force qui cautionne l'existence du monde, et l'expérience est une force qui puise continûment en soi une force nouvelle, et l'intègre continuellement à soi-même » (*ibid.*). Autrement dit,

« la force de l'expérience constituant le monde grandit jusque une si écrasante puissance [...] que les possibilités qui portent sur le non-être d'un monde réel se constituant rigoureusement [...] deviennent justement des possibilités vides, non pas dépourvues de sens, mais irrationnelles, dépourvues de fondement » (*DR* : 290-1/341).

Au contraire, les possibilités réelles du halo qui visent le reste du monde non-perçu, et sans lesquels il ne saurait y avoir ni monde ni chose, tirent leur force positionnelle de la motivation d'expériences typifiées de choses données en chair et en os.

C'est en ce sens que l'« horizon » est l'opérateur *ontologique* entre l'un et le multiple, l'existence du monde physique et la multiplicité infinie de ses apparitions. Mais si, et c'est sur ce point que nous terminerons cette analyse, le monde existant repose sur la synthèse de la multiplicité des perceptions en une multiplicité synthétique de perceptions réelles et réellement possibles d'un même monde, c'est-à-dire de l'ensemble des choses réelles et réellement possibles susceptibles d'être perçues qui le composent, on comprend également en quel sens ce monde constitue un « large arrière-plan [*Hintergrund*] de réalités à la valeur durable, objets d'une croyance, posées sur le mode de la certitude et continuellement confirmées » (*DR* : trad. modif., 288/338) dans le contexte duquel contraste le non-être. L'arrière-plan, qui est notamment un des termes équivalents qu'utilise Husserl pour parler de l'« horizon »²⁷⁵, doit ici être considéré comme le corrélat de l'horizon des perceptions possibles, le monde dont une partie seulement à la fois est au premier-plan. Il y a donc là une structure universelle corrélatrice entre la conscience et le monde, celle de l'« horizon », qui constitue précisément l'« arrière-plan » sur lequel passe, au premier-plan, l'expérience des choses individuelles, s'accomplissant soit en concordance, soit en conflit avec lui, sans que le monde lui-même soit remis en question, c'est-à-dire *le présupposant* comme le contexte de réalités dans lequel chaque réalité s'insère ou entre en conflit comme irréalité. De cette analyse à la thèse générale de l'attitude naturelle (*Ideen I* : § 30) et à l'usage du « monde comme horizon », que l'on retrouvera *dans un autre contexte*, celui d'une recherche d'une nouvelle voie de la phénoménologie à travers le monde de la vie, il n'y a qu'un pas — un pas que nous ne franchirons pas encore ici.

Nous avons à présent obtenu tous les résultats escomptés par cette analyse de la *percée locale* du concept d'« horizon » dans *Chose et Espace*, qui naît du besoin de complément du modèle ACO. Ces leçons de 1907 ont ainsi fixé dans le cadre de la corrélation entre perception et chose son caractère d'opérateur synthétique *temporel*,

²⁷⁵ Voir *supra*. notre introduction (p. 242-3) et note 249.

intentionnel et *ontologique* entre multiplicité de perceptions et unité de la chose, sous les traits de ces deux types de surplus horizontaux que sont l'« apparition impropre » et le « halo ». Il nous reste à présent, pour déterminer le rôle global de l'« horizon » dans le modèle constitutif de la phénoménologie husserlienne, à examiner la *généralisation* que subit ce concept dans les *Ideen I*. C'est précisément cette analyse qui nous servira alors pour tracer la voie que nous suivrons dans les linéaments de l'histoire de l'« horizon » après les *Ideen I* : car cette généralisation n'est pas sans effet sur les principales opérations méthodologiques qui définissent la phénoménologie elle-même.

Troisième chapitre : la percée générale de l'horizon dans les *Ideen I*

La particularité des *Ideen I* dans l'histoire du concept d'« horizon » est multiple. D'abord, quoique le premier emploi du concept soit antérieur à la publication du livre (*Hua XXXVIII* : 368-70), il s'agit du premier texte publié du vivant de Husserl dans lequel est utilisé le terme d'« horizon » et où lui est nommément consacré un paragraphe (§ 82) intégré à l'un des chapitres les plus significatifs pour la phénoménologie, celui consacré aux « structures universelles de la conscience pure ». Ensuite, contrairement au couple *L'idée de la phénoménologie-Chose et Espace*, les analyses consacrées à l'« horizon » sont cette fois-ci directement intégrées au volet « introduction générale » plutôt que réservées aux analyses particulières — en l'occurrence, la corrélation de la perception externe. Or, cela implique *ipso facto* une généralisation de l'usage du concept absente de *Chose et Espace* : pour nos analyses antérieures, nous avons dû jongler entre les différents textes gravitant autour du projet théorique ouvert par *L'idée de la phénoménologie* pour déterminer sa fonction d'opérateur synthétique *temporel*, *intentionnel* et *ontologique* entre multiplicité des perceptions réelles et réellement possibles et l'unité de la chose et du monde ; dans les *Ideen I*, l'« horizon » est directement élevé à une structure universelle de la conscience pure — celle qui caractérise la conscience transcendantale jusque dans l'anéantissement du monde —, à la fois comme *triple horizon du temps phénoménologique* (§ 82) constitué dans la conscience intime (§ 81)²⁷⁶, comme *triple horizon d'inactualité intentionnelle* (§ 84-5) et comme *triple horizon fonctionnel* (§ 86) dans lequel se constituent les objets transcendants — structure qui rend donc à son tour possible celle de la ré-exion (§ 77-9).

²⁷⁶ Ce qui justifie *en principe* l'imperméabilité du modèle de l'auto-constitution de la conscience du temps à la synthèse horizontale, et le rôle de l'horizon dans la constitution temporelle du vécu immanent. Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

Cela étant, les *Ideen I* ne se réduisent certes pas à *généraliser* l'« horizon » au-delà de la perception externe, pour embrasser toutes les corrélations — ou presque²⁷⁷ — dans la conscience positionnelle ou neutralisée : non seulement Husserl y fixe sa situation fondamentale par rapport aux autres structures de la conscience (ré exion, relation Je-vécut, conscience du temps, intentionnalité/fonctionnalité) ; mais il regroupe également de façon *systématique* sous le terme d'« horizon » un ensemble de phénomènes divers préalablement décrits dans des analyses particulières — regroupement systématique qui implique un élargissement de la définition de l'« horizon » par-delà les déterminations spécifiques que nous avons vues à l'œuvre dans *Chose et Espace*. La principale nouveauté vient ici de l'introduction des « fonctions du Je pur », l'actualité et l'inactualité, qui maintient le caractère de « surplus » de l'« horizon », tout en l'élargissant au-delà de l'intention vide, pour prendre par exemple en compte le cas de la perception d'arrière-plan non attentive. Ainsi, *en un sens large*, l'horizon dans sa fonction intentionnelle, considéré exclusivement dans son rapport avec les fonctions égologiques d'un seul Je, recouvre n'importe quel vécu intentionnel non-accompli du triple horizon temporel dans lequel l'*ego* peut s'investir.

Il ne s'agit là cependant que d'une définition *large*. En dépit du double mouvement de généralisation et de systématisation dont nous venons de parler, qui s'opère *exclusivement* sur la base du renvoi des vécus intentionnels du triple horizon temporel à la fonction égologique (= face subjective du vécu) d'un même Je (l'inactualité), Husserl introduit également une définition *stricte* qui s'exprime dans le caractère *fonctionnel* de l'horizon, et prend en compte *en plus de la face subjective la face objective du vécu*, c'est-à-dire la corrélation entre les vécus intentionnels et l'objet qui s'y constitue²⁷⁸. C'est elle que Husserl formule implicitement dans le § 28 des *Ideen I*, à travers la distinction entre « arrière-plan » et « horizon », et qui va nous intéresser pour deux raisons : d'abord, parce que cette dernière fixe le rôle de l'horizon dans la constitution concordante d'objets transcendants, et que c'est l'horizon *dans ce sens strict*, c'est-à-dire *comme opérateur fonctionnel de la conscience*, qui entre dans la définition du domaine d'objet de la phénoménologie — du « phénomène ». Si cela est vrai, on pourra affirmer que, outre son rôle dans la constitution temporelle du

²⁷⁷ L'élévation de l'horizon à la structure de la forme du temps phénoménologique rend en effet en principe l'auto-constitution de la conscience du temps *imperméable* au modèle de la constitution par horizon (p. 318-9.).

²⁷⁸ Sur la distinction entre « face objective » et « face subjective » du vécu, voir p. 359-60.

vécu immanent, l'horizon est l'opérateur synthétique intentionnel/fonctionnel non seulement entre multiplicité des perceptions réelles et réellement possibles, mais de façon plus générale entre multiplicité d'apparitions et unité d'un objet transcendant *quel qu'il soit*.

Ensuite, la distinction entre « horizon » et « arrière-plan » nous intéresse car elle constitue un élément stratégique de l'analyse que propose Geniusas dans *Les origines de l'horizon dans la phénoménologie de Husserl* afin de séparer le terme et le concept d'« horizon » de toute relation d'équivalence ou de spécification avec d'autres termes de la même famille²⁷⁹. Il s'agira donc de montrer dans quelle mesure l'horizon en ce sens définit *non pas le concept général d'horizon*, mais un domaine *déterminé* de son extension, qu'il oppose *dans ce contexte* à l'arrière-plan ; et que l'arrière-plan, *dans ce contexte*, désigne le concept général d'horizon *au moins amputé* de la région de l'horizon au sens strict — sont à l'arrière-plan tous les vécus inactuels (et leurs objets) en tant que référés à un même Je, mais qui n'entrent pas dans l'unité d'une concordance²⁸⁰.

Nous avons à présent tous les éléments pour organiser notre recherche. Celle-ci consistera à examiner la structure universelle de l'« horizon » dans ce que l'on pourrait appeler sa *triple diffraction* : diffraction *temporelle* (1.) ; diffraction *intentionnelle/inactuelle* (2.) ; diffraction *fonctionnelle* (3.). Au terme de cette analyse, il sera temps alors de fixer le rôle « omni-déterminant » (*Hua XVII : 207/269*) de l'« horizon » dans la définition du *domaine d'objet* de la phénoménologie, c'est-à-dire du phénomène, puis de discuter de l'orientation ultérieure de nos recherches — les *implications méthodologiques* du rôle à la fois général et strictement délimité de l'horizon dans la définition du *phénomène* comme unité constituée dans une multiplicité.

²⁷⁹ Voir l'introduction de cette section (p. 240sq).

²⁸⁰ Évidemment, Husserl multiplie les usages de l'« arrière-plan » comme de tous les équivalents de l'« horizon » : il désigne parfois *le tout* (le concept général) ou *une partie du tout*. Le plus souvent, mais pas toujours, l'arrière-plan désigne ce que Husserl appellera ensuite l'« horizon externe », qui correspond par exemple dans la perception externe aux choses que je vois *en même temps* que la chose que je regarde actuellement, quoique je ne sois pas tourné attentivement vers elles pour l'instant.

1. L'horizon comme structure temporelle de la conscience pure

Nous venons de l'anticiper, l'horizon comme structure universelle de la conscience pure est une structure diffractée : elle est à la fois *temporelle* (§ 81-3), *intentionnelle* (§ 84-5) et *fonctionnelle* (§ 86) — cette dernière constituant une spécification de la seconde. Avant d'entrer dans le détail de la première, il faut souligner en préambule que l'expression de « conscience pure » fait référence au tournant *transcendental* de la phénoménologie opéré par les *Ideen I*, de telle manière que l'ensemble de ces structures n'est pas seulement *eidétique*, mais implique une thèse *ontologique*, formulée dans le § 49 grâce à l'usage spécifique de l'hypothèse de l'anéantissement du monde sur lequel nous reviendrons, à savoir que la conscience est une région d'être *absolue*, indépendante du monde : elle « *nulla « re » indiget ad existendum* » (*Ideen I* : 104/162). C'est donc dans ce cadre qu'il faut comprendre les analyses de ce deuxième chapitre de la troisième partie des *Ideen I* : les structures dont il est question sont des structures *eidétiques* et *ontologiques nécessaires* de la conscience absolue, que le monde existe ou qu'il soit anéanti — l'anéantissement du monde modifiant certes nécessairement l'être de la conscience, dans la mesure où plus aucune ré-identification n'est possible, et par là plus aucune connexion de connaissance théorique, mais ne la supprimant pas (*ibid.*). Nous reviendrons sur ce point au moment de déterminer les « conséquences métaphysiques considérables » (*Ideen I* : 184/278) de la thèse de l'unification temporelle de la conscience par le biais de la structure horizontale de la succession²⁸¹.

Cela étant dit, qu'en est-il de l'« horizon » comme structure temporelle de cette conscience pure ? D'abord, contrairement aux analyses des autres structures dégagées dans ce chapitre, qui reprennent dans un cadre transcendantal un ensemble d'analyses d'abord effectuées au sein de l'attitude naturelle (*Ideen I* : 69/109) dans le second chapitre de la deuxième partie (« conscience et réalité naturelle »), les § 81-3 n'y ont pas de contrepartie. Sans doute, une partie de l'explication réside dans le fait que le second chapitre avait principalement pour enjeu de faire saisir « les services qu'elle [l'*ἐποχή* phénoménologique] peut rendre » (*Ideen I* : 66/105), ce qui n'implique aucune espèce d'exhaustivité. L'ordre des paragraphes est d'ailleurs choisi pour aboutir rapidement à l'inadéquation de la perception externe, qui conduit,

²⁸¹ Voir *infra*. p. 356sq.

comme dans la conclusion de *Chose et Espace*, à l'anéantissement du monde et à la thèse ontologique dont nous avons parlé plus haut. Cependant, le caractère inédit de ces analyses sur le temps repose également sur le fait que, dans l'attitude naturelle, la conscience transcendantale s'auto-appréhende comme transcendante, au sens d'une unité transcendante mondaine constituée dans les multiplicités de la conscience pure (*Ideen I* : 116/178-9). Comme le souligne Husserl,

« cela n'est possible que par une certaine participation à la transcendance en son sens premier, originaire, c'est-à-dire manifestement à la transcendance de la nature matérielle. C'est uniquement par la relation empirique au corps que la conscience devient une conscience humaine et animale d'ordre réel » (*ibid.*).

Dans ce cas, la conscience naturelle comme événement mondain « prend place dans l'espace de la nature et dans le temps de la nature — dans le temps qui se prête à des mesures physiques » (*Ideen I* : 116/179). Autrement dit, le temps de mes vécus lorsque je ré échis dans l'attitude naturelle est le temps objectif, qui masque à la fois la structure du temps phénoménologique — subjectif —, et celle de la conscience intime du temps, dans laquelle cette dernière se constitue. Par conséquent, ce n'est qu'une fois l'*ἐποχή* et les différentes réductions phénoménologiques accomplies, c'est-à-dire le champ proprement transcendantal de la phénoménologie accessible, que l'on peut parler de structures qui, sinon, sont masquées par « l'auto-objectivation [*Selbstobjektivierung*] » (*EP II* : 77/107) de la conscience pure, et les distinguer des structures de la conscience objectivée²⁸².

Ainsi, la distinction entre structures transcendantales et transcendantes n'a de sens et n'est possible que *du point de vue du phénoménologue qui a accompli l'ἐποχή et les différentes réductions*. C'est précisément ce que rappelle Husserl au début du § 81 :

« par la réduction phénoménologique la conscience n'a pas seulement perdu sa "liaison" aperceptive (ce qui est bien entendu une image) à la réalité matérielle et son insertion — secondaire il est vrai — dans l'espace, mais aussi son inclusion dans le temps cosmique. Le temps qui par essence appartient au vécu comme tel [...] ce temps ne peut aucune-

²⁸² La distinction entre « être-sujet pour le monde » et « être-objet dans le monde » (*Krisis* : 182/203) est l'expression du lien particulier qui unit la phénoménologie et la psychologie, sur lequel Husserl n'aura de cesse de revenir jusque dans ses derniers textes, et notamment dans la *Krisis*. Voir *infra*. note 359.

ment être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique ; il n'est pas mesurable du tout » (*Ideen I* : 180-1/272-3).

Maintenant, l'analyse que nous avons proposée dans *Chose et Espace* de l'analyse de structure entre constitution de la chose transcendante dans la multiplicité de ses données subjectives d'un côté, et la constitution du vécu dans la multiplicité de ses phases et de la conscience du temps de l'autre, nous a suffisamment préparé à l'examen qui va suivre. Husserl n'est d'ailleurs pas décidé à en dire plus que ce qui est suffisant dans une présentation générale des structures de la conscience pure, qui n'a pas pour but d'entrer dans un cercle de problème absolument clos et d'une « difficulté exceptionnelle » (*Ideen I* : 182/274).

En vue de l'introduction de la structure temporelle de l'« horizon », la corrélation entre temps phénoménologique et conscience du temps est essentielle. Celle-ci est obtenue dans le changement d'attitude par lequel je cesse de diriger mon regard sur un « vécu réel » — qui est « nécessairement quelque chose qui dure » dans le présent élargi, c'est-à-dire qui commence, perdure et finit, et qui nécessairement « avec cette durée [...] s'ordonne à un *continuum* sans fin de durées » — pour l'orienter sur la « forme nécessaire qui lie des vécus avec des vécus » (*Ideen I* : 182/275), sur la « forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle », bref, sur le « mode de donnée temporel » (*Ideen I* : trad. modif., 183/275) de matières, de vécus émergeant puis sombrant dans le passé. Autrement dit, pour reprendre les termes du texte 39 de *Husserliana X*, le changement d'attitude va de la « chose » au « processus » (ou aux phases) dans lequel elle se constitue comme durant : « il n'est pas de vécu durable qui ne se constitue dans un flux continu de modes de donnée, qui confère une unité au processus [*des Vorganges*] ou à la durée » (*Ideen I* : 183/276). Dans ce changement d'attitude, on peut ainsi distinguer la forme temporelle/modes de donnée temporels — le « maintenant [*Jetzt*] », l'« avant [*Vorher*] », l'« après [*Nachher*] » — et les contenus temporels — qu'il s'agisse de vécus intentionnels (noèse ou morphé intentionnelle) ou non-intentionnels (hylé sensuelle, matière (*Stoff*)) — qui les remplissent au fur et à mesure que dure la « chose » :

« soit par exemple la joie qui commence, finit et dans l'intervalle dure ; je peux d'abord la tenir elle-même sous le regard pur ; je l'accompagne dans ses phases temporelles. Mais je peux aussi porter mon attention sur ses modes de donnée ; remarquer le mode présent du "maintenant" et observer qu'à ce maintenant, et par principe à tout maintenant, se joint en une continuité nécessaire un maintenant nouveau et toujours nouveau ;

remarquer que du même coup chaque maintenant actuel se convertit en un "tout juste passé [*Soeben*]" ; ce "tout juste passé" se convertit à son tour continuellement dans des "tout juste passés" de "tout juste passés" toujours nouveaux et ainsi de suite sans fin » (*ibid.*, trad. modif.).

Or, ces modes temporels subjectifs de donnée des vécus temporels remplissants impliquent, conformément à l'analogie de structure avec la constitution d'un objet transcendant²⁸³, la conscience du temps, qui précisément les vise intentionnellement *comme* maintenant, *comme* tout juste passé, etc, dans son réseau d'impression de la phase limite du maintenant, de rétention de la phase tout juste passée et de protention de la phase tout juste à venir. De ce point de vue, comme la chose, un vécu qui dure fait sens comme unité de la multiplicité temporellement synthétisée (à venir, maintenant, tout juste passé, s'éloignant toujours plus...) des phases par lesquelles il est passé dans la conscience du temps. C'est la raison pour laquelle Husserl souligne que la conscience absolue obtenue par l'*ἐποχή* « n'est en vérité rien de dernier, mais quelque chose qui [...] prend sa source radicale dans un absolu ultime et véritable » (*Ideen I* : trad. modif., 182/274-5).

Ainsi, c'est en ce sens précis qu'il y a une corrélation intentionnelle entre le temps phénoménologique comme forme de liaison temporelle des phases de matériaux vécus en une unité réelle qui dure, et la conscience du temps avec ses « vécus » « d'une dimension et d'un genre nouveaux » (*Ideen I* : trad. modif., 183/276) — une unité de multiplicité qui se différencie de la corrélation de la perception d'une chose temporelle, spatiale et matérielle constituée dans des esquisses, ou de tout autre corrélation, et qui caractérise la manière spécifique dont les vécus font *un*.

Nous avons à présent suffisamment d'éléments pour déterminer la triple structure temporelle de l'horizon, qui est une structure du temps phénoménologique, et qui s'organise autour de deux formes/modes de temporalité, celle de la succession et celle de la simultanéité. Commençons avec le mode de la succession, qui est le premier que discute Husserl au § 82 : s'il est vrai que la conscience impressionnelle du temps a pour corrélat un matériau vécu dans le mode temporel du « maintenant », celui-ci est la « phase limite d'une continuité de rétentions » et de protentions de vécus précédents et à venir sur le mode du « tout juste passé » et du « tout juste à venir » — la rétention et la protention assurant la synthèse temporelle de la multiplicité des phases de vécus en *un* vécu réel qui dure. Or, ces deux modes

²⁸³ « La conscience originelle du temps fonctionne comme une conscience perceptive et a sa contrepartie dans une conscience imaginante correspondante » (*Ideen I* : trad. modif., 255/378).

temporels avec leurs contenus toujours différents désignent précisément les horizons visés dans la rétention et la protention : pendant la phase du « maintenant » avec son contenu particulier dans la conscience impressionnelle, les contenus tout juste à venir et tout juste passés sont intentionnellement visés comme horizons à venir ou tout juste passés dans la conscience rétentionnelle et protentionnelle. C'est la condition pour constituer un vécu qui dure dans la succession de ses phases : sans conscience du temps, nous n'aurions pas une mélodie, ni même une partie de celle-ci, mais une multiplicité chaotique de notes ; et si, dans cette conscience du temps, les matériaux n'étaient pas visés dans le mode (ou sous la forme) du passé ou de l'avenir, nous aurions un accord, mais pas une mélodie qui dure (*Piz* : § 3).

De ce point de vue, ce qu'on appelle « horizon de la succession », ce sont, au sein de la forme du temps phénoménologique, les formes spécifiques fixes, avec leurs contenus toujours différents, de l'« avant » et de « l'après », avec toutes leurs subdivisions particulières (avant le tout juste passé, avant l'avant le tout juste passé, etc.), en tant que corrélats intentionnels de la conscience rétentionnelle et protentionnelle. C'est précisément dans la multiplicité des phases de contenus avec la multiplicité des modes de donnée temporels — maintenant et horizons de l'avant et de l'après — que se constitue *un* vécu qui dure. Il suffit dès lors d'élargir l'activité synthétique de la conscience du temps et son corrélat, le temps phénoménologique, au-delà de la constitution d'un vécu dans le présent élargi que nous avons privilégié jusqu'ici, pour généraliser la structure de l'horizon à l'ensemble du flux de conscience : chaque vécu réel qui dure prend nécessairement place dans un « horizon du temps infini rempli de tout côté », c'est-à-dire du côté du passé et du futur, entourant le « maintenant ». Autrement dit, il « appartient à « un unique « flux de vécus » qui s'écoule sans fin (*Ideen I* : trad. modif., 182/275), conformément à la loi eidétique que « nul vécu concret ne peut être tenu pour indépendant au sens complet du mot », mais au contraire « appelle un complément » (*Ideen I* : 186/281). Ainsi, « le flux de vécus est une unité infinie, et la forme du flux est une forme qui embrasse nécessairement tous les vécus d'un moi pur — cette forme enveloppant elle-même une diversité de systèmes de formes » (*Ideen I* : 184/278)²⁸⁴.

Or, avant de nous tourner vers l'autre mode de l'horizon, celui de la simultanéité, Husserl attire l'attention sur le fait que cette thèse générale implique des « conséquences métaphysiques considérables », dont la présentation est renvoyée à des tra-

²⁸⁴ Nous reviendrons *infra*. p. 359-60 sur le rapport du Je pur à son flux de vécus « préparé » par la conscience du temps, qui fait intervenir la seconde fonction, intentionnelle, de l'« horizon ».

vaux ultérieurs (*ibid.*). Mais il n'est pas difficile d'imaginer ici de quoi il est question. Rappelons d'abord le contexte : nous parlons ici des structures de la conscience pure ou transcendantale, c'est-à-dire de la conscience absolue, dont l'examen est *une partie* de la métaphysique phénoménologiquement renouvelée de *L'idée de la phénoménologie*, c'est-à-dire de l'ontologie comme science de l'être en tant qu'être. Maintenant, si le temps phénoménologique est la forme du temps unifiant mon *ux* de vécus comme *ux* infini avec son présent élargi, son passé et son avenir, et que cette forme est corrélative de l'activité synthétique de la conscience du temps, celle-ci a le caractère d'une « conscience omnisciente [*allwissendes Bewusstsein*] » : elle est « en tant que conscience présente [...] simultanément [*zugleich*] conscience d'un *ux* de conscience passée et d'un *ux* de conscience advenante, future » (XXXIII : 45/61). Comme le souligne en effet Husserl, « à la conscience du maintenant se joint nécessairement celle du tout juste passé, qui est elle-même à son tour un maintenant. *Un vécu ne peut cesser sans que l'on ait la conscience qu'il cesse et qu'il a cessé* : cette conscience est un nouveau maintenant rempli » (*Ideen I* : trad. modif., 184/278).

Si cela est vrai, la conscience omnisciente de soi-même est alors en même temps conscience omnisciente du monde, dans la mesure où le monde transcendant est le corrélat de la conscience transcendantale : « sa structure recèle potentiellement en soi l'omniscience du monde [*potentiell birgt ihre Struktur Allwissenheit der Welt in sich*] » (XXXIII : 45/61). Cependant, l'introduction de cette thèse générale dans le paragraphe consacré à la structure temporelle de l'horizon, qui succède à celui sur la conscience du temps, implique précisément que cette omniscience n'est que potentielle, c'est-à-dire que la conscience finie n'est omnisciente qu'à travers des horizons non-inuitifs (le passé et le futur) susceptibles d'être remplis progressivement, et que le monde lui-même ne soit visé comme un horizon, tandis que la conscience divine « s'embrasse elle-même en parfaite clarté » (*ibid.*) — car Dieu n'a pas (de) « conscience du temps », mais vit au contraire dans son « éternité toujours

présente »²⁸⁵. Ainsi, « même la conscience "finie" est omnisciente, même son intentionnalité embrasse tout son passé et avenir, mais de façon partiellement claire seulement, et pour le reste, dans une obscurité qui est une potentialité pour des clartés et des ressouvenirs » (XXXIII : 45/61).

L'implication métaphysique de la connexion entre horizon et omniscience de la conscience du temps — de soi-même, et avec soi-même du monde comme horizon — consiste donc dans la définition de la conscience pure ou absolue comme finie, par opposition à la conscience divine. L'élément distinctif, c'est ainsi précisément la structure temporelle de l'horizon, qui caractérise l'omniscience de la conscience finie, et qui va prescrire la méthode de la science de la conscience absolue *finie* — la phénoménologie —, c'est-à-dire l'analyse intentionnelle. Il s'agit évidemment d'une thèse absolument fondamentale en ce qui concerne l'« horizon », car c'est elle qui aboutit à l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie comme « dévoilement systématique de l'intentionnalité constituante elle-même » (CM : 119/134-5) ; elle qui permet de ranger la phénoménologie sous le double patronage de la devise socratique — « γνῶθι σεαυτόν » — et augustinienne — « *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* » (CM : 183/208 ; EP II : 121/170) ; elle qui implique que la phénoménologie, comme science de la conscience pure, est en même temps une science du monde comme tel, de telle manière que les différentes réductions qu'elle opère ne nous font pas perdre le monde de vue, mais oblige à cesser de s'y abandonner naïvement (CM : 179/204, 183/208) « pour le regagner dans la ré-exion universelle de soi » (CM : 183/208 ; EP II : 166/230) ; enfin, c'est elle qui oriente les attaques concernant la cécité à l'égard de l'horizon et de la méthode intentionnelle, dirigées notamment contre Brentano puis W. James dans la *Krisis*, accusés d'avoir ainsi manqué le sens de la phénoménologie transcendantale. Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur ces différents points dans la suite de l'analyse, que nous laissons provisoirement de côté ici.

²⁸⁵ L'omniscience de la conscience divine *sans horizon* correspond à la description augustinienne de l'éternité de Dieu dans le fameux livre XI des *Confessions* : « au surplus, ce n'est pas dans le temps que tu précèdes les temps ; autrement tu ne précéderais pas tous les temps. Non, c'est de la hauteur de ton éternité toujours présente que tu précèdes les temps passés, et que tu domines les temps à venir ; car ils sont à venir, et, une fois arrivés, il deviendront du passé. Toi, au contraire, *tu es identique à toi-même, et tes années ne s'évanouiront pas*. Tes années ne vont ni ne viennent ; ce sont les nôtres qui vont et viennent, pour que, toutes, elles puissent venir. Tes années, justement parce qu'elles demeurent, demeurent toutes simultanément [...]. *Tes années ne sont qu'un jour*, et ton "jour", il n'est pas là jour après jour, mais aujourd'hui, et ton "aujourd'hui" ne cède pas plus devant un "demain" qu'il ne succède à un "hier". Ton "aujourd'hui", c'est l'éternité » (*Confessions*, XI-xiii-16 : 1040).

Maintenant que nous avons dégagé les implications métaphysiques de la thèse générale de la structure d'horizon successive de la forme du temps phénoménologique, il reste à la compléter par le mode de la simultanéité, qui va nous servir de transition avec la seconde *diffraction* de l'horizon, celle de l'*intentionnalité inactuelle*. En effet, l'horizon de la simultanéité accompagne à la fois la conscience impulsive du « maintenant » — les « mainteneurs simultanés », lorsque je lis distraitement un livre tout en imaginant que je suis à la plage —, mais recouvre également les dimensions successives de l'après et de l'avant : la conscience retient dans le mode temporel du tout juste passé à la fois ce qui était il y a encore peu un « maintenant », et son horizon de mainteneurs simultanés — mon vécu de lecture et mon vécu d'imagination passé —, ce qui vaut en principe également pour la protention.

Or, la manière dont il faut concevoir la distinction entre deux « maintenant » simultanés, l'un ayant la structure d'un horizon, l'autre non, se complique du fait qu'il s'agit du même mode de donnée temporel — « maintenant » —, contrairement à la distinction entre « maintenant » et horizon de l'avant et de l'après. Cela suppose d'introduire à présent le rapport entre le Je pur et ses vécus, que nous n'avons fait qu'évoquer plus haut. En effet, comme le souligne Husserl à la fin du § 82,

« nous pouvons tenir pour des corrélats nécessaires ces deux notions : d'une part un Je pur, d'autre part un flux de vécu, rempli selon ses trois dimensions, se structurant par essence de lui-même dans ce remplissement, se suscitant lui-même à travers sa continuité de contenu » (*Ideen I* : 185/279).

De ce point de vue, le Je pur, c'est-à-dire l'*ego* transcendantal non-personnel qui demeure une fois accompli l'*ἐπιτοχή* transcendantale, n'est pas une fonction *vide*. Au contraire, « le moi [...] n'est point quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* » (*Ideen I* : 179/270) ; il consiste dans des « modes de rapport [*Beziehungsweisen*] » ou « modes de comportement [*Verhaltensweisen*] » à l'égard des vécus constitués dans la conscience du temps et qui, par là, lui appartiennent, sont les siens (*Ideen I* : 179-80/270-1). Il suffit dès lors d'ajouter que le vécu éprouve sur des modes différents ses vécus et, à travers eux, les objets qu'ils constituent, pour parvenir au caractère bi-face du vécu et à la double orientation de la phénoménologie : soit subjective (*ego-cogito*), orientée vers la subjectivité pure et ses modes de comportements à l'égard de ses vécus — orientation que l'on retrouve au début de la quatrième méditation des *Méditations cartésiennes*, où le Je est examiné comme

pôle identique des vécus et comme substrat d'habitudes — ; soit objective (*cogitatum*) à l'égard de la « "constitution" de l'objectivité pour la subjectivité » (*Ideen I* : 180/271).

L'introduction de cette double face du vécu, et de la double orientation de la phénoménologie, est essentielle pour rendre compte de la différence entre le « maintenant » et le « maintenant horizontal », et de façon plus générale entre le « maintenant » et le triple horizon du temps phénoménologique. Celle-ci repose d'un côté, dans l'orientation subjective, sur *deux modes distincts d'éprouver les vécus de Je pur*, l'actualité et l'inactualité ; de l'autre, cette distinction entre actualité et inactualité renvoie, dans l'orientation objective, à *deux modes de l'intentionnalité* par lesquels l'*ego pur* se rapporte à des objets. Par conséquent, l'horizon est, et cela de façon *indissociable*, une structure *temporelle* fondée dans la conscience du temps, connectée à la *fonction egologique de l'inactualité* dans son côté subjectif, et, par là, *intentionnelle* dans son côté objectif. Il faut donc clarifier cette nouvelle diffraction de la structure de l'« horizon » ; il sera temps ensuite de voir dans quelle mesure il faut distinguer la diffraction *fonctionnelle* de celle *intentionnelle/inactuelle*.

2. Actualité et inactualité : la dimension subjective et objective de l'horizon

La condition préalable pour aborder le couple « actualité/inactualité », repris au § 84 mais introduit dès les § 34-36²⁸⁶, suppose de lever une abstraction de l'analyse proposée dans les § 81-82 : celle-ci a en effet distinguée forme/mode temporel et matière remplissante, c'est-à-dire vécu. Or, il faut à présent introduire dans le groupe des matières remplies l'opposition entre la partie hylétique (matière (*Stoff*) sensible) et la partie noétique (morphé intentionnelle), dont nous avons déjà parlé plus haut²⁸⁷ : la première comprend les esquisses et les différents contenus de sensations dont nous avons discutés dans la partie précédente — sensations visuelles, de tou-

²⁸⁶ Contrairement au temps phénoménologique et à la conscience du temps, le concept d'« horizon/inactualité » est donc directement accessible dans l'attitude naturelle. De ce point de vue, ce que fait apparaître l'*ἐποχή*, c'est son caractère *transcendantal*, c'est-à-dire le rôle qu'il joue dans la constitution des vécus et des objets transcendants comme unités de sens différenciées de multiplicités de conscience synthétisées horizontalement.

²⁸⁷ Voir *supra*. p. 302.

cher, sonores, les kinesthèses, etc. — ainsi que les sensations de plaisir, de peine, la sphère des pulsions, bref l'ensemble des vécus ou moments de vécu non-intentionnels ; la seconde, en revanche, désigne « les vécus ou les moments de vécu qui portent en eux ce qui fait la particularité de l'intentionnalité », qui est une

« caractéristique eidétique [qui] concerne la sphère des vécus en général, dans la mesure où tous les vécus participent en quelque manière à l'intentionnalité, quoique nous ne puissions pas dire de *tout* vécu qu'il a une intentionnalité dans le même sens où par exemple nous pouvons dire de tout vécu qui s'offre au regard d'une réflexion possible, à titre d'objet, même si c'est un moment abstrait du vécu, qu'il est temporel » (*Ideen I* : 187/282-3).

C'est ici qu'intervient le couple « actualité/inactualité », qui renvoie à deux modes d'intentionnalités, c'est-à-dire deux manières qu'a l'*ego* pur d'éprouver les vécus intentionnels qui caractérisent « la conscience au sens prégnant » (*ibid.*). D'abord, on appelle « actuel » le *cogito*, c'est-à-dire le vécu intentionnel dans lequel l'*égo* pur vit « explicitement » comme « un Je « éveillé » » (*Ideen I* : trad. modif., 73/114-5), qu'il accomplit, dans lequel il se met en action de façon vivante ou qu'il le subisse (*Ideen I* : 189/284-5) — autant d'expressions qui doivent exprimer le fait que, dans ce vécu, le je pur est tourné de façon attentive vers l'objet qu'il vise intentionnellement. Ainsi, pour reprendre l'exemple du § 35 qui thématise en premier ces problèmes, « voici, devant moi, dans la demi-obscurité, ce papier blanc. Je le vois, je le touche. Cette perception visuelle et tactile du papier qui constitue le vécu pleinement concret *du* vécu que voici [...] est une *cogitatio*, un vécu de conscience » (*Ideen I* : 71/111-2).

Pour des raisons qui vont devenir claires une fois introduit le concept d'« inactualité », l'exemple proposé ne doit pas être mésinterprété : ce qui distingue le *cogito*, ce n'est pas qu'il soit rempli de contenus sensibles — je vois ce papier plan, je le touche —, mais le fait que je suis attentivement tourné vers lui, que je le vois ou le touche actuellement. Autrement dit, le mode temporel de l'actualité est celui du « maintenant » non-horizontale, et c'est cela qui est distinctif : maintenant, je regarde ce papier et je le touche. Deux modes de cette actualité doivent alors être distingués, qui recouvrent deux modalités thétiques²⁸⁸, et deux types d'objets intentionnels : l'« attention » et la « saisie ». Comme le souligne Husserl, avec la saisie, il ne s'agit pas « *du mode du cogito en général*, de celui de l'actualité, mais, si l'on y regarde de plus

²⁸⁸ Voir la distinction entre mode thétique et neutralisé de la conscience, sur laquelle nous reviendrons plus loin (p. 367sq.).

près, d'un *mode d'acte particulier* que peut adopter toute conscience ou tout acte qui ne le possède pas encore » (*Ideen I* : 76/119). Or, une telle distinction n'est possible que lorsque l'on prend en considération des cas de vécus fondés : dans le cas de « toutes les objectivités représentables simplement », c'est-à-dire dans les vécus intuitifs simples, « l'attention (même dans le cas de la fiction) est [...] *eo ipso* "saisie", "*Beachtung*" » (*ibid.*) ; en revanche, dans le cas des vécus fondés — un acte posant une valeur —, il faut distinguer entre ce qui est saisi et ce vers quoi nous sommes attentivement tourné, quoique seulement de façon secondaire.

Cela suppose d'introduire une différence entre l'objet intentionnel complet, c'est-à-dire la chose à laquelle j'attribue une valeur — mon bureau —, et la chose elle-même, et l'opposition entre vécu objectivant (« doxique ») et vécu non-objectivant. Si, dans le cas où il s'agit de vécus intuitifs simples, toute attention est *ipso facto* une saisie, c'est en raison de leur caractère d'actes objectivants ou doxiques : que je perçoive, me souvienne, attende, entre en contact intropathique avec autrui, imagine, je pose (ou quasi-pose dans la neutralisation²⁸⁹) une chose (quasi-chose) comme *étant* et *étant tel et tel*. En revanche, lorsque je prends du plaisir à relire une nouvelle de Robbe-Grillet, qui constitue mon objet intentionnel complet, je ne pose pas le livre comme *étant*, mais comme *ayant telle ou telle valeur* — en l'occurrence, comme plaisante. Autrement dit, il n'est pas l'objet d'une connaissance, mais d'une attitude axiologique. Cependant, cela ne signifie pas qu'aucun vécu doxique n'intervienne : pendant que je suis tourné attentivement sur le texte, je saisis en même temps la chose qui lui sert de fondement, c'est-à-dire que je la perçois comme *étant*, avec sa forme géométrique, sa *materia prima* et *secunda*, ses propriétés causales.

Maintenant, conformément à la thèse selon laquelle la saisie est un « mode d'acte particulier que peut prendre chaque conscience, c'est-à-dire chaque acte qui ne l'a pas encore (*ibid.*), je peux également changer d'attitude et, plutôt qu'être tourné de façon secondaire sur l'objet intentionnel complet, le saisir, transformer un acte non-doxique en un acte doxique qui puisse alors servir de « substrat pour des explications, des mises en relation, des appréhensions conceptuelles et des prédications » (*Ideen I* : 77/121). C'est le cas lorsque, au lieu d'être dans une attitude axiologique à l'égard de la nouvelle que je lis — l'objet intentionnel complet est là pour moi comme *plaisante* —, elle devient pour moi, en tant que critique littéraire, historien de l'art, un sujet de déterminations de connaissance : qu'elle *est* datée de telle époque, qu'elle *appartient* au cycle réaliste (ou non) de Robbe-Grillet, qu'elle

²⁸⁹ Cf. *infra*. p. 367.

manifeste (ou non) sous une forme littéraire les principes formulés théoriquement dans *Pour un nouveau roman*, etc. Cette « conversion originale "objectivante" » (*Ideen I* : trad. modif., 76/119) a d'ailleurs une fonction essentielle d'un point de vue phénoménologique, car c'est dans ce changement d'attitude que se constitue la région « esprit »²⁹⁰, et que se manifeste « la source la plus profonde d'où l'on puisse tirer quelque éclaircissement sur l'*universalité de l'ordre logique* et finalement sur celle du jugement prédicatif » (*Ideen I* : 272/401).

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, ce qui est important ici, c'est que l'attention comme la saisie constituent deux modes au sein de l'actualité du *cogito*, de telle manière que, lorsque je lis ma nouvelle, je suis *actuellement*, « maintenant », à la fois en train de prendre plaisir à la lecture de ma nouvelle et en même temps de percevoir la chose qui a la valeur *culturelle* de livre, et de livre *plaisant*. Maintenant, par opposition à l'actualité, et si l'on reprend l'exemple de la perception externe par lequel nous avons commencé l'analyse, « chaque perception de chose a [...] un halo d'intuitions d'arrière-plan [*einen Hof von Hintergrundsanschauungen*] » (*Ideen I* : trad. modif., 71/112), un « halo de conscience » (*Ideen I* : 72/113), qui a pour corrélat l'arrière-plan perçu des objets sur lequel se détache le papier perçu :

« autour du papier se trouvent des livres, des crayons, un encrier, etc. ; eux aussi sont "perçus" d'une certaine manière, offerts là à la perception, dans le "champ d'intuition" ; mais tout le temps que je suis tourné vers le papier je ne suis nullement tourné dans leur direction pour les saisir, pas même à titre secondaire » (*Ideen I* : trad. modif., 71/112).

L'introduction de l'inactualité permet à présent de comprendre l'insistance avec laquelle nous avons souligné que le trait distinctif de l'actualité n'était pas le remplissement, par opposition au vide. En effet, les livres, les crayons, l'encrier autour du papier que je vois et que je touche ne sont pas visés à vide, et ne le sont pas sur le mode temporel de l'avant ou de l'après ; au contraire, mes perceptions sont remplies de contenus de sensation correspondants, et sont également sur le mode temporel du « maintenant » : je perçois en même temps ma feuille de papier, mes livres, mes crayons et mon encrier. Ce qui est distinctif ici, et qui va permettre par la même occasion de distinguer le mode temporel du maintenant non-horizonal de l'horizon de la simultanéité, c'est que ces vécus ont certes également part au Je, quoiqu'ils ne soient pas accomplis par lui : « le reste des vécus, qui joue par rapport à l'actualité

²⁹⁰ Voir *supra*. p. 253.

du moi le rôle de milieu général, ne présentent pas sans doute la relation caractéristique au moi dont nous venons de parler » (*Ideen I* : 179/270).

Si cela est vrai, on peut alors élargir la distinction entre l'inactualité et l'actualité, limitée jusqu'ici au cas de la perception, et à l'opposition entre perception de premier-plan et d'arrière-plan, à l'ensemble du champ des contenus perceptifs intentionnels donnés dans le mode temporel du triple horizon, comme cela est possible en principe ; puis à l'ensemble des vécus intentionnels, objectivants ou non-objectivants. C'est précisément cette élargissement qui constitue la *généralisation* et la *systematisation* proprement dite du concept d'« horizon » : généralisation, car elle cesse de concerner uniquement une corrélation *locale en particulier* — la corrélation de la perception externe — pour devenir précisément une *structure universelle de la conscience pure*, qui concerne la face objective de tous les vécus intentionnels, en tant que se constituent dans les modes égologiques de l'actualité et de l'inactualité des objectivités transcendantes²⁹¹ ; systématisation, parce qu'elle regroupe des phénomènes divers sous un étendard conceptuel commun, qui élargit la définition du modèle de l'« horizon » que nous avons vu à l'œuvre dans *Chose et Espace* à tous les vécus intentionnels, y compris *pleins*, qui ne sont pas *actuels*. Nous avons à présent suffisamment d'éléments pour proposer cette définition systématique.

D'abord, il y a une communauté d'essence entre vécus actuels et inactuels : « l'altération que subissent les vécus de la conscience actuelle en se transformant en inactualité peut être aussi profonde que l'on veut : les vécus modifiés gardent pourtant une communauté d'essence fort importante avec les vécus originaires » (*Ideen I* : trad. modif., 73/115). En effet, « la propriété eidétique universelle de la conscience », c'est-à-dire l'intentionnalité, « demeure conservée dans la modification » (*Ideen I* : trad. modif., 73-4/115-6).

Deuxième trait : l'actualité et l'inactualité désignent non pas deux genres de vécu de nature différente, comme la noèse et la hylé, ou deux propriétés distinctes s'attachant à certains vécus plutôt qu'à d'autres, mais bien deux modes de l'intentionnalité, c'est-à-dire deux manières qu'a le je pur d'y vivre, deux fonctions égologiques : soit de façon accomplie, explicite, actuelle ; soit de façon non-accomplie, implicite, inactuelle ou potentielle — cette distinction devant être comprise de façon corrélatrice, puisqu'à l'accomplissement du je pur correspond du côté de l'objet le mode de l'attention, et du côté du non-accomplissement celui de l'inattention (*Ideen I* : 72/113). Ainsi, les termes d'« actualité/inactualité (ou potentialité) » et d'« explicite/

²⁹¹ Nous reviendrons sur ce point une fois introduit la structure fonctionnelle de l'horizon (p. 366sq).

implicite » n'ont pas le même sens lorsqu'on les applique aux vécus dont les objets possèdent telle de ces caractéristiques, ou à ces objets mêmes : d'un côté, ils renvoient au fait d'être, ou non, accomplis par le Je ; de l'autre, d'être, ou non, au centre de l'attention, qu'il s'agisse de l'attention secondaire ou de la saisie. Mais ce qui est important ici, c'est que la définition de l'horizon compris comme inactualité repose, non sur le fait qu'il s'agisse d'un vécu intentionnel *vide*, mais sur celui d'être *non-accomplis par l'ego*, indépendamment du remplissement du vécu.

Enfin, troisième et dernier trait : si l'actualité et l'inactualité renvoient à deux fonctions égologiques, il faut parallèlement affirmer la possibilité eidétique pour les vécus intentionnels d'être éprouvés sur l'un ou l'autre de ces modes. Cela signifie deux choses : premièrement, que « l'essence de ces vécus [intentionnels quels qu'ils soient] [...] implique cette modification remarquable qui fait passer la conscience *du premier mode, où elle est tournée de façon actuelle, au second mode de l'inactualité et réciproquement* » (*Ideen I* : 72/114). Autrement dit, les vécus inactuels appartiennent à l'ego pur en tant qu'ils sont « "les siens", [...] *son* arrière-plan de conscience, *son* champ de liberté » (*Ideen I* : 179/270) ; ils s'actualisent par « un changement libre du "regard" — non pas précisément et simplement du regard physique, mais du "regard spirituel" » (*Ideen I* : 72). L'un et l'autre peuvent évidemment se croiser, comme dans le cas de l'actualisation de perceptions possibles ; mais le regard spirituel peut également avoir lieu sans le regard physique, comme c'est le cas dans l'actualisation du halo de perceptions passées (souvenir), de perceptions à venir (sous la forme de l'attente), de la quasi-perception possible, etc.

Deuxièmement, cela n'implique pas qu'il faille nécessairement qu'il y ait, dans le *Ich*, un cogito, c'est-à-dire un je éveillé accomplissant certains vécus intentionnels, entouré « d'un milieu d'inactualité » (*Ideen I* : trad. modif., 73/115). Autrement dit, au je éveillé peut se substituer un je endormi pour lequel il n'y a plus d'actualité de conscience, c'est-à-dire où tous les vécus soient à l'arrière-plan²⁹². En revanche, *dès lors qu'un ego vit actuellement dans ses vécus*, le *cogito* suppose un halo de vécus intentionnels inactuels, car « le *Ich* des vécus ne peut jamais consister en de pures actualités » (*Ideen I* : trad. modif., 73/114). Il s'agit là évidemment de l'exacte réplique, au niveau *intentionnel*, de la thèse *temporelle* : de la même manière que tout vécu réel qui dure est nécessairement intégré dans une continuité infinie de vécus

²⁹² « Notre « conscience éveillée » peut être interrompue, par moments, par une conscience endormie, dépourvue de toute différence entre un champ actuel du regard et un arrière-plan obscur. Tout est maintenant arrière-plan, tout est obscurité » (*Ideen II* : 107/160).

antérieurs et postérieurs, qui sont intentionnellement visés dans la conscience du temps dans le mode temporel du triple horizon ; de la même manière, les vécus intentionnels actuels, qui sont les contenus remplissants la forme « maintenant » du temps phénoménologique, ont nécessairement un horizon intentionnel de vécus intentionnels antérieurs et postérieurs. En ce sens, les deux diffractions, *temporelle* et *intentionnelle/inactuelle*, de l'horizon vont *main dans la main*.

3. La structure fonctionnelle de l'horizon

Il nous reste à présent une dernière diffraction de la structure de l'horizon : après la diffraction *temporelle* — la triple forme horizontale du temps phénoménologique avec ses contenus remplissants, par laquelle s'unifie le flux infini des vécus de la conscience absolue finie — et la diffraction *intentionnelle* — triple horizon inactuel des vécus non-accomplis par l'*ego* pur —, la diffraction *fonctionnelle*. Celle-ci constitue une spécification de la deuxième, qui renvoie également à une définition plus stricte de l'horizon intentionnel, formulée en tout lettre dans le § 28. Elle délimite au sein du domaine d'extension de l'horizon inactuel au sens large les horizons qui entrent dans l'unité concordante d'une multiplicité de conscience en vue de la constitution d'une seule et même chose. Qu'il faille distinguer cette structure fonctionnelle, essentielle à la phénoménologie²⁹³, au sein de l'intentionnalité inactuelle constitue un contrecoup de la généralisation et de la systématisation de la définition à laquelle on vient d'assister, qui recouvre entièrement le triple horizon du temps phénoménologique, de telle manière que tout vécu peut, *d'un certain point de vue*, c'est-à-dire du point de vue de son inscription dans le flux temporel des vécus et des fonctions égo-logiques *d'un même Je*, être horizon inactuel de n'importe quel *cogito* — alors même qu'ils deviennent incommunicables dès lors que l'on *change de point de vue*, à savoir que l'on cesse de se référer exclusivement à la face subjective du vécu (= renvoi à un même *ego*) pour prendre en compte sa face objective (= corrélation entre certains vécus et certains objets).

Dans les *Ideen I*, on trouve en vérité deux spécifications de cette sorte : la première ajoute la scission entre deux modes de conscience intentionnelle, le mode thé-

²⁹³ « Les problèmes les plus vastes de tous sont [...] les *problèmes fonctionnels* portant sur la "constitution des objectivités de conscience" (*Ideen I* : 196/294).

tique et neutralisé, qui sont incommunicables ; la seconde renvoie à l'incommunicabilité de certaines actualités ou inactualités du point de vue de la *constitution d'un seul et même objet*²⁹⁴. Commençons par la première, qui suppose de faire un point sur la distinction entre « thèse » et « neutralisation de la thèse ».

D'abord, on appelle « thèse » l'ensemble des caractères d'actes au sens large (*Ideen I* : 263-4/389-90) — et leurs corrélats noématiques — compris comme « prises de positions [*Stellungnahme*] », qu'il s'agisse de la *doxa* originale et de ses modalités (problable, douteux, etc.), ou des « prises de position » au sens prégnant (*Ideen I* : 263/389), celles des vécus fondés non-objectivants (d'un point de vue noématique : *wert, gefällig, erfreulich*, etc.), qui sont également positionnels au sens strict (*Ideen I* : 261-2/386-7) dans la mesure où ils impliquent des thèses doxiques susceptibles d'être « actualisées » — ce qui donne lieu à la constitution d'une « *dimension de sens totalement nouvelle* » (*Ideen I* : 267/393) et de nouveaux domaines eidétiques à explorer (*Ideen I* : 272/401), ceux des « objectivités concrètes de valeur » : « beauté et laideur, bonté et méchanceté ; l'objet usuel, l'œuvre d'art, la machine, le livre, l'action [*die Handlung*], le délit [*die Tat*], etc. » (*Ideen I* : 267/394).

Par opposition, la neutralisation de la thèse, dont la *phantasia* comme modification de neutralité du souvenir (représentification) n'est qu'un cas (*Ideen I* : 250-1/371-2), se distingue de celle-ci non comme une modalité positionnelle parmi d'autres (le doute, par exemple), mais comme sa mise entre parenthèse générale — manifestée par le mode du « quasi » : quasi-perçu, quasi-souvenu, etc. Par conséquent, la neutralisation concerne autant les thèses actuelles, c'est-à-dire accomplies par le je pur, que les vécus thétiques inactuels, qui ont « déjà une action noématique et thétique » avant la conversion en *cogitationes* » (*Ideen I* : 264/389), dans la mesure où « la structure totale du vécu, y compris toutes ses thèses et tous ses caractères noématiques, demeure identique, lors même que cette actualité lui fait défaut » (*Ideen I* : 263/389). C'est la raison pour laquelle Husserl souligne que « la *conscience en général*, quels que soient son type ou sa forme, *est traversée par une coupure radicale* » (*Ideen I* : 259/383).

Maintenant, cette séparation radicale entre deux modes de conscience, thétique et neutralisé, suppose en retour une distinction au sein de l'opposition entre actualité et inactualité : en effet, l'introduction de la neutralité indique que le vécu actuel peut être soit thétique, soit quasi-thétique (neutralisé) ; or, si à chacun de ces vécus appartient

²⁹⁴ C'est évidemment celle qui nous intéresse le plus, puisque notre but est précisément de déterminer la fonction générale de l'« horizon » dans le modèle constitutif de la phénoménologie.

respectivement un halo de vécus thétiques et non-thétiques susceptibles d'être actualisés, c'est-à-dire accomplis par le je pur, il peut également lui appartenir respectivement, *d'un certain point de vue*, un horizon de vécus non-thétiques et thétiques vers lequel l'*ego* peut diriger son regard : par exemple, pendant que je perçois actuellement un cube, j'imagine un centaure, et j'actualise cette phantasia, ce qui modifie corrélativement le mode dans lequel j'éprouve ma perception du cube (ou l'inverse).

Dans ce cas, c'est en un double sens, général et spécifique, que l'on peut parler d'« horizon » ou d'« inactualité » : d'un côté, j'actualise bien ma phantasia du centaure, c'est-à-dire que j'accomplis un vécu jusqu'ici inaccompli, et corrélativement le centaure est quasi-là devant mes yeux dans le mode de l'attention et de la saisie ; de l'autre, l'actualisation au sens de l'accomplissement ne doit évidemment pas être compris comme une actualisation thétique : « en se produisant, le déplacement réel du regard ne conduit jamais par principe à des positions réelles, mais toujours uniquement à des positions modifiées » (*Ideen I* : 257/381). Par conséquent, la scission radicale entre le mode thétique et neutralisé de la conscience passe entre l'actualité et l'inactualité de l'un et l'actualité et l'inactualité de l'autre, qui appartiennent à des sphères incommunicables. De ce point de vue, si je peux dire que mon imagination du centaure est *inactuelle* par rapport à la perception *actuelle* de ma tasse de café, et qu'ils sont en relation d'actualité/inactualité, c'est parce qu'il s'agit de deux vécus éprouvés de deux manières différentes par un même *ego* ; mais dès lors qu'intervient la différence, qui appartient à la face objective du vécu, entre les deux modes de conscience (thétique et neutralisé), le vécu d'imagination ne saurait plus être inactuel par rapport à l'actualité de la perception, car ils sont *objectivement* incommunicables. Autrement dit, ils n'ont de liens que *subjectifs*, et non *objectifs*.

Nous en venons ainsi à présent à la seconde spécification, qui va à la fois confirmer cette thèse, tout en prenant un autre point de vue — non plus celui des modes de conscience, mais de la structure *fonctionnelle* de la conscience. Il s'agit là d'une délimitation plus spécifique encore que la précédente, dans la mesure où elle prend en compte la scission entre thèse et neutralisation, et délimite au sein de chacun de ces modes non-communicables les *seuls* vécus inactuels qui s'inscrivent avec le *cogito* dans l'unité concordante de la constitution d'un même objet — conformément à la définition de la fonction, introduite au § 86 :

« la "fonction" [...] est quelque chose d'absolument original, fondé dans l'essence pure des noèses [...]. Au lieu de se borner à l'analyse et à la comparaison, à la description et à la classification attachées aux vécus pris isolément, on considère les vécus isolés du point de vue "téléologique" de leur fonction, qui est de rendre possible une "unité synthétique", c'est-à-dire de receler en soi un "sens" » (*Ideen I* : 196-7/295).

Or, cette définition la plus spécifique de l'« inactualité », qui nous mène à la détermination de l'« horizon » au sens strict, est précisément anticipée dans la distinction entre « horizon » et « arrière-plan » au § 28. Le cas est le suivant :

« je puis par exemple m'occuper des nombres purs et de leurs lois : rien de tel n'existe dans mon environnement, entendons dans ce monde de "réalités mondaines [*realer Wirklichkeit*]". Le monde des nombres, lui aussi, est là pour moi ; il constitue précisément le champ des objets où s'exerce mon activité d'arithméticien ; pendant cette activité, quelques nombres et constructions numériques seront au foyer de mon regard, environnés par un horizon arithmétique en partie déterminé, en partie indéterminé » (*Ideen I* : trad. modif., 60/92).

Mettons pour l'instant de côté le rôle de l'horizon dans la constitution d'un monde arithmétique²⁹⁵ — il n'est qu'un cas parmi d'autres d'objectivités transcendantes constituées comme unité d'une multiplicité liée horizontalement. Laissons également le fait que le monde existant, contrairement au monde arithmétique, est « constamment là » dans l'attitude naturelle, point déjà anticipé dans l'étude de la conclusion de *Chose et Espace*, et sur lequel nous reviendrons dans notre seconde partie. Ce qui nous intéresse ici, c'est la fin de l'analyse husserlienne : en effet, dans le cas où je suis *actuellement* tourné vers des nombres intégrés dans leur monde arithmétique, avec sa propre structure d'horizon, le monde existant est certes « à l'arrière-plan de mon acte de conscience » ; cependant, « il n'est en aucun cas *un horizon dans lequel viendrait s'intégrer un monde arithmétique* » (*Ideen I* : trad. modif., 60/93). À cet égard, si l'on se réfère à l'interprétation que propose Geniusas de ce passage, il est étonnant qu'il pose que « *Husserl himself, unfortunately, does not provide us with an explanation* » (Geniusas 2012 : 48) concernant la distinction entre « horizon » et « arrière-plan » ; car en vérité, Husserl donne toutes les indications dans ce paragraphe pour comprendre de quoi il retourne. Dans quelle mesure ces

²⁹⁵ Nous reviendrons dans notre analyse de *Philosophie première* sur la question de savoir dans quelle mesure on peut encore parler de « monde » dans le cas d'un « monde arithmétique » (p. 409-11).

indications contredisent terme à terme l'explication de *Geniusas*²⁹⁶, c'est ce qui va s'avérer de soi-même.

En effet, comme l'indique Husserl, « les deux mondes simultanément présents n'ont aucune connexion, si l'on fait abstraction de leur rapport au moi, en vertu duquel je peux librement porter mon regard et mes actes au cœur de l'un ou de l'autre » (*Ideen I* : trad. modif., 60/93). Cela implique deux choses : d'abord, le lien entre les deux mondes, c'est-à-dire ce qui permet de parler d'horizon, d'arrière-plan *au sens large* défini par le couple actualité/inactualité d'un *ego*, c'est le renvoi commun de l'un et l'autre aux fonctions écologiques d'un même Je — c'est ce sens large qui est exprimé ici par le concept d'« arrière-plan », mais dont nous avons vu qu'il recouvrait l'ensemble des vécus intentionnels du triple horizon du temps phénoménologique (= face subjective du vécu). Mais, ensuite, au sens cette fois-ci *strict*, ce qui distingue l'horizon de l'arrière-plan implique que l'on aille *plus loin* que la considération des modes écologiques dans lesquels certains vécus sont éprouvés, pour regarder la *connexion* entre les objets en question, en l'occurrence le monde réel et le monde arithmétique (face objective du vécu).

L'exemple donné par Husserl est à cet égard révélateur pour déterminer le sens de cette connexion : lorsque je m'occupe de certains nombres, il y a un horizon d'autres nombres vers lesquels je pourrais me tourner, et qui sont, comme horizon au sens strict, en *connexion* avec le nombre qui m'intéresse actuellement ; en revanche, la tasse de café que je vois sur mon bureau pendant que je fais ces opérations arithmétiques — perception dans laquelle je ne vis pas *actuellement*, mais que je pourrais *actualiser* en changeant la direction de mon attention — *n'est pas en connexion avec ces nombres*, de la même manière que, plus généralement, le monde réel n'est pas en connexion avec le monde arithmétique, et ne saurait donc être considéré comme un de ses horizons. Par conséquent, le fait que ces deux mondes soient hors-connexion signifie que je ne trouve pas de tasse de café dans le monde arithmétique et, inversement, pas de nombres dans le monde réel — les

²⁹⁶ « *Consciousness transcends the limits of appearance by way of co-intending the horizons of the object's other modes of givenness. The notion of the horizon thereby proves to be inseparable from the notion of limit. One could even say that the co-presence of the horizon, due to its limiting force, is what makes appearance into an appearance, i.e., into one of the infinitely numerous modes of givenness [...]. I have already indicated in the Introduction that, as a Greek word, the horizon is a line that marks the extremity of the visual field. It is related to the word "to delimit" and from the outset is conceived in the context that covers every delimitation. The notion of the horizon thereby shows itself inseparable from that of limits, and it is the sense of limits, of boundaries, and thus of inadequacy that is at the center of Husserl's analysis of the distinction between Horizont, Hintergrund and Hof » (*Geniusas* 2012 : 50).*

nombre sont en effet des *essences formelles*, pas des individus susceptibles de s'inscrire dans le temps et l'espace de notre monde. Autrement dit, si les vécus dans lesquels les deux mondes sont visés renvoient bien aux fonctions égologiques d'un même Je, de telle manière que l'un des deux est *en ce sens large* horizon de l'autre, ils n'entrent pas dans une *connexion ou une unité concordante d'un même monde*, mais s'excluent au contraire — de la même manière que le dragon que j'imagine devant moi pendant que je marche dans la rue n'est que quasi-devant moi, quasi-spatialisé et temporalisé, mais qu'il n'appartient pas au monde réel, à son temps et son espace ; de la même manière qu'une fenêtre peinte n'est pas une fenêtre dans le monde réel mais une fiction perceptive, une image-objet dont il est absurde de demander *quand* elle est et *où* elle est dans ce monde — quoiqu'il soit en revanche sensé de demander quand et où est l'image-sujet qu'elle dépeint.

Ainsi, lorsque Husserl souligne que le monde réel n'est pas un horizon du monde arithmétique lorsque je vis actuellement dans des opérations arithmétiques, qu'ils sont tous les deux hors-connexion, il fait référence, non pas comme le suggère Geniasas à la finitude supposée de l'« horizon » comme limite, à son inadéquation, dont on voit mal en quel sens ce trait de définition pourrait faire sens de la thèse husserlienne selon laquelle « les deux mondes simultanément présents n'ont aucune connexion, si l'on fait abstraction de leur rapport au moi », mais au caractère *fonctionnel* de la conscience, c'est-à-dire aux *multiplicités concordantes actuelles et possibles dans lesquelles se constituent des objectivités* — et par là à la diffraction *fonctionnelle* de la structure de l'horizon *au sens strict*, comme opérateur synthétique *intentionnel* au sens de *Chose et Espace*. À cette différence, cependant, que cet opérateur est à présent généralisé bien au-delà de la simple corrélation de la perception externe de la chose. Car l'horizon intervient non seulement dans la constitution du monde réel et du monde arithmétique, comme l'indique l'exemple que nous avons suivi jusqu'ici ; mais, comme le souligne Husserl dès le § 44,

« on voit déjà de façon générale que l'être transcendant en général, quel que soit son genre, compris comme être pour un Je, ne peut venir à la donnée que d'une manière analogue à la chose, c'est-à-dire seulement par le biais d'apparitions [*durch Erscheinungen*]. Sans quoi il serait tout simplement un être qui pourrait également être immanent, alors que ce qui est perceptible de façon immanente est seulement perceptible de façon immanente » (*Ideen I* : 92/142).

Or, l'unité de la multiplicité qui caractérise la chose, l'unité d'une multiplicité d'apparitions, signifie qu'« un noyau constitué par ce qui est « réellement exposé [*wirklich dargestellt*] » est entouré « au point de vue de l'appréhension [de] tout un horizon de « *co-données* impropres et d'indétermination plus ou moins vague » (*Ideen I* : 91/141). Autrement dit, tout être transcendant est l'unité de déterminabilités infiniment déterminables, constituée dans une multiplicité de conscience réelle et réellement possible, fonctionnellement synthétisée par horizon²⁹⁷. L'horizon *au sens strict* constitue donc l'opérateur synthétique *fonctionnel* nécessaire entre multiplicité de conscience et unité de l'objet transcendant dans ses déterminations infinies, qui se diversifie *en principe* avec la diversification des corrélations transcendantes malgré leur « analogie » générale, de telle manière qu'à chaque corrélation transcendant *particulière* — perception de la chose, imagination d'un dragon, souvenir de mon enfance, attente d'un grand événement, plaisir pris à la contemplation d'une œuvre d'art, jugement sur la situation politique actuelle, idéation d'une essence matérielle ou formelle, etc. — correspond une structure d'horizon *particulière* dans laquelle l'objet transcendant en question se constitue. Ainsi, la diversification des corrélations s'accompagne d'une diversification parallèle de la structure d'horizon.

4. La place de l'horizon et l'analyse à venir

L'examen des différentes *diffractions* de la structure de l'« horizon », telles qu'elles sont exposées dans les *Ideen I*, va nous permettre à présent de déterminer une fois pour toute la fonction *globale* de ce concept au sein du modèle constitutif de la phénoménologie, puis de fixer le *fil conducteur* que nous suivrons dans notre seconde partie pour faire sens de l'histoire husserlienne de l'« horizon » à partir de l'œuvre de 1913.

D'abord, l'analyse de la diffraction *temporelle* a permis de justifier la thèse que nous avons formulée dans notre deuxième chapitre, à savoir que l'horizon du temps

²⁹⁷ Nous reviendrons sur la distinction entre les corrélations transcendantes, et notamment la corrélation de la chose, d'avec l'unité *donnée* (mais pas constituée) dans la multiplicité de ré exion phénoménologique, qui pose le problème de l'évidence de cette dernière, dans le dernier chapitre de notre seconde partie. La généralisation du modèle de l'unité de la multiplicité à tous les objets transcendants autorise l'élargissement du concept de « constitution » et *ipso facto* des problèmes constitutifs, voir notre analyse du second chapitre de la seconde partie (p. 480sq).

phénoménologique n'est pas une structure de la conscience du temps, dans la mesure où il est précisément *le temps qui est constitué intentionnellement dans la conscience du temps, qui n'est pas elle-même le temps phénoménologique*. Par conséquent, il intervient certes dans la constitution de l'unité du vécu qui dure dans la multiplicité de ses phases, mais la multiplicité des « vécus » de la conscience du temps dans lesquelles cette unité se constitue n'a pas elle-même de structure d'horizon, de telle manière que, *en principe*, l'auto-constitution de la conscience du temps comme unité de sa propre multiplicité *doit* être *imperméable* au modèle de la constitution de l'unité d'une multiplicité synthétisée horizontalement. Autrement dit, le phénomène de la *rétenue retenue* (rétenue de la rétenue) dont parlent les leçons de 1905 sur le temps, qui joue un rôle fondamental dans cette auto-constitution, *ne doit pas être compris comme un phénomène d'horizon, aux risques de tomber dans la régression à l'infini* — s'il s'agit d'un phénomène d'horizon, alors la conscience du temps phénoménologique est *un autre temps analogue* au temps phénoménologique, qui doit lui-même être constitué dans une conscience du temps, *in infinitum*.

Ensuite, l'analyse de la diffraction *intentionnelle* a permis à la fois de *généraliser et systématiser* la structure de l'horizon, en la rapportant aux modes égologiques d'un même Je, qui interviennent *partout* où un *ego* est éveillé. On appelle ainsi « horizon » au sens général les vécus intentionnels qui remplissent le triple horizon temporels, non-accomplis par le Je pur et susceptibles d'être actualisés par un changement libre du regard. C'est au sein de cette définition générale et systématique de l'horizon intentionnelle que nous avons successivement introduit deux spécifications, qui emmènent la considération du couple « actualité/inactualité » *au-delà* du renvoi commun de vécus intentionnels à un même Je — *côté subjectif* du vécu —, en prenant en considération son *côté objectif* : d'abord, nous avons pris en compte la scission entre le mode thétique et neutralisé de la conscience, qui définit deux blocs de vécus intentionnels actuels ou inactuels incommunicables ; puis nous sommes arrivé à la diffraction *fonctionnelle* de l'horizon, que nous avons interprétée à partir de la distinction entre « horizon » et « arrière-plan » au § 28, et qui désigne ce que nous avons déjà appelé dans *Chose et Espace* l'opérateur synthétique intentionnel entre la multiplicité de conscience et l'identité de la chose — horizon au sens strict. Or, cette définition stricte, quoiqu'elle délimite au sein de la définition générale et systématique un domaine organisé autour du concept de concordance, est *ipso facto* une définition *généralisée* par rapport aux leçons de 1907, dans la mesure où elle concerne *l'ensemble des corrélations transcendantes* — de telle manière que, si « le

point de vue de la fonction est [bien] le point de vue central de la phénoménologie » (*Ideen I* : 197/295), alors la diffraction *fonctionnelle* de l'horizon est en même temps la diffraction *centrale* pour nous.

Si tout cela est juste, on peut à présent fixer globalement le rôle de l'« horizon » dans le modèle constitutif de la phénoménologie : si ce concept ne joue en principe aucun rôle dans l'auto-constitution de la conscience du temps, il intervient *de façon à chaque fois différenciée en fonction de la corrélation en question* à la fois dans la constitution du vécu comme unité de durée dans la multiplicité de ses phases temporelles présentes, passées et futures (opérateur synthétique *temporel*), et dans la constitution de l'objet transcendant dans la multiplicité de ses apparitions actuelles et possibles (opérateur synthétique *intentionnel/fonctionnel*).

Maintenant, la détermination exacte de la place de l'« horizon » dans la phénoménologie husserlienne nous ouvre, quant aux analyses à venir, au moins deux voies possibles. La première renvoie à un groupe d'*analyses particulières* : s'il est vrai que l'horizon se différencie parallèlement à la différenciation des corrélations constitutives dans lesquelles il intervient, alors naît la tâche d'une histoire des analyses husserliennes successives de sa *structure différenciée* dans chacune de ces corrélations. Une telle tâche serait évidemment très significative d'un strict point de vue phénoménologique, dans la mesure où, pour réaliser l'enjeu que la phénoménologie s'est fixée à elle-même, à savoir celle d'une fondation des sciences et d'une refondation de la métaphysique, il faut au préalable décrire eidétiquement la manière *à chaque fois différenciée* dont des multiplicités se connectent synthétiquement pour faire *un*, c'est-à-dire pour constituer une unité sensée.

Mais il y a également une autre voie, plus adaptée à l'enjeu de notre thèse — qui consiste à proposer une *histoire de la phénoménologie à travers une histoire de l'« horizon*, entendue non comme une *histoire dans l'histoire*, mais comme *contributrice signification* de la première. Cette autre voie n'est évidemment pas *totale* indépendante de la première, et la croise même à certains endroits ; mais son fil directeur n'est plus *particulier* — chaque corrélation comme fil conducteur d'une analyse de la structure différenciée de l'horizon — mais *général*. Ainsi, maintenant que nous avons défini la place globale de l'horizon dans le *domaine d'objet* de la phénoménologie — le « phénomène » comme unité d'une multiplicité —, il s'agit de déterminer *l'effet qu'il exerce en retour* sur la ré exion husserlienne concernant les opérations *méthodologiques* générales qui définissent la phénoménologie en tant que science eidétique de ce domaine d'objet. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer

certaines de ces effets au fil de nos analyses, qui étaient cependant dirigées vers un autre but ; il va s'agir à présent de les étudier systématiquement, en prenant comme fil directeur chacune des opérations méthodologiques que nous avons dégagées dès *L'idée de la phénoménologie : l'ἐποχή* et les voies de la phénoménologie (première chapitre) ; la réduction eidétique et la méthode de l'analyse (deuxième chapitre) ; la réduction phénoménologique et le problème de son évidence (troisième chapitre).

Deuxième partie. L'horizon et la méthode phénoménologique

Introduction

La première partie de ce travail a eu pour enjeu de fixer le rôle de l'« horizon » au sein du « phénomène » qui fonde la différence husserlienne de la phénoménologie : s'il est vrai que le phénomène — qu'il s'agisse d'un objet transcendant (essence ou fait), immanent, ou de la conscience du temps — est examiné *phénoménologiquement* sous l'angle d'une unité constituée de façon différenciée dans une multiplicité synthétique de conscience, il s'est avéré que l'« horizon » désignait précisément — à l'exception du cas de la conscience du temps — l'opérateur synthétique d'une telle constitution. Ainsi, hormis la conscience du temps, on appelle « phénomène » l'unité constituée dans une multiplicité synthétisée horizontalement.

Ce résultat s'est dessiné tout au long d'une première phase de l'histoire husserlienne de l'« horizon », qui nous a conduit de *Chose et Espace* aux *Ideen I*, c'est-à-dire de son rôle *local* dans la corrélation de la perception externe à sa *généralisation* au titre de structure universelle de la conscience pure, diffractée dans ses trois dimensions temporelle, intentionnelle/inactuelle et fonctionnelle. Or, la compréhension de la seconde phase de cette histoire repose, une fois n'est pas coutume, sur les pouvoirs heuristiques du modèle de l'herméneutique phénoménologique. Car s'il s'avère qu'une large part du domaine d'objet de la phénoménologie husserlienne (« phénomène ») finit par se manifester comme unité d'une multiplicité synthétisée par le biais d'un surplus d'horizons — qu'il s'agisse du vécu immanent ou de n'importe quel objet transcendant —, ce fait implique une *réévaluation correspondante des opérations méthodologiques* (« logos ») par lesquelles la phénoménologie est supposée accéder à (et traiter de) ce champ des phénomènes ainsi définis. Autrement dit, la seconde phase de l'histoire du concept husserlien d'« horizon » doit pouvoir être appréhendée comme *l'histoire des développements méthodologiques, catalysés par la généralisation de l'« horizon », de la phénoménologie husserlienne.*

Il faut insister ici sur l'idée de *catalyse*, qui définit la perspective très déterminée dans laquelle notre travail va se dérouler. En effet, il ne s'agit pas de faire l'*histoire complète des ré exions husserliennes sur la méthode de sa phénoménologie*, tâche certes fondamentale, mais qui dépasse de loin le cadre de ce travail ; il s'agit de les étudier pour ainsi dire *au point de contact avec la généralisation de l'horizon*, qui *modifie leurs trajectoires*, puis de suivre les développements de ce changement de trajectoire jusqu'au bout, *dans la mesure stricte* où ils ont été catalysés et que leur mouvement perdure sous l'action de la *force* générée par l'élévation de l'horizon à une structure universelle de la conscience pure. C'est à cette condition que l'on satisfera à l'esprit de ce travail, qui consiste à montrer comment l'histoire de l'« horizon » *fait* l'histoire de la phénoménologie.

L'analyse de *L'idée de la phénoménologie* que nous avons proposée dans la première partie, et qui nous a servi à fixer la différence husserlienne, nous permet maintenant d'identifier ces opérations méthodologiques : la phénoménologie, en tant que science eidétique universelle des corrélations de conscience, accède à ses phénomènes par le biais de l'*ἐποχή* et les décrit dans leurs différentes dimensions (hylétique, noétique, noématique) au sein de la *ré exion*²⁹⁸ comme exemples arbitraires d'une structure *eidétique* nécessaire. Ces trois opérations méthodologiques — l'*ἐποχή*, la réduction eidétique (et la méthode de l'analyse intentionnelle), la *ré exion* phénoménologique — nous serviront donc de *fil conducteur* dans la suite de notre travail. Dans quelle mesure la généralisation de l'« horizon » les affecte, *pour le meilleur ou pour le pire*²⁹⁹, l'analyse ultérieure devra évidemment le montrer. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, l'angle d'attaque que nous venons de choisir suppose une justification quant à ce qu'il *exclut*, et quelques remarques sur les principes méthodologiques qui ont guidés l'organisation de notre travail.

Dans la conclusion de notre première partie, nous avons déjà évoqué la possibilité d'une autre voie de recherche consacrée à *l'analyse particulière* de la structure différenciée de l'« horizon » dans chacune des corrélations où il intervient — nous n'y re-

²⁹⁸ Dans le chapitre consacré aux structures universelles de la conscience pure, la *ré exion* est étudiée en premier (§ 77), pour une raison que Husserl détermine clairement : « parmi les traits distinctifs les plus généraux que présentent les essences de la sphère pure du vécu nous traiterons en premier lieu de la *ré exion*. Notre choix est commandé par sa fonction méthodologique *universelle* : la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi des actes de *ré exion* » (*Ideen I* : 162/246-7).

²⁹⁹ Si la généralisation de l'« horizon » a produit des *effets de perturbations* qui ont contribué à des *remaniements* théoriques massifs concernant la méthode de la phénoménologie — cela vaut particulièrement pour l'*ἐποχή* et pour la *ré exion*, comme nous le verrons dans le premier et le troisième chapitre de ce travail —, elle a également produit des *effets de prescriptions*, qui ont guidé l'*innovation fondamentale* qu'est la méthode de l'analyse intentionnelle (cf. deuxième chapitre).

viendrons pas ici. En revanche, on ne peut pas commencer notre travail sans évoquer un pan de l'histoire de l'« horizon » dont fait abstraction notre angle d'attaque : celle des analyses sur le temps. En effet, maintenant que l'ensemble des manuscrits husserliens sur le temps ont été publiés, on peut attendre beaucoup de fruits d'une recherche historique et systématique portant sur ces questions³⁰⁰, et il est certain qu'il apparaîtrait alors que le concept d'« horizon » y joue un rôle prépondérant. Il ne s'agit pas seulement ici du problème de l'autoconstitution de la conscience du temps, pour la résolution duquel il n'est pas sûr, comme nous le notions plus haut, que Husserl n'ait jamais été séduit par le modèle de la constitution par horizon — ce qui pose évidemment des difficultés théoriques considérables. Il s'agit également des *effets de perturbation* qu'a engendré le modèle de l'« horizon » introduit dans *Chose et Espace* sur la critique du schéma ACO appliqué à la constitution de la succession temporelle³⁰¹ et le changement de conception (remplissement/évidemment) opéré dans les *Manuscrits de Bernau* ; ou encore du rôle de l'horizon temporel dans la question de l'individuation, dont il n'est question qu'en passant au § 83 des *Ideen I*³⁰², et qui deviendra central pour la phénoménologie husserlienne après la parution de l'œuvre de 1913 — nous en toucherons d'ailleurs un mot dans notre analyse de la variation eidétique proposée dans *Expérience et Jugement* (cf. *infra* première chapitre, point 3.).

Tout cela n'est dit ici qu'à titre indicatif pour souligner l'enjeu d'une telle enquête spécifiquement tournée vers ces questions, dont la tâche serait d'apporter des résultats complets et définitifs à ce sujet ; il s'agit simplement de se convaincre qu'un tel domaine de recherche exigerait un travail à part entière, qui dépasse de loin le cadre du présent travail, à savoir celui d'une *histoire générale de la phénoménologie contemporaine* à la lumière de l'histoire du concept d'« horizon ». Une telle étude

³⁰⁰ Voir de Warren (2009), qui brasse tous ces matériaux à travers le fil directeur du problème de la subjectivité, constitue une première tentative d'écrire cette histoire.

³⁰¹ Voir la partie IV des textes complémentaires des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, notamment à partir du texte n°46, et la partie III des *Manuscrits de Bernau*.

³⁰² L'individualité d'un vécu et du flux de vécus, et la différence avec un autre vécu et avec d'autres flux appartenant à d'autres Je, repose sur le caractère non-répétable du contexte horizontal du vécu et du flux en question, de telle manière que deux vécus ou deux flux avec un même halo de détermination sont impensables : il s'agirait dans ce cas d'un seul et même vécu, et d'un seul et même flux.

constitue donc l'un des *desiderata* d'une histoire plus complète du rôle de l'« horizon » dans la phénoménologie husserlienne, qui reste à venir³⁰³.

Restent à présent les remarques d'ordre méthodologique. D'abord, pour éviter de morceler l'examen de chacune des opérations méthodologiques qui nous intéressent en procédant de manière *purement historique texte par texte* — des *Ideen I* à *Expérience et Jugement* —, nous avons préféré suivre l'histoire des développements de chacune d'elles séparément. Ainsi, chaque opération est utilisée comme *fil directeur systématique* d'une recherche qui tracera un chemin historique à travers les seuls textes pertinents dans l'ordre *historique* du développement historique en question, ce qui signifie que nous repassons parfois plusieurs fois par le même texte, mais dans le cadre de recherches historiques guidées par des problèmes distincts. À ce premier principe méthodologique s'est ajoutée la nécessité de suivre l'ordre réel de mise en œuvre des opérations méthodologiques — d'abord, l'*ἐποχή*, puis la réduction eidétique (et l'analyse intentionnelle) et la ré exion.

Une telle organisation, à la fois *historique* et *systématique*, a ses avantages et, évidemment, ses inconvénients. De ce point de vue, la structure de la recherche à suivre a ses complexités, avec ses multiples renvois à des analyses qui appartiennent à l'une ou l'autre des opérations méthodologiques ; mais surtout, puisqu'elle ne procède pas texte par texte mais opération par opération, il arrivera que nous mettions bout à bout des analyses qui appartiennent à des périodes distinctes de la production philosophique de Husserl. C'est particulièrement le cas au moment de passer de la recherche sur les voies de la phénoménologie, qui se termine par une présentation de la variation eidétique dans *Expérience et Jugement*, à l'enquête sur la méthode de l'analyse intentionnelle, qui commence avec les *Ideen I*, et qui implique précisément dans sa phase ascendante une idéation de l'essence qui servira de fil directeur à l'analyse intentionnelle. Cela étant, ces difficultés sont inévitables si l'on souhaite introduire dans l'enquête historique une dimension systématique qui permette de saisir la *structure logique* de la phénoménologie husserlienne. Nous espérons donc simplement que l'*intérêt systématique* qu'une telle enquête est seule capable de produire suffira à équilibrer les problèmes qu'elle engendre du même coup.

³⁰³ Nous reviendrons dans la conclusion générale de ce travail sur les perspectives de recherche qu'ouvre ce premier travail, certes limité, sur l'histoire phénoménologique de l'horizon.

Premier chapitre : les chemins de la phénoménologie

Que la ré exion sur l'opération méthodologique de l'*ἐποχή* ait été *perturbée* par la généralisation de l'horizon, qui a *catalysé* une série de développements théoriques toujours plus profonds sur la nature de la liaison universelle et secrète que nous entretenons avec notre monde de fait qu'il s'agit de mettre en parenthèses pour accéder au champ de l'expérience phénoménologique, cela est perceptible à deux niveaux, intrinsèquement reliés : d'une part, à la lumière de la critique que Husserl a progressivement élevée contre la voie cartésienne³⁰⁴ de la phénoménologie, jusqu'à son abandon pur et simple dans les derniers textes, la *Krisis* et *Expérience et Jugement* ; d'autre part, au *double rôle d'élément perturbateur* — sous la forme du fameux « monde comme horizon », sur lequel nous reviendrons en détail — et de *clé du dénouement* qu'a joué *systématiquement* la structure généralisée, *et approfondi génétiquement*, de l'horizon dans l'ensemble des nouvelles voies d'accès issues de cette critique — et cela, jusqu'à la *quasi-voie* par la variation³⁰⁵ présentée dans *Expérience et Jugement*.

³⁰⁴ Sur l'idée de « voies » chez Husserl, voir Iso Kern (1962).

³⁰⁵ Nous parlons ici de « voie » dans la mesure où la méthode de la variation eidétique aboutit d'une façon originale, c'est-à-dire par la constitution d'une unité hybride non-individuelle qui est au fondement de l'intuition des essences pures, à la mise entre parenthèse de la liaison avec notre monde, dont la fonction dans les autres voies (cartésienne, psychologique, par le monde de la vie) est d'ouvrir le champ d'objet de la phénoménologie. Il s'agit cependant d'une « quasi-voie » dans la mesure où Husserl ne pense pas la variation eidétique comme une manière parmi d'autres de *commencer la phénoménologie*. De ce point de vue, il faut rappeler qu'*Expérience et Jugement* n'est pas, comme *L'idée de la phénoménologie*, les *Ideen I*, le second tome de *Philosophie première*, les *Méditations cartésiennes* ou la *Krisis*, un livre programmatique ou d'introduction à la phénoménologie, mais, de manière analogue à *Chose et Espace pour L'idée*, la mise en œuvre du programme esquissé dans la *Krisis* dans le cadre réduit d'une généalogie de la logique. Ainsi, la description de la variation eidétique y est introduite pour répondre au problème de l'acquisition d'essences pures présupposée par la constitution de certains types d'états de chose généraux (constitués dans les jugements généraux) qui, certes, est essentielle à la phénoménologie, mais qui n'est à aucun moment pensée comme un point de départ de cette dernière.

De ce point de vue, la discussion de la nouvelle voie psychologique exposée dans le second tome de *Philosophie première* (leçons d'hiver 1923/4), qui nous intéressera dans un premier temps (1.), fera figure à la fois de *premier point de contact* entre l'*έποχή* et l'horizon généralisé, et de *cas modèle* pour organiser la suite de l'analyse : d'un côté, l'insuffisance de la voie cartésienne, à laquelle répond la voie psychologique³⁰⁶, est directement mise en relation avec l'incapacité de rendre compte de l'*έποχή* et de sa mise en œuvre une fois reconnu le caractère *horizontal* de l'expérience dans l'attitude naturelle, qui s'exprime dans la pré-donation du monde comme horizon. Ce premier élément nous permettra de montrer que la généralisation du concept d'horizon n'est pas seule en cause, mais que joue également *de concert avec elle* la signification *génétique* qui lui est conféré une fois conçu comme cas particulier du concept général d'« implication intentionnelle ». Mais, de l'autre côté, la structure d'horizon de la conscience sera également utilisée comme *clef* pour résoudre l'*énigme* de la mise en œuvre de l'*έποχή*.

À partir de ce cas spécifique, on pourra alors proposer une lecture des développements théoriques de l'*έποχή* catalysés par la généralisation de l'horizon *au-delà* de *Philosophie première* : si, avec les *Méditations cartésiennes*, Husserl retrouve provisoirement la voie cartésienne, qui lui semblait sans doute appropriée pour présenter sa phénoménologie au public français³⁰⁷, il ne cessera à partir de *Philosophie première* de multiplier les voies d'accès à la phénoménologie. Nous nous limiterons ici à deux voies dans lesquelles le problème que l'horizon (sous la forme du « monde comme horizon ») pose à l'*έποχή* est directement indiqué et traité. Elles nous intéresseront à *deux titres différents*. D'abord, la voie par le monde de la vie exposée dans la *Krisis* (2.) s'avérera constituer, à la lumière des acquis de *Philosophie première*, un moment *inédit* dans notre histoire, non pas en raison de l'emploi répété qui y est fait du « monde comme horizon », de son rôle d'élément perturbateur pour l'*έποχή*, ou même de la réponse à l'énigme qu'elle constitue, mais de la *nouveauté de la configuration d'usage* dans laquelle la structure d'horizon apparaît, et de la conséquence que tire *explicitement* Husserl dans la structure d'horizon pré-donné du monde pour la phénoménologie : le nouveau contexte est en effet celui d'une crise

³⁰⁶ Voir Landgrebe (1969 : 251-302).

³⁰⁷ Si la généralisation de l'« horizon » catalyse des développements théoriques concernant l'*έποχή* en réponse à l'insuffisance avec laquelle la voie cartésienne rend compte de sa mise en œuvre, nous sommes alors justifié à laisser de côté dans ce chapitre l'analyse des *Méditations cartésiennes*. Celles-ci seront en revanche l'objet d'une attention particulière dans notre troisième chapitre, consacré au problème de l'évidence de la ré-exion phénoménologique (p. 519sq.).

de l'humanité européenne, qui s'exprime dans une crise des sciences européennes incapables de résoudre l'énigme du dédoublement du monde (monde en soi/monde de la vie) qu'engendre l'idéalisation galiléenne puis cartésienne du monde, et qui ne trouve sa thérapie que dans une science qui cesse de se laisser pré-donner le monde comme horizon : « la science de la subjectivité pré-donnant le monde » (*Krisis* : trad. modif., 150/167).

Pour sa part, la quasi-voie par la variation proposée dans *Expérience et Jugement* (3.) nous intéressera à un autre titre : Husserl y approfondit en effet la liaison que nous entretenons avec notre monde de fait comme horizon dans un nouveau contexte, celui de l'analyse de l'idéation spécifique (= variation eidétique) par laquelle la phénoménologie est susceptible d'obtenir ses essences (= essence pure). Il conçoit en effet cette liaison comme l'anticipation universelle et secrète de validités individuelles dans leur être et leur être-tel, susceptible d'une expérience concordante dans le contexte spatio-temporel du monde ; c'est précisément cette anticipation qu'il s'agit de briser en brisant l'individualité dans le processus de variation, en se servant de la structure spécifique d'horizon (arbitraire) de la phantasia, pour obtenir des essences phénoménologiques. À cette condition, on pourra parler d'une quasi-voie d'accès à la phénoménologie, dans la mesure où il s'agit d'accomplir au sein-même de la variation eidétique, grâce à la structure d'horizon de la phantasia, l'ἐποχή du monde comme horizon — quasi-voie qui ne clôt évidemment que de manière contingente les développements théoriques inaugurés par le contact entre ἐποχή et horizon généralisé (Husserl meurt quelques mois avant la publication d'*Expérience et Jugement*), et dont il ne tient qu'aux lecteurs de Husserl de poursuivre après lui.

1. La voie psychologique dans *Philosophie première*

Pour des raisons de clarté, et pour préparer à l'examen des rapports entre voie cartésienne et voie psychologique, commençons par quelques remarques générales sur l'enjeu de *Philosophie première*, leçons du semestre d'hiver 1923-1924 tenues à Fribourg.

a. L'« immense *avantage* » de la voie psychologique

Comme le rappelle Husserl au début du second tome, la première partie de *Philosophie première* a pris la forme

« d'une introduction d'histoire des idées à la phénoménologie transcendantale et à la philosophie phénoménologique [...] [qui a] considéré l'histoire de la philosophie au point de vue de l'idée de la philosophie, qui était née des réactions socratiques et platoniciennes contre l'enseignement des sophistes et qui en tant qu'idée téléologique immanente guidait et déterminait tout le développement ultérieur de la science » (*EP II* : trad. modif., 3/3).

En ce sens, il ne s'agissait absolument pas d'une enquête historique au sens strict ; son intérêt ne se mesure pas tant à l'objectivité de la reconstruction, qui passe évidemment sous silence une part considérable de l'histoire de ce qui s'est appelé, souvent à des titres divers, « philosophie ». À la manière de *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* de Kant, elle se mesure plutôt à sa force heuristique, à ce qu'elle est capable de *faire voir en adoptant un autre point de vue*³⁰⁸, à savoir en prenant comme idée directrice de cette histoire la réalisation de l'idée de la philosophie comme « science universelle », « science se justifiant de façon absolue » (*EP II* : 3/4).

Or, dans cette histoire *philosophique* de la philosophie³⁰⁹, la « tâche historique » consiste à « élever la phénoménologie à la dignité d'une « philosophie première » (*Hua VII* : 3/3), c'est-à-dire, si l'on prend l'expression dans sa signification

³⁰⁸ « Croire que j'ai voulu, avec cette idée d'une histoire du monde qui possède dans une certaine mesure un fil conducteur *a priori*, évincer l'étude de l'histoire proprement dite comprise de façon *empirique*, ce serait se méprendre sur mon intention ; j'ai simplement été guidé par la pensée de ce qu'une tête philosophique (qui, par ailleurs, devrait être très avertie des problèmes historiques) pourrait encore tenter de faire en se plaçant à un autre point de vue » (p. 88-9). Il est d'ailleurs frappant que l'usage de cette idée comme fil directeur ait pour principale utilité de « nous représenter ce qui ne serait sans cela qu'un *agrégat* des actions humaines comme formant, du moins en gros, un *système* » (p. 86). Du point de vue de la phénoménologie husserlienne, il est clair également qu'il s'agit de faire passer l'histoire, *comme le reste*, par le prisme du modèle de la constitution et de l'unité d'une multiplicité noético-noématique : l'unité de l'histoire de la philosophie, c'est celle de la multiplicité successive, avec ses horizons motivés, d'une infinité d'autres possibilités actualisables, des systèmes philosophiques s'étant approché et s'approchant de l'idée de la philosophie comme *philosophia perennis* (*Hua VII* : 6/7) — histoire dans laquelle, aux yeux de Husserl, Platon/Socrate et Descartes jouent le rôle des « plus grands initiateurs et pionniers » (*Hua VII* : 7/9). Voir sur ce point Majolino (2017).

³⁰⁹ Comme chez Kant dans *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, on oppose une histoire philosophique (p. 86) et une histoire empirique (p. 88), mais dans un sens cette fois-ci phénoménologique (cf. note précédente).

littérale, libérée de la fonction historiquement déterminée qui lui fut pour la première fois conférée par Aristote, comme

« une discipline scientifique du commencement [...] ne dépendant que d'elle-même [...] [qui] précéderait toutes les autres disciplines philosophiques et devrait en assumer la fondation méthodique et théorique [...], capable de donner naissance à une philosophie rigoureuse en général, à une *philosophia perennis*, sans doute sous la forme d'une philosophie en perpétuel devenir pour autant que le devenir infini [*Unendlichkeit*] appartient à l'essence de toute science, mais néanmoins sous la forme eidétique de la validité définitive » (*Hua VII* : 5-6/5-7).

Ainsi, la signification décisive pour cette histoire des *Méditations métaphysiques* de Descartes, auquel Husserl fait référence par une partie de son titre latin, *Meditationes de prima philosophia*, vient qu'elles

« représentent [...] un commencement absolument nouveau, et cela parce qu'elles constituent la tentative, conduite avec un radicalisme inconnu jusque là, pour découvrir le commencement absolument nécessaire de la philosophie et qu'elles le trouvent dans la connaissance de soi absolue et entièrement pure » (*Hua VII* : 8/10).

Autrement dit, si Platon/Socrate, engagé contre le subjectivisme sceptique des sophistes, a inventé l'idée de philosophie et découvert le problème de la méthode (*Hua VII* : 8/9), Descartes est le premier à « rendre compte par une théorie de l'indubitable part de vérité sous-jacente aux argumentations sceptiques », à corriger leurs imperfections en remplaçant le « subjectivisme paradoxal futile, frivole, qui nie la possibilité de la connaissance objective et de la science par [...] le subjectivisme transcendantal » (*Hua VII* : 61/86). Avec Descartes, c'est donc « le caractère fondamental de toute philosophie scientifique en général et pour toujours » qui est découvert, c'est-à-dire sa signification transcendantale (*Hua VII* : 8/10). De ce point de vue, le projet de phénoménologie transcendantale que Husserl va proposer dans le second tome des leçons est une énième tentative *historique* de réaliser le *motif transcendantal* de la philosophie première née avec Descartes — et que ce dernier a maladroitement réalisé sous la forme d'un « psychologisme transcendantal » absurde (*CM* : 119/135, 171/195).

Maintenant, s'il est vrai que la phénoménologie doit assumer cette fonction de philosophie première, « la problématique du commencement » (*EP II* : 26/36) de ce

commencement possède pour elle une signification fondamentale au sens propre du terme, puisque « la porte d'entrée, le commencement de la *philosophie première* elle-même [est] dès lors le commencement de toute philosophie en général » (*Hua VII* : 5/6). Or, on sait depuis *L'idée de la phénoménologie* que le problème de son commencement coïncide avec la méthode de la réduction, qui doit nous ouvrir la voie des « sources de la connaissance » ou des « origines » (*Idee* : 55-6/80), voire, si l'on se tourne à présent vers la forme *transcendantale* prise par la phénoménologie à partir des *Ideen I*, « d'un champ d'expérience transcendantale » (*EP II* : 69/97) dans lequel s'enracine non seulement les régions d'être du monde (*Ideen I* : 159/243) mais également la « région » formelle « objet en général », de telle manière que tout être transcendant y puise son être et son être-tel³¹⁰. Par conséquent, l'idée qu'une rubrique de la phénoménologie soit consacrée à la réduction — la « phénoménologie de la réduction phénoménologique » (*EP II* : 164/228) — atteste de l'importance de la problématique : « sans un commencement rigoureusement scientifique, il n'est point de continuation rigoureusement scientifique » (*Hua VII* : 6/7), et si le commencement du commencement ne l'est pas, c'est l'ensemble de l'édifice qui s'écroule.

De ce point de vue, Descartes, conformément à son rôle *historique* d'inventeur du motif transcendantal de la philosophie, va servir de guide au philosophe débutant qui, décidé à répondre au radicalisme philosophique de la justification absolue de la connaissance correspondant à l'idée d'une évidence apodictique ou adéquate, se trouve confronté à « la tâche nécessairement première » de « mettre en jeu les *méditations sur la méthode possible* » (*EP II* : 22/30) pour *commencer à philosopher*. Or, la méthode à suivre est prescrite par le radicalisme de la philosophie, qui exige une connaissance « fondée sur une suprême et ultime prise de conscience de soi, un suprême et ultime effort de compréhension et de justification de soi-même qui [doit] à chaque instant guider le sujet connaissant dans ses actes de connaissance » (*EP II* : 4/3-4). Il s'agit donc de commencer par

« le *renversement universel* de toutes nos convictions antérieures, quelle que soit la manière dont elles aient été acquises, par conséquent, avec le renversement que Descartes demandait d'accomplir "*semel in vita*" à tous ceux qui *serie student ad bonam mentem*, par quoi i faut entendre manifestement cette parfaite bonne conscience de la connaissance, cette autojustification absolue exigée du philosophe » (*EP II* : 23/30-1).

³¹⁰ Nous reviendrons sur l'élargissement du concept de « constitution » et par conséquent à l'extension des problèmes constitutifs aux problèmes *formels* dans l'examen de la méthode de l'analyse intentionnelle, telle qu'elle est présentée dans les *Ideen I* (p. 480sq).

Comme dans les *Ideen I*, la voie d'accès aux phénomènes de la phénoménologie proposée en premier par Husserl est la « voie cartésienne » (*EP II* : 127/178), qui repose ici sur l'hypothèse de l'anéantissement du monde. Nous en avons déjà eu un aperçu dans la conclusion de *Chose et Espace*, quoique la *configuration d'usage* y était différente : il ne s'agissait pas d'utiliser l'anéantissement du monde pour *déga-ger une région d'être absolue, indépendante*, mais pour manifester le caractère de *fait irrationnel* de l'être du monde, imperméable à toute preuve rationnelle, et orienter le regard vers une solution *a posteriori* de type humien dans laquelle le halo jouait un rôle prépondérant. Le § 49 des *Ideen I*, au contraire, comme l'analyse de la deuxième partie de *Philosophie première*, a pour but de rejeter la candidature du monde comme fondement apodictique de la philosophie, et de distinguer l'être absolu de la conscience de l'être relatif du monde :

« c'est le seul moyen dont dispose le moi transcendantal de se manifester comme subjectivité existant purement en soi et pour soi, comme une sphère d'être thématizable pour elle-même dans ma sphère d'expérience : comme thématizable pour elle-même lors même que l'univers n'existerait pas ou que resterait inhibée toute prise de position à l'égard de son existence. C'est le seul moyen dont je dispose pour m'approprier le moi transcendantal, en quelque sorte comme d'une sphère d'être pure séparable du monde » (*EP II* : 76/107).

On se rappelle que la structure d'horizon de la perception externe, et l'évidence inadéquate qui lui correspond — par opposition à l'adéquation de la ré exion phénoménologique — jouait un rôle fondamental dans cette hypothèse : la chose est l'identité d'une multiplicité infinie de perceptions réelles et réellement possibles, de telle manière qu'elle *est toujours visée plus qu'elle n'est n'apparaît proprement* ; la structure horizontale de la perception introduit ainsi une fracture entre l'être et l'apparaître qui implique que la chose puisse toujours être autre que telle qu'elle apparaît, voire ne pas être — comme l'atteste le cas de l'hallucination ou de l'illusion perceptive. Sur cette base, on peut donc imaginer que le monde cesse d'exister, voire n'existe pas, quoique, comme le remarquait Husserl dans la conclusion de *Chose et Espace*,

« la force de l'expérience constituant le monde grandit jusque une si écrasante puissance [...] que les possibilités qui portent sur le non-être d'un monde réel se constituant rigou-

reusement [...] deviennent justement des possibilités vides, non pas dépourvues de sens, mais irrationnelles, dépourvues de fondement » (*DR* : 290-1/341).

C'est la raison pour laquelle Husserl distingue « fiction empirique » et « fiction transcendantale » : il ne s'agit évidemment pas de dire que la non-existence du monde est motivée par l'expérience actuelle (= fiction empirique) ; il s'agit plutôt de tirer de la structure de l'expérience du monde l'hypothèse jamais exclue que le monde n'existe pas ou cessera un jour d'exister, quand même bien l'expérience parle contre cette hypothèse (= fiction transcendantale)³¹¹. Par opposition, l'évidence adéquate/apodictique du *cogito* garantit son existence absolue, de telle manière que l'*ego* transcendantal peut être considéré comme le candidat idéal à un fondement apodictique de la philosophie³¹².

Maintenant, et cela nous ramène au problème qui nous intéresse, ce qui est inédit dans ce second tome de *Philosophie première*, c'est que la voie cartésienne que nous venons de décrire dans son principe, quoiqu'elle soit la première à être parcourue³¹³, n'est plus considérée comme *la seule voie d'accès* au domaine d'objets de la phénoménologie. Comme le souligne en effet Husserl à la fin de la première partie,

³¹¹ « Le monde n'est pas sujet au doute en ce sens que nous trouverions des motifs rationnels qui entreraient en ligne contre la force énorme des expériences convergentes, mais en ce sens qu'un doute est toujours *pensable*, et qu'il en est ainsi parce que la possibilité du non-être, en tant que possibilité de principe, n'est jamais exclue. Aussi grande soit-elle, la force de l'expérience peut être peu à peu équilibrée ou surpassée » (*Ideen I* : 98-9/152).

³¹² Cela étant, les *Ideen I* et *Philosophie première* sont confrontés à une difficulté que ne connaît pas *Chose et Espace*, et qui est issue de la généralisation de l'horizon : s'il est vrai que la conscience absolue *finie* est horizontale, la ré exion qui porte sur elle ne saurait — tant que l'adéquation reste un synonyme d'apodictique — être pleinement adéquate ou apodictique ; au contraire, seul un noyau du flux de conscience, le *cogito*, est apodictique. C'est pourquoi Husserl introduit dans *Philosophie première* l'idée d'une « réduction apodictique », qui doit résoudre « la question de la validité apodictique de la connaissance transcendantale de soi-même » (*EP II* : 80/112), mais qui ne résout pas le problème lié à l'identification entre évidence inadéquate et évidence problématique, qui implique en principe la non-apodicticité du champ transcendantal — à l'exception du *cogito*. Ce problème est réglé par une modification substantielle de la théorie husserlienne de l'évidence dans les *Méditations cartésiennes*, qui sépare apodicticité et adéquation. Nous aurons l'occasion de ce revenir sur ce développement théorique dans notre troisième chapitre, consacré au problème de l'évidence de la ré exion phénoménologique (p. 523sq).

³¹³ Cette priorité se comprend sans doute de deux manières, à la fois parce qu'il s'agit de la voie classique dont il va falloir ensuite faire la preuve de l'insuffisance, et parce qu'elle permet de dégager directement un résultat (la subjectivité transcendantale) qui, quoique insuffisant, comme on le verra, servira ensuite de moyen pour critiquer les résultats obtenus par la première phase de la voie *psychologique*, c'est-à-dire ceux de la réduction psychologique opérant acte par acte, et exiger une seconde phase, proprement *transcendantale* : « ce savoir [acquis dans la réduction cartésienne] nous servira à présent simplement d'instrument pour la *critique* de la fonction que remplissent ce genre de réductions s'opérant sur le terrain de l'attitude naturelle, en quoi avait consisté le procédé que nous avons utilisé jusqu'ici ; d'autre part il nous servira à éveiller en nous l'idée décisive permettant de surmonter ce qu'il y a d'*insuffisant* dans ce procédé » (*EP II* : 139/194-5).

avant même de présenter la voie cartésienne, « pour ce qui est de la *méditation* qui doit suivre à présent et *qui doit engendrer le commencement lui-même*, nous pouvons procéder de diverses manières » (*EP II* : 40/55). Mais s'il apparaît d'abord que les deux voies « finiront par coïncider pourvu qu'on les parcoure effectivement » (*EP II* : 41/56), il s'avèrera par la suite que la seconde voie — la voie psychologique — n'a pas seulement une fonction *pédagogique*, comme s'il s'agissait de multiplier les voies pour faciliter l'accès à la phénoménologie au plus grand nombre de lecteurs. Au contraire, elle possède un « immense *avantage* » (*EP II* : 164/228) par rapport à la voie cartésienne, qui implique bon gré mal gré l'*insuffisance* de cette dernière. Dans quelle mesure cette insuffisance est issue de la généralisation de l'« horizon », c'est ce que va montrer l'analyse de cet « immense avantage ».

Pour comprendre de quoi il retourne, il faut d'abord revenir sur la particularité de la méthode de la réduction phénoménologique dans les *Ideen I*. Celle-ci possède un caractère progressif, c'est-à-dire implique deux mouvements complémentaires : d'abord, l'*ἐποχή* phénoménologique, dont l'analyse du deuxième et du début du troisième chapitre de la seconde partie, accomplie dans l'attitude naturelle, doit permettre de comprendre la performance possible (*mögliche Leistung*), « les services qu'elle peut rendre » (*Ideen I* : 66/105) ; puis un ensemble de réductions phénoménologiques ou transcendantales (*Ideen I* : 69/109), qui doivent venir compléter le premier mouvement. En effet, « la démonstration de la non-existence possible du monde de l'expérience [n'a] donné directement qu'un résultat limité » (*EP II* : 164/227) : elle nous a certes permis « de manière générale de tourner le regard vers la conscience transcendantale pure en général », mais ne nous dit pas « si cette nécessaire exclusion concerne uniquement la sphère de la nature » (*Ideen I* : 122/187). Par conséquent, les réductions phénoménologiques sont « secondaires », au sens où elles interviennent après l'*ἐποχή* phénoménologique, qui possède pour sa part une « signification fondamentale », mais « ne sont pas pour autant de *petite* importance » dans la mesure où elles doivent fixer « l'indépendance absolue de la phénoménologie » (*Ideen I* : 129-30/198) à l'égard de *toutes les sciences*, qu'il s'agisse de sciences factuelles — les sciences de l'esprit et de Dieu (§ 56 et 58)— ou eidétiques — la logique pure comme *mathesis universalis* et les ontologies matérielles (§ 59-60). Autrement dit, elles viennent compléter l'*ἐποχή* phénoménologique, en mettant entre parenthèses l'ensemble des êtres transcendants *dans le monde* et *hors du monde* qui continuaient à avoir une validité après celle-ci, précisément dans

le but d'assurer la possibilité de la phénoménologie comme « philosophie "première" » (*Ideen I* : 136/211).

Or, la réduction transcendantale *universelle* que met en place la voie psychologique, et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, permet d'atteindre *directement* des résultats que l'on n'obtient que *progressivement* dans la voie cartésienne : comme le confirme Husserl, après l'*ἐποχή* phénoménologique

« il fallait donc poursuivre l'élaboration de la méthode et montrer alors qu'aucune position logique [Denksetzung] du monde ne devait garder sa validité, mais il fallait aussi montrer qu'aucune validité d'objectivités idéales non plus ne devait rester en vigueur. Bref, si toute la sphère à laquelle s'étend la subjectivité pure en tant que transcendantale devait réellement être circonscrite, il fallait des recherches complémentaires au bout desquelles seulement la méthode elle-même serait une méthode achevée et un équivalent de la méthode acquise à présent » (*EP II* : 164/228).

Évidemment, il s'agit là d'un certain avantage de la voie psychologique sur la voie cartésienne — mais celui-ci ne change rien quant aux résultats finaux que chacune d'elles doit nous permettre d'acquérir. C'est pourquoi Husserl souligne immédiatement que ce n'est pas *l'universalité directe* de la réduction transcendantale accomplie dans la voie psychologique qui explique son « immense avantage » :

« or, même si c'est là notre tâche, notre *nouvelle* démarche a néanmoins l'immense avantage de nous ouvrir l'accès à la compréhension la plus large et la plus profonde des structures de la subjectivité elle-même, sur lesquelles repose la possibilité de l'*ἐποχή*, et partant une compréhension la plus pénétrante qui soit de son sens pur » (*EP II* : 164/228).

Comme le confirme plus loin Husserl, « nous, moi, le philosophe commençant, nous avons d'abord été conduits sur le chemin cartésien puis à l'édification de la méthode plus riche et plus profonde de l'*ἐποχή* et de la réduction universelles » (*EP II* : 165/229) — la richesse et la profondeur de la réduction transcendantale universelle reposant sur le fait qu'elle ne se contente pas de *faire signe vers la vie transcendantale* :

« la mise hors circuit du monde, motivée par le fait qu'il n'est pas donné dans une évidence apodictique, se bornait à diriger le regard sur l'univers d'une subjectivité pure donnée dans un nouveau type d'expérience, la vision transcendantale [...] Le besoin le

plus immédiat que nous avons d'apprendre à connaître la subjectivité transcendantale quant aux différentes structures ou formes typiques de sa vie transcendantale, pour que l'*ego cogito* ne restât point un mot vide, nous l'avons satisfait de manière à construire par là en même temps, pas à pas, *un nouveau chemin vers l'ego cogito* » (EP II : 126/176-7).

Ainsi, aux yeux du Husserl de *Philosophie première*, la voie psychologique a « l'immense avantage » sur la voie cartésienne de dégager les structures de la subjectivité transcendantale par lesquelles s'accomplit le renversement complet de nos préjugés, qu'exige la philosophie première pour pouvoir commencer. *A contrario*, et par voie de conséquence, le chemin cartésien ne nous permet pas de comprendre en quoi consiste *concrètement* cette subjectivité transcendantale et sur la base de quelles structures elle accomplit un tel renversement. Or, ce défaut est aussi un *danger* pour la phénoménologie, que souligne Husserl au § 43 de la *Krisis* : car s'il est vrai que la voie cartésienne

« conduit, comme par un saut, tout de suite à l'*ego* transcendantal, [elle] ne fait voir ce dernier cependant [...] que dans un vide-de-contenu apparent, devant lequel on se demande avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par-là, et comment on doit gagner à partir de là une science fondamentale d'un genre entièrement nouveau, décisive pour une philosophie. C'est pourquoi aussi on encourt le risque, comme l'a montré la façon dont mes "*Ideen*" ont été reçues, de retomber trop facilement, et presque dès les premiers commencements, par une tentation immédiate et fort grande, dans l'attitude naïve-naturelle » (*Krisis* : 158/176).

Par conséquent, en passant par un examen des structures transcendantales par lesquelles s'accomplit l'*ἐποχή*, la voie psychologique fait comprendre à la fois la *radicalité* de l'opération par laquelle on change d'attitude (de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique) et la *particularité* du champ de l'expérience *transcendantale* qui s'ouvre alors au *phénoménologue*, et qui — cela est implicite ici — ne saurait plus être confondu avec le champ de l'expérience *empirique* de la *psychologie*.

Or, c'est précisément à ce moment de l'analyse que devient perceptible le lien entre généralisation de l'horizon et critique de la voie cartésienne. En effet, la possibilité de l'anéantissement du monde est certes utile pour refuser la candidature du monde comme fondement apodictique de la philosophie, et faire signe vers la subjectivité transcendantale, mais le phénoménologue n'opère pas dans le cadre de l'anéantissement du monde ; il opère au contraire dans l'*ἐποχή*, et les *Ideen I* ne

montrent pas *comment* s'accomplit cet *ἐποχή*, *comment* l'on en vient à renverser « *ce qui appartient avant tout nécessairement à la vie et à chacune de ses phases, [c'est-à-dire] la positionnalité* » (*EP II* : 156/217). Autrement dit, la question est de savoir comment le phénoménologue fait face au fait que la conscience naturelle est omnisciente de son monde sur la base de sa triple structure d'horizon temporel/intentionnel infini, qui couvre son présent, son passé et son futur (*EP II* : 143-4/200), et avec elle en outre les horizons des autres hommes avec lesquels je suis (ou peut être) en contact par intropathie, de telle manière que, conformément à la thèse de l'attitude naturelle, « "le" monde est toujours là comme réalité ; tout au plus est-il, ici ou là, "autrement" que je ne le présuiais, et faut-il en *exclure* ceci ou cela sous le titre de "simulacre", "d'hallucination", etc., et pour ainsi dire le biffer » (*Ideen I* : 61/95). En ce sens, c'est la liaison permanente que nous avons avec le monde, et qui s'exprimera plus loin sous la forme de la pré-donation du monde, par le biais de nos *horizons infinis de validité* qui fait précisément problème.

Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur cette structure généralisée de l'« horizon », à laquelle Husserl adjoint dans *Philosophie première* une signification *génétique*. Ce qui est important pour l'instant, c'est de saisir la connexion intime qui relie la critique de la voie cartésienne et la rencontre entre *ἐποχή* et horizon : si ce que nous venons de dire est juste, c'est en effet cette rencontre qui crée précisément un problème que la voie cartésienne ne règle pas et ne peut pas régler, et qui demande une *autre voie* permettant justement de faire face à la difficulté qu'engendre la généralisation de l'horizon pour l'*ἐποχή*.

Dans ce qui suit, nous allons essayer de confirmer cette thèse en montrant que l'« horizon » est introduit comme dernier élément du concept plus large d'« implication intentionnelle » pour manifester l'insuffisance d'une *ἐποχή* procédant acte par acte, et en même temps les difficultés d'une mise entre parenthèses *universelle* qui doit concerner l'ensemble de nos valeurs présentes, passées et futures (*EP II* : 153/213). En ne dégagant pas les structures par lesquelles un tel renversement est possible, on montrera ainsi que la voie cartésienne se soustrait précisément au problème de la mise entre parenthèses de l'horizon généralisé et de ses validités impliquées, ce pourquoi elle risque de ne pas faire comprendre le *radicalisme* propre à la phénoménologie. Il sera temps alors de montrer dans quelle mesure l'horizon est à la fois le titre d'un problème (= élément perturbateur) et de sa solution (= dénouement).

b. L'implication intentionnelle

La mise en œuvre de la voie psychologique, qui débute dans l'attitude naturelle (*EP II* : 87/124), procède étape par étape : elle commence par réaliser une *ἐποχή* « analogue à celle que nous avons opérée à l'égard du monde et de l'expérience du monde en suivant le chemin cartésien » (*EP II* : 127/178) mais cette fois-ci donnée singulière par donnée singulière (*EP II* : 153/212), ce qui lui permet de dégager certaines des structures transcendantales fondamentales rendant possible l'*ἐποχή* (= « réduction psychologique ») ; puis l'introduction de la structure d'horizon fait apparaître l'insuffisance d'un tel procédé « vécu par vécu », impliquant une attitude désintéressée seulement *relative* à l'égard de l'être et de l'être-tel qui ne nous ouvre pas le chemin vers la subjectivité transcendantales dont la voie cartésienne signale la présence. Cette insuffisance motive ainsi « l'*ἐποχή* et [...] la réduction phénoménologiques universelles » (*EP II* : 139/194) rendue possible par une réduction elle-même universelle (*EP II* : 155/215), c'est-à-dire l'*ἐποχή* proprement transcendantale (*EP II* : 129/181). Pour s'assurer de la fonction que nous avons attribuée à l'« horizon », et le sens du concept d'« implication intentionnelle » dont il est un cas particulier, essayons d'esquisser les étapes principales de ce mouvement argumentatif.

Comme dans les *Ideen I*, et pour les mêmes raisons, la première structure transcendantale mise en avant par Husserl est celle de la réduction, car c'est sur la structure de scission de cette dernière que repose la possibilité de l'*ἐποχή*. En effet, lorsque je ré échis sur la perception de ma chambre, je suis pour ainsi dire *deux à la fois* : je suis celui qui ré échis, et le moi ré échi qui perçoit ma chambre. Or, conformément à la thèse de l'attitude naturelle, lorsque je perçois ma chambre, je suis intéressé à l'être et à l'être-tel de ma chambre. Ce terme d'« intérêt », correspondant à celui d'« attitude », possède ici un sens technique qu'il faut fixer : on appelle en effet « intérêt » ou « attitude » un acte global unifiant une multiplicité d'actes — qui par référence à l'intérêt général dominant (*herrscheidende Aktion*) peuvent avoir leurs intérêts particuliers ou subordonnés (*dienende Funktion*) (*EP II* : 103/146) — par une direction commune vers un même thème d'intérêt, qui se définit comme « ce vers quoi nous sommes "dirigés", "orientés" de manière particulière » (*EP II* : 100/141) — bref, ce vers quoi nous portons spécifiquement notre attention (*EP II* : 145/202), où nous vivons « d'une manière phénoménologiquement éminente » (*Ideen II* : 3/26), qui est l'« objectif » que nous cherchons à atteindre (*EP II* : 95/135).

Ainsi, on appelle « attitude théorique » l'unité d'un acte *doxique* comprenant une multiplicité d'actes particuliers regroupés sous cette unité par leur direction commune vers un même thème vers lequel on est *actuellement* tourné — la preuve du théorème de Pythagore, qui implique des actes subordonnées par lesquels on cherche et établit successivement des prémisses, puis on tire la conclusion ; l'attitude pratique est intéressée de façon *attentive* à un thème dans une *perception de valeur* (*Wertnehmung*) pratique (*EP II* : 104/147) — je me demande quel tournevis est le plus adapté pour monter ma commode ; l'attitude affective-axiologique est intéressée *actuellement* à un thème dans une *perception de valeur affective-axiologique* — je prends plaisir à écouter la sonate au clair de lune.

Maintenant, l'ensemble de ces attitudes ou intérêts peut non seulement changer — de l'intérêt affectif à l'égard de la sonate à l'attitude théorique de l'historien de l'art —, mais également être accompli dans l'attitude naturelle ou phénoménologique. Dans ce cas, le concept d'« attitude » ne se définit plus par le *mode d'accomplissement* (actualité) du Je à l'égard d'un acte dirigé vers un *thème spécifique* (théorique, axiologique, pratique), mais, comme nous l'avons vu dans notre analyse de *L'idée de la phénoménologie*, par le *sens* (ou la proposition) dans lequel l'objet est visé. De ce point de vue, l'attitude naturelle, qui exprime le fait que « ce qui appartient avant tout nécessairement à la vie et à chacune de ses phases, c'est la positionnalité » (*EP II* : 156/217), recouvre autant les actes proprement *doxiques*, y compris la réflexion naturelle, que les perceptions de valeur qui, conformément à la thèse de « *l'universalité de l'ordre logique* » (*Ideen I* : 272/401), sont à tout moment susceptible de passer à une saisie doxique (*EP II* : 157/217-8) : le plaisir que j'ai à prouver encore et encore le théorème de Pythagore implique la position de sa validité, que je peux à tout moment saisir actuellement en changeant d'attitude³¹⁴.

Qu'en est-il à présent de l'attitude phénoménologique ? Celle-ci suppose de réfléchir sur les vécus dans lesquels je pose chacun de mes objets comme étant et étant-tel, et de cesser de participer aux « prises de position effectuées » dans les actes du Je qui est ré échi, « dans les actes dominants comme dans les actes subordonnés » (*EP II* : 106/150), qu'il s'agisse d'intérêts théoriques, pratiques ou axiologiques — ce qui est pourtant « le cas normal » : en effet, « ré échissant spontanément, je ne puis m'empêcher de sympathiser avec moi-même, d'assumer mes intérêts tout en ré échissant sur moi » (*EP II* : 98/139). De ce point de vue, l'attitude désintéressée ne

³¹⁴ Nous avons traité dans la première partie de ce travail de cette universalité de l'ordre logique à partir de la distinction entre « saisie » et « attention » (p. 362-3).

signifie pas « *une simple privation* » (*EP II* : 98/138) ; au contraire, elle est à la fois intéressée thématiquement et théoriquement à l'acte du Je sur lequel elle ré échit — qui est lui-même intéressé à tel ou tel thème —, mais non-intéressée à l'être et l'être-tel de l'objet auquel s'intéresse le Je qui est ré échi. Ainsi, en tant que phénoménologue, je suis intéressé théoriquement dans la ré exion à l'*ego cogito* de ma chambre dans son être et son être-tel, mais je ne suis pas intéressé à l'intérêt ontologique de cet *ego cogito* pour l'être et l'être-tel de la chambre.

On voit ici que ce qui est modifié dans l'attitude phénoménologique, ce n'est pas le mode d'accomplissement des vécus — la perception de ma chambre qui est d'abord latente et devient patente lorsque je ré échis dessus (*EP II* : 90/127) —, car la ré exion du Je est dans le cas normal sympathique avec les actes du Je ré échi et assume ses prises de positions (ou les corrige, ou les change). Ce qui est modifié, c'est plutôt le sens dans lequel la validité est visée (*EP II* : 110/155) *pour le Je ré échissant* : alors que, dans l'attitude naturelle, j'y suis intéressé de façon théorique, pratique ou axiologique, dans la ré exion phénoménologique, je — c'est-à-dire l'*ego* qui ré échit — mets entre parenthèses l'ensemble de ces intérêts, pour ne m'intéresser théoriquement qu'à ce que *Philosophie première* appelle « le vécu d'acte pur » (*EP II* : 110/154), et à la validité « comme pulsation de ma vie égologique », c'est-à-dire comme « apparaissant dans l'apparaître [*Erscheinendes im Erscheinen*] » (*EP II* : 78/109).

Si cela est juste, on a à présent une définition claire de l'attitude naturelle et phénoménologique : la première désigne la situation dans laquelle le Je, ré échissant ou ré échi, est intéressé de façon actuelle ou inactuelle, directement ou par sympathie, à l'être et l'être-tel de son objet ; la seconde définit la situation dans laquelle le Je ré échissant cesse d'être intéressé à l'intérêt précédent du Je ré échi à l'égard de l'être et l'être-tel de son objet, pour n'être intéressé théoriquement qu'au vécu d'acte pur et à son corrélat intentionnel tel qu'il apparaît subjectivement, c'est-à-dire indifférent à l'être ou au non-être du monde.

Cela étant, la mise en œuvre concrète de l'*ἐπιτοχή* dans chaque acte est loin d'être aussi aisée qu'elle n'y paraît ; il ne s'agit pas seulement d'ouvrir les yeux. Les difficultés sont ici de deux ordres, et concernent l'ensemble de ce que Husserl appelle l'« implication intentionnelle ». En quoi consiste ce concept, qui jouera un rôle essentiel dans la définition de la méthode de l'analyse intentionnelle ?³¹⁵ Au sens strict, c'est-à-dire telle qu'elle est définie lors de son premier examen à travers le cas de la phan-

³¹⁵ Voir notre analyse dans le second chapitre de cette partie.

tasia, l'implication intentionnelle exprime le caractère non simple (*nicht einfach, nicht schlicht*), c'est-à-dire *indirect* ou *médiat* (*Mittelbarkeit*) de certaines intentionnalités. Si l'on reste au cas de la phantasia, il apparaît en effet que « l'intentionnalité n'est pas si simple, comme si je n'avais rien de plus que l'acte de l'imagination et en celui-ci la scène des centaures, qui en serait le simple objet intentionnel dans le mode du "comme si" » (*EP II* : 116/164). Au contraire, que je m'imagine comme faisant partie de la scène imaginée — je me bats contre les centaures — ou pas, la situation est au contraire médiate : d'un point de vue phénoménologique, un Je imaginant imagine à la fois la scène, et co-imagine un Je imaginé dans lequel cette scène s'expose. Comme le souligne Husserl,

« comment pourrais-je me représenter un tel fragment d'un monde imaginaire de façon déterminée sans me le représenter dans une *orientation déterminée*. Parmi les arbres imaginaires, les uns sont au premier plan, les autres à l'arrière-plan, les uns à ma droite, les autres à ma gauche. L'un des centaures arrive au galop, un dragon d'en haut fond sur lui, et ainsi de suite » (*EP II* : 116/163).

De ce point de vue, je n'imagine pas un centaure immédiatement, mais je l'imagine médiatement par le biais de ce que Husserl appelle dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps* une « double intentionnalité », c'est-à-dire en imaginant un Je et sa quasi-perception du centaure — quoiqu'il faille un changement d'attitude, du centaure à son mode de donnée, pour que soit pour ainsi dire découvert l'implication « cachée » (*EP II* : 130/182) du Je imaginé à l'égard du centaure, c'est-à-dire l'*ego cogito* imaginé non-encore ré échi ou latent³¹⁶.

Maintenant, si l'on élargit dans un premier temps ce concept à d'autres actes représentatifs, le souvenir, l'attente, la conscience d'image, on peut définir l'« implication intentionnelle » par opposition à la perception comme un type d'intentionnalité indirecte ou double dans lequel l'objet — ce qui est souvenu, attendu, imaginé — n'est pas visé directement dans l'*ego cogito* représentatif — le Je se souvenant,

³¹⁶ De ce point de vue, le caractère caché de l'*ego cogito* impliqué n'a rien à voir avec le retrait qui caractérise le « phénomène par excellence » dans le modèle de l'« herméneutique phénoménologique ». Il en va de même pour l'aspect caché de la conscience transcendante *impliquée* dans l'attitude naturelle à l'égard de mon âme et du monde (*EP II* : 76/106-7) : celle-ci n'est pas en retrait, elle *fonctionne*, c'est-à-dire assume le rôle de constituer les objectivités qui nous intéressent dans l'attitude naturelle, et comme tout ce qui *fonctionne*, il n'y a besoin de se tourner vers elle que dans des cas *spéciaux*, en l'occurrence lorsqu'il s'agit de fonder les sciences philosophiquement, de les rapporter aux sources auxquelles l'être et l'être-tel de leurs objets puisent leur légitimité. Qu'il faille une méthode particulière pour découvrir ces sources n'implique évidemment pas que la conscience transcendante soit en retrait, ce qui serait à vrai dire contradictoire avec le fait qu'il s'agisse là d'un champ d'*expériences possibles*, quoique non-empiriques.

attendant, imaginant —, mais de façon médiate, c'est-à-dire comme visé à travers un *ego cogito* représentifié — ce qui est souvenu tel qu'il a été perçu par le Je passé, ce qui est attendu tel qu'il sera perçu par le Je futur, ce qui est imaginé tel qu'il est quasi-perçu par le Je imaginé — qui demeure impliqué ou caché tant qu'aucun acte de ré exion n'est accompli.

Cependant, il ne s'agit là que d'un premier élargissement, qui en appelle deux autres. D'abord, l'intropathie, qui constitue un acte mixte, fondé sur la perception mais à laquelle contribuent également des re-présentifications (*EP II* : 134/188), peut également être considéré comme un cas d'implication intentionnelle. Elle prend en effet la forme d'une double intentionnalité : elle nécessite la perception de certaines choses saisies comme corps vivants étrangers sur la base de « la ressemblance typique du corps vivant étranger, d'abord comme être corporel, avec le mien », ce qui « motive originairement »³¹⁷, à la condition d'y ajouter « la présence perceptive de mon corps propre dans son entrelacement avec ma vie psychique », une « fonction de représentation, l'indication d'un psychisme analogue » (*EP II* : 135/189). En ce sens, le caractère d'implication intentionnelle de l'intropathie repose sur le fait que, de la même manière que pour la phantasia, le centaure imaginé implique l'*ego cogito* co-imaginé par le Je imaginant, dans lequel il se constitue et qui est dans un premier temps caché ; de la même manière, dans l'intropathie, je vois un corps vivant qui indique un *ego cogito* co-représenté, impliqué et non-vu qui s'exprime dans ce corps.

Or, comme le souligne Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, la motivation qui nous pousse à considérer le corps vivant étranger comme indiquant une vie psychique que, pourtant, nous ne voyons pas, est similaire (*ähnlich*) à la possibilité réelle d'une chose qui n'est pas vue, mais dont l'existence est motivée par l'association d'une perception actuelle sous un type empirique (*CM* : 139/158). On verra plus loin que la comparaison est d'autant plus légitime que l'horizon constitue également un cas d'implication intentionnelle. Mais la ressemblance est également trompeuse, ce qui apparaît lorsqu'on fixe le type de re-présentification, d'indication dont il est question dans l'intropathie. En effet, il ne s'agit pas d'une re-présentification sous la forme du souvenir ou de l'attente, car l'une et l'autre

³¹⁷ Cette motivation originaire manifeste le caractère de « *perception par interprétation originaire* », de « forme secondaire de perception » (*EP II* : 63/88) qui caractérise l'intropathie. Celle-ci est « fondée dans son indissociable référence essentielle à ma propre corporéité primordiale [*Urleiblichkeit*], en laquelle j'ai l'expérience vécue originaire [*das Urerleben*] d'une incorporation d'un être subjectif dans un être se manifestant comme chose » (*EP II* : 63/87). Nous reviendrons dans le second chapitre de travail sur la constitution de l'*alter ego*, dans lequel l'« horizon » assume une fonction très particulière, quoique autrui constitue, après la conscience du temps, un second *arrêt* au modèle de la constitution par horizon.

« permettrai[ent] une identification du moi-sujet co-représentifié avec moi-même ; c'est un moi, mais un autre moi [...]. La structure intentionnelle originale de ce type de perception, qui doit une partie essentielle de sa fonction à une re-présentification, réclame un moi, et pourtant ce moi je ne le suis pas moi-même en tant que sujet impliqué » (*EP II* : trad. modif., 135/189).

Cela est clair à la lumière de la première analyse du concept d'« implication intentionnelle » que nous venons d'effectuer : si l'on reprend l'exemple de la phantasia, le moi imaginant et le moi imaginé co-représentifié ne désignent pas deux « moi » étrangers, mais le même dans deux modes différents — précisément le moi présent imaginant et le quasi-moi imaginé.

Cependant, s'il est vrai que le moi qui est indiqué, co-représentifié dans l'intropathie ne l'est pas sous la forme du souvenir ou de l'attente, il n'est pas non plus sous la forme de l'« horizon », c'est-à-dire ici du vécu intentionnel vide susceptible d'être rempli. Comme nous le rappelions plus haut, le psychisme qui s'exprime dans le corps vivant étranger est « co-visé par appréhension » sur la base de la perception de son corps et de la perception de l'entrelacement de mon propre corps avec mon psychisme, de telle manière qu'

« il y a à cet égard une certaine ressemblance avec ce type d'anticipation en vertu de laquelle dans toute perception externe est inclus du co-perçu en tant que co-visé en même temps lui-même [*als selbst mit da Gemeintes*] ; ainsi par exemple l'envers invisible d'une chose perçue » (*EP II* : trad. modif., 62-3/87).

Mais cette ressemblance, comme l'ajoute Husserl, « n'est pas complète ; c'est une indication mais non une anticipation qui pourrait devenir appréhension de la chose elle-même » (*EP II* : 63/87). Autrement dit, si, comme l'horizon vide de la perception, le psychisme étranger n'est pas actuellement perçu, l'horizon se définit également, comme nous l'avons vu, par le fait qu'il peut être actualisé par le moi, ce qui ne saurait être le cas du moi étranger, sans quoi il ne serait précisément pas un moi étranger mais moi-même.

Si tout cela est juste, nous avons à présent un concept *plus large* d'« implication intentionnelle » qui couvre l'ensemble des co-présentifications d'un moi, qu'il s'agisse du souvenir, de l'attente, de la conscience d'image, de la phantasia ou de l'intropathie. Or, l'ensemble de ces phénomènes pose déjà des problèmes particuliers à

l'*ἐποχή*, dans la mesure où l'implication intentionnelle représente dans le même temps une implication de validité cachée, qui s'aggrave d'ailleurs avec l'itération possible des re-présentifications : si, par exemple, j'ai une perception interprétative d'un moi étranger à travers la perception interprétative d'un autre moi étranger que je perçois moi-même, il faut que je cesse de participer autant à l'intérêt de ma propre intropathie qu'à celui des moi étrangers. Cependant, il ne s'agit pas encore du concept *le plus large* : l'horizon constitue également un cas d'implication intentionnelle qui est introduit dans la quarante-huitième leçon, au moment de considérer l'insuffisance de la réduction psychologique.

Cette insuffisance apparaît à la lumière de ce qu'a découvert la voie cartésienne, à savoir le champ apodictique de la subjectivité transcendantale, résultat qui doit servir d'

« instrument pour la *critique* de la performance [*als Mittel der Kritik der Leistung*] de ce genre de réductions singulières [*Einzelreduktionen*] s'opérant sur le terrain de l'attitude naturelle, en quoi avait consisté le procédé que nous avons utilisé jusqu'ici » (*EP II* : trad. modif., 139/194).

En effet, par contraste avec la voie cartésienne, la voie psychologique accomplie jusqu'ici « n'a pas d'autre résultat, et ne peut en avoir d'autre, que celui de mettre en lumière *l'intériorité psychique dans sa pureté* [*die seelische Innerlichkeit in ihrer Reinheit*] et les *implications intentionnelles* qu'elle recèle en elle » (*EP II* : 141/197). Autrement dit, si l'on suit les distinctions conceptuelles proposées par Husserl, la série de réductions que l'on accomplit en procédant vécu par vécu sont certes *phénoménologiques* — et cela a son importance pour une psychologie phénoménologique³¹⁸ — mais pas encore *transcendantales*.

L'écart entre le phénoménologique et le transcendantal repose ici sur l'universalité du second, sans laquelle le champ d'expérience de la subjectivité transcendantale ne saurait être obtenu. En effet, dans le premier cas, l'attitude désintéressée est « seulement *relative* » à un but, à savoir de

³¹⁸ « Le résultat est loin d'être sans importance. Bien plus, nous pouvons dire à présent que cette réduction phénoménologique effectuée pour la première fois ce que depuis *Locke* on croyait être à même de pratiquer à la manière d'une simple expérience, d'une *pure réceptivité*, sans aucun art méthodique, à savoir une *expérience purement psychologique*, une *expérience dite interne* » (*EP II* : 141/197). Sur le rôle de la phénoménologie transcendantale comme fondement d'une véritable psychologie, libérée du modèle mathématique des sciences de la nature, voir *Krisis III-B*.

« mettre en lumière, pour ces actes, ce qui pour moi substituait en eux d'être si le moi percevant correspondant ou agissant de quelque autre manière devait se tromper, et ce qui appartient en tout cas inséparablement à l'être effectif de ces actes, quoiqu'il en soit de l'être ou du non-être des objets posés en eux (*EP II* : 142-3/199).

Autrement dit, il ne s'agit pas de cesser de participer *purement et simplement* à mon intérêt concernant l'être et l'être-tel en question, mais de le mettre entre parenthèse non pour lui-même mais *en vue de mon objectif et le temps de l'accomplir*, sans que cela n'implique ni de le mettre entre parenthèses *une fois pour toute*, ni

« mes autres positions d'être, l'ensemble de mes validités habituelles par quoi le monde réel est constamment présent, a valeur pour moi avec toutes ses réalités empiriques et aussi avec toutes sortes de réalités idéales que j'ai reconnues comme existant dans ma vie antérieure et qui subsistent intactes dans la sphère de mes acquis de connaissance (de convictions habituelles) [...] [bref] tous mes intérêts, dans leur totalité, par lesquels non seulement vaut pour moi maintenant ce qui vaut pour moi, mais encore *grâce auxquels ne cesse de valoir habituellement pour moi ce qui jadis valait pour moi*; grâce auxquels en outre vaudra de manière naturelle, sur le fondement de ce genre de validités sous-jacentes, ce qui aura pour moi à l'avenir ; ou plutôt ce qui vaudrait si je n'intervenais as avec mon *ἐποχή* » (*EP II* : 143/199-200).

Nous allons revenir plus loin sur le cas des validités habituelles, qui engage la signification *génétique* de l'horizon. Mais ce qui est important pour l'instant, c'est le fait que, dans l'attitude désintéressée relative à un but, je demeure dans l'attitude naturelle en tant que psychologue et homme qui, comme toutes les autres réalités mondaines, est un « être véritable [*wahrhaftes Sein*] », un « être réel [*wirkliches Sein*] », c'est-à-dire, conformément à la série d'équivalence posée dès le début des *Ideen I*, un « être dans le monde » (*Ideen I* : trad. modif., 10/14). Or, la découverte de la subjectivité transcendantale suppose précisément qu'on se libère de l'« auto-dissimulation » qui s'accomplit dans l'« auto-objectivation » par laquelle celle-ci se donne à elle-même « la forme de sens "âme humaine" et "réalité objective" » (*EP II* : 76-7/107). C'est pourquoi la voie cartésienne et son hypothèse de la fiction transcendantale, en dépit de ses insuffisances, permet de dégager « comme par un saut » (*Krisis* : 158/176), c'est-à-dire directement, la subjectivité transcendantale de son auto-dissimulation.

La voie psychologique doit donc franchir un nouveau palier, c'est-à-dire universaliser la réduction phénoménologique au-delà d'un acte et de ses implications inten-

tionnelles telles qu'on les a vues jusqu'ici, jusqu'aux « horizons du flux du présent vivant » (*EP II* : 146/203). Nous en arrivons ainsi au dernier élargissement du concept d'« implication intentionnelle ». Conformément à la définition la plus générale proposée dans les *Ideen I*, l'« horizon » désigne d'abord au sein de la famille de l'implication les vécus *intentionnels* non-accomplis par l'*ego* (*non-ego cogito*) mais susceptibles d'être accomplis, qui entrent nécessairement en jeu dans la constitution de l'être transcendant. De ce point de vue, c'est précisément ce trait d'inactualité qui distingue l'horizon de toutes les implications représentatives examinées jusqu'ici : d'un côté, l'*ego cogito* dans lequel est visé ce qui est souvenu, attendu, imaginé ou l'image-objet/sujet, est bien accompli, quoiqu'il ne soit pas conscient comme objet intentionnel dans une ré-exécution (cf. § 38 des *Ideen I*) ; de l'autre, l'*ego cogito* de l'*alter ego* n'est pas susceptible d'être accompli, car il n'est pas *mon ego cogito*.

Cela étant, la comparaison avec les autres actes représentatifs est malgré tout instructive, car elle permet de fixer la base sur laquelle on peut affirmer que l'« horizon » appartient à la famille de l'implication intentionnelle : en effet, si la conscience d'horizon n'est pas un *ego cogito*, on retrouve en elle la *médiateté* qui caractérise tous les cas d'implication intentionnelle : de la même manière que l'objet souvenu, attendu, imaginé... est visé indirectement, par le biais d'un *ego cogito* impliqué, l'horizon de l'objet — par exemple, le côté non-vu de ma tasse de café que je perçois actuellement, les stylos qui sont à l'arrière-plan, ou l'entrée que j'ai perçue tout à l'heure en entrant dans mon appartement — n'est pas visé *directement* dans le vécu *actuel*, mais *indirectement* dans les vécus *inactuels* et, en raison de ce caractère indirect, *impliqués*. C'est pourquoi Husserl souligne que les corrélats des horizons de conscience, par exemple les côtés non-vus du cube que je regarde actuellement, sont co-conscients, co-existants, de la même manière que la vie psychique d'autrui et l'*ego cogito* impliqué dans les autres actes re-présentifiants sont co-posés

Maintenant, le concept d'implication possède également une signification *géné-tique*, qui s'exprime dans *Philosophie première* sous la forme des sédimentations et des validités habituelles indiquées plus haut, et qui est directement liée au concept d'« horizon ». Il ne s'agit évidemment pas ici de revenir en détail sur la dimension génétique de la phénoménologie ; on se limitera à ce qui est nécessaire pour comprendre cette signification ajoutée de l'« horizon », qui va nous mener au concept de « monde comme horizon ».

c. Le sens génétique de l'horizon et le monde comme horizon

Ce que reconnaît la phénoménologie génétique, c'est que *notre monde de fait* et tous les domaines d'objets jusqu'aux objectivités idéales s'y rapportant³¹⁹, qui sont constamment là pour moi dans l'attitude naturelle avec leur validité d'être et d'être-tel, apparaît à nos yeux, y compris *dans une certaine mesure* à ceux du phénoménologue, comme déjà constitué. Comme le souligne Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, au moment d'introduire la distinction entre phénoménologie génétique et statique,

« le philosophe débutant est involontaire assujetti, en raison de son point de départ exemplaire, à lui-même. Transcendantalement, il se trouve comme l'*ego*, puis comme un *ego* en général qui a déjà conscience d'un monde, un monde d'un type ontologique qui nous est bien connu, côté d'une nature, d'une culture (sciences, beaux-arts, technique, etc.), de personnalités d'un ordre supérieur (État, église), etc. » (*CM* : 110/124).

Ainsi, l'accomplissement de l'*ἐποχή* par lequel le monde change de *sens* — comme *monde apparaissant subjectivement* — nous le rend malgré tout avec toutes les structures familières dans lesquelles nous l'expérimentons dans l'attitude naturelle. Or, ces structures sont le résultat d'une *histoire*, de telle manière qu'un monde n'a pas *nécessairement* et *toujours* la structure ontologique qu'a le nôtre et qui nous est familière : un monde est possible sans que, par exemple, la culture ou des personnalités d'ordre supérieur n'aient encore été constituées, ou sans que certains des domaines appartenant à ces structures (l'état, les sciences naturelles, ...) ne le soient, voire sans même qu'ils ne le soient jamais ; corrélativement, dans la mesure où les synthèses génétiques désignent des structures de l'*ego*, comme nous allons le voir, un *ego* est possible, comme le montre manifestement le souvenir de notre enfance, sans les structures *rationnelles* d'ordre supérieur dans lesquelles se constituent les objectivités idéales (culturelles, prédicatives, eidétiques, etc.). En revanche, s'il est vrai que ces structures du monde sont eidétiquement possibles dans n'importe quel monde, on doit pouvoir décrire les lois eidétiques de la constitution historique *possible* de celles-ci dans *tout monde possible*, et corrélativement celles de la constitution de l'*ego* dans lequel ces structures mondaines sont possibles.

³¹⁹ Voir notre analyse *infra*. p. 409sq.

De ce point de vue, phénoménologie statique et phénoménologie génétique ont des missions complémentaires mais distinctes : alors que la seconde s'intéresse aux lois eidétiques présidant à la constitution historique pour l'*ego* de n'importe quel monde possible et de n'importe quelle structures de monde — s'ils doivent être un monde ou une structure de tel type (nature, culture, personnalité d'ordre supérieur) —, la première a pour tâche de classer systématiquement³²⁰, de clarifier, de tester les corrélations intentionnelles dans lesquelles se constituent statiquement, c'est-à-dire sont identifiés et re-identifiés, des objets qui ont déjà été historiquement constitués par ailleurs, et dont la phénoménologie génétique a donc du rendre compte *en premier lieu*. Autrement dit, tandis que la phénoménologie génétique a la charge de dégager les lois eidétiques qui gouvernent l'histoire de la constitution d'objectivités dans leurs corrélations correspondantes — lois qui se différencient, comme dans la constitution statique, en fonction de ces corrélations —, la phénoménologie statique poursuit un travail de typologie, de classification systématique, et de confirmation/infirmation des résultats acquis au préalable par la phénoménologie génétique. Ce dédoublement implique alors évidemment un dédoublement du modèle constitutif que nous avons dégagé dans la première partie, c'est-à-dire deux sens du modèle de l'« unité dans la multiplicité » : un modèle *statique* et un modèle *génétique*.

Nous retrouverons plus loin cette *complémentarité* entre phénoménologie génétique et statique dans les deux sens, statiques et génétiques, de la variation eidétique³²¹. Mais avant cela, continuons de préciser le domaine génétique. On peut en effet distinguer deux formes fondamentales de la constitution génétique, la genèse active et la genèse passive, qui sont des structures de l'*ego*, c'est-à-dire, comme l'actualité et l'inactualité, *des modes dans lesquels je vis dans mes vécus*. Pour déterminer la signification générale de cette opposition entre activité et passivité, il faut commencer par fixer le rapport qu'elle entretient avec le couple actualité/inactualité, avec lequel elle pourrait être confondue à première vue. La différence est la suivante : d'abord, l'actualité et l'inactualité, comme nous l'a appris la première partie de ce travail, recouvre du point de vue statique l'ensemble des corrélations intentionnelles — hormis l'auto-constitution de la conscience du temps —, et par là l'ensemble des mêmes corrélations appréhendées d'un point de vue génétique : les syn-

³²⁰ « La phénoménologie élaborée en premier lieu est simplement *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui examine les types singuliers et, tout au plus, les distribue selon un certain ordre systématique » (*CM* : 110/124).

³²¹ Voir *infra*. note 349.

thèses actives de jugement, de perception de valeur, d'idéation ont ainsi leur actualité et leur inactualité, au même titre que les synthèses associatives passives de la perception externe, du souvenir, de l'attente, ou des vécus comme objets temporels immanents.

Par conséquent, la différence entre activité/passivité ne repose pas sur une *différence d'attention, d'accomplissement* de la part de l'*ego* à l'égard de ses vécus ; elle désigne plutôt le rapport d'intrication temporel, gouverné par des lois eidétiques, qui existe entre la constitution *spontanée* de nouveaux objets sur la base d'objectivités déjà constituées, pré-données³²² à la constitution spontanée, et la constitution des objectivités pré-données elles-mêmes dans la *réceptivité* d'objets qui sont eux-mêmes pré-donnés dans le champ de prédonation passive, fruit des synthèses de la conscience du temps et de la genèse associative (cf. *EU*, § 16). De quoi s'agit-il ? D'abord, la réceptivité, qui constitue le premier étage de la constitution génétique, désigne le *moment* où l'*ego* se tourne vers (= passage au premier-plan) des objectivités déjà pré-constituées dans un champ sensible à l'arrière-plan — par exemple le champ des données visuelles, organisées temporellement selon l'avant, l'après, l'en-même-temps, et selon les lois d'associations élémentaires de l'homogénéité (fusion de plusieurs taches rouges) et de l'hétérogénéité (contraste des taches rouges sur un fond blanc) — et qui toutes exercent sur l'*ego* une force affective à des degrés divers. Autrement dit, l'*ego* *reçoit* des objectivités vers lesquelles il se tourne, les saisit et commence à les expliquer — constitution d'*une chose* dans la multiplicité de ses *déterminations* : le cube devant moi dans son temps, avec sa forme géométrique, sa couleur, son poids, etc. — et à les mettre en relation les unes avec les autres — constitution de *groupes de choses* dans la multiplicité de leurs *relations*. De ce point de vue, ce qui est essentiel ici pour caractériser la réceptivité, c'est que toutes ses opérations « sont liées à l'intuition immédiate des substrats, qu'elle soit donatrice dans l'ipséité [*selbstgebende*] ou qu'elle soit reproductrice » (*EU* : 231/237) : lorsque j'explique un objet perçu ou que je détermine les relations qu'il entretient avec d'autres objets à l'arrière-plan, ou que je m'en souviens, je le fais dans le temps de leur donnée intuitive ; les objectivités constituées de cette manière sont donc déterminées *pour moi* dans une *situation spatio-temporelle* déterminée, « ici et maintenant », « auparavant là-bas », etc.

Or, c'est précisément cette situation de la donnée subjective que dépasse la constitution active, et qui implique pour cela la production *spontanée* de nouvelles

³²² Pour une définition de la "pré-donation", voir *infra*. p. 307sq.

objectivités — de telle sorte qu'elles ne sont précisément pas *reçues*. Si les objectivités constituées dans la réceptivité ont leur validité, du point de vue de leur être et de leur être-tel, dans la situation dans laquelle elles me sont (ou m'ont été, ou me seront) données intuitivement, la constitution active produit des objectivités qui valent au-delà de la situation de la donnée subjective, c'est-à-dire des objectivités *irrélles* ou *idéales omni-temporelles*, identiques dans la multiplicité infinie de ses localisations spatio-temporelles possibles : cela vaut autant du théorème de Pythagore, comme *état de chose* articulé dans un jugement, qui est le même dans mon jugement ici et maintenant et dans celui que j'ai émis lors d'un contrôle au collège dont j'ai un souvenir vif, de l'*essence pure* « vécu » que mon ami Pierre et moi cherchons en même temps à constituer dans la variation eidétique, ou de l'*objectivité culturelle* « À la recherche du temps perdu » localisée à la fois dans l'exemplaire de Sartre et dans celui qui est posé sur ma table de chevet. Dans tous ces cas, nous avons affaire à la constitution active de nouvelles objectivités qui supposent : d'une part, immédiatement ou médiatement, la *pré-constitution* d'objectivités dans la réceptivité — le théorème de Pythagore formule une loi concernant le rapport entre la longueur des côtés du triangle rectangle, ce qui suppose l'idéalisation de l'idée exacte « triangle rechange » à partir de sa forme spatiale perçue dans la réceptivité ; l'objectivité culturelle « À la recherche du temps perdu » est constituée à travers la constitution d'un premier exemplaire, celui de Proust, qui est lui-même une objectivité culturelle (« livre ») constituée à partir d'une chose reçue (du papier et de l'encre)³²³ — ; d'autre part, une constitution *intersubjective* dans la socialité, par laquelle on dépasse la validité *subjective* pour une validité *objective*, ce qui implique la constitution préalable de l'intersubjectivité transcendantale³²⁴.

Maintenant que nous avons fixé la distinction entre génèse passive et active, il reste à introduire les concepts de « sédimentation » et de « validité habituelle », qui vont nous ramener à la signification génétique de l'horizon. En effet, une fois une objectivité constituée, que ce soit passivement ou activement, sa validité demeure sous la forme d'une validité habituelle *vide* au-delà de la *situation intuitive* dans laquelle elle a été constituée, comme une « possession durable » de l'*ego* qui guide l'appréhension d'autres objets du même type sous l'action de l'association, même si ce

³²³ Le cas de la variation sera étudié en détail plus loin (p. 450sq.).

³²⁴ Nous reviendrons dans le second chapitre sur cette constitution (p. 495sq.).

n'est que *pour moi*, jusqu'à ce que la validité soit corrigée ou abandonnée³²⁵ ; et je peux évidemment à tout moment la « reconduire à une intuition à l'identique, soit par des présentifications, soit par une donation renouvelée dans son ipséité [*durch erneute Selbstgebung*] » (EU : 233/239). De ce point de vue, le concept de « sédimentation », comme celui de « pré-donnée », doit ici exprimer le fait que cette validité habituelle est le *résultat visible*, déjà constitué, d'un processus, d'une histoire, qui renvoie à une *institution originnaire* (*Urstiftung*). Cela est évidemment particulièrement perceptible dans le cas du théorème de Pythagore et d'*À la recherche du temps perdu*, qui manifestent par le nom donné au théorème ou par la signature de l'auteur l'institution première d'où sont issues ces objectivités intersubjectives irréelles, et par rapport à laquelle ma constitution du théorème de Pythagore ou de *À la recherche du temps perdu*, qui suit les mêmes lois génétiques, apparaît comme une *répétition*³²⁶ ; mais cela vaut également dans la réceptivité sous la forme des habitudes passives. En effet, « le monde factice de l'expérience est éprouvé comme un monde typifié. Les choses sont éprouvées comme arbre, buisson, animal, serpent, oiseau ; particulièrement comme sapin, tilleul, sureau, chien, vipère, hirondelle, moineau, etc. » (EU : 399/402). Or, l'ensemble de ces expériences typifiées renvoie à la pré-constitution, la sédimentation de ces types qui valent comme *habitus* dans l'expérience réceptive, avant de pouvoir éventuellement être thématés et constitués dans une généralisation active³²⁷.

C'est dans ce contexte qu'intervient l'« horizon » dans sa signification génétique. En effet, les validités présentes — qu'il s'agisse par exemple de l'horizon de détermination interne d'un arbre, ou de son horizon de détermination externe, vu mais non-actuellement perçu, ou non-vu³²⁸ —, passées et futures visées *médiatement* dans les horizons d'implications intentionnelles désignent des validités vides devenues habituelles ou déjà habituelles prescrites de manière plus ou moins déterminée par des types pré-donnés, eux-mêmes pré-constitués dans l'expérience réceptive : lorsque je vois un chien que je n'avais jamais vu avant, il est à la fois nouveau comme individu, mais en même temps typique, et je peux donc déjà anticiper ses dé-

³²⁵ « S'il est vrai que dans la conscience rien n'est perdu de ce qui avait été donné une fois dans l'expérience, et spécialement dans l'intuition, s'il est vrai que tout demeure agissant, créant et constituant continûment un horizon de familiarités et de qualités pré-connées... » (EU : 231-2/237-8).

³²⁶ C'est évidemment ce qui différencie par exemple l'auteur et le lecteur, l'inventeur du technicien.

³²⁷ Nous reviendrons sur ce point, à savoir le cas de la généralisation empirique propre aux sciences empiriques, dans notre analyse du territoire eidétique de la phénoménologie husserlienne (p. 446sq.).

³²⁸ Voir *supra*. note 249.

terminations internes que je ne vois pas (qu'il a une queue, quatre patte, un museau, deux yeux, ...), et ses détermination externes (qu'il habite dans une maison dans laquelle il y a une niche, une gamelle, ...). C'est pourquoi Husserl rappelle que les horizons dans lesquels sont visées ces validités (= les objets dans leur être et être-tel) inactuelles ne sont pas des possibilités de phantasia ou des possibilités logiques vides, mais des préfigurations (*Vordeutungen*) ou possibilités réelles, qui « ont comme support [*sind getragen von*] une conscience de validité positionnelle » (*EP II* : 148/206) — autrement dit, des possibilités habituelles motivées par des types.

Or, chaque médiateté renvoie elle-même à d'autres médiatetés, c'est-à-dire à d'autres validités habituelles, et ainsi à l'infini, jusqu'à « l'horizon du monde comme horizon de l'environnement réel » (*EP II* : trad. modif., 151/210), comme « l'horizon infini d'expérience possible » (*EP II* : 148/206). *Philosophie première* saisit donc ici un usage du concept d'« horizon » dont on avait vu qu'il était déjà suggéré dans la conclusion de *Chose et Espace* — utilisant le terme d'« arrière-plan » plutôt que d'« horizon » —, tout en l'intégrant dans le contexte génétique fraîchement théorisé : car ce monde comme horizon, qui est le corrélat des horizons d'implication intentionnelle, est la totalité des validités vides habituelles réellement possibles dans l'unité de l'expérience, de telle manière que *mêmes les validités actuellement expérimentées* ne sont rien d'autres que des validités anciennement pré-données dans l'horizon du monde (et de l'*ego*) et vers lesquelles l'*ego* s'est tourné dans la réceptivité ou dans l'activité. Autrement dit, c'est la thèse générale de l'attitude naturelle qui vient s'expliquer d'un point de vue génétique comme « monde pré-donné » (*EP II* : 6, 232) : s'il est vrai que le monde est « constamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle » (*Ideen I* : 59/92), il l'est comme horizon de validités réellement possibles pré-données ou sédimentées, pendant que se détache dans l'environnement actuellement expérimenté les validités habituelles préalablement anticipées — validités qui peuvent être corrigées ou renversées, être ici ou là autrement que comme cela était anticipé, mais sans que la certitude dans l'existence du monde, c'est-à-dire dans la totalité des validités habituelles pré-données, soit remise en cause.

Ce qui vaut dans le cas du monde réel, que nous venons d'envisager, vaut également dans la constitution intersubjective des « mondes » idéaux (*EP II* : 151/210), ou plutôt des « domaines unitaires de l'idéalité » (*EP II* : 152/211), compris dans toute l'extension que nous avons évoquée plus haut. Cette reformulation a évidemment son importance. Elle souligne la « position éminente, plus exactement une certaine

position fondamentale » (*EP II* : 151/211) du monde réel par rapport aux domaines idéaux comme les domaines arithmétiques, géométriques, qui s'est exprimé plus haut dans le caractère d'omni-temporalité des objectivités idéales : celles-ci sont en effet les résultats d'une gènère active de la part de subjectivités transcendantales et de communauté de telles subjectivités, auto-objectivées comme hommes et comme communauté de chercheurs humains, c'est-à-dire comme parties du monde objectif, de telle manière que ces objectivités idéales sont indirectement localisées par référence aux actes localisés dans lesquels elles sont visées. Autrement dit, elles renvoient chacune à des domaines idéaux « co-enraciné[s] dans le monde » (*EP II* : 152/212), et « il en va naturellement de même pour toutes les objectivités idéales comme celles de l'art et toutes les autres objectivités acquérant, par l'intermédiaire d'expressions objectives, validité et efficacité intersubjectives » (*EP II* : 153/212).

Or, si l'on revient maintenant à notre problème, la constitution de l'unité de ces « mondes » idéaux implique, comme c'est le cas de l'unité positionnelle du monde, des validités habituelles cachées visées dans des horizons de conscience comme réellement possibles dans « l'unité de la concordance [*Einheit der Zusammenstim-mung*] » (*EP II* : 152/211) :

« nous avons aussi, sous la forme de sédimentations de validité permanentes issues d'actes par lesquels des *objectivités idéales* et des horizons d'idéalités infiniment ouverts reçoivent leur instauration originaire, nos "*mondes*" idéaux, si nous osons les appeler ainsi. Ainsi, à partir du pur dénombrer, par exemple, et de la formulation progressive des nombres 2, 3, 4, etc., nous acquérons justement avec cette conscience du "et ainsi de suite" qui s'interrompt subjectivement — du "ainsi pourrions-nous continuer sans relâche" d'ajouter une unité à l'autre — la conscience de validité de l'expérience de la série infinie des nombres entiers. Une fois formée, elle appartient à notre acquis de connaissance habituel dont nous devons dire à nouveau que, quoique sommeillant pendant de longues périodes de notre vie, il est néanmoins représenté dans l'horizon lointain — seulement il ne s'agit pas d'un horizon spatial » (*EP II* : 151/210-1).

Ainsi, si tout « monde », qu'il s'agisse du monde réel ou des « mondes » idéaux, a la structure d'un horizon pré-donné de validités réellement possibles dans l'unité de la concordance, corrélatif des implications intentionnelles horizontales présentes, passées et futures, nous atteignons alors enfin le rôle d'*élément perturbateur* que joue l'horizon généralisé, approfondi par l'analyse génétique :

« ces remarques complètent en même temps ce que nous avons montré dans les analyses intentionnelles antérieures des différents types d'actes sous le titre d'*implication intentionnelle*. Nous voyons à présent toute la portée de cette notion, les horizons infiniment ouverts qu'elle recèle. Nous voyons aussi combien est incomplète une réduction phénoménologique qui procède en parcourant une à une des données singulières et qui ignorant ces horizons infinis n'applique la mise entre parenthèse méthodique qu'aux validités ontiques, axiologiques et pratiques qui surgissent individuellement [...]. Or il substituera toujours des validités cachées et même des sphères infinies de validités. En vérité, nous sommes pris dans l'*unité totale* [Alleinheit] d'une connexion de vie infinie, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique qui est telle qu'elle constitue une unité totale [Alleinheit]³²⁹ de validité s'engendrant elles-mêmes *in infinitum*, mais se révélant *in infinitum* lorsqu'on pénètre plus avant dans les horizons du présent, du passé et du futur » (*EP II* : trad. modif., 153/213).

Ainsi, la nécessité de mettre entre parenthèse l'infinité de ces validités pré-données subjectives et intersubjectives, réelles et idéales, passées, présentes et futures — bref, *la liaison que nous entretenons avec notre monde de fait comme horizon*, présumé par les domaines idéaux — exclut la tentative de les réduire un à un³³⁰. Il reste donc à trouver « un moyen radical permettant de *mettre hors d'action d'un seul coup toutes les validités* que porte en elle la vie dans son flux incessant » (*ibid.*). Or, c'est ici qu'intervient à nouveau l'horizon, non plus comme *élément perturbateur*, mais comme *dénouement* : en effet,

« ce moyen nous est précisément fourni par les démonstrations que nous venons d'exposer en dernier lieu au sujet de la conscience d'horizon qui accompagne constamment tout présent actuel de ma vie, dans lequel le regard attentif et aperceptif peut à tout moment plonger » (*EP II* : 153-4/213).

³²⁹ Sur la différence entre *Allheit* et *Alleinheit*, cf. plus loin 3b., et le § 9b de la *Krisis*, à mettre en relation avec le § 9f sur la définition des multiplicités définies, essentielles dans la construction de l'idée logico-formelle de monde, et avec la définition prégnante du « tout [Ganzes] » au § 30 d'*Expérience et Jugement*.

³³⁰ La *Krisis III-A* emploie le même mouvement argumentatif : « conformément donc à ce *caractère d'horizon* [Horizonhaftigkeit] constamment vaquant, toute validation accomplie simplement dans la vie mondaine naturelle présuppose toujours déjà d'autres validations, sa prise revient, immédiatement ou médiatement, sur l'unique arrière-fond [*Untergrund*] nécessaire, formé par d'autres validations, obscures certes, mais disponibles et réactivables à l'occasion, et qui constituent entre elles, comme aussi avec les actes proprement dits, un unique et inséparable contexte de vie. Il était nécessaire de faire ces remarques pour éclaircir les modes d'accomplissement de l'*ἐπιτοχή* universelle. Nous y voyons en effet qu'elle ne peut nous conduire au but si elle reste une abstention-d'accomplissement qui se déroulerait progressivement [*in Einzelschritten*] » (*Krisis* : 152-3/170).

d. Conscience d'horizon dans l'*ἐποχή* transcendantale

Le modèle de la réduction transcendantale est tiré de l'exemple de la « prise de conscience de soi, d'une autocritique et d'une autodétermination éthiques » (*EP II* : trad. modif., 154/214). Il s'agit du cas de volitions ou de décisions réelles par lesquelles je mets entre parenthèse l'ensemble des validités de ma vie passée et, dans le même temps, de ma vie future — celles que j'aurais continué à poser si je n'avais pas cessé de participer à celles du passé —, en vue « de la constitution d'une vie nouvelle et vraie, devant s'effectuer par le moyen d'un effort pour remonter aux sources de la vérité et de l'authenticité » (*EP II* : 155/215). De ce point de vue, le radicalisme du philosophe débutant renversant l'ensemble de ses validités correspond à ce type de critique éthique universelle — tout comme, par exemple, la mise en scène augustinienne de sa propre conversion dans le jardin de Milan.

Or, deux choses intéressent Husserl dans ce phénomène éthique. La première, c'est que dans cet exemple « la réduction universelle s'unit à une *ἐποχή* universelle qui entre ici dans une détermination englobante et universelle de la volonté tout en représentant déjà par elle-même une telle détermination universelle de la volonté » (trad. modif., *ibid.*). D'un côté, j'ai en effet une réduction sur l'ensemble de ma vie passée, présente et future — réduction qui n'est pas théorique mais volitive : je prends une décision à l'égard de ma vie qui implique de mettre entre parenthèse l'ensemble de ce qui avait, a et aura validité pour moi, quoiqu'il soit rare dans ce cas, comme le rappelle Husserl, qu'une telle *ἐποχή* soit « conçue dans une stricte universalité comme inhibition de toutes de toutes les validités » (*ibid.*). De l'autre, cette *ἐποχή* est comprise comme le soubassement (*Unterlage*) d'une autre activité volitive, englobant l'*ἐποχή* qui assume ici le rôle de fonction subordonnée³³¹, qui conduit à la mise en forme d'une vie nouvelle et vraie. Par conséquent, l'exemple de l'autodétermination éthique permet d'envisager la possibilité d'une *ἐποχή* rigoureusement universelle — c'est-à-dire transcendantale —, qui, plutôt que de conduire à une décision éthique, serait employée à d'autres fins, à savoir dans le but d'une activité théorique guidée par l'idée d'une justification absolue.

La seconde chose qui intéresse Husserl dans cet exemple, c'est qu'il fait apparaître la fonction de la conscience d'horizon dans l'*ἐποχή* : en effet, dans la

³³¹ Sur ce concept, voir *supra*. p. 395.

« récapitulation [*Überschau*] universelle que nous faisons de notre vie [...], il est clair qu'il ne s'agit pas sérieusement d'une vision [*Schau*], d'une reproduction effective de la vie passée dans la continuité des remémorations intuitives explicites [...]. Manifestement la représentation récapitulative et l'acte-de-saisir-comme-existant ont le caractère d'une saisie vague et anticipatrice d'événements lointains [*von Fernen*], et cela nécessairement. Car ma vie dans son universelle extension dans le temps est pour moi constamment et avant toute saisie et contemplations actives constituée comme unité d'horizon à la manière d'une représentation vague du lointain » (*EP II* : 155-6/215-6).

Ainsi, c'est dans la conscience d'horizon, dans laquelle j'ai conscience de mon *infini* de vécus présents, passés et futurs, et avec lui du monde réel et des domaines d'idéalités enracinés en lui comme horizon de validité — « embrasser d'un regard [*überschauen*] ma vie signifie [...] à la fois et corrélativement embrasser d'un regard le monde » (*EP II* : 157/218) — que doit s'accomplir non plus acte par acte mais « d'un seul coup » (*EP II* : 162/224 ; *Krisis* : 153/170-1) l'*ἐποχή* transcendante.

Cette procédure est décrite dans la cinquante-et-unième leçon, en deux étapes : d'abord, il s'agit de réduire l'acte dans lequel ma vie *présente* se donne avec son corrélat, c'est-à-dire le monde comme horizon de l'environnement, avec les horizons internes et externes de validité. Dans ce cas, puisque c'est mon acte présent que je réduis, « cette réduction ne révèle que l'élément purement subjectif du *présent* » (*EP II* : 159/220). Il faut donc encore dans un second temps réduire l'intérêt à mon passé et mon futur. Or, ceux-ci « ne sont donnés comme valant là pour moi, au moment où je dois opérer la réduction, que grâce à mon horizon de présent » (*EP II* : trad. modif., 159/221). Par conséquent, pour réduire l'intérêt à des validités passées et futures, « je ne dois [...] pas le mettre en suspens [i.e. l'horizon du présent] purement et simplement si je veux y dégager une sphère transcendante pure » (*ibid.*).

Il faut ainsi commencer « par en admettre [i.e. pour l'horizon du présent] la validité en général tel qu'il se donne » ; puis tourner par exemple mon regard « vers le passé de ma vie, qui en tant que tel comprend en soi la relation au monde des objets posés en lui comme mon univers environnant » (*ibid.*) ; enfin, *en transformant la conscience d'horizon de mon passé*, la « conscience lointaine de l'horizon universel » (*EP II* : 161-2/224) de mon passé, *et corrélativement du monde passé, en un acte de récapitulation*, je peux mettre entre parenthèse d'un seul coup « ma croyance en cet environnement [*Umwelt*] du passé d'abord co-posé comme corrélat global de ma vie globale appréhendée [*erfassten*] rétrospectivement, j'inhibe tout intérêt existentiel qui le

concerne lui-même » (*EP II* : 159/221). De ce point de vue, la conscience d'horizon est essentielle à l'*ἐποχή* transcendante à deux niveaux : d'un côté,

« cette *ἐποχή* universelle devient possible grâce à cette particularité essentielle de ma vie de comporter à chaque phase présente une conscience du lointain — quoique vide —, une conscience d'horizon ; elle l'engendre sans cesse à nouveau et en elle est impliqué de manière universelle tout ce qui a jamais été et sera objet pour moi, et il y est impliqué à titre de corrélat intentionnel de ma vie entière, donc de ma vie elle-même co-impliquée en elle ».

De l'autre, l'*ἐποχή*

« devient en outre possible du fait que, tout de même que je puis transformer chaque conscience spéciale vide, qui survient dans l'horizon comme conscience mise en relief, en une conscience appréhendant [*erfassendes*] à partir du moi, en un *acte* spécifique et ensuite la *réaliser* progressivement, je peux aussi transformer la conscience vide de l'horizon unitaire en une conscience globale d'appréhension [*in ein erfassendes Gesamtbewusstsein*] » (*EP II* : 160-1/223).

C'est une fois que la conscience de l'horizon universel de mon passé — et non pas tel ou tel vécu horizontal de mon passé — est *actualisée* dans une récapitulation globale saisissant mon passé, et que dans cette récapitulation je réduis l'ensemble de mes intérêts quant à l'être et l'être-tel de mon monde passé, que j'obtiens un champ du passé transcendalement pur : que le monde passé saisi corrélativement avec ma vie passée dans mon acte rétrospectif *existe ou non*, que les théories géométriques et les lois formelles que j'ai apprises à l'école *soient ou non*, tout cela est malgré tout l'environnement de ma vie, de telle manière que « la croyance à l'être de ma vie passée demeure tout à fait intouchée [*unbetroffen bleibt*] par toute espèce de prise de position existentielle à l'égard du monde des objets (*EP II* : 160/222).

Il suffit dès lors d'appliquer le même procédé méthodique au futur, et l'on aura enfin mis en œuvre l'*ἐποχή* universelle, c'est-à-dire ouvert le champ universel de l'expérience transcendante : « j'atteins ma vie pure tout entière comme un *ux* de la vie absolument clos sur lui-même, quoiqu'il en soit de l'être ou du non-être du monde environnant qui a jamais existé ou qui existe et existera jamais pour moi » (*EP II* : 160/222). Autrement dit, et c'est là le sens *philosophique* de la réduction transcendante, il s'agit de perdre le monde pour le retrouver *en un autre sens*, non plus comme monde réel dans l'attitude naturelle mais comme « *objectivité intentionnelle*

universelle en tant que telle, exactement telle qu'elle appartient à titre de corrélat inséparable à la vie elle-même » (*EP II* : 162/225), c'est-à-dire en tant que constitué dans les sources dont il tire son être et son être-tel — dans la subjectivité transcendante. Plus précisément, si l'on dépasse pour finir le cadre strict des analyses de *Philosophie première*, alors que le monde est « constamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle » (*Ideen I* : 59/92) comme horizon pré-donné de toutes les validités présentes, passées et futures, il cesse d'être naïvement pré-donné dans l'attitude *transcendantale* : au sens naïf ou naturel se substitue le sens transcendantal, celui du *monde dans le comment de la subjectivité transcendante le pré-donnant*.

Ce résultat nous amène ainsi aux portes de la *Krisis*, qui va nous intéresser à présent (2.), et de la méthode de l'analyse intentionnelle — méthode qui est prescrite à la phénoménologie par la généralisation de l'« horizon » (chapitre deux). Car s'il est vrai que, conformément à l'enjeu de l'*ἐποχή* transcendante, la philosophie s'avère avoir pour tâche « l'auto-développement systématique de la subjectivité transcendante sous la forme de l'auto-théorétisation transcendante systématique fondée sur l'expérience transcendante de soi-même et sur ce qui en dérive » (*EP II* : 167/231), c'est-à-dire l'expérience transcendante du monde et d'autrui, cet auto-développement passe *nécessairement* par l'explicitation imaginaire des horizons subjectifs et intersubjectifs dans lesquels se constitue l'objet transcendant (ou immanent) pris comme fil directeur.

2. La *Krisis* et la science de la subjectivité pré-donnant le monde

Du point de vue de notre histoire du concept husserlien d'« horizon », la *Krisis* ne se distingue pas par l'emploi de l'expression du « monde comme horizon », dont nous venons de voir qu'il était pré-constitué dans *Chose et Espace*, puis explicitement à l'œuvre dans *Philosophie première* sous la forme de l'horizon totale des validités pré-données subjectives et intersubjectives. Elle ne se différencie pas non plus, contrairement à la quai-voie par la variation expérimentée dans *Expérience et Jugement* (cf. 3.), par un *approfondissement du problème de la liaison que nous avons avec notre monde de fait*, qui consiste dans *l'anticipation fondamentale de l'individualité concordante*, ni par la solution qu'elle y apporte — à savoir la réduction trans-

pendantale « en un coup » —, que l'on retrouve également dans *Philosophie première*. La *principale nouveauté* que ce texte introduit³³² concerne la *configuration d'usage* dans laquelle intervient l'expression de « monde comme horizon ». Elle s'insère en effet dans la définition d'une *nouvelle voie d'accès à la phénoménologie* par le monde de la vie, qui s'intègre dans un *nouveau contexte historique* : il ne s'agit plus seulement de fixer le rôle *historique* que doit assumer la phénoménologie transcendante, celui d'une philosophie première de type transcendantal, et de problématiser par là le thème du « commencement du commencement », qui ouvre le second tome ; il s'agit de concevoir la phénoménologie comme la *thérapie* à apporter à une crise *historique* des sciences européennes, et plus profondément de l'humanité européenne elle-même — crise absente du premier tome de *Philosophie première*. C'est dans ce cadre très spécifique que sera alors *explicitement* tirée la conséquence de la difficulté que comporte la liaison avec notre monde comme horizon pré-donné quant au statut de la phénoménologie transcendante elle-même, à savoir qu'elle est une « science universelle d'un nouveau genre, [...] la science de la subjectivité pré-donnant le monde » (*Krisis* : trad. modif., 150/167).

Ainsi, la bonne compréhension du rôle stratégique du concept de « monde comme horizon » dans la *Krisis*, dont on va voir qu'elle joue un rôle de pivot entre *deux sens du monde*, le sens *positiviste* et celui *transcendantal*, suppose de commencer par l'enjeu même de ce livre, c'est-à-dire par la fameuse *crise*, qui a fait et continue à faire l'objet de débats quant à la signification qu'il s'agit de lui accorder. En raison de la complexité du texte, qui renvoie à l'histoire tortueuse de son écriture et de sa publication³³³, on se contentera ici de quelques remarques générales³³⁴.

a. La signification de la crise

Il n'est pas inutile de rappeler d'abord que la crise des sciences européennes dont il est question dans la première partie de la *Krisis* ne concerne pas — hormis les cas spécifiques de la philosophie et de la psychologie, « dans la mesure où elle élève encore des prétentions philosophiques et ne veut pas se contenter de figurer parmi

³³² Nous laissons de côté la nouveauté de la *Krisis* consistant à déterminer l'apodicticité, distinguée de l'adéquation, non plus comme *point de départ*, mais comme *telos de la raison*, qui ne nous intéresse pas directement dans ce contexte. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre de cette partie.

³³³ Sur ce point, Majolino (2008a : 7-21), et l'introduction du volume des *Husserliana* de W. Biemel (p. xiii-xxii).

³³⁴ Voir ici Trizio (2016 : 191-211), Gérard (1999 : 9-16) et Werner Marx (1987 : 95-123).

les sciences positives » (*Krisis* : 1/7)³³⁵ — la « scientificité [*Wissenschaftlichkeit*] » de ces sciences, qu'il s'agisse des mathématiques, de la physique ou des sciences de l'esprit (§ 1). Autrement dit, dans l'ensemble des cas qui viennent d'être cités, nous avons affaire à des sciences dont les méthodes et les domaines d'objet respectifs sont strictement déterminés et justifiés et permettent d'obtenir des succès (*Erfolge*) contraignants, évidents — quand bien même cette évidence ait pu être remise en cause, comme ce fut le cas au temps de Husserl des résultats de la physique classique par la nouvelle physique quantique :

« ne comprenons-nous pas fort bien [...] , en nous replaçant dans l'attitude des classiques, comment dans cette attitude ont pu se réaliser de grandes découvertes — grandes, et valables pour toujours — à quoi s'ajoute l'abondance des inventions techniques qui ont fait à si bon droit l'émerveillement des générations précédentes ? » (*Krisis* : 2/8).

De ce point de vue, se mettre à la place des classiques permet de comprendre *comment ils ont pu rationnellement fonder leurs thèses en fonction des données et du degré de raffinement de leur méthode*, en dépit de l'*insuffisance* de leurs évidences, qui se manifeste à la lumière de l'évidence *plus grande* des résultats obtenus par la physique quantique.

Mais la crise ne se réduit pas non plus à la « crise » des sciences comme « perte de [leur] importance pour la vie » (§ 2), à « la crise de notre culture » (*Krisis* : 3/9). Comme le souligne à plusieurs reprises Husserl, celle-ci constitue seulement un « point de départ [*Ausgang*] » (*Krisis* : 3/9-10) pour déterminer la *vraie crise* qui intéresse Husserl. Autrement dit, la première ne désigne qu'un épiphénomène de cette dernière — comme l'atteste le fait que Husserl emploie des guillemets pour s'y référer. Ainsi, la « crise » des sciences est la manifestation d'une véritable crise des sciences européennes, qui est elle-même, comme l'indique le titre de cette première partie, l'« expression de la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne » (*Krisis* : 1/7). Il n'est certes pas possible d'entrer ici dans le détail des premiers paragraphes de la *Krisis* ; nous nous limiterons à esquisser l'enchaînement de ces différents niveaux de crise, qui nous conduira à l'énigme du monde que celle-ci produit, définissant le contexte d'introduction du concept d'« horizon du monde ».

³³⁵ Sur le lien entre la crise et la psychologie, voir Majolino (2008b : 161-195).

Le niveau le plus profond de la crise, qui se répercute ensuite dans les niveaux inférieurs, est celui de la « dissolution interne » de « *l'idéal déterminé d'une philosophie universelle* » (*Krisis* : 10/17) dans l'humanité européenne moderne. Une telle thèse exige évidemment quelques remarques. D'abord, l'expression d'« humanité européenne » n'a pas tant un sens géographique que culturel : elle désigne l'humanité héritière de la philosophie et de l'humanité grecques, où « a percé pour la première fois [...] cela même qui, comme entéléchie, est inclus par essence dans l'humanité comme telle » (*Krisis* : 13/21), c'est-à-dire la raison. Or, s'il est vrai que la raison a pour corrélat « ce qui, depuis les débuts de la philosophie, est désigné par le terme « vérité » — vérité en soi — et corrélativement par le terme « étant » — ὄντως ὄν » (*Krisis* : 11/18), la philosophie est la forme prise par l'actualisation de cet idéal découvert par les grecs, la réalisation de la raison comme « compréhension de soi d'après des principes *a priori* » (*Krisis* : 276/305). Autrement dit, conformément à la thèse de philosophie de l'histoire formulée dès le § 6, « philosophie, science, seraient [...] *le mouvement historique de manifestation de la raison universelle, "innée" dans l'humanité comme telle* » (*Krisis* : 13-4/21) — raison universelle qui doit s'exprimer elle-même sous la forme d'une philosophie universelle, c'est-à-dire « d'une science *omni-englobante*, la science de la totalité de l'étant », dont les sciences particulières ne sont que les « rameaux dépendants » (*Krisis* : 6/13) fondés sur des principes premiers. Ainsi, la réalisation de la raison dans l'histoire est simultanément l'accomplissement de l'essence même de l'humanité, et la compréhension toujours plus fine du sens du monde, de la totalité de l'étant, dans son être et son être-tel, qu'il tire précisément de la raison elle-même.

Si tout cela est correct, on comprend le lien entre la dissolution de l'idéal d'une philosophie universelle et la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne : cesser de croire en la possibilité d'une telle philosophie, c'est cesser de croire en la raison elle-même, cesser de chercher à fonder rationnellement le sens du monde en le rapportant à ses sources — bref, cesser de réaliser l'essence même de l'humanité comme telle. Maintenant, il reste à expliquer en quoi il s'agit là d'une crise de la vie de l'humanité spécifiquement européenne qui prend sa source à l'époque moderne. Cela s'explique par le fait que la dissolution progressive de l'idéal d'une philosophie universelle est accomplie par une humanité qui, à la renaissance et contre « le mode d'existence qui était jusque là le sien, celui du Moyen-Âge », trouve son « modèle » précisément dans « l'humanité antique » et dans sa « forme « philosophique » de l'existence, c'est-à-dire le fait de se donner librement à soi-même sa vie durant une

règle tirée de la pure raison, tirée de la philosophie » (*Krisis* : 5/12). Ainsi, une humanité qui prend son modèle dans l'humanité grecque inventrice du mode de vie philosophique inaugure la « modernité philosophique », qui est « à la fois une répétition et un changement de sens universel » (*Krisis* : 12/19) : répétition du modèle philosophique antique et transformation complète de son sens sous la forme d'une philosophie rationaliste qui dissout progressivement l'idéal d'une philosophie universelle et d'une « humanité vraie et authentique » (*Krisis* : 11/18).

En quoi consiste cette philosophie rationaliste, qui a bouleversé le sens de la philosophie reçu de la tradition grecque ? C'est ici que Galilée et Descartes jouent un rôle décisif. Le premier est l'inventeur de la physique moderne, qui accomplit une réinterprétation mathématisante de la nature (*Krisis* : trad. modif., 54/62) reposant sur deux opérations complémentaires : d'abord, la mathématisation indirecte de la matière, basée sur le lien intime qui unit la matière à la forme spatiale (*Krisis* : 33/41), cette dernière étant seule capable d'être mathématisée directement en faisant passer à *la limite* les formes graduelles, intuitives, du monde de la vie par *idéalisation* ; ensuite, l'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 » (*Krisis* : 60/69). C'est précisément sur la base de cette double opération que Galilée obtient « l'idée d'une nature en tant que *monde des corps en soi réellement indépendant [in sich real abgeschlossenen Körperwelt]* » (*Krisis* : trad. modif., 61/69) — idée qui, parce que Galilée « ne revint pas, pour la mettre en question, sur la performance originairement donatrice de sens, celle qui, en tant qu'idéalisation, travaille sur le sol primitif de toute vie théorique et pratique — le sol du monde immédiatement perçu » (*Krisis* : 49/57), s'est progressivement substituée « en tant que nature "objectivement réelle et vraie" au monde de la vie et [l'a] travesti » (*Krisis* : 52/60)³³⁶.

Or, cette substitution par laquelle « nous prenons pour l'*être vrai* ce qui est une *méthode* » (*Krisis* : trad. modif., 52/60) est l'élément déclencheur de « la scission et de la transformation de sens du monde » (*Krisis* : trad. modif., 61/70), qui est simultanément une modification du sens de la philosophie. De ce point de vue, Descartes est l'initiateur de cette modification (*Krisis* : 63/72), qu'il accomplit sur la base du « rôle de modèle tenu par la méthode de la science de la nature » (*Krisis* : 61/70). Celui-ci proclame en effet le dualisme entre l'âme et le corps « préparé » par la physique galiléenne, en élargissant le modèle des sciences de la nature et la causalité naturelle à l'étude de l'âme. Ainsi, le monde est à présent « un monde scindé » pour

³³⁶ Voir notre analyse *infra*. p 403sq.

ainsi dire « en deux mondes : nature et monde psychique, dont le second à vrai dire ne s'élève à aucune mondanité autonome, à cause de la façon dont il est relié à la nature » (*Krisis* : trad. modif. 61/70). Dès lors, à cette transformation du sens du monde comme monde objectif, vrai, mathématisé³³⁷, qui est scindé en deux « régions » — le corps et l'âme, la seconde région étant pensée sur le modèle de la première —, correspond la transformation du sens de la philosophie elle-même comme « philosophie rationnelle » (*Krisis* : 63/72), c'est-à-dire comme « mathématique universelle » procédant dans tous ses domaines *more geometrico* (*Krisis* : 62/71)³³⁸.

Maintenant, si l'on met de côté pour l'instant la particularité de la position de Descartes, qui est l'initiateur à la fois du motif du rationalisme objectiviste et de celui de la philosophie transcendantale, l'action concertée de Galilée et de ce dernier réunit tous les ingrédients de la crise de la philosophie et, avec elle, des sciences européennes. D'un côté, le motif rationaliste d'un monde objectif, vrai, mathématisable, fait disparaître le besoin de fonder l'opération d'idéalisation dans la raison subjective, et crée les conditions de la diminution de la croyance en une philosophie universelle dont les branches (les sciences) doivent former un système fondé dans la raison. C'est ce qui explique

« la transformation de sens que ces sciences [les sciences positives] ont subi, du même mouvement où elles s'élaboraient comme matières scientifiques [*Fachwissenschaften*], et par laquelle elles ont finalement entièrement perdues le grand sens qui vivait auparavant en elles, de constituer des rameaux de la philosophie » (*Krisis* : 197/219).

De l'autre, l'abstraction de la raison subjective exigée par la méthode de la physique galiléenne et son extension dans le champ de l'âme, qui produit la crise de l'humanité européenne, entraîne par effet de domino une crise des sciences européennes elles-mêmes, c'est-à-dire « un certain nombre d'obscurités énigmatiques et

³³⁷ Voir *infra*. p. 421sq.

³³⁸ La philosophie rationaliste est même allée plus loin, jusqu'à la mathématisation de l'homme et de dieu : l'homme est en effet l'image de dieu qui, « en un sens analogue à celui dans lequel la mathématique parle de points, de lignes, etc., infiniment éloignés [...], est « l'homme infiniment éloigné ». Le philosophe [...], corrélativement à la mathématisation du monde et de la philosophie, s'est idéalisé lui-même mathématiquement d'une certaine façon, et Dieu du même coup » (*Krisis* : 67/77). C'est à cette condition que l'homme a pu prétendre connaître le vrai en soi « dans le domaine des valeurs et des biens », qui sont ceux de dieu comme homme infiniment éloigné, et élargir sa « domination sur l'humanité [...], donc sur soi-même et sur ses compagnons d'humanité, une puissance toujours croissante sur son destin, et par conséquent une « félicité » toujours plus parfaite — du moins cette félicité que la pensée peut raisonnablement concevoir pour les hommes » (*Krisis* : 67/76-7).

sans solution [*von rätselhaften, unau öslichen Unverständlichkeiten*] dans les sciences modernes, y compris les sciences mathématiques » (*Krisis* : 3/9). Cette crise, nous l'avons vu, ne concerne pas la scientificité, les succès théoriques et pratiques de ces sciences modernes, mais le caractère incompréhensible de la performance et de l'évidence de ces dernières, à savoir de connaître le monde *vrai, objectif*. Autrement dit, c'est le sens (*Sinn*) — et non l'importance pour la vie (*Lebensbedeutsamkeit*), qui est un effet collatéral et dernier —, c'est-à-dire la *manière* dont on vient à accorder une validité au monde en soi qui est incompréhensible tant que, précisément, l'on ne revient aux actes dans lesquels il est constitué ; et cette incompréhensibilité s'exprime dans les énigmes sur lesquelles Husserl insiste dès le § 2 : l'énigme du monde d'un côté, l'énigme de la subjectivité et l'énigme de la thématique et de la méthode psychologique de l'autre, sur lesquelles se fonde la première. Or, l'énigme du monde constitue le contexte dans lequel apparaît le rôle stratégique de « pivot » du concept de « monde comme horizon ».

b. L'horizon du monde de la vie

Comme nous venons de le voir, Descartes, à la suite de Galilée, jette sur le monde de la vie un vêtement d'idées, le monde scindé en corps et âmes, qui se substitue au premier. Ce faisant, il prend pour l'être vrai ce qui n'est qu'une méthode et dédouble le monde. C'est précisément dans cette opération de dédoublement que réside l'énigme du monde ; mais avant d'y venir, il faut fixer conceptuellement l'opposition entre monde de la vie et monde en soi.

D'un côté, le monde de la vie est subjectif-relatif, *nous apparaît nécessairement dans le mode de son comment* — de près ou de loin, de face ou de côté, avec telles et telles déterminations, souvenu ou perçu, étant certainement ou douteux, etc. ; corrélativement, il est *intuitivement donné* et *typique* — les choses qui nous apparaissent et leurs propriétés ont leur gradation : plus ou moins rouge, plus ou moins triangulaire, etc. ; enfin, la connaissance intuitive de ces déterminations typiques donne lieu à des vérités de situation pré- ou extra-scientifiques, c'est-à-dire à des connaissances valables certes *durablement*, mais pas une fois pour toute et pour tous (objectivement) ; au contraire, elles n'ont de valeur que dans certaines conditions ou situations déterminées spatio-temporellement (« ici et maintenant » ou dans un genre analogue de situation). Dans le cas de connaissances scientifiques, nous avons en effet affaire à des « opérations du juger général » qui seuls « condui[sent] à

des positions fermes créant un trésor de connaissances disponible au-delà de la situation, et disponible également dans le cadre de l'intersubjectivité » (*EU* : 384/387-8) — le théorème de Pythagore est valable généralement et identifiable comme le même par tous dans n'importe quel temps ; dans l'autre cas, il s'agit de jugements portant sur des individus déterminés (« ce couteau », « ce marteau »), ou sur n'importe quel individu d'une classe (« un couteau », « un marteau ») dans le contexte de situations déterminées ou d'un groupe de situations analogues. Cette référence à une situation est évidente lorsqu'il s'agit de jugements occasionnels, qui s'expriment verbalement par exemple par des démonstratifs, des pronoms personnels, etc., mais elle vaut également pour des jugements « généraux » : par exemple,

« lorsque le jugement établit l'utilité d'un outil pour tels ou tels buts, cela n'a de sens que relativement aux situations dans lesquelles précisément cet outil est utilisé. Et ainsi la position ferme des propriétés axiologiques et des propriétés pratiques des choses comporte toujours cette relativité à la situation dans laquelle ces choses ont de leur valeur et sont pratiquement utilisables » (*EU* : 65/74).

Qu'un couteau (n'importe lequel) soit utile pour couper une viande, cela vaut sans doute généralement pour moi et intersubjectivement, pour autant que nous appartenons à une communauté qui assigne cette valeur *culturelle* au couteau, mais la validité de l'utilité du couteau n'est pas « une fois pour tous » comme le théorème de Pythagore ; au contraire, elle ne vaut que par référence à un groupe de situations *culturellement déterminées*, à savoir une situation (n'importe laquelle) dans laquelle par exemple je dois couper ma viande, ou me défendre.

Cela étant dit, ce qui est important ici, c'est que la connaissance du monde de la vie dans son caractère typique, avec ses degrés, renvoie à un idéal de perfection ou d'exactitude que la mathématique pure doit nous procurer. Cela nous mène donc aux particularités du monde galiléen/cartésien, qui est opposé terme à terme au monde de la vie : d'abord, la science galiléenne a pour but, comme nous venons de l'indiquer, de surmonter l'à peu près des connaissances du monde subjectif-relatif, et l'ordonne pour ce faire à

« un être-en-soi hypothétique, un substrat pour les « vérités-en-soi » logico-mathématiques, dont on peut s'approcher par une série de rectifications hypothétiques toujours nouvelles et toujours meilleures, qui se justifient toujours par la confirmation de l'expérience » (*Krisis* : 129/143).

Ce caractère objectif s'explique par l'idéalisation directe et indirecte de la forme et de la matière, qui sert ensuite de modèle à l'ensemble des sciences positives, par laquelle on obtient des objets non plus typiques mais *exactement* déterminés : non plus une forme plus ou moins triangulaire, ou un son plus ou moins aigu, mais un triangle, un son aigu, etc.³³⁹. De ce point de vue, si le monde galiléen est un monde non-subjectif relatif et non-typique, il est également non-intuitif : le « vrai » monde est « une substruction théorético-logique, la substruction de ce qui par principe n'est pas perceptible, de ce qui par principe, dans son être-soi-même propre, ne peut pas être expérimenté » (*Krisis* : 130/144). C'est ce monde de vérités en soi valant objectivement, c'est-à-dire indépendamment de toute situation, exprimables dans le langage des mathématiques, qui sert alors d'idéal régulateur pour penser le monde de la vie dans son approximation avec lui — approximation déterminée de façon toujours plus « exacte » dans les hypothèses rationnellement fondées des sciences *empiriques*.

Ainsi, la science galiléenne oppose au monde subjectif-relatif, intuitif, typique, objet de vérités de situation — *le monde dans lequel nous vivons* —, un monde objectif, non-intuitif, exact, objet de vérités en soi — *un monde dans lequel nous ne vivons pas*. Mais elle va plus loin encore : pour Galilée lui-même, il ne s'agit pas tant d'opposer un monde subjectivement donné et un monde objectif que de réduire l'ensemble des qualités sensibles des choses à des « phénomènes [*Phänomene*] [qui] n'existent que dans les sujets », conformément à la « doctrine galiléenne de la *subjectivité pure et simple des qualités sensibles spécifique* » (*Krisis* : 54/62-3). La science moderne instaure ainsi une hiérarchie entre les apparences subjectives « fausses » et le monde objectif, l'« en-soi qui se trouve derrière ce monde d'expérience possible et qui lui est transcendant » — monde véritable que ces apparences « annoncent » (*ibid.*) comme des signes de la réalité³⁴⁰.

Cependant, en dépit de la dévaluation du phénomène qu'inaugure Galilée, il reste que le monde dans lequel nous vivons continue de valoir pour nous comme *étant véritablement*. C'est précisément ici que s'exprime l'énigme du monde : l'idéalisation galiléenne produit deux mondes qui sont considérés à des titres différents — vraiment en soi, vraiment pour nous — comme *étant vraiment*. Autrement dit, d'une part, deux mondes existent : l'un apparaît, l'autre n'apparaît pas et n'est accessible qu'à

³³⁹ Sur ce point, cf. *infra* notre analyse du terrain eidétique de la phénoménologie (p. 443sq.).

³⁴⁰ Voir *infra*. p. 506.

celui capable de déchiffrer des formules ; l'un est subjectif, l'autre objectif ; l'un est typique, l'autre exact ou idéal. D'autre part, ce dédoublement du monde implique un dédoublement de la vérité : d'un côté, « les vérités de situation, quotidiennes-pratiques, à vrai dire relatives », de l'autre « les vérités scientifiques » (*Krisis* : 135/150). Ainsi, l'incompréhensibilité dans laquelle nous plonge une telle situation consiste dans le fait qu'on ne sait plus à la fin *lequel est le vrai et comment le justifier*.

Krisis III-A montrera que dans les faits les vérités scientifiques renvoient aux vérités quotidiennes-pratiques comme à leur fondement, c'est-à-dire trouvent leur justification dans les évidences antéprédicatives de la même manière que l'*apriori* du monde objectif est fondé sur l'*apriori* du monde de la vie (*Krisis* : 144/159), de telle manière que le « monde en soi » n'est pas un autre monde, mais bien une méthode de détermination du seul monde qui soit, le monde dans lequel nous vivons³⁴¹. Mais avant d'en venir à la solution de l'énigme, la distinction entre monde de la vie et monde en soi nous conduit à présent au concept de « monde comme horizon ». En effet, l'« horizon » est une structure du monde de la vie, qui se manifeste dans son caractère subjectif-relatif, intuitif et typique, et c'est précisément cette structure que la science galiléenne a pour but de surmonter dans un monde « désobjectivé », donc sans horizon.

Pour le comprendre, il faut introduire ici les acquis des § 37-8 de la *Krisis*, qui viendront confirmer ce que nous avons déjà indiqué dans notre analyse de *Philosophie première*. Si l'on suit d'abord le § 37, on peut dégager trois structures formelles les plus générales du monde de la vie : d'un côté, la chose et le monde, de l'autre la conscience de chose. Ainsi, d'un côté, « le monde est le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, "à leur place" dans un sens double (à leur place dans l'espace, à leur place dans le temps), bref le tout des "onta spatio-temporels » (*Krisis* : 145/161) ; de l'autre, les choses qui composent le monde sont conscientes dans la conscience de choses, et celles-ci le sont *nécessairement* « comme objets *dans l'horizon du monde* », de la même manière que, corrélativement, « cet horizon nous n'en avons conscience que comme d'un horizon pour des objets qui sont, et il ne peut pas être actuel sans une conscience spéciale d'objet » (*Krisis* : 146/162). Cela appelle quelques précisions.

D'abord, que le monde soit le tout des choses spatio-temporelles explique que, contrairement à un *objet dans le monde*, il soit « étant dans une unicité pour laquelle le pluriel est vide de sens » (*Krisis* : 146/163). Car s'il est le tout des choses, la pos-

³⁴¹ Voir notre analyse *infra*. p. 428sq.

sibilité d'un monde au-delà de notre monde est certes une possibilité logique non-contradictoire, mais une impossibilité matérielle : il s'agirait d'imaginer des réalités qui ne seraient ni réellement perçues, ni réellement perceptibles dans notre monde réel, alors même que la réalité tire précisément son être *réel* de sa perception réelle ou réellement possible³⁴². Ensuite, en tant que tout, le monde n'est pas simplement un ensemble de choses sans connexion ; au contraire, le monde de la vie est le tout des choses *dans le même temps et le même espace*, et le

« tout de ce qui est « effectivement », qui n'est pas simplement prétendu, simplement douteux, qui ne consiste pas en réalités aléatoires, mais comme totalité des réalités véritables [*der wirklichen Wirklichkeiten*], qui en tant que telles n'ont pour nous leur réalité que dans le mouvement constant des corrections, des renversements de valeur — comme anticipation d'une unité idéale » (*Krisis* : trad. modif., 148-9/165-6).

L'expression de « monde comme horizon » prend donc une première signification dès lors que l'on distingue au sein du monde comme tout la chose qui est perçue *actuellement* et *l'horizon du monde* dont il se détache, et corrélativement la conscience de la chose et la conscience du monde, qui malgré tout « forment une unité inséparable » (*Krisis* : 146/162). Autrement dit, l'expression de « monde comme horizon » renvoie à un *mode de donnée subjective distinctif du monde* par rapport au *mode de donnée de la chose*, à savoir à l'opposition entre le monde *pré-donné* (*vorgegeben*) et la chose *donnée* (*gegeben*). En quoi consiste cette distinction ?

D'abord, elle exclut qu'il s'agisse d'une différence de donnée *intuitive*, car le monde comme la chose sont *données*, quoique, pour les deux cas, seulement *d'un côté*. Ainsi, il en va pour le monde comme pour la chose, qui est donnée en chair et en os quoiqu'un seul de ses côtés soit proprement donné. De ce point de vue, le monde comme horizon désigne l'*unité* idéale anticipée de la *multiplicité totale* des choses *inactuelles* présentes, passées et futures, réelles et réellement possibles, dans un temps et un espace, dont une partie seulement (une ou plusieurs choses) est *actuellement* expérimentée.

Cela étant, cette première distinction entre actualité particulière (une ou plusieurs choses) et inactualité globale (le monde), entre thème particulier et « horizon universel non-thématique » (*Krisis* : 148/165), est encore insuffisante. Certes, le préfixe « pré- » de « pré-donnée », qui appartient au lexique génétique de la « pré-constitu-

³⁴² Sur ce point, cf. *supra* notre analyse de la conclusion de *Chose et Espace* (p. 344sq.).

tion » exprime le fait qu'un objet est déjà constitué *sans être encore activement saisi*, de telle manière qu'il indique *aussi* le caractère non-thématique, inactuel du monde par distinction avec le mode de donnée thématique de la chose perçue. Mais au lexique banal du premier-plan et de l'arrière-plan, du thématique et du non-thématique, s'ajoute également ici l'opposition entre d'un côté ce qui *a déjà été constitué quoique qu'il ne soit pas saisi*, c'est-à-dire le « sol », le « fondement », la « présupposition » (pré-donnée), et de l'autre ce qui *a déjà été constitué* et est *saisi* (donnée), et qui tire sa force de validité de ce fondement et de cette présupposition. Autrement dit, le monde comme horizon n'est pas seulement, d'un point de vue *statique*, l'arrière-plan sur lequel se détache une chose (ou un groupe de choses) thématiquement saisie ; il est également, d'un point de vue *génétique*, un « étant tout fait » (*Krisis* : 171/191), un « monde tout fait », un « constitué » (*Krisis* : 180/201), avec ses dépôts de sens, de validités sédimentées laissés par des activités intentionnelles passées, et qui *impliquent* des horizons de vécus dans lesquelles ces sens, ces validités ont d'abord été *instaurés originellement*, continuant à valoir pour moi ou pour nous tous comme une validité vide habituelle. C'est la raison pour laquelle

« le monde de la vie est [...] pour nous qui vivons éveillés en lui, toujours déjà là. Il est étant pour nous d'avance, il est le "sol" pour toute praxis, qu'elle soit théorique ou extra-théorique. Le monde est pour nous, sujets éveillés qui sommes toujours des sujets intéressés pratiquement d'une manière ou d'une autre, donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle et possible, non pas occasionnellement seulement, mais toujours et nécessairement, donné d'avance comme horizon. Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde [...], c'est vivre effectivement dans la certitude d'être du monde, l'accomplir réellement » (*Krisis* : 145/162).

On comprend à présent pourquoi l'horizon du monde constitue le sol ou le fondement pré-donnés de la perception de la chose : si chaque chose « est un quelque-chose, quelque chose *du* monde » (*Krisis* : 146/162), qui est son « sol » ou son « fondement », ce n'est pas simplement en raison de l'inadéquation de la perception, qui implique qu'il y ait *toujours un arrière-plan* par rapport auquel se détache une chose ; c'est parce que la perception est *toujours la saisie active* d'une objectivité déjà pré-constituée comme *valant (Sein)* et *valant comme ceci ou cela (Sosein)* dans l'unité idéale anticipée d'un *monde certain*. En ce sens, si « les choses, les objets (toujours compris purement dans le sens du monde de la vie) sont "donnés" en tant que valant pour nous à chaque fois (quel que soit le mode de la certitude d'être) »,

c'est parce qu'« ils ne sont donnés par principe que de telle sorte, que nous en ayons conscience comme de choses, ou d'objets, *dans l'horizon du monde* » (*Krisis* : 146/162). Conformément aux analyses que nous avons développées plus haut, c'est à partir de ce monde comme horizon de validités pré-données, c'est-à-dire, comme aime à le dire Husserl dans la *Krisis*, d'« évidences [*Selbstverständlichkeiten*] » ou de « présuppositions » (*Voraussetzungen*), que ces objectivités nous affectent à des degrés divers, nous poussent à les saisir dans la réceptivité ou dans l'activité, etc.

Maintenant, que cette pré-donation du monde renvoie à une « histoire du monde » (*EU* : 47/56) qui implique un dévoilement *génétique* des implications horizontales des validités sédimentées par lequel on fonderait la légitimité de ces valeurs *devenues habituelle*, c'est ce que ne manquera pas d'exiger la phénoménologie transcendante. Mais avant d'y venir, il nous faut d'abord tirer les conséquences de cette définition du « monde comme horizon » pour l'opposition entre monde de la vie et monde objectif.

En effet, le caractère d'horizon du monde de la vie est constitutif de ses traits relatifs-subjectifs, intuitifs, typiques : dire que le monde de la vie est *pour nous*, c'est dire qu'il nous apparaît toujours dans les modes subjectifs de sa donnée, et par conséquent — puisque l'horizon du monde renvoie à un *mode de donnée distinctif* de celui de la chose — avec son horizon présent, passé et futur de déterminations *plus précises* et d'objectivités réelles et réellement possibles à actualiser, qui sont d'emblée pré-constituées dans l'anticipation de l'unité idéale d'un monde certain — avant d'être activement saisies dans un vécu *intuitif* (le souvenir, la perception, l'attente, etc.), dans la certitude de l'être ou dans l'une de ses multiples modalisations. En ce sens, non seulement l'horizon du monde est le fruit de l'histoire de sa propre constitution dans des expériences subjectives et intersubjectives passées ; mais c'est une histoire qui *continue* dans le présent, dans l'expérience de la confirmation que le monde est bien tel qu'il avait été anticipé, dans la correction (non pas « ainsi » mais « autrement ») et le renversement de valeurs (non pas « est » mais « n'est pas ») ici ou là, ce qui n'empêche pas que, conformément à la thèse générale de l'attitude naturelle, le monde est toujours là pour moi comme certain — quoique autrement que je le pensais dans telle ou telle de ses parties.

Or, c'est précisément la certitude générale à l'égard du monde comme horizon et l'indétermination déterminable de ses parties, avec son horizon infini d'inactualités susceptibles d'être actualisé, impliquant toujours la possibilité d'une correction ou d'un renversement de valeur — c'est précisément cela que l'idéalisation a pour but

de surmonter dans sa substruction : alors que le monde de la vie apparaît *pour nous*, dans le mode de ses données *subjectives*, avec un thème et un horizon universel non-thématique qui a son histoire, le monde objectif n'apparaît pas. Il ne saurait donc y avoir là de distinction entre thème et horizon du monde, ni d'histoire qui renvoie à des institutions *intuitives* de valeur, ni par conséquent de mouvement infini de déterminations plus précises d'indéterminations anticipées comme entrant dans l'unité de l'expérience de notre monde de fait. Au contraire, le monde galiléen et cartésien est le monde *tel qu'il est en soi, indépendamment de la manière dont il nous apparaît, inexpérimentable, exact*. C'est ce qu'indique Husserl lorsqu'il souligne que le changement de sens du monde qui commence à émerger avec Galilée s'exprime dans « l'idée d'une nature en tant que *monde des corps en soi réellement indépendant* [*in sich real abgeschlossenen Körperwelt*] » (*Krisis* : trad. modif., 61/69), qui a dépassé l'« horizon ouvert d'amélioration *imaginable*, et qu'il faut toujours pousser plus loin » (*Krisis* : 23/30) caractérisant le monde de la vie.

c. Le sens galiléen, naïf et transcendantal du monde

Si ce que nous venons de dire est juste, il reste à présent à déterminer le rôle stratégique du concept de « monde comme horizon » dans la voie phénoménologique par le monde de la vie. D'abord, l'opposition entre le sens galiléen/cartésien et le sens *vital* du monde — qui s'avèrera plus tard être le sens « naïf » — a conduit, comme nous l'avons vu, à une énigme « d'un style jamais soupçonné auparavant » (*Krisis* : 69/79), l'énigme du monde, qui repose sur le dédoublement du monde et de la vérité, et l'incapacité à déterminer *lequel est le vrai et comment on en vient à justifier cet être et cette vérité*. Or, cette énigme est fondée plus profondément sur une énigme de la subjectivité (§ 2), qui est elle aussi dédoublée par la philosophie rationaliste avec l'élargissement du modèle de la physique à l'étude de l'âme — âme objectivée et sujet du monde de la vie³⁴³. En effet, non seulement la science galiléenne dédouble la subjectivité, mais elle implique l'abstraction de toute subjectivité pour acquérir son domaine d'objets, se retirant ainsi le *seul* moyen de résoudre

³⁴³ De ce point de vue, si l'énigme de la subjectivité est *eo ipso* celle de la psychologie, qui est la science dans laquelle « on vit se lever des énigmes qui mirent en question l'ensemble de la philosophie » (*Krisis* : 119/133), c'est précisément parce que la psychologie ne peut cesser d'élever des prétentions philosophiques en raison de son domaine d'objet (le sujet), tout en continuant de prendre comme modèle les sciences de la nature — comme c'est le cas par excellence de Brentano aux yeux de Husserl (§ 68).

l'énigme, *la seule thérapie possible* : revenir aux *actes transcendants* dans lesquels se sont constitués l'un et l'autre des « mondes » et leur validité.

Toute la question est alors de savoir *comment* l'on parvient à une telle phénoménologie transcendantale. Comme l'indique son nom, la voie par le monde de la vie consiste précisément à traverser pour ainsi dire les différentes couches du monde où se sont déposées les résultats sédimentés des synthèses subjectives et intersubjectives (la couche du monde en soi, du monde de la vie) pour parvenir à la corrélation universelle entre conscience et monde qui exige, pour être thématifiée, la mise en œuvre de l'*ἐποχή* transcendantale. Nous nous limiterons ici à indiquer les phases principales du mouvement argumentatif, dans le but, comme nous l'avons indiqué plus haut, de fixer le rôle du « monde comme horizon ». Première phase (§ 34-6) : d'abord, en montrant la fondation de validité de l'*apriori* du monde objectif sur l'*apriori* du monde de la vie, c'est-à-dire le fait que le monde galiléen/cartésien *n'est pas un monde* mais *une méthode* qui trouve sa justification dans les confirmations *intuitives puisées dans l'expérience du monde de la vie* ; puis en indiquant que ces théories scientifiques sont les produits d'activités subjectives et intersubjectives de la part de scientifiques vivant dans le monde de la vie qui ont également des activités pré- ou extra-scientifiques ; il apparaît alors que le problème du monde objectif — comment en vient-on à connaître un monde d'étants objectifs ? — n'est qu'une partie secondaire du problème universel du monde de la vie — comment en vient-on à connaître le monde de la vie ? — qui devient ainsi le fil directeur de la recherche. C'est cette première phase qui motive la première *ἐποχή*, à savoir l'abstraction du monde objectif (§ 35).

Cet *ἐποχή* ouvre la voie d'une science du monde de la vie — d'une ontologie du monde de la vie —, dont la tâche est fixée par le § 37, qui nous a servi plus haut pour dégager les structures formelles les plus générales du monde de la vie : si le monde est le tout « des "onta" spatio-temporels », l'ontologie du monde de la vie est la « doctrine, concrète dans sa généralité, de l'essence de ces onta » (*Krisis* : 145/161). Cependant, la présentation de ces structures est guidée par un autre but, qui conduit au-delà de la stricte thématique *ontologique* vers une tâche qui « est beaucoup plus grande » (*ibid.*) et qui englobe cette dernière, à savoir la tâche d'une fondation *transcendantale* du monde de la vie. De ce point de vue, la structure essentielle est celle de la conscience du monde comme horizon : la « ré exion générale » qui doit nous guider vers cette thématique non-ontologique a notamment « la fonction de rendre évidente une différence essentielle entre les diverses façons pos-

sibles dont le monde pré-donné, l'*universum* ontique, peut pour nous devenir un thème » (*Krisis* : trad. modif., 145/162). C'est ce que confirme le début du § 38 :

« cette généralité suprême de la vie éveillée n'est d'abord que le cadre formel, dans lequel les différences possibles dans les façons dont cette vie s'accomplit sont précisément possibles, bien que cette vie ait dans tous les cas un monde donné d'avance et, dans cet horizon, donnés aussi des objets qui sont. C'est ce qui fait alors ces différentes façons, pouvons-nous dire aussi, que nous avons d'être éveillés pour le monde et pour les objets dans le monde » (*Krisis* : 146/163).

On peut ainsi distinguer deux manières « de vivre éveillé dans la conscience du monde » (*Krisis* : 147/164), et « deux façons fondamentales possibles de faire du monde de la vie un thème » (*Krisis* : 146/163) : d'un côté, il y a le vivre-éveillé directement (*geradehin*) orienté sur telle ou telle chose dans l'horizon universel non-thématique du monde. Celui-ci est « naturellement normal [*natürlich normale*] », c'est-à-dire « doit précéder les autres inconditionnellement, non par hasard, mais pour des raisons d'essence » (*Krisis* : 146/162) qui renvoient aux structures eidétiques formelles les plus générales du monde de la vie, à savoir qu'il n'y a de conscience d'objet que dans l'horizon d'un monde, et d'horizon du monde que pour une conscience éveillée orientée vers une chose (ou un groupe de choses). C'est donc dans ces structures *formelles* que tel ou tel monde de la vie *matériellement déterminé* est naturellement expérimenté, et c'est ce mode naturel de vivre-éveillé qui définit l'attitude dite « naturelle » — attitude naturelle qui, en ce sens, comprend autant l'expérience intuitive pré- ou extra-théorique du monde de la vie que les théories scientifiques qui portent sur lui, qui le présupposent et qui, comme le soulignait déjà Husserl dans la préface de *Chose et Espace*, le déterminent « en s'écartant seulement de la manière habituelle de penser » (*DR* : 6/27), raison pour laquelle ils ne constituent qu'un problème partie du problème universel du monde de la vie.

De ce point de vue, le second mode du vivre éveillé dans le monde repose dans « la modification de la conscience thématique du monde qui briserait la normalité de cette vie tout simplement confiée au monde » (*Krisis* : 147/164). Dans ce cas, plutôt qu'être directement porté sur une chose dans le monde, c'est la chose et le monde *dans leur mode subjectif de donnée* qui nous intéressent. Autrement dit, alors que le premier mode d'accomplissement de la vie éveillée présuppose constamment l'« horizon universel non-thématique » (*Krisis* : 148/165) du monde de la vie comme déjà constitué, comme un « monde tout fait [*fertige Welt*] » (*Krisis* : 180/201), le second

cesse de le présupposer pour montrer comment il est produit pour nous (*wie die Welt für uns zustande kommt*) dans le devenir de sa constitution, comme phénomène « en un sens absolument unique du terme »³⁴⁴, c'est-à-dire comme *phénomène transcendantal* (*Krisis* : 155/173). Ainsi, il s'agit d'un

« mode du vivre totalement nouveau. Ce qu'on a atteint est une attitude où l'on s'installe *au-dessus* [über] de la pré-donnée de la validité du monde, *au-dessus* de l'infinité de l'intrication des fondements cachés des validités mondaines qui reposent toujours les unes sur les autres, *au-dessus* de tout le flux du divers, synthétiquement unifié, dans lequel le monde possède et regagne sans cesse à nouveau sa teneur de sens et sa validité d'être. En d'autres termes, nous siégeons désormais *au-dessus* de la vie universelle de la conscience (subjective individuelle et intersubjective), dans laquelle le monde est "là" pour la naïveté du vivre là-dedans (*Krisis* : 153/171).

C'est la raison pour laquelle, comme le souligne Husserl, nous n'avons pas besoin dans l'attitude naturelle du concept de « pré-donné », qui ne « devient nécessaire » que dans l'attitude phénoménologique, « parce qu'il est le titre de cette thématique d'orientation différente et cependant universelle, qui est la thématique des modes de pré-donnée » (*Krisis* : 149/166). Autrement dit, ce concept n'a de sens que d'un point de vue *transcendantal*, une fois que l'on s'est fixé pour tâche de cesser de se laisser pré-donner le monde pour montrer *comment il vient à se constituer génétiquement comme pré-donné dans le mode de ses données subjectives*. Ainsi, c'est à une énième transformation du sens du monde à laquelle on assiste ici : pour le phénoménologue « se transforme [...] le sens d'être naïf du monde en général, qui devient le "système polaire d'une subjectivité transcendantale" » (*Krisis* : 180/201). Cet autre mode du vivre éveillé dans le monde pris dans un nouveau sens, non plus au sens galiléen/cartésien du monde *objectif*, ni au sens *naïf et direct*, c'est-à-dire comme monde tout fait, déjà pré-constitué comme *horizon* dans l'attitude naturelle, mais *comme phénomène transcendantal*, comme monde *en train de se faire*, conduit alors à une énième science du monde :

« notre chemin [...] nous a conduits à postuler l'explication du rôle de sol du monde pré-donné pour toutes les sciences objectives et, comme cela s'est montré de soi-même,

³⁴⁴ De ce point de vue, la phénoménologie transcendantale rejoint par une autre voie « le *nouveau* concept de « phénomène [*Phänomen*] », qui apparaît pour la première fois dans l'*ἐποχή* cartésienne » (*Krisis* 82/93), qui s'oppose au concept de « phénomène » qui intervient dans la théorie galiléenne des qualités sensibles subjectives, et qui réduit le phénomène à l'apparence fautive indiquant une réalité objective véritable (*Krisis* : 54/62-3).

pour toute praxis objective en général. Il nous a conduits donc à postuler cette science universelle d'un nouveau genre, qui est la science de la subjectivité pré-donnant le monde [*jener neuartigen universalen Wissenschaft von der Welt vorgebenden Subjektivität*] » (*Krisis* : trad. modif., 150/167).

On arrive ainsi au moment où la voie psychologique, décrite dans *Philosophie première*, et la voie par le monde de la vie de la *Krisis se croisent* : car cette science, qui n'est pour l'instant qu'un postulat, ne pourra commencer qu'une fois accomplie l'*ἐποχή* transcendante, c'est-à-dire une fois que le philosophe est « libéré de l'entrave la plus forte et la plus universelle, et par là la plus cachée, son entrave intime : celle de la pré-donnée du monde » (*Krisis* : 154/172). Cette universalité cachée renvoie ici précisément au caractère de « sol » universel, d'horizon *constamment* pré-donné du monde des validités subjectives et intersubjectives présentes, passées et futures visées comme des validités habituelles dans les implications horizontales, de telle manière que le monde est constamment là pour moi et pour nous comme existant certainement, quoique comme horizon non-thématique dont une partie seulement est actuellement saisie — directement dans le mode de tel ou tel certitude d'être —, et en dépit des corrections ou renversements de valeur ici ou là dans telle de ses parties. C'est cet horizon *universel* non-thématique qui est constamment pré-donné, présupposé, et parmi les choses duquel nous choisissons nos intérêts, qu'ils soient théoriques, pratiques ou axiologiques : « dans le développement naturel de l'expérience universelle dont l'unité se réalise continuellement, le monde dont nous faisons l'expérience nous est imparti comme fondement universel et permanent de l'être et comme champ universel de toutes nos activités » (*EU* : 424/427). Si l'on veut donc montrer comment nous en venons à pré-donner le monde, il faut commencer par se libérer de notre liaison universelle et secrète au monde comme horizon de nos intérêts naturels.

Or, cette horizontalité du monde, qui est le corrélat de l'horizontalité de la conscience, implique par conséquent qu'elle ne puisse être mise entre parenthèse progressivement, s'il est vrai que

« conformément [...] à cette *horizontalité* constamment fluante, toute validité accomplie simplement [*schlicht*] dans la vie mondaine naturelle présuppose toujours déjà d'autres validités, remontant, immédiatement ou médiatement, à l'unique arrière-fond nécessaire de validités obscures mais disponibles et réactivables à l'occasion, et constituant entre

elles, comme aussi avec les actes proprement dits, une unique et inséparable connexion de vie » (*Krisis* : trad. modif., 152/170).

De ce point de vue, comme le souligne Husserl après le passage reproduit ci-dessus, « il était nécessaire de faire ces remarques pour éclaircir les modes d'accomplissement de l'*ἐποχή* universelle. Nous y voyons en effet qu'elle ne peut nous conduire au but si elle reste une abstention d'accomplissement qui se déroulerait progressivement » ; au contraire, elle doit être accomplie « d'un seul coup » : elle « place hors d'action l'accomplissement général qui traverse l'ensemble du réseau (caché ou déclaré) des validités, — cet accomplissement justement qui, en tant qu'"attitude naturelle" unitaire, constitue le "simple" "vivre là-dedans" dans son immédiateté » (*Krisis* : 153/170-1).

C'est la « performance » de la réduction transcendantale et « la tâche scientifique » qui s'ouvre avec elle que la dernière partie de *Krisis III-A* (à partir du § 42) cherchera à « rendre [...] concrètement compréhensible » (*Krisis* : 155/173), en « prenant pour unique point de départ la vie naturelle du monde » pour poser « la question du comment de la pré-donnée du monde » (*Krisis* : trad. modif., 156-7/175). Comme pour la voie psychologique, il s'agit d'éviter le danger de la voie cartésienne qui, en laissant vide la signification de l'*ego cogito* transcendantal, ne permet pas de saisir le radicalisme, le « sens » et la « valeur ultimes » de l'*ἐποχή* transcendantale, et d'éviter ainsi de « retomber trop facilement, et presque dès les premiers commencements, par une tentation immédiate et fort grande » qui tient évidemment à la liaison universelle et cachée que nous avons avec notre monde de fait, « dans l'attitude naïve-naturelle » (*Krisis* : 158/176).

Cela étant, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin ; les résultats que nous avons à présent obtenus sont suffisants pour déterminer la fonction stratégique générale du « monde comme horizon », et confirmer les hypothèses que nous avons émises au début de cette analyse de la *Krisis*. Le concept de « monde comme horizon » joue en effet un rôle pivot entre le sens objectif, galiléen/cartésien du monde, et son sens transcendantal : d'un côté, l'*apriori* objectif est fondé du point de vue de sa validité dans l'*apriori* du monde de la vie, et présuppose ce dernier comme horizon pré-don-

né sur le sol duquel s'accomplit l'ensemble de nos opérations pré- ou extra-scientifiques et théoriques ; de l'autre, cette liaison cachée et universelle de toutes nos activités au monde de la vie pré-constitué historiquement comme horizon — qui implique que le problème de l'*apriori* objectif ne soit qu'un problème partiel au sein de celui, précisément universel, du monde de la vie — désigne l'obstacle à franchir pour montrer *comment l'on en vient à lui donner une validité certaine*, c'est-à-dire à *transformer une nouvelle fois le sens du monde comme phénomène transcendantal, et le sens de la philosophie comme phénoménologie transcendantale*. Il s'agit de ne plus se laisser pré-donner le monde comme horizon, mais de considérer le monde dans le devenir de sa constitution dans la subjectivité pré-donnante. La science qui en résulte, celle de la subjectivité pré-donnant le monde, s'avérera être alors, une fois l'*ἐποχή* complétée par la « réduction à l'*ego* absolu en tant qu'il est en dernière instance l'unique centre de fonctionnement de toute constitution » (*Krisis* : 190/212), la phénoménologie transcendantale elle-même — la science de l'*apriori* transcendantal.

De ce point de vue, comme nous le signalions au début de l'analyse, la structure de l'« horizon » sous la forme du « monde comme horizon » est le titre d'une difficulté qui découle de la généralisation de l'horizon dans les *Ideen I*, et s'accroît avec l'introduction de l'analyse *génétique*, à savoir la difficulté de rompre la liaison universelle et secrète que nous avons, par le biais de l'horizontalité de la conscience, avec notre monde de fait. Celle-ci implique, comme dans *Philosophie première*, qu'une mise entre parenthèse de cet horizontalité de validité ne soit pas progressive mais d'un seul coup, renvoyant ainsi — quoique Husserl n'en dise pas mot dans la *Krisis* — au rôle de *dénouement* de la conscience d'horizon dans la mise en œuvre de l'*ἐποχή* transcendantale. Ce qui est donc *fondamentalement nouveau* dans ce texte, pour ce qui concerne notre histoire de l'horizon, ce n'est donc pas tant la fonction qu'assume l'« horizon » comme catalyseur des développements théoriques concernant le problème de l'*ἐποχή* ; c'est plutôt la *configuration d'usage* dans lequel le « monde comme horizon » intervient : dans le contexte du problème de la crise de l'humanité et des sciences européennes, et dans celui d'une nouvelle voie d'accès à la phénoménologie par le monde de la vie, conduisant à une science dont la tâche est cette fois *explicitement posée*, à savoir de *surmonter l'horizon du monde* pour montrer *comment il le devient*.

En ce sens, on ne résout la crise des sciences européennes avec toutes ses énigmes — du monde, de la subjectivité, de la psychologie — qu'en résolvant la crise de l'humanité européenne produite par le tournant rationaliste de la philosophie,

c'est-à-dire par un retour à la *raison subjective transcendantale* dans laquelle on fait sens de l'incompréhensibilité, du point de vue positiviste, de la validité que l'on accorde à la fois au monde objectif et au monde de la vie ; et on ne revient à la subjectivité transcendantale qu'en rompant la liaison universelle et secrète que nous avons avec notre monde *comme horizon* pour le retrouver *comme phénomène transcendantal*.

Maintenant, il y a des raisons de croire que Husserl n'ait pas été entièrement satisfait, en fin de compte, de la manière dont la *Krisis* (et *Philosophie première*) a cru pouvoir régler le problème de l'exclusion de la liaison à notre monde de fait. Car *Expérience et Jugement*, mis en forme par Landgrebe qui l'a publié quelques mois après sa mort, revient *une nouvelle fois* sur la difficulté qu'il y a à cesser de se laisser pré-donner le monde comme horizon dans ce que nous avons appelé plus haut la quasi-voie par la variation eidétique. Dans quelle mesure l'horizon joue à nouveau le rôle de *dénouement*, et doit permettre d'accomplir l'exclusion de cette liaison la plus universelle et la plus cachée, c'est ce que nous verrons ; mais avant cela, une chose est sûre : dans cette énième ré-exion sur le moyen de se libérer du lien fondamental qui nous attache au monde de fait se manifeste à nouveau le caractère de *catalyseur* qu'a joué la généralisation de l'horizon et son approfondissement *génétique* dans l'histoire des développements théoriques à l'égard de l'*ἐποχή* dans la phénoménologie husserlienne.

3. La quasi-voie par la variation eidétique

S'il est vrai que *Expérience et Jugement* propose, dans le cadre d'une analyse de la variation eidétique, elle-même intégrée à une généalogie partielle de la logique, une ré-exion sur la manière de couper lien secret avec notre monde de fait (« quasi-voie »), l'examen de ce nouveau chemin implique d'abord de ne pas laisser sous-déterminée cette expression, très rare dans les textes husserliens³⁴⁵ et d'ailleurs absente d'*Expérience et Jugement*, mais employée couramment aujourd'hui par les commentateurs pour désigner ce que Husserl appelle plus facilement « réduction ei-

³⁴⁵ À notre connaissance, parmi les textes publiés, on ne trouve l'expression de « variation eidétique » que dans *Logique formelle et logique transcendantale* (Hua XVII : 296/386).

détique » (*Ideen I* : 6/7) ; *Hua IX* : 284-5/229³⁴⁶), « méthode de variation » (*Hua IX* : 86/83, 262) ou tout simplement « variation » (*EU* : 412/416 ; *Hua IX* : 290/234). Or, la détermination de cette opération elle-même, dont on s'accorde à dire qu'elle est fondamentale pour la phénoménologie, suppose une vue préalable du territoire eidétique et ontologique³⁴⁷ dans lequel il s'inscrit. Autrement dit, il va s'agir de clarifier un pan essentiel de la théorie phénoménologique, à savoir son caractère *distinctif* de *science eidétique*. Celui-ci nous est apparu dès l'analyse de *L'idée de la phénoménologie* ; il nous faut maintenant entreprendre une cartographie générale du territoire eidétique de la phénoménologie husserlienne, ce qui signifie à la fois déterminer ce que c'est qu'un *eidos*, ce qu'est *l'idéation* par laquelle on y accède, et ce qui distingue la *variation eidétique*, supposée être la méthode propre à la phénoménologie, d'autres modes d'accès à d'autres types d'essence qui correspondent à d'autres sciences eidétiques — qu'il s'agisse de la logique et de l'ontologie formelles, ou d'ontologies matérielles comme la géométrie, l'ontologie de la nature, de l'esprit, etc.

À cette condition, nous comprendrons pourquoi l'analyse de la variation eidétique dans *Expérience et Jugement* rencontre le problème de l'exclusion de la liaison avec notre monde comme horizon ; puis il sera temps d'introduire le rôle de la *phantasia* et de sa structure spécifique d'horizon dans l'accès au domaine de la phénoménologie³⁴⁸.

a. Le territoire eidétique de la phénoménologie

Commençons par le concept d'« *eidos* ». Le premier pas dans la clarification de ce concept suppose de distinguer strictement l'*eidos* ou l'essence (*Wesen*) comme opposé du fait (*Tatsache*), comme le fait Husserl dans le premier chapitre des *Ideen I*, c'est-à-dire comme une différence de *modalité* (contingence/nécessité), et l'opposi-

³⁴⁶ *Phänomenologische Psychologie* a été traduit en partie dans *Psychologie phénoménologique* ; nous mettons la pagination française quand elle existe, et laissons seulement la pagination allemande lorsque la traduction n'existe pas.

³⁴⁷ Nous nous appuyons ici, notamment au moment d'en venir à la description de la variation eidétique proprement dite, sur le contenu d'une conférence de C. Majolino, tenue à l'University of California de Santa Cruz, le 19 mai 2012, dans le cadre du troisième Workshop for Phenomenological Philosophy, intitulée « Variation and Constitution, Toward a cartography of Husserl's ontological territory ». Le texte est en cours de publication, et devrait paraître dans le volume 16 du *New Yearbook* (2018). Voir également Sokolowski (1974 : 57-85 ; 2000 : 177-184) et Sowa (2007).

³⁴⁸ Ce faisant, on croisera ainsi par la même occasion l'autre direction de recherche possible que nous avons signalée au moment de justifier notre angle d'attaque dans cette partie, à savoir par les *analyses particulières*, puisque nous rendrons compte à la fois de la structure d'horizon spécifique de la *phantasia*, et du rôle de l'horizon dans la constitution de l'*eidos* comme *hen epi pollon*.

tion si l'on veut *quantitative* entre objet individuel et objet général, dont la « différence principielle de [...] mode d'être » repose sur « *une différence de temporalité* » (EU : 303/306) : le temps objectif et l'omni-temporalité. En effet, si tout *eidos* est un objet général, tout objet général n'est pas un *eidos*, comme c'est le cas des essences empiriques : dans le premier cas, on a affaire à des objectivités qui prescrivent des règles nécessaires *apriori* à toute expérience possible d'une variante de cet *eidos*, qu'il s'agisse de règles logico- ou ontologico- formelles (= *mathesis universalis*) ou matérielles ; dans l'autre, il s'agit de règles contingentes *a posteriori*, établies « sur le fondement de la répétition d'objets semblables et ensuite simplement analogues, donnés dans l'expérience factice » (EU : 409/412), susceptibles d'être corrigées dans le progrès de cette expérience réelle.

Ainsi, si l'on en reste au sens le plus large, l'essence comme objet général désigne une unité de la multiplicité spécifique : en effet, il ne s'agit ni d'une synthèse d'identité totale — comme lorsque j'identifie deux objets comme ne faisant en fait qu'un seul —, ni d'une synthèse d'identité partielle — comme dans la perception par exemple, lorsque je synthétise par le biais de l'horizon une multiplicité d'esquisses et les côtés corrélatifs pour faire *une chose*. Il s'agit plutôt d'une synthèse comparative de singularités semblables, qui implique de garder en prise dans l'horizon chacune des singularités (§ 87c), et dans laquelle la ressemblance est fondée sur la participation à une unité idéale (= essence) qui s'instancie de manière identique dans chacun de ces exemples. C'est très précisément ce que Husserl appelle un « *hen epi pollon* » (EU : 391/395, 414/417), à savoir l'unité idéale se répétant identiquement dans une multiplicité d'exemples semblables par participation à cette dernière, et constituée par conséquent dans la saisie successive et la rétention dans l'horizon de ces exemples dans une conscience comparative.

Cela étant dit, mettons pour l'instant de côté cette distinction entre *eidos* et essence, sur laquelle nous reviendrons lorsqu'il nous faudra distinguer l'*eidos* pur et l'essence empirique. Passons à présent à la classe d'actes dans laquelle est constitué un objet général quel qu'il soit, à savoir l'« idéation ». Celui-ci se définit, si l'on

prend le point de vue génétique d'*Expérience et Jugement*³⁴⁹, de la manière suivante : il s'agit un type d'acte complexe par lequel un objet général est pré-constitué passivement puis intuitionné dans la spontanéité selon un mode d'abstraction déterminé, sur la base de la saisie successive d'une multiplicité, unifiée « horizontalement » dans la conscience du temps, d'objets singuliers, qu'ils soient concrets ou abstraits et quel que soit leur degré de généralité. Cette définition exige évidemment quelques précisions.

La première remarque porte sur le caractère complexe de l'idéation, qui exprime le fait que s'y entrelacent deux actes, fondés l'un sur l'autre : d'une part, il y a une intuition successive de singularités semblables maintenues dans l'horizon de la rétention — sans quoi « nous avons quelque chose qui est toujours nouveau et toujours à chaque fois une seule chose : le dernier imaginé », ou perçu, ou souvenu (EU : 414/417) — à travers laquelle se pré-constitue ce par rapport à quoi l'ensemble de ces singularités sont semblables, dont ils participent, c'est-à-dire l'identité du général ; ensuite, fondé sur cet acte d'intuition singulière, il y a l'acte d'idéation proprement dit, c'est-à-dire « *la saisie intuitive active* de ce qui est ainsi pré-constitué » — fondation de l'intuition active sur la pré-constitution passive dans l'expérience qui vaut pour « *toute* constitution d'objectivités d'entendement et plus spécialement d'objectivités générales » (*ibid.*). De ce point de vue, le caractère intuitif de l'idéation manifeste la « communauté radicale » (*Ideen I* : 14/21) qu'elle entretient avec l'« *expérience au sens le plus large* », à savoir « *l'évidence des objets individuels* » (EU : 21/30 ; *Ideen I* : 12/16) : dans les deux cas, nous avons affaire à des objets et à une intuition, également « dans le sens très large qui ne désigne rien d'autre qu'une ex-

³⁴⁹ Il faut en effet distinguer ici l'analyse statique et génétique de la variation eidétique : on trouve des aperçus de la première dès les *Ideen I* (cf. chapitre deux) ou dans *Logique formelle et logique transcendantale*, et de la seconde surtout dans *Expérience et Jugement* et dans les textes de *Psychologie phénoménologique* qui ont manifestement servis de base de travail à Landgrebe pour la publication de celui-là. La différence entre les deux provient de leur fonction qu'ils tirent du registre de la phénoménologie — statique ou génétique — auxquels ils appartiennent : dans la variation statique, il s'agit de contribuer à la typologie systématique des corrélations en les clarifiant, en testant pour la confirmer ou l'infirmer la validité des lois eidétiques formulées à leur propos par la phénoménologie génétique ; dans la variation génétique, il s'agit précisément d'un système de séries d'actes dans lequel se constituent méthodiquement de telles lois d'essence, la variation statique peut ensuite tester comme bon lui semble. De ce point de vue, R. Sowa, dans son article *Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive d'Edmund Husserl*, a à la fois raison et tort de dire que « la variation libre ou eidétique ne sert pas à *trouver* les lois d'essence descriptives ou même – comme le suggèrent certains textes méthodologiques husserliens – à jeter un regard sur de prétendues essences (eidê) [...]. La variation sert plutôt à *tester* les prétentions d'une loi d'essence qui se veut descriptive » (Sowa 2007 : 15) : il a raison, car la variation eidétique a *aussi* pour fonction, du point de vue statique, de tester ces lois ; il a tort dans la mesure où ces lois d'essence doivent bien être acquises d'une manière ou d'une autre pour pouvoir être testées, et que *Expérience et Jugement* est l'exemple type du rôle génétique que joue la variation dans la phénoménologie — c'est en tout cas ce que nous allons essayer de montrer dans ce qui suit.

périence de l'ipséité, le fait d'avoir les choses vues elles-mêmes [...]. Il ne s'agit pas là naturellement d'une vision sensible » (*EU* 421/423-4). Ce que nous avons appelé le « mode d'abstraction », qui renvoie à ce que Husserl appelait dans *L'idée de la phénoménologie* l'« abstraction idéative » (*Idee* : 8/109, 68/92), désigne alors la manière à chaque fois spécifique par laquelle chaque type d'objectivité générale est pré-constitué puis saisi intuitivement de manière active, c'est-à-dire est l'objet d'idéation.

Maintenant, l'introduction du concept d'« objectivité d'entendement » et de l'analogie entre intuition de l'individu et intuition des essences nous amène à notre seconde remarque, d'ordre formel : en effet, ce qui distingue l'objet individuel qui est donné dans l'expérience — qu'il s'agisse d'une perception d'une chaise, d'un souvenir d'une baignade un été, de l'imagination que je suis sur la plage, etc. — des objectivités d'entendement — états de chose, ensembles, objectivités générales, etc. —, c'est que ces dernières impliquent une « *spontanéité créatrice, déjà productrice en elle-même d'objets* » (*EU* : 233/239), que l'expérience réceptive ne suffit pas à constituer dans la mesure où elles s'autonomisent par rapport à la situation temporelle de l'intuition³⁵⁰. Autrement dit, alors que dans la réceptivité de l'expérience, l'ensemble des individus sont saisis, expliqués, mis en relation dans l'expérience intuitive, la constitution d'objectivités d'entendement comme le jugement ou les essences suppose une volonté de connaissance dans laquelle « le Je veut connaître l'objet, il veut maintenir ferme le connu une fois pour toutes », de telle manière « qu'il soit identique et identifiable par-delà le temps de sa donnée intuitive » (*EU* : 232-3/238-9). Par conséquent, leur constitution suppose plus que l'expérience réceptive, car je ne rencontre dans celle-ci ni l'essence du chat, ni un ensemble d'objets comme « objet unique ayant plusieurs membres » (*EU* : 294/297), ni l'état de chose « la Terre est plus grande que la Lune » — quoique de telles objectivités s'y pré-constituent nécessairement dans la synthèse du semblable avec le semblable, dans la conscience colligeante et dans la contemplation relationnelle. Elle implique au contraire un changement d'intérêt, ou une radicalisation de l'intérêt réceptif dans une volonté de connaissance, par lequel le Je dépasse la situation d'intuition temporellement déterminé pour mettre en dépôt une fois pour toute et pour tout le monde l'objet qu'il veut connaître dans les synthèses productives d'objectivités pré-constituées dans la réceptivité. C'est pourquoi l'idéation proprement dite, fondée sur la pré-constitution de l'objectivité d'entendement dans l'expérience, est une intuition *spontanée*.

³⁵⁰ Voir notre analyse *supra*. p. 421sq.

Enfin, dernière remarque formelle, qui concerne cette fois-ci les relations architecturales entre essences, à savoir la distinction entre objet concret et abstrait, tout et partie : d'abord, on appelle « abstraite » une partie d'un tout qui est impensable sans ce dernier, comme la couleur (blanche) d'une surface par rapport à une feuille. Dans ce cas, cette partie est une détermination absolue et dépendante de ce tout, qui pour sa part est un substrat absolu et relativement indépendant³⁵¹ : la couleur blanche est absolue car la forme « substrat » lui est inessentielle — si je fais de la couleur blanche le thème de mon intérêt, il peut être déterminé par elle, mais elle ne peut pas l'être avec ses parties, ses déterminations à explication » (EU 155/161) de ce qui était d'abord un tout, car impensable sans le tout dont elle n'est qu'une partie ; au contraire, la feuille est déterminée par la couleur « blanche » qui nous est donné dans l'expérience n'est pas déterminée par elle dans un contexte unitaire qui, finalement, est un tout « blanc » (EU : 156/162). De ce point de vue, la couleur « blanche », et jusqu'à la nature elle-même « en un sens privilégié » (EU 159/165), sont des substrats absolus — ce caractère privilégié étant issu de l'indépendance absolue de la nature par rapport aux corps et pluralités de corps qui constituent ses fragments³⁵², quoique la nature ne soit pas « un substrat *originnaire* en ce sens qu'elle ne pourrait être comme tout [*als Ganzes*] simplement le thème d'un acte de saisie simple » (EU : 159/165).

Maintenant, si l'on transfère ces distinctions formelles des objets singuliers abstraits ou concrets aux généralités, on trouve une organisation méréologique entre essences abstraites (déterminations absolues) et essences concrètes (substrats absolus) : l'idéation du rouge inhérent à ma table et à mon stylo donne l'essence abstraite « rouge » ; au contraire, l'idéation d'un corps, d'un homme, d'une personne, d'un outil, d'une pluralité d'entre eux, de la nature et jusqu'à l'essence du monde lui-

³⁵¹ Pour plus de détails sur les concepts de « substrat absolu » et de « détermination absolue », qui recourent à l'opposition entre le concret et l'abstrait, voir *infra*. p. 441sq.. Ce qui est important ici, c'est que tout substrat et détermination absolues peuvent devenir des déterminations et substrats relatifs par une opération de « substratification » ou de « détermination » — hormis la nature, qui est absolument indépendante par rapport à telle ou telle chose qui la compose, et par rapport au domaine du corps vivant et de l'esprit. De ce point de vue, les concrétions absolues relativement indépendantes définissent le concept strict de « fragment [*Stück*] ». Sur tout cela, voir *infra*. p. 441sq. et note suivante.

³⁵² « *Le substrat absolu en un sens privilégié est la nature dans sa totalité, l'univers des corps en lesquels elle se déploie et qui sont, par suite, dépendants à son égard et peuvent être considérés comme ses déterminations. Son absoluité réside dans son indépendance* » (EU : 159/165).

même, constitue des essences concrètes, dont les essences abstraites sont des parties dépendantes — matière sensible, forme spatio-temporelle et causalité pour la chose matérielle ; déterminations sensibles, actes et causalité psycho-physique pour l'homme ; déterminations personnelles (personnalité du Je, actes intentionnels individuels pré-, extra- ou scientifiques), forme temporelle subjective du flux et motivation pour la personne ; valeur et motivation utilitaires pour un outil, etc.

Il reste pour finir ces remarques à ajouter à l'organisation *méréologique* les *degrés de généralité* au sein de chaque type d'essence (concrète ou abstraite) en fonction sur le degré de similitude des exemplaires. L'analogie la plus lâche : ainsi, la similitude entre deux exemplaires de l'essence concrète la plus basse et la plus indépendante, puisqu'elle « n'en présup-

tiques », tandis que les premières « se fo

exemple lorsque je perçois ma tasse de
s non-vus qui sont déjà déterminés par la
que j'anticipe, dans un cercle d'indétermina-
tion plus grand, avec plus de possibilités disjonctives, la couleurs que je devrais avoir
le côté arrière d'une tasse de café qui m'est inconnue, etc. Comme le souligne Hus-
serl, ce qui vient justifier notre thèse de parler ici d'une première *série de variations*,
« nous sommes ainsi déjà à l'intérieur d'un système de variation possible » (*EU* :
438/440), quoiqu'il s'agisse ici toujours d'une variation réglée, déterminée par l'expé-
rience de *cette* tasse de café, que je vois présentement, et dont j'anticipe les sys-
tèmes déjà plus ou moins fixés ou variables de déterminations.

Cela nous amène à la seconde série de variations : une fois l'intuition anticipatrice accomplie et le style d'expérience réelle de cette chose établi (= style d'expérience réelle de cette tasse à café, la mienne), « nous pouvons alors opérer librement la variation, d'abord en maintenant les contenus de perception de départ, et en faisant surgir dans la conscience du libre-arbitre et du pur en-général l'aspect général du style » (EU : 438/441). Ainsi, à la variation réglée succède la variation libre, c'est-à-dire imaginative : la perception de départ ne sert plus que comme style d'expérience général pour un dévoilement *imaginatif* des horizons de la chose en question, qui est libérée des contraintes d'une expérience concordante de *cette chose perçue* dans *notre monde factuel* ; le phénoménologue élargit donc les limites de l'expérience de telle ou telle chose à une quasi-expérience imaginative de celle-ci, qui fait aussi bien l'affaire : je peux anticiper la couleur des côtés non-vus de ma tasse à café, anticipation réglée par mon expérience passée — je sais qu'il s'agit de la même couleur que le côté avant que je vois, *car je l'ai déjà vu* —, ou bien simplement imaginer n'importe quelle couleur à la place, quand bien même elle ne concorde(ra) pas avec l'expérience de ma tasse.

Enfin, nous arrivons à la série arbitraire comme telle : si l'on a « d'abord » maintenu les contenus de perception du départ,

« nous pouvons ensuite [*dann*] laisser tomber également la liaison au contenu initial dans la mesure où nous changeons la perception initiale en une pure possibilité et où nous pensons celle-ci elle-même comme ayant librement varié, comme arbitraire, et susceptible d'être poursuivie selon tous les horizons du sens, avec les systèmes qui en résultent de transformation possible de l'expérience dans le style d'une expérience concordante du même » (EU : 438-9/441).

Gardons en mémoire pour la suite de l'analyse qu'il s'agit ici certes d'une variation arbitraire mais qui demeure liée au « style d'une expérience concordante du même », c'est-à-dire d'un individu, même imaginaire, identique de propriétés concordantes au sein d'un monde spatio-temporel déterminé — nous y reviendrons au moment d'analyser la transition entre la troisième et la quatrième série de variations. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est que ce passage nous permet de fixer une première définition du concept de « possibilité pure », que nous avons constamment présupposé jusqu'ici : celle-ci s'oppose autant aux possibilités réelles motivées par l'expérience de *cette chose empirique*, que je peux anticiper dans le cercle réglé de pré-détermination du style d'expérience de celle-ci (= ma tasse

réelle), qu'aux *possibilités imaginatives* de *cette chose imaginée* fixées par un contenu de perception empirique de départ, donc attachée à notre monde factuel (= tasse imaginée) ; au contraire, une possibilité pure est une possibilité *arbitraire*, qui n'a, en principe, aucun lien avec notre monde factuel, et qui désigne *n'importe quelle possibilité quelle qu'elle soit*, c'est-à-dire *une possibilité* ou *une variante possible arbitraire* d'un invariant qui peut se singulariser dans *n'importe quel monde possible* (= une tasse à café).

Maintenant, pour déterminer complètement cette série arbitraire, il faut encore ajouter que le processus par lequel nous passons de variante arbitraire en variante arbitraire est lui-même arbitraire, de telle manière qu'il n'est pas besoin — comme c'est le cas pour la généralité empirique — d'« un processus à l'infini *réel* » ni d'une « production réelle de toutes les variantes — comme si nous ne pouvions être sûrs qu'alors que l'*eidōs* saisi au terme est réellement conforme à toutes les possibilités » (*EU* : 412/416). La série de la variation arbitraire n'est pas une série d'exemplaires factuels (ou quasi-factuels) découverts dans l'expérience (ou quasi-expérience) d'un monde factuel (ou quasi-factuel), et qu'une expérience ultérieure (ou quasi-expérience) pourrait enrichir, modifier ; au contraire, il s'agit d'une série de variantes arbitraires qu'aucune expérience ultérieure ne saurait enrichir car elles ne sont pas des singularisations d'un monde (ou quasi-monde) mais de *n'importe quel monde possible*. Pour reprendre la distinction que nous avons posée plus haut, la démarche n'est pas empirique (ou quasi-empirique), et ne consiste pas à connaître les lois qui gouvernent l'expérience de telle chose dans tel monde, le caractère indéterminé de l'expérience de celui-ci laissant ouverte la possibilité d'un biffage ou d'un enrichissement ; il s'agit plutôt d'une démarche eidétique, qui ne concerne aucun monde en particulier, c'est-à-dire s'intéresse aux lois qui gouvernent *a priori* l'expérience d'une chose de ce type dans tout monde possible. Pour cette raison, il n'est pas exigé d'explicitier l'ensemble des variantes possibles qui constituent l'horizon des variantes arbitraires déjà produites, c'est-à-dire l'extension complète de l'essence pure ; le caractère lui-même arbitraire du processus de variation assure que les possibilités pures produites sont des variantes arbitraires, et que l'on aurait pu produire n'importe quelles autres. Ainsi,

« à toute multiplicité de variantes appartient par essence la conscience remarquable et si importante qui s'exprime : "... et ainsi de suite à gré ...". C'est seulement ainsi qu'est donné ce que nous appelons une multiplicité "ouverte à l'infini" ; de toute évidence, elle

est la même, que nous progressions en produisant l'essence selon un processus long, ou en recourant arbitrairement à ce qui convient, donc que nous étendions la série des intuitions réelles, ou que nous l'interrompions prématurément » (*EU* : 413/416).

Nous sommes maintenant arrivé au bout de la troisième série de variations. C'est ici qu'intervient le *retournement de situation* dont nous parlions plus haut, alors même que nous croyions être enfin arrivé à l'essence pure proprement dite. Comme le souligne en effet Husserl au § 89, significativement titrée « la nécessité d'une exclusion explicite de toutes les positions d'être pour l'obtention de la généralité pure »,

« il faut encore remarquer que *même la variation totalement libre ne suffit pas* à nous donner réellement le général dans sa pureté. Même le général qui a été obtenu par variation peut n'être pas encore *pur* au vrai sens du mot, c'est-à-dire libre de toute position de réalité » (*EU* : 423/426).

Autrement dit, même la variation arbitraire n'est pas suffisante pour obtenir une essence pure et « un *monde de possibilité absolument pure* ». La pureté des possibilités pures que le caractère arbitraire de la variation est supposé atteindre est donc remise en cause :

« si nous opérons librement la variation, mais en restant secrètement attachés au fait que ce doivent être par exemple des sons arbitraires *du monde*, pouvant être entendus ou entendus effectivement par des hommes vivants sur la terre, nous avons alors certes une généralité essentielle pour *eidos*, mais *qui est en relation à notre monde de fait*, et liée à ce fait universel. C'est une liaison secrète, qui nous reste inaperçue, pour des raisons aisément concevables » (*EU* : 423-4/426).

En ce sens, même une variante imaginaire arbitraire peut tout à fait être une variante de notre monde de fait, tant que « toute liaison à une réalité pré-donnée [n'est pas] effectivement exclue avec le plus grand soin » (*EU* : 423/426), et cela pour une raison que l'analyse de ce chapitre permet d'anticiper aisément : c'est que notre monde de la vie, même lorsque nous sommes occupés à le déterminer dans des formules mathématiques ou que nous sommes captivés par les aventures d'une communauté de Hobbits, demeure l'horizon de validité universel pré-donné, présupposé par l'ensemble de nos intérêts. Autrement dit, cette « anticipation d'une unité idéale » (*Krisis* : 149/166) de la totalité des objets d'expérience réelle et réellement possible comme horizon universel non-thématique, est présupposée par toutes nos

activités particulières qui se déroulent sur son sol, de telle manière que la liaison au monde comme horizon « demeure cachée précisément à cause de son universalité » (EU : 424/427).

Évidemment, c'est précisément l'enjeu de la phénoménologie de montrer que ce monde qui *nous est pré-donné* comme horizon dans l'attitude naturelle renvoie à l'histoire de sa pré-donation dans la subjectivité transcendantale, de telle manière que l'on puisse — et c'est là « la vaste tâche de la phénoménologie de la constitution » (EU : 50/59) —, dégager les structures eidétiques corrélatives de la conscience et de n'importe quelle monde possible, fixer les conditions de l'expérience d'un monde matériel possible en général et décrire *sur quelle base* se fonde sa validité — puis dans le détail chacune de ses parties, en prenant comme fil directeur les régions, pour fonder l'ensemble des sciences qui portent sur le monde. Mais pour le faire, il apparaît qu'il faut précisément devenir *indifférent à notre monde de fait*, se départir de

« la plus solide et la plus universelle de toutes nos habitudes [qui] fait du monde ce qui vaut et demeure pour nous dans sa validité actuelle, à quelques intérêts que nous puissions céder ; [et] comme tous les intérêts, ceux de la connaissance eidétique sont également référés au monde » (EU : 424/427).

À cette condition, on pourra dégager les structures d'un *monde possible en général*, d'« un monde de possibilité absolument pure » (*ibid.*). C'est en ce sens que la description génétique de la variation eidétique, dans la mesure où elle doit permettre d'acquérir le type d'objet qui intéresse la phénoménologie comme science eidétique, désigne une sorte de *quasi-voie d'accès à la phénoménologie*, dans la mesure où elle aborde à *nouveau frais*, comme nous allons dans la suite, le problème de la liaison à notre monde de fait. En effet, si l'arbitraire de la variation ne suffit pas à nous rendre indifférent à celui-ci, comment y parvenir ? C'est ici que Husserl introduit un élément *inédit*, et une difficulté supplémentaire, au *type de liaison* que nous entretenons avec notre monde factuel, et qui revient à poser à nouveau frais la question suivante : car en quoi consiste au fond l'anticipation du monde comme unité idéale ?

La réponse tient en un mot : l'individualité. Qu'il s'agisse d'une expérience ou d'une quasi-expérience d'une chose, « il y a dans toute expérience de l'individuel une astreinte tout à fait déterminée » (EU : 415/418), à savoir précisément de s'inscrire dans l'unité *spatio-temporelle* d'un seul et même monde *concordant*. L'anéan-

tissement du monde, dont parle le § 49 des *Ideen I*, consiste précisément dans le fait qu'il n'y a plus de concordance en général, et par voie de conséquence plus d'expérience de l'individu non plus qui, en raison du chaos de sensation, n'est plus susceptible d'être identifié et ré-identifié comme étant ici ou là, dans tel temps ou espace objectifs. Autrement dit, dans l'anéantissement du monde, c'est *l'attente fondamentale de validités individuelles étants et étants-tel dans la concordance de l'expérience* qui est constamment et partout déçue — quoique des unités de sens puissent être temporairement constituées avant de s'effondrer à nouveau (*Ideen I* : 103-4/161).

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la thèse du § 91b, selon laquelle « *la totalité de l'extension pure du concept* n'est pas celle des objets réels du monde, n'est pas une totalité empirique, située dans *le temps* » (*EU* : 431/433) : par exemple, « tous les hommes que je peux imaginer appartiennent à l'extension du concept pur "homme", qu'ils se présentent ou non dans *le monde*, qu'ils soient ou non possible dans l'unité de ce monde, qu'ils soient ou non posés en relation à ce monde » (*EU* : 429/431-2). Mon ami Pierre, la Gretel d'un monde décrit par un conte et la Gretel d'un autre monde décrit par un autre conte constituent, une fois arbitrairement variés, des possibilités pures de l'essence pure « homme », c'est-à-dire des variantes possibles appartenant à *plusieurs mondes distincts* — donc, des variantes qui ne sont pas situées dans le même temps — de l'« homme », et plus généralement en vertu de leur caractère de *variantes* dans tout monde possible en général.

Cependant, le problème de ce dernier exemple est qu'en tant qu'individus (ou quasi-individus), ils renvoient tous à la forme de l'individualité que nous rencontrons et à laquelle nous nous attendons dans *notre* monde factuel, de telle manière que celui-ci demeure à l'arrière-plan comme horizon non-thématique, comme contexte possible où nous pourrions (ou aurions pu) rencontrer les uns comme les autres comme des hommes existants sur terre. Ainsi, même lorsque nous lisons les aventures de Sherlock Holmes, cet intérêt se déroule sur le sol de l'anticipation de l'unité idéale d'individus concordants dans *notre monde*, de telle manière que Holmes, Watson et Irène Adler sont constamment visés *à la fois* comme des individus *quasi-réels* dans le « monde » de Sherlock Holmes, et *possibles* dans l'unité de notre monde — ce pourquoi cela a du sens de s'imaginer que Holmes fasse irruption au coin de la rue en pleine discussion d'une affaire de meurtre, et cela explique également que l'on puisse faire le lien entre des « mondes » littéraires et notre monde de fait, c'est-

à-dire que les premiers servent de modèles pour clarifier ou mettre en question le second³⁵⁴.

Or, si cela est juste, la seule manière d'obtenir un monde de possibilités véritablement pures, c'est-à-dire indifférentes à notre monde de fait comme contexte d'instanciation possible, consiste à briser la forme de l'individualité elle-même. Autrement dit, si la totalité de l'extension de l'essence pure ne doit pas renvoyer à des possibilités de *ce* monde, instanciables dans *ce* temps (et *cet* espace), il faut qu'elles cessent d'être des possibilités individuelles, car « il n'y a de différenciation individuelle qu'en tant qu'il y a un "monde" ; il n'y a de différenciation individuelle réelle que dans un monde réel, de différenciation individuelle possible que dans un monde possible » (EU : 430/433). Pour obtenir une *variante possible dans n'importe quel monde possible*, il faut trouver un moyen d'empêcher cette *différenciation individuelle*. Ainsi, comme l'indique Husserl, la variation eidétique « repose précisément sur ceci que nous laissons tomber l'identité de l'individu, et que nous le transformons imaginativement en un autre individu possible » (EU : 420/423), incompatible avec le premier.

Or, c'est ici, pour répondre à la radicalisation du problème de l'*ἐποχή*, qu'intervient la seconde fonction de l'« horizon » : en effet, la stratégie du « renversement » par laquelle on obtient « une unité concrète ambiguë d'individus se supprimant alternativement, s'excluant lorsqu'ils co-existent » — cette « remarquable unité hybride [étant] au fondement de l'intuition des essences » (EU : 417/420) —, n'est possible que sur la base de « la *liberté* spécifique de l'intuition des essences » par opposition au « caractère contraignant de l'expérience de l'individuel » (EU : 416/419), c'est-à-dire sur la liberté de la phantasia et de sa *structure particulière d'horizon*. De quoi s'agit-il ?

Là encore, il faut repartir du concept d'« individu ». S'il est vrai que celui-ci désigne la singularisation d'un stock de prédicats essentiels dans un substrat déterminé dans le contexte spatio-temporel d'un monde, de telle manière qu'il soit (ou puisse être) l'objet d'une expérience (ou quasi-expérience), cela signifie que « les horizons indéterminés font partie par essence de tout objet individuel, que ce soit quant à son enchaînement temporel, ou que ce soit quant à ses propres détermination dans lesquelles il est présumé » (Hua XXIII : 564/529). Autrement dit, il n'y a d'expérience de l'individuel qu'avec son horizon temporel et intentionnel d'expérimentables, et cet ho-

³⁵⁴ Cf. la septième étude de *La métaphore vive*, et le troisième tome de *Temps et Récit* consacré à la refiguration littéraire de Paul Ricœur.

raison est celui du monde pré-donné, anticipé comme l'unité idéale d'individus concordants, sur le sol duquel se déroule l'expérience de tel ou tel individu. De ce point de vue, le caractère d'astreinte de l'expérience de l'individuel (ou du quasi-individuel) repose sur la nécessité que l'horizon de l'individu se détermine de façon concordante, de façon à ce que celui-ci se maintienne comme « *substrat identique de notes concordantes* » (EU : 416/420) dans le contexte du monde :

« tout ce que nous rencontrerons ultérieurement dans l'expérience devra nécessairement être amené dans la concordance du contexte pour avoir pour nous la validité d'un objet ; dans le cas contraire, ce sera biffé, néantisé, et la réceptivité ne s'en emparera pas comme d'une réalité [...]. La même chose est vraie pour l'*imaginer*, dans la mesure où nous imaginons à l'intérieur d'un contexte, et où les imaginations singulières doivent se rassembler en l'unité d'une imagination » (EU : 415/418).

Or, la liberté de la variation eidétique repose précisément sur le fait que

« dans la production libre de la multiplicité des variations, dans le progrès de variante en variante, nous ne sommes pas liés par les conditions de la concordance de la même manière que dans le progrès de l'expérience d'un objet individuel à un autre sur le sol de l'unité d'expérience » (EU : 416/419).

C'est à ce point de l'analyse que le rôle de la phantasia devient primordial : alors que l'expérience de l'individuel est un « système de la réalité », c'est-à-dire « un système de la croyance, et tout croyance, en fin de compte toute certaine de croyance, est motivée » (XXIII : 561/526), la production de possibilités pures est au contraire fondée sur l'arbitraire de la phantasia, qui *dans certaines conditions* peut être un système de non-réalité. L'arbitraire réside ici dans le fait que, contrairement à l'expérience individuelle où l'horizon est motivé par l'expérience actuelle et actualisé dans l'expérience de ce qui *se trouve là* (et que je n'invente pas)³⁵⁵, le Je imaginant décide librement et arbitrairement de la manière dont se remplit l'horizon de l'objet imaginé : « il se choisit librement le remplissage de cet horizon » (Hua XXIII : 562/527).

Ainsi, l'horizon de la phantasia n'est pas motivé ou pré-déterminé par la phantasia actuelle comme l'horizon de la perception possible est motivé par la perception ac-

³⁵⁵ « Dans le souvenir l'intention sur le soi se remplit dans un soi "*cru [geglaubt]*" qui se donne de soi comme réel [*wirklich*], et aussi loin qu'il ait un sens qui ne serait pas encore rempli, l'intention poursuit et se remplit dans une réalité [*Wirklichkeit*] toujours nouvelle. Là je suis dans l'enchaînement de la « réalité [*Wirklichkeit*] que je n'« invente [*erfinde*] » pas, que je ne m' imagine pas (comme réalité), mais que je « trouve là [*vorfinde*] » (Hua XXIII : 559/525).

tuelle, dans la mesure où *c'est moi qui invente cet horizon au fur et à mesure où il se remplit, c'est moi qui choisis comment il se remplit*³⁵⁶ — c'est le sens de la première distinction entre possibilité réelle et possibilité pure (EU : 398/401). Cela étant, le fait d'inventer arbitrairement le remplissage des horizons plutôt que d'actualiser un horizon motivé dans l'expérience réelle ne nous fait pas *nécessairement* sortir de la forme de l'individualité, comme le passage du § 86d reproduit au dessus nous l'a appris, c'est-à-dire en se liant à l'astreinte de la concordance qui caractérise l'expérience de l'individuel : dans le cas de la variation arbitraire, je peux ainsi imaginer des variantes en restant lié à la forme individuelle d'un monde, qui nous renvoie à notre propre monde factuel comme sol sur lequel se produit l'intérêt eidétique.

De ce point de vue, l'imagination d'un quasi-monde impossible avec le nôtre implique que la quasi-expérience qui s'y accomplit est une quasi-expérience d'un quasi-individu, c'est-à-dire *en même temps* d'un individu possible dans l'unité de notre monde factuel : le narrateur Marcel, Snake Plissken et Solid Snake renvoient à des quasi-individus qui auraient pu être des individus de *ce* monde ; en les imaginant, je ne fais donc qu'enrichir la liste des individus possibles de notre monde de fait. En d'autres termes, même dans une imagination pure de ce type, l'arbitraire de la phantasia joue malgré tout dans les limites strictes de la constitution d'un quasi-monde de quasi-individus *possibles dans notre monde de fait* — bref, comme des validités possibles, prescrites par des types pré-constitués dans le monde réel.

Pour briser cette forme de l'individualité et obtenir l'extension des possibilités *véritablement* pures de n'importe quel monde possible en général (et non de notre monde fait), il faut donc *utiliser l'arbitraire de la phantasia dans un but spécifique*, celui de constituer des singularités non-individuelles, non-constituées dans *un* temps et *un* espace, dans le contexte d'*un* monde. Cela arrive de la manière suivante :

« si, par exemple, nous nous représentons une maison dans son individualité, une maison qui est actuellement jaune, nous pouvons la penser aussi bien comme bleue, ou penser qu'elle pourrait avoir, au lieu d'un toit de tuiles, un toit d'ardoises, ou au lieu de

³⁵⁶ Comme le souligne Sartre dans *L'imaginaire*, contrairement à une chose qui s'apprend, « une image ne s'apprend pas : elle est exactement organisée comme les objets qui s'apprennent, mais, en fait, elle se donne toute entière pour ce qu'elle est, dès son apparition. Si vous vous amusez à faire tourner en pensée un cube-image, si vous feignez qu'il vous présente ses diverses faces, vous ne serez pas plus avancé à la fin de l'opération : vous n'aurez rien appris [...]. Voilà pourquoi aussi le monde des images est un monde où il n'*arrive* rien. Je puis bien, à mon gré, faire évoluer en image tel ou tel objet, faire tourner un cube, faire croître une plante, courir un cheval, il ne se produira jamais le plus petit décalage de conscience. Pas une seconde de surprise ; l'objet qui se meut n'est pas vivant, il ne précède jamais l'intention » (1940 : 29).

cette forme une autre forme [...]. Cette maison, la même, est pensable comme a) et comme non-a), mais naturellement si elle est a), elle n'est pas *en même temps* non-a) [...]. Elle est donc pensée comme un identique sur lequel des déterminations opposées peuvent être échangées » (EU : 416/419).

S'il est vrai qu'il s'agit là d'un substrat identique de propriétés incompatibles entre elles, de telle manière que, pour devenir un individu, il doit être *l'un ou l'autre*, il n'est alors pas un individu :

« le substrat identique n'est toutefois pas un individu absolument. Le renversement est renversement d'un individu en un deuxième individu incompatible avec lui en co-existence. Un individu pris absolument est un individu existant (ou pouvant exister). Mais ce qui est intuitionné *comme unité dans le conflit n'est pas un individu*. : c'est une unité concrète hybride [*eine konkrete Zwittereinheit*] d'individus se supprimant alternativement, s'excluant lorsqu'ils co-existent : c'est là une conscience particulière comportant un contenu concret particulier, dont le corrélat s'appelle : unité concrète fondée dans le conflit, dans l'incompatibilité [*konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit*] » (EU : trad. modif., 417/420).

On voit ainsi dans quelle mesure l'arbitraire de la phantasia et la structure spécifique de l'horizon qui lui correspond, à savoir qu'il est susceptible d'être inventé arbitrairement au fur et à mesure, sert ici la tâche phénoménologique fondamentale de l'*ἐποχή* phénoménologique : il s'agit précisément d'inventer l'horizon d'un substrat identique de telle manière que s'y succède une série de propriétés incompatibles les unes avec les autres. À cette condition, je n'ai plus un individu, mais une série potentiellement infinie de variantes d'un substrat identique, c'est-à-dire d'individualisations possibles mais incompatibles entre elles (si a), alors non non-a)), qui ainsi ne se réunissent pas dans l'unité d'un temps, d'un espace et d'un monde, mais constituent au contraire des possibilités véritablement pures dans tous les mondes possibles incompatibles dans lesquels chacune des variantes pourrait s'individualiser, c'est-à-dire dans n'importe lequel. C'est le sens de la thèse de la différenciation selon le possible qui caractérise l'extension d'une essence pure :

« le tout des possibilités libres, en général, est un *domaine de non-appartenance réciproque* ; il lui manque l'unité du contexte. Pourtant, toute possibilité qui y est ressaisie indique en lui immédiatement l'idée d'un tout de possibilités en co-appartenance, et à ce tout il correspond *un temps unique*. Toute totalité de ce genre définit un monde. Mais

deux mondes de cette sorte sont sans lien entre eux, leurs « choses », leurs lieux, leurs temps n'ont rien à faire les uns avec les autres ; il n'y a aucun sens à demander si une chose de ce monde-ci et une chose de ce monde-là, également possible, sont une seule et même chose ou non » (EU : 431-2/434).

Il suffit dès lors de multiplier, comme c'était déjà le cas dans la troisième série de variation, de façon arbitraire les variantes incompatibles entre elles pour obtenir le « monde de possibilité pure absolument pure » dont nous parlions plus haut, c'est-à-dire des possibilités d'individuation dans tout monde possible en général — quand bien même certaines variantes seulement ont été saisies. En faisant ainsi varier arbitrairement des possibilités véritablement pures, on obtient cette « remarquable unité hybride [qui] est au fondement de l'intuition des essences » (EU : 417/420), dont on comprend à présent le sens. Cette unité hybride est ce qui permet de saisir le *commun malgré le contradictoire* (l'*eidos* "maison" par-delà la contradiction entre maison bleue, puis rouge, puis verte, ...), c'est-à-dire de pré-constituer l'essence pure comme *hen epi pollon* pure, comme unité d'une multiplicité des possibilités pures instanciables dans tout monde possible en général, sur la base de laquelle l'intuition spontanée des essences est possible. Comme le souligne ainsi Husserl au § 90, dans la variation pure, il

« apparaît alors que même l'arbitraire a une systémativité qui le caractérise en propre. Ce qu'on peut faire varier par passage l'un dans l'autre dans l'arbitraire de l'imagination (même si c'est sans lien et sans qu'il y ait une concordance produisant la vue d'une réalité pensable dans l'imaginaire) porte en soi une structure nécessaire, un *eidos*, et apporte avec soi des *lois nécessaires* qui déterminent ce qui doit nécessairement revenir à un objet pour pouvoir être objet de cette espèce » (EU : 426/429).

Si cela est correct, *l'usage spécifique* de l'arbitraire de la phantasia et de sa structure d'horizon en vue de *briser l'individualité de ce qu'elle imagine* a atteint son objectif : constituer une essence pure qui désigne les lois nécessaires *a priori* de l'expérience et de l'apparition possible d'un objet de cette essence dans n'importe quel

monde possible en général³⁵⁷. Dans la mesure où cette quatrième série de variation, par le biais du rôle qu'y joue la structure d'horizon spécifique (= arbitraire) de la phantasia, mène à l'*ἐποχή* du monde comme horizon, on peut parler, en dépit des limites de l'expression que nous avons déjà indiqué, d'une *quasi-voie* d'accès à la phénoménologie (= quasi-voie par la variation), et d'un énième et dernier développement théorique de la méthode de l'*ἐποχή* au contact du problème de la liaison universelle et cachée avec le monde comme horizon, qui est un *effet collatéral* de la généralisation de l'horizon dans les *Ideen I* et de son approfondissement *génétique*.

Avec cette quasi-voie par la variation, nous pouvons clore l'histoire des développements théoriques de l'*ἐποχή* sous l'action de la généralisation et de l'approfondissement génétique de l'« horizon ». L'analyse de la variation eidétique va nous servir à présent de *transition* pour le second chapitre de cette partie : en effet, l'acquisition d'une essence pure ne constitue qu'*un* moment de la méthode phénoménologique proprement dite, d'ailleurs insuffisant pour décrire eidétiquement d'un point de vue statique ou génétique les corrélations qui intéressent la phénoménologie. En effet, comme le souligne Husserl dans les *Méditations cartésiennes*,

« le phénoménologue n'opère pas en s'adonnant de manière simplement spontanée à l'objet intentionnel en tant que tel exclusivement, il ne s'en tient pas à une simple considération directe de celui-ci, à une explicitation [*Auslegen*] de ses caractéristiques, de ses parties et de ses propriétés visées. Car l'intentionnalité, qui constitue la conscience intuitive ou non-intuitive et la considération explicitante [*das auslegende Betrachten*] elle-même, demeurerait alors *anonyme* » (*CM* : 84/92-3).

Autrement dit, une fois dégagé le champ de l'expérience transcendantale dans l'*ἐποχή*, le travail phénoménologique commence *véritablement* avec l'analyse intentionnelle, qui implique comme premier moment la constitution d'essences pures (pôle

³⁵⁷ C'est à cette condition que la phénoménologie pourrait assumer la tâche que « l'ontologie antique » n'a su mener à bien parce qu'elle « ne s'est pas clairement représenté la méthode d'intuition concrète des essences, et d'une intuition des essences en général », c'est-à-dire celle d'une « *ontologie universelle* » (*EU* : 442/444). Mais quelle que soit la signification précise de cette thèse, que nous laissons ici de côté, il devient clair que le rôle de la phantasia et de son horizon si particulier dans la phénoménologie en général est central ; en tout cas, avec *Expérience et Jugement*, on n'aura sans doute jamais été aussi proche de la thèse, formulée de façon sans doute ironique et polémique dans les *Ideen I*, que « la « fiction » constitue l'élément vital de la phénoménologie » (*Ideen I* : 148/227).

de l'objet intentionnel), mais ne s'y épuise pas : elle suppose dans un second temps de ré échir sur les modes corrélatifs (noématiques, noétiques, hylétiques) dans lesquels ces objectivités se constituent. Or, cette méthode de l'analyse intentionnelle est précisément prescrite par la généralisation de l'« horizon » et son rôle fondamental dans la constitution de toute objectivité transcendante :

« l'analyse intentionnelle est guidée par le savoir fondamental que tout *cogito* est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus [*mehr ist*] (il est visé de manière présomptive avec un plus [*mit einem Mehr Vermeintes*]) que ce qui est *explicitement* visé à chaque instant [...]. La structure d'horizon propre à toute intentionnalité prescrit donc à l'analyse et à la description phénoménologiques une méthodologie totalement nouvelle — une méthodologie qui s'exerce dès que la conscience et l'objet, la visée et le sens, l'effectivité [*Wirklichkeit*] réelle et idéale, la possibilité, la nécessité, l'apparence [*Schein*], la vérité, mais aussi l'expérience, le jugement, l'évidence, etc., entrent en jeu comme intitulés des problématiques transcendantales (parallèlement aux problématiques purement psychologiques) et doivent être traités comme d'authentiques problèmes d'"origine" subjective » (CM : 84-6/92-5).

Que Brentano et James, les deux inventeurs respectivement de la problématique universelle de l'intentionnalité (*Krisis* : § 68) et de la structure d'horizon de la conscience sous le titre de « franges » (*Krisis* : 267/296), aient manqué la signification de la phénoménologie transcendante en ne prenant pas conscience de la méthode de l'analyse intentionnelle que prescrit la structure d'horizon générale de la conscience (*Krisis* : 267/296 ; CM : note 8, 87/95 ; *Hua* XXVII : 180-1/73) — cela nous indique que nous touchons là encore au *cœur* du projet phénoménologique de Husserl. Dans quelle mesure la généralisation et l'approfondissement génétique de l'« horizon » a catalysé *là aussi*, dans cette autre *dimension méthodologique de la phénoménologie*, des développements théoriques importants, c'est ce qui va nous intéresser à présent.

Deuxième chapitre : l'horizon et l'analyse intentionnelle

Nous suivrons dans ce chapitre deux objectifs distincts mais liés. Le premier objectif consiste à montrer dans quelle mesure l'élévation de l'« horizon » à une structure temporelle et intentionnelle infinie de la conscience, dans laquelle se constituent tous les objets immanents et transcendants, *prescrit* à la phénoménologie une méthode, celle de l'analyse intentionnelle, dont Husserl ne cessera de souligner qu'elle a échappé à Brentano précisément parce qu'il n'a pas su reconnaître le caractère *synthétique*, et par conséquent *horizontal*, de l'intentionnalité : si le *phénomène* transcendant et immanent est constitué comme unité d'une multiplicité infinie de conscience synthétisée dans l'horizon, il exige en retour une *méthode* correspondante capable de traiter cette infinité, c'est-à-dire l'explicitation eidétique dans la ré-exion des horizons de conscience à partir du fil conducteur de l'objet considéré. Ainsi s'établira dans le même temps le réseau conceptuel de l'« analyse intentionnelle » qui, quoique son principe ait pu suggérer à Husserl l'usage d'un vocabulaire *herméneutique* — du concept de *Auslegung* à la tentation d'annexer l'herméneutique elle-même à son propre projet pour l'opposer aux herméneutiques contemporaines concurrentes, notamment celle de Dilthey et de Heidegger³⁵⁸ — permettra de tracer la ligne de démarcation entre l'« herméneutique » husserlienne et l'herméneutique phénoménologique là où elles semblent être le plus proche l'une de l'autre.

Ainsi, contrairement au cas de l'*ἐποχή* (premier chapitre) et de la ré-exion (troisième chapitre), la généralisation de l'« horizon » ne constitue pas un *élément perturbateur* de la ré-exion husserlienne sur la méthode phénoménologique ; au contraire, elle *catalyse* une *innovation méthodologique majeure* par laquelle la phénoménologie constitutive se donne les moyens de décrire le champ d'objet infini qu'elle s'est donnée dans l'*ἐποχή*, et qu'il *développera* au fur et à mesure de ses

³⁵⁸ Voir *infra*. p. 235-6.

avancées théoriques dans d'autres domaines. Ainsi, dans un cadre *statique*, le rôle phénoménologique (= classification des sciences), le principe (= dévoilement eidétique des horizons sur la base d'un objet pris comme fil directeur) et l'extension (= tout objet transcendant peut servir de fil conducteur) de l'analyse intentionnelle sont présentés dès les *Ideen I* — quoique le terme ne soit pas employé —, comme méthode de traitement des problèmes constitutifs de la phénoménologie de la raison, comprenant en fait l'ensemble de la phénoménologie (*Ideen I* : 359/517) ; puis sa tâche *s'approfondit* avec la distinction entre phénoménologie statique et génétique — que nous avons déjà abordée dans le premier chapitre sous la forme de l'histoire de la constitution du monde et de l'*ego*, raison pour laquelle nous la laisserons de côté ici —, et *s'élargit* avec les acquis de l'analyse de l'intersubjectivité.

C'est l'analyse de cet élargissement, que nous étudierons à partir des *Méditations cartésiennes*, qui constitue le cadre de notre second objectif : d'un côté, il faut montrer que, si l'idéalisme transcendantal consiste dans l'auto-explication des horizons dans lesquels se constituent autant la sphère propre que la sphère étrangère, c'est-à-dire le monde objectif, l'*alter ego*, l'intersubjectivité transcendantale (= élargissement de l'analyse intentionnelle génétique), on ne rend compte de la manière dont cet idéalisme est possible qu'en déterminant le rôle que joue la structure d'horizon dans la constitution de chacune de ces objectivités ; mais d'un autre côté, l'*ambivalence* de ce concept réside dans le fait que l'étranger constitue dans le même temps une seconde *résistance* au modèle de la constitution par horizon, après la conscience du temps — non pas que l'*alter ego*, à la manière de l'Autrui lévinassien, soit inconstitué ; mais comme la conscience du temps, il n'est pas constitué horizontalement.

1. L'analyse intentionnelle et l'« herméneutique » husserlienne

Au § 68 de la *Krisis*, au moment de déterminer le caractère novateur des *Recherches logiques* par rapport à l'« extraordinaire mérite » (*Krisis* : 236/262) de Brentano d'avoir assigné à la psychologie la tâche d'étudier les « phénomènes psychiques », dont l'un des caractères est l'intentionnalité, Husserl souligne que celui-ci réside non dans les recherches ontologiques, mais dans celles

« orientées subjectivement (surtout la V^e et la VI^e du deuxième tome de l'édition de 1901), où pour la première fois les *cogitata qua cogitata* en tant que moments essentiels de tout vécu de conscience, tel qu'il est donné dans l'expérience intérieure authentique, reçoivent leur droit et dominant désormais toute la méthode de l'analyse intentionnelle [...]. Dans la synthèse de plusieurs actes en un seul acte fut découverte la synthèse intentionnelle authentique, conformément à quoi, dans un mode de saisie d'une nature unique, ce qui ressort d'un sens et d'un autre sens n'est pas simplement tout, une liaison, dont ces sens seraient des parties, mais bien un unique sens, dans lequel les autres sont eux-mêmes inclus, mais selon le fil du sens. Autant dire que s'annonce déjà par là du même coup la problématique de la corrélation, et que par conséquent on trouve en fait dans cette œuvre, bien que très imparfaits, les premiers commencements de la "phénoménologie" » (*Krisis* : 237/264).

Une telle thèse implique quelques remarques. D'abord, cette reconstruction rétrospective est sans aucun doute excessive, pour une raison qui tient à la connexion intrinsèque entre le concept d'« horizon » d'un côté, dont on a vu qu'il émergeait dans le cadre de l'espace théorique ouvert en 1907 par *L'idée de la phénoménologie*, soit bien après le second tome des *Recherches* de 1901, et la méthode de l'analyse intentionnelle. Car s'il est vrai que cette dernière est précisément le procédé par lequel le phénoménologue peut naviguer dans le flux infini de l'expérience transcendantale, en explicitant eidétiquement les horizons de conscience dans lesquels se constitue tel ou tel objet pris comme fil directeur, alors il est clair qu'elle ne saurait être possible *conceptuellement* dans les *Recherches logiques*.

Cela étant dit, quoiqu'il en soit de la légitimité d'une telle reconstruction, elle demeure malgré tout extrêmement intéressante pour nous, pour deux raisons. D'abord, elle montre à quel point Husserl voyait dans les concepts indiqués dans ce passage — celui d'« intentionnalité », de « synthèse », par conséquent d'« horizon », et d'« analyse intentionnelle » — le réseau élémentaire dans lequel peut émerger la problématique de la corrélation et la phénoménologie elle-même. Ensuite, c'est précisément par rapport à la nouveauté de cette problématique et de ce réseau conceptuel qui définissent « les premiers commencements de la "phénoménologie" » que Husserl se positionne à l'égard de Brentano.

De ce point de vue, la *Krisis* se limite certes d'abord à une critique très rapide de la psychologie brentanienne, restée « prisonni[ère] pour l'essentiel des préjugés de la tradition naturaliste », c'est-à-dire du dualisme cartésien, conformément auquel Brentano conçoit sa « psychologie descriptive en tant que parallèle à une science descriptive de la nature, comme suffit à le montrer le caractère parallèle du

procédé » ; mais Husserl indique également qu'il s'agit là de la conséquence d'une *omission plus profonde*, celle du

« véritable sens de la tâche qui consiste à étudier la vie de conscience en tant qu'intentionnelle [...]. Aussi est-ce seulement de façon formelle qu'il a fait apparaître comme tâche une psychologie de l'intentionnalité, sans avoir du tout su comment l'entreprendre lui-même » (*Krisis* : 236-7/263).

Or, ce véritable sens est précisément dicté par le caractère *synthétique*, et donc *horizontal*, de l'intentionnalité, que Brentano n'a pas su voir, et qui l'aurait précisément mené vers la problématique de la corrélation et la méthode de l'analyse intentionnelle : si Brentano et ses élèves sont restés fermés à la méthode de l'analyse intentionnelle (*Krisis* : 237/263 ; *Hua XXVII* : 181/73 ; *CM* : 86/94-5, 170/194), c'est parce qu'ils n'ont pas porté attention à

« la spécificité de la synthèse [qui] rend féconde la présentation du *cogito*, du vécu intentionnel, comme conscience-de, et par conséquent aussi la découverte significative de Franz Brentano, à savoir que l'intentionnalité est le caractère descriptif fondamental des phénomènes psychiques ; seule cette explication permet de dégager effectivement la méthode d'une théorie descriptive de la conscience — tant transcendante et philosophique que, bien entendu, psychologique³⁵⁹ » (*CM* : 79/86).

De ce point de vue, s'il est vrai que l'objet intentionnel ou le *cogitatum* est, comme résultat de la synthèse, « l'unité d'une objectivité intentionnelle *en tant qu'identité* d'une multiplicité de modalités d'apparition », sur le mode de l'« être-dans-la-conscience [*In-Bewußtsein*] », de l'« être-dans-quelque chose [*Darinsein*] » (*CM* : 79-80/87) ; si la synthèse est précisément ce qui permet d'éviter l'absurdité de la chose en soi, et corrélativement de la théorie de la conscience comme sac, répandue chez les brentaniens et notamment, comme nous l'avons vu, dans le schéma ACO de Twardowski³⁶⁰ ; enfin, s'il est vrai qu'il n'y a de synthèse que par le biais des inten-

³⁵⁹ Le problème des liens entre phénoménologie et psychologie ne nous intéresse pas directement ici, nous le laisserons donc en suspens. Pour des détails à ce sujet, voir l'article de Majolino (2008b : 161-195).

³⁶⁰ « Ainsi, chaque *cogito* a conscience de son *cogitatum*, non pas dans un vide indifférencié, mais dans une structure descriptive de multiplicités dont l'organisation noético-noématique est bien déterminée, et qui justement appartient par essence à ce même *cogitatum* » (*CM* : trad. modif., 78/86) ; et plus loin : « l'objet de la conscience qui garde son identité durant le flux des vécus ne lui vient pas du dehors, mais se trouve inclus dans la conscience même comme sens, c'est-à-dire comme *résultat intentionnel* de la synthèse de la conscience » (*CM* : 80/87-8).

tionnalités d'horizon ; alors, il est vrai de dire que la cécité à l'égard de la synthèse est *de manière nécessairement co-extensive* une cécité à l'égard de l'horizon et, par conséquent, à l'égard de l'analyse intentionnelle. C'est cette triple cécité — *qui n'en fait en vérité qu'une* puisque la cécité à l'égard d'une de ces structures implique celle des autres — qui explique l'omission brentanienne (et de ses élèves) du « véritable sens de la tâche qui consiste à étudier la vie de conscience en tant qu'intentionnelle » (*Krisis* : 237/263), d'où résulte son incapacité à « dégager effectivement la méthode d'une théorie descriptive de la conscience » (*CM* : 79/86), et l'a finalement poussé à se rattacher au préjugé rationaliste du dualisme. Autrement dit, c'est elle qui empêche Brentano d'accéder à la phénoménologie.

Cette thèse, qui lie « horizon », « synthèse », « analyse intentionnelle » à la définition même de la phénoménologie, est confirmée au § 41 des *Méditations cartésiennes*³⁶¹. Husserl y pose d'abord que l'hypothèse des choses en soi est liée à la cécité à l'égard de la performance intentionnelle de la subjectivité transcendantale, de l'horizon et de la tâche de l'analyse intentionnelle : d'un côté, la théorie non-phénoménologique de la connaissance est intrinsèquement absurde dans la mesure où elle s'embarque nécessairement dans « des raisonnements absurdes qui concluent d'une immanence présumée à une transcendance présumée, celle de quelconques "choses en soi" prétendument inconnaissables en principe » ; de l'autre, la théorie phénoménologique de la connaissance évite cette absurdité en se détournant de ces raisonnements pour s'attacher

« exclusivement à expliquer de manière systématique la performance de la connaissance [*Erkenntnisleistung*], explication qui doit la rendre intelligible de part en part comme performance intentionnelle [*intentionale Leistung*]. C'est précisément ainsi que toute espèce d'étant, réel [*reales*] et idéal, devient intelligible comme *formation* de la subjectivité transcendantale » (*CM* : trad. modif., 118/133).

Or, « toutes les fausses interprétations de l'être proviennent de la cécité naïve à l'égard des horizons qui co-déterminent le sens de l'être, ainsi qu'à l'égard des tâches corrélatives de dévoilement de l'intentionnalité implicite » (*CM* : 118/134). La

³⁶¹ Voir également le § 70 de la *Krisis* : « c'est justement par cette cécité à l'égard de l'"être-dans-quelque-chose [*Darinsein*]" intentionnel, à l'égard de "l'avoir-quelque-chose-en-tête [*Etwas-im-Sinn-Haben*]" [...] que la psychologie s'est fermé la possibilité d'un analyse effectivement intentionnelle, et, à l'opposé, celle d'une thématique de la synthèse intentionnelle — c'est-à-dire dire de moins que le thème d'ensemble de la recherche psychologique dans son essentialité propre, la recherche descriptive » (*Krisis* : 245/272-3).

liaison est donc établie entre synthèse, analyse intentionnelle et horizon, qui doit permettre d'éviter « toutes les fausses interprétations de l'être », et parmi elles en premier lieu la théorie des choses en soi, indiquée plus haut. Mais c'est également à la condition d'avoir vu cette liaison qu'une phénoménologie est possible à son tour : « si des horizons sont vus et appréhendés, il en résultera une phénoménologie universelle qui sera une auto-explication de l'*ego* conduite dans une constante évidence et, ce, de manière concrète » (*ibid.*).

Maintenant que cette liaison générale a été établie, il est possible de poser deux thèses essentielles pour notre travail, qui vont permettre à la fois de fixer le rapport entre analyse intentionnelle et horizon et d'écarter l'ambiguïté créée par l'usage par Husserl de termes provenant de la tradition herméneutique. D'abord, l'analyse que nous venons de proposer a montré que la cécité à l'égard de l'horizon est *ipso facto* une cécité à l'égard du caractère synthétique de l'intentionnalité et de la tâche d'une analyse intentionnelle, c'est-à-dire, conformément à la définition proposée de la phénoménologie, d'une auto-explicitation des horizons infinis de l'*ego*. Or, c'est précisément cette thèse qui permet de clarifier le sens dans lequel « la structure d'horizon propre à toute intentionnalité prescrit [...] à l'analyse et à la description phénoménologiques une méthodologie totalement nouvelle » (*CM* : 86/94) : si tout *cogitatum* est l'unité d'une multiplicité infinie *synthétiquement* liée de conscience ; et si cette synthèse n'est possible que dans les *horizons temporels et intentionnels infinis* de la conscience, de telle manière que l'on peut poser que « tout *cogito* est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus (il est visé de manière présomptive avec un plus) que ce qui est *explicitement* visé à chaque instant » (*CM* : 84/92) ; alors le couple « synthèse/horizon » qui, comme on le sait à présent, définit la constitution du phénomène (transcendant et immanent), suppose en retour une méthode qui nous permette de nous orienter dans cette infinité et d'y dégager des lois eidétiques — bref, il prescrit à la phénoménologie la méthode de l'analyse intentionnelle, c'est-à-dire d'un point de vue statique la clarification des horizons dans lesquels se constituent les objets en question et d'un point de vue *génétique* l'auto-explicitation de l'*ego* et corrélativement du monde dans leur *histoire*.

De ce point de vue, le caractère totalement nouveau de la méthode, qui découle de l'aspect horizontal de la synthèse, réside dans le fait que, cette synthèse étant reconnue,

« il apparaît que l'*analyse* de la conscience en tant qu'intentionnelle est quelque chose de tout à fait différent de l'analyse au sens habituel et spontané. La vie de conscience [...] n'est pas un simple ensemble de *données* de conscience, et par conséquent elle n'est pas *analysable*, divisible, au sens le plus large, en ses éléments indépendants ou non ou non » (*CM* : 83/92).

Autrement dit, l'attribut synthétique-horizontal de la conscience exclut une analyse de type atomiste, introduite par Hobbes puis Locke et son hypothèse de la *tabula rasa* et qui s'est répandue sur l'ensemble des temps modernes, modèle importé des sciences de la nature qui *naturalise* la conscience (*Krisis* : 64/73-4), c'est-à-dire ne saisit pas la *vie intentionnelle* *uente* de la conscience, qui n'est *intentionnelle* que parce qu'elle est *uente*, c'est-à-dire vise constamment plus que ce dont elle a actuellement conscience — un *ux* dont les vagues, pour ainsi dire, s'entremêlent et se portent mutuellement sans que l'on puisse distinguer l'une de l'autre. C'est ce *ux* que manque l'analyse au sens habituelle qui, en le divisant en *éléments abstraits*, passe à côté de l'intentionnalité qui est *unité horizontale* temporelle et fonctionnelle *uente* de la conscience

En ce sens, avec la première thèse, nous avons justifié une nouvelle fois le rôle de *catalyseur* de l'horizon généralisé — cette fois-ci à l'égard de la méthode de l'analyse intentionnelle. La seconde thèse, pour sa part, concerne la *séparation de principe* entre la méthode de l'analyse intentionnelle et le *logos* herméneutique de l'herméneutique phénoménologique — en dépit des confusions, signalées plus haut, que pourrait créer l'emploi par Husserl de termes provenant de la tradition herméneutique pour caractériser le détail des opérations de la méthode de l'analyse intentionnelle, jusqu'à sa définition comme « herméneutique » :

« l'authentique analyse de la conscience est pour ainsi dire l'herméneutique de la vie de conscience comme visant continuellement un étant (un identique), comme constituant en soi intentionnellement un étant dans des multiplicités de conscience qui lui appartiennent essentiellement » (*Hua XXVII* : trad. modif., 177/70).

Cette séparation de principe est fondée sur le fait que le sens de ce terme d'« herméneutique » est précisément co-déterminé par le réseau conceptuel dans lequel il s'insère, c'est-à-dire se définit en liaison avec les notions d'« horizon », de « synthèse » et d'« analyse intentionnelle » que nous venons de voir, et qui déterminent la spécificité de la phénoménologie aux yeux de Husserl. En ce sens, la mise en rela-

tion de la phénoménologie husserlienne avec l'herméneutique phénoménologique sous la forme du modèle de la « pré-histoire », que nous avons vu à l'œuvre chez P. Ricœur et J. Grondin, n'est possible que sur la base de l'usage des *mêmes mots*, qui masque cependant une *différence de concepts* ou *dans les choses* : l'usage des *termes* d'« herméneutique », d'« explicitation », d'« interprétation », etc., ne change rien au fait qu'ils renvoient au réseau *conceptuel* de l'« intentionnalité », de la « synthèse », de l'« horizon », de l'« analyse intentionnelle » qui définit le phénomène (ou une partie du phénomène) de la phénoménologie — réseau qui, *lui*, est *imperméable* au modèle du « laisser se montrer soi-même le phénomène par excellence à partir de soi-même » de l'herméneutique phénoménologique, et inversement.

Si cela est juste, nous avons établi à la fois le rôle de *catalyseur* de l'horizon généralisé par rapport à la méthode de l'analyse intentionnelle (= prescription), et justifié sa *séparation radicale* avec le *logos* (herméneutique) de l'herméneutique phénoménologique — et par la même occasion apporté une nouvelle pièce à notre thèse de la distinction de principe entre phénoménologie husserlienne et herméneutique phénoménologique. Cela étant posé, nous pouvons à présent décrire le rôle phénoménologique, le principe et l'extension de cette méthode dans les *Ideen I*.

2. L'analyse intentionnelle dans les *Ideen I*

Avant d'analyser le *modus operandi* de l'analyse intentionnelle dans les *Ideen I*, qui est décrit dans le détail à partir du problème de la constitution de la région « chose » comme cas exemplaire sur lequel étudier la constitution de toute région en générale, puis élargi aux objectivités formelles — occasionnant du même coup un élargissement du concept de « constitution » —, il faut commencer par faire le point sur le *cadre conceptuel et problématique général* des *Ideen I* dans lequel il s'insère, afin de fixer à la fois le rôle qu'y joue cette méthode — quel problème elle est supposée régler — et l'extension de son application. Évidemment, il ne s'agit pas de se substituer ici à un examen approfondi de la structure argumentative de l'œuvre de 1913³⁶² ; nous nous limiterons aux remarques nécessaires à la bonne compréhension du sens de l'analyse intentionnelle.

³⁶² Voir le récent *Commentary on Husserl's Ideas I*, édité par Andrea Staiti, qui regroupe des analyses chapitre par chapitre, Brainard (2002) et Lavigne (2009).

Ainsi, il faut d'abord clarifier le concept de « région »³⁶³, pour deux raisons principales : non seulement parce que c'est à partir du cas de la constitution de la région « chose » qu'est présenté le principe de l'analyse intentionnelle ; mais parce qu'il joue un rôle absolument fondamental dans les *Ideen I*, fixant « l'idée directrice d'une tâche à accomplir [*die Idee einer Aufgabe*] » (*Ideen I* : 58), à savoir « le problème d'une "classification"³⁶⁴ radicale des sciences » (*Ideen I* : 38/59), qui exige justement le recours à la phénoménologie (= fondation transcendantale des régions dans la proto-région « conscience »), et dont la méthode de l'analyse intentionnelle est le bras armé (= rôle phénoménologique). Ensuite, il faudra montrer que cette dernière déborde le problème initial du découpage des régions, dès lors que l'on peut poser que l'être transcendant en général, et non seulement l'être transcendant comme réalité, est *transcendamment* enraciné dans la région « conscience »³⁶⁵ (= extension). Il restera alors à examiner le principe de l'analyse intentionnelle, c'est-à-dire son mode opératoire.

a. La « classification » radicale des sciences

À la lumière des déclarations de Husserl dès les premières lignes de l'introduction, indiquant que les *Ideen I* s'appêtent à présenter une « science essentiellement nouvelle » (*Ideen I* : 3/3), le fait que l'analyse commence par un chapitre opérant exclusivement « sur le terrain de la logique pure » (*Ideen I* : 38/58) a, au mieux, quelque chose de très surprenant. Pourtant, le § 17 qui conclut les considérations logiques justifie pleinement ce procédé, et réaffirme la *nécessité* d'un tel point de départ : en effet, le problème d'une classification radicale des sciences, pour lequel « il nous faut recourir, bien entendu, à la phénoménologie », quoique « d'elle, jusqu'à présent, nous ne savons rien », est « pour l'essentiel le problème du découpage des régions (*Ideen I* : 38/59) :

« il s'agit de déterminer, à l'intérieur du cercle des intuitions que nous avons des individus, les genres suprêmes de concrétions [*von Konkretionen*] et, de cette façon, de distribuer tout l'être individuel tombant sous l'intuition en régions d'être, chacune de ces régions caractérisant une science (ou un groupe de sciences) eidétique et empirique, qui se

³⁶³ Nous suivrons ici les analyses de Majolino (2015 : 33-50).

³⁶⁴ Nous reviendrons sur l'emploi de ces guillemets dans l'analyse ci-dessous (p. 479).

³⁶⁵ Cf. *infra*. p. 480sq.

distingue de tout autre par principe, puisque la distinction repose sur des raisons eidétiques absolument radicales » (*Ideen I* : 38/58).

Or, les deux concepts fondamentaux sur lesquels insiste Husserl dans ce passage, à savoir ceux de « région » et d'« individu », sont des concepts *ontologico-formels* — et c'est le cas également de ceux de « genre » et de « concrétion ». Il faut donc commencer par fixer les relations entre ces deux concepts (et avec les autres) pour « tracer un schéma » (*Ideen I* : 38/58) de la tâche d'une classification des sciences, avant de présenter le rôle que la phénoménologie est susceptible d'y jouer³⁶⁶.

L'importance des concepts de « région » et d'« individu », auxquels nous allons nous intéresser à présent, est claire si l'on dégage l'organisation du chapitre « fait et essence » : d'abord (= première partie), Husserl a précisé dans les § 1-9 les relations entre les deux domaines du fait et de l'essence, sur lesquels se fondent les sciences factuelles et eidétiques — la phénoménologie appartenant à ces dernières —, leurs propriétés respectives et les relations générales qu'ils entretiennent entre elles, jusqu'au rapport de dépendance nécessaire des sciences factuelles à l'égard des sciences eidétiques, qu'elles soient formelles ou matérielles (*Ideen I* : 22-3/33-5). La détermination de ce rapport de dépendance se conclut au § 9 sur l'introduction du concept de « région », qui est l'essence matérielle correspondante pour « chaque objectivité empirique concrète », et à celui corrélatif d'« ontologie régionale » (*Ideen I* : trad. modif., 23/35). Ainsi, « toute science portant sur des faits (toute science empirique) trouve dans des ontologies eidétiques des fondements théoriques essentiels » (*Ideen I* : trad. modif., 23/35-6), qu'il s'agisse de l'ontologie formelle (« objet en général ») ou de l'ontologie matérielle régionale qui lui correspond (« chose », « corps vivant », « esprit », etc.).

C'est ce parallèle entre ontologie formelle et matérielle qui débouche au § 10 sur le cas de l'ontologie de la nature, et va montrer la nécessité de clarifier les concepts d'« objet » et de région d'objets », tâche à laquelle va s'atteler la seconde partie du chapitre. En effet, si l'on se place sur le terrain de l'ontologie de la nature,

³⁶⁶ « Dans les développements généraux que nous avons placés en tête de ce livre et consacrés aux essences et à la science des essences par opposé aux faits et à la science des faits, nous avons traité des fondements essentiels dont nous avons besoin pour construire l'idée d'une phénoménologie pure... » (*Ideen I* : 39/60).

« nous ne nous trouvons pas (et c'est normal) dirigé sur des essences comme objets, mais sur des objets appartenant aux essences qui dans notre exemple son subordonnés à la région appelée nature. Nous remarquons par là que le mot "objet" sert d'accolade à toutes sortes de configurations d'ailleurs solidaires telles que "chose", "propriété", "relation", "état de chose", "groupe", "ordre", etc. ; ces termes ne peuvent manifestement être pris l'un pour l'autre, mais renvoient chaque fois à un type d'objectivité qui a pour ainsi dire le privilège de la *proto-objectivité* [*Urgegenständlichkeit*], et par rapport auquel tous les autres types font figure de pures et simples dérivations [*als bloße Abwandlungen*] » (*Ideen I* : trad. modif., 25/38).

Ainsi, le fait de pouvoir parler dans cet exemple d'« objet » au même titre pour le proto-objet (chose), que pour chacune de ses dérivations (état de chose, relation, propriété...) et des essences correspondantes, à la fois implique une « confusion » quant à l'usage des termes d'« objet » et de « régions d'objet », et indique en même temps une « législation formelle », qui exige une clarification (*Ideen I* : 25/39). Or, comme l'indique aussitôt Husserl, l'explication du sens de cette législation qui organise les relations entre ces différents « objets » passe par le concept de « catégorie » : « de cette clarification à laquelle nous consacrons les analyses suivantes, s'attestera de soi-même le rôle important du concept de catégorie qui est en rapport avec le concept de région » (trad. modif., *ibid.*). Ainsi, l'explicitation du concept de « catégorie » va servir de fil conducteur pour introduire celui d'« individu », qui va permettre *in fine* de fixer celui de « région ». C'est ce mouvement que nous allons esquisser maintenant.

La notion de « catégorie », qui s'applique autant à la région (« catégories d'une région ») qu'à la forme « objet en général », désigne en effet les « axiomes », c'est-à-dire les concepts qui « expriment les déterminations inconditionnellement nécessaires et constitutives d'un objet en tant que tel » pour être un objet *de ce type*, qu'il s'agisse de lois *formelles* (pour être un quelque chose en général) ou de lois *matérielles* (pour être une chose, un corps vivant, un esprit...) (*Ideen I* : 27/40). Ainsi, pour l'objet en général, on trouve autant des catégories ontologico-formelles comme « propriété », « qualité relative », « état de chose », « identité », « égalité », « groupe », « nombre », que des catégories apophantiques comme « sens », « sujet », « prédicat », « copule », etc. Or, l'individu et la région constituent eux-mêmes des catégories ontologico-formelles, dont la particularité va être déterminée par Husserl en distinguant par étape la catégorie de l'individu des catégories qui constituent ses dérivations.

Cela implique d'abord l'opposition entre la catégorie « substrat dernier » et les objectivités syntaxiques tirées de celui-ci par le biais de l'application de catégories syntaxiques (§ 10-11), qu'il s'agisse de faits ou d'essences, formelles et matérielles. Ainsi, comme nous l'avons vu dans notre analyse de la variation eidétique³⁶⁷, le *tode ti* désigne *du point de vue matériel* la « singularité individuelle pure, libre de toute forme syntactique », auquel correspond l'essence ultime matérielle ; de l'autre côté, *du point de vue formel*, nous avons le quelque chose vide et ses « dérivations », les objectivités syntactiques formelles (*Ideen I* : 33/51) (§ 14). Ensuite, la définition de l'individu, qui est une spécification du *tode ti*, suppose la triple distinction catégoriale, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler au moment de définir le concept d'« idéation »³⁶⁸, entre genre et espèce (§ 12), qui est une différence de *degrés* au sein des essences — du genre suprême à la singularité eidétique dernière — ; entre généralisation (= passage d'un degré d'essence matériel à un degré supérieur, par exemple de l'espèce « homme » au genre « animal ») et formalisation (= passage du matériel au formel) (§ 13) ; enfin, entre abstrait et concret, qui correspond à la relation *méréologique* entre partie et tout (§ 15).

Avec l'ensemble de ces éléments, on arrive ainsi à la définition de l'« individu », qui constitue justement la proto-objectivité à laquelle renvoient toutes les dérivations syntaxiques :

« un ceci-là [= *tode ti*], dont l'essence matérielle est un concret [*Konkretum*] s'appelle un *individu* [*Individuum*]. Si nous comprenons « l'opération » de généralisation sous le concept désormais élargi de "dérivation" logique, nous pouvons dire que l'individu est le proto-objet exigé d'un point de vue purement logique, l'absolu logique auquel renvoient toutes les dérivations logiques. Le concret, cela va de soi, est une singularité eidétique, puisque les espèces et les genres (ces expressions excluant d'ordinaire les différences ultimes) sont par principe dépendants » (*Ideen I* : 35/54).

Autrement dit, on appelle « individu » un *tode ti*, c'est-à-dire un substrat absolument dernier dont l'essence est une singularité eidétique concrète, et auxquels renvoient l'ensemble des catégories syntaxiques comme ses dérivations — catégories syntaxiques qui se réfèrent au proto-objet non pas anarchiquement mais selon une « législation formelle », c'est-à-dire *selon le degré* (genre-espèce-singularité), *selon le couple matériel-formel* (le quelque chose en général est une formalisation de l'in-

³⁶⁷ Cf. *supra*. p. 441-2.

³⁶⁸ Voir nos analyses sur la variation eidétique dans le premier chapitre (p. 436sq).

dividu), *selon le rapport méréologique* (abstrait-concret). Or, ce qui compte pour la définition du concept de « région », ce sont les dérivations de degré et méréologiques à l'égard de la proto-essence ultime matérielle, c'est-à-dire la singularité eidétique concrète : en effet, celle-ci désigne, non pas un genre suprême mais au contraire l'unité des genres suprêmes concrets et abstraits avec leurs spécifications en tant qu'ils renvoient tous à une proto-objectivité (la singularité eidétique concrète de l'individu) dont ils constituent des dérivations logiques, soit selon le rapport de l'abstrait et du concret (= dérivation méréologique) soit selon le rapport de généralisation ou de spécification (= dérivation de degrés) :

« la région n'est pas autre chose que l'unité totale des genres suprêmes appartenant à un concret [*die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit*], donc le lien qui confère une unité de type eidétique aux genres suprêmes qui appartiennent aux différences ultimes à l'intérieur du concret. L'extension eidétique de la région représente la totalité idéale que forme le système concrètement unifié des différences placées sous ces genres ; tandis que l'extension individuelle représente la totalité idéale de tous les individus possibles correspondant à ces essences concrètes » (*Ideen I* : 36/55-6).

Pour clarifier l'ensemble de ces distinctions logico-formelles, reprenons l'exemple de l'ontologie de la région « chose » : dans ce cas, la région « chose » désigne l'ensemble des genres suprêmes concrets qui tiennent leur unité du fait qu'ils sont des dérivations logiques *de degré* par rapport à la singularité eidétique concrète « chose » — le fantôme (= *res temporalis* + *res extensa*), la *res materialis* — et l'ensemble des genres suprêmes abstraits (avec leurs spécifications) qui sont à chaque fois en rapport de partie à tout avec chacun des genres suprêmes concrets — les genres « forme spatiale [*Raumgestalt*] » et « qualité sensible » (qu'il s'agisse de qualités visuelles, sonores, tactiles, de température, etc.) sont les parties du fantôme, la *res materialis* ajoute les propriétés relatives, causales. De ce point de vue, les « axiomes » de la région « chose », ses catégories matérielles, désignent l'ensemble des déterminations eidétiques pures qui doivent revenir à l'ensemble des « *tode ti* » de cette région pour être précisément des objets de cette dernière : les lois eidétiques du fantôme ou de la chose matérielle, de la forme spatial, des qualités sensibles et des propriétés causales, etc. — et ce sont précisément ces axiomes qui sont l'objet de ce que Husserl appelle les connaissances synthétiques *a priori*, par opposition aux connaissances analytiques *a priori* auxquelles correspondent parallè-

lement les axiomes formels du quelque chose en général (relation, propriété, état de chose, nombre, etc.).

Nous comprenons à présent, à *partir de ces considérations ontologico-formelles* dont on saisit désormais l'extrême importance, en quoi consiste précisément la classification radicale des sciences dont nous avons parlé plus haut : découper des régions, c'est dégager un ensemble de genres suprêmes concrets unifiés par leur référence à la singularité eidétique concrète d'un individu et dessiner la place en creux de l'ensemble des sciences factuelles et eidétiques (et de l'ensemble de leurs méthodes) qui correspondent à chacun de ces êtres, c'est-à-dire s'inscrivent au sein de la science factuelle de cet individu (science de la nature, science du corps vivant, science de l'esprit) et de la science eidétique de cette singularité eidétique (ontologie de la nature, ontologie du corps vivant, ontologie de l'esprit) — les sciences factuelles trouvant dans les sciences eidétiques une partie de leur fondement théorique, puisque chacune s'occupe d'un domaine objet qui est examiné *du point de vue de son être-tel* dans les ontologies correspondantes, tandis que l'autre partie de leur fondement revient à l'ontologie et la logique formelles.

Pour être complète, une telle définition exige cependant de faire deux remarques supplémentaires, qui vont nous mener au rôle que joue la phénoménologie dans cette affaire. D'abord, la raison pour laquelle Husserl utilise des guillemets pour parler de cette « classification » est désormais claire : le découpage des régions ne répond pas à la logique de la généralisation (du genre suprême à la singularité eidétique) mais à celle de la dérivation logique, c'est-à-dire à l'unification de *blocs* de genres suprêmes concrets, de leurs spécifications et de leurs parties, par référence à la singularité eidétique concrète d'un individu dont ils constituent les dérivations (par degré ou de partie à tout). Ensuite, découper ces régions ne consiste pas s'occuper de tel ou tel domaine d'objet *factuel* ou *eidétique* appartenant à telle ou telle région³⁶⁹ mais, au contraire, *sans préjuger de l'être ou du non-être de ceux-ci, à fixer leur sens être et d'être-tel, c'est-à-dire à définir eidétiquement ces domaines d'objets (Sosein)*

³⁶⁹ C'est ce que rappelle Husserl dans les dernières lignes des *Ideen I*, après avoir présenté le principe de l'analyse intentionnelle, qui consiste à dévoiler les horizons noématiques, noétiques et hylétiques en prenant comme fil directeur le quelque chose en général ou la singularité eidétique concrète de tel ou tel individu, puis chacune de ses dérivations, qui sont l'objet de l'ontologie formelle ou d'ontologies matérielles. La manière de procéder pourrait en effet laisser penser que la phénoménologie *est dépendante* de l'ontologie de ces objets, ou bien qu'elle *est elle-même ces ontologies*, ce qui n'est évidemment pas le cas : la phénoménologie est la science eidétique des corrélations de conscience et, pour le reste, « *le phénoménologue ne porte pas de jugement d'ordre ontologique* quand il reconnaît dans un concept ou une proposition ontologique l'indice d'une connexion eidétique constitutive, quand il voit en eux un fil conducteur qui l'oriente vers quelque légitimation d'ordre intuitif qui porte en soi-même son droit et sa validité » (*Ideen I* : 359/517).

et à *déterminer leur méthode* ou *la manière dont on vient à les connaître*, ce qui ne signifie rien d'autre que *la manière dont on fonde leur position d'être certains (Sein)*. C'est ici que le recours à la phénoménologie, et à l'analyse intentionnelle, devient palpable.

b. Le rôle de la phénoménologie et l'extension du concept de constitution

On sait depuis l'introduction des *Ideen I* que la phénoménologie est la doctrine eidétique des phénomènes transcendentement réduits, c'est-à-dire des corrélations de conscience. Or, son rôle dans le problème de la classification des sciences se manifeste dans le lien qui unit l'ensemble des régions (du monde) à la région « conscience », à laquelle les premières renvoient comme à la *proto-région*. C'est ce que souligne Husserl au § 76, après avoir proposé une définition complète de la phénoménologie comme doctrine descriptive de l'essence des vécus transcendentement réduits (§ 75):

« la réduction phénoménologique nous avait livré l'empire de la conscience transcendantale : c'était en un sens déterminé l'empire de l'être "absolu". C'est la proto-catégorie [*Urkatégorie*] de l'être en général (ou dans notre langage, la proto-région [*Urregion*]) ; les autres régions viennent s'y enraciner ; elles s'y rapportent en vertu de leur *essence* ; par conséquent elles en dépendent toutes. La doctrine des catégories doit donc intégralement partir de cette distinction au sein de l'être qui est la plus radicale de toutes, en l'être comme *conscience* et l'être comme être "*s'annonçant*" dans la conscience, bref comme être "transcendant" » (*Ideen I* : trad. modif., 158-9/242-3).

Il faut fixer ici les limites de l'analogie qu'introduit Husserl entre l'organisation de toutes les régions prises séparément, et l'enracinement spécifique des régions transcendantales dans la région transcendantale. L'analogie repose en effet sur l'idée que l'unité des régions, comme l'unité de chaque région prise à part, repose sur le renvoi de toutes les objectivités qui leur appartiennent à une proto-objectivité. Mais sa limite réside en ceci qu'il ne saurait être question ici d'une unité *ontologico-formelle*, c'est-à-dire par dérivation logique. Autrement dit, il n'y a pas de « législation formelle » qui structure les rapports des régions à la proto-région, car celles-là ne se rapportent à celle-ci ni *par degré*, ni comme *partie d'un tout*, ni selon le *rapport matériel-formel*. La raison est simple : la conscience, comme la chose, le corps vivant ou l'esprit est un individu dont l'essence est une singularité eidétique concrète. Par conséquent, *du*

point de vue ontologico-formel, ces objets sont *identiques*, ce sont les proto-objets autour desquels s'organise une région.

Or, s'il est vrai qu'il ne s'agit pas d'un enracinement *ontologique*, le couple « transcendantal-transcendant » permet de déterminer cette nouvelle sorte d'unité qui lie les régions transcendantes à la proto-région. Il s'agit en effet d'un enracinement *transcendental*, c'est-à-dire que les régions transcendantes s'annoncent dans la proto-région transcendante. Autrement dit, les premières sont des unités de sens (sens d'être et d'être-tel) qui présupposent une donation de sens corrélative de la part de la conscience — bref, l'être comme réalité est relatif à celle-ci, tandis que la région « conscience » désigne une région d'être absolu, les unes et les autres étant *identiques d'un point de vue ontologico-formel*³⁷⁰. La fondation transcendante de l'être réel dans la proto-région « conscience » montre ainsi pourquoi le problème de la classification des sciences *exige* des réexions logiques préalables, mais demande également *plus* que cela : en effet, on ne peut déterminer le domaine d'objet (*Sosein*) d'une science appartenant à telle ou telle région, et la méthode appropriée pour le traiter (*Sein*), qu'en les rapportant au « *royaume ontologique des origines absolues* » (*Ideen I* : 121/184) dans lesquelles l'être et l'être-tel prennent leur sens pour nous, c'est-à-dire *par référence* de l'être réel transcendant à l'être transcendental.

C'est dans ce cadre conceptuel que les notions de « constitution » et d'« analyse intentionnelle » trouvent leur première application³⁷¹ : on appelle « constitution » l'opération par laquelle la conscience fait d'une *multiplicité* de modes de donnée subjectifs un sens d'être et d'être-tel ; l'analyse intentionnelle est pour sa part la méthode par laquelle on peut décrire eidétiquement la manière dont l'être réel, quelle que soit la région en question, se constitue dans la conscience, d'abord en clarifiant son sens d'être-tel, puis en rééchissant sur la manière dont nous posons son sens d'être.

Or, pour obtenir l'extension complète du concept d'« analyse intentionnelle », il reste à ajouter que ce qui vaut des régions, c'est-à-dire des singularités *matérielles*

³⁷⁰ Nous revenons en détail sur le mouvement qui mène de la définition du couple « immanent/transcendant » à la détermination des régions réelles comme unités de sens corrélatives de la donation de sens de la conscience — qui n'est elle-même pas une unité de sens dans une région — dans le troisième chapitre (p. 504-15).

³⁷¹ L'élargissement de l'enracinement transcendental de l'être réel à tous les êtres *transcendants*, y compris à l'être formel, implique un élargissement corrélatif du concept de « constitution » et d'« analyse intentionnelle » qui correspond ainsi au domaine entier des problèmes constitutifs jusqu'à « embrasser finalement l'ensemble de la phénoménologie » (*Ideen I* : 356/513). Voir nos analyses ci-dessous (p. 482sq.).

concrètes d'individus *réels*, vaut également pour le quelque chose en général et ses dérivations *formelles*, s'il est vrai que « d'une façon générale on peut [...] voir que l'être transcendant, à quelque genre qu'il appartienne, si on entend par là tout être *pour le moi* [= relatif], ne peut se donner que d'une façon analogue à la chose, donc par le moyen d'apparitions [*durch Erscheinungen*] » (*Ideen I* : 92/142). Autrement dit, de la même manière que la chose, les réalités mondaines et leurs essences correspondantes de manière générale, les objectivités formelles sont constituées comme des êtres transcendants dans des multiplicités d'apparitions subjectives synthétisées par horizon. À ce titre, ils sont *de manière analogue* — quoique de façon différenciée, conformément aux différenciations des corrélations en question — des êtres enracinés *transcendantale*ment dans la proto-région « conscience », obtenus par formalisation.

C'est précisément sur cette base que Husserl peut, dans le dernier paragraphe des *Ideen I* (§ 153), élargir la sphère d'application du concept de « constitution » et d'« analyse intentionnelle » pour couvrir le champ entier de la phénoménologie : d'un côté, si la phénoménologie transcendantale a « pour thème *tout ce qui, dans les sciences matérielles, est de l'ordre des principes au sens authentique de ce mot* », c'est-à-dire les catégories ou axiomes de chacune des régions, cela

« peut être transporté de la sphère matérielle à la sphère *formelle* et aux disciplines ontologiques qui *lui* sont *appropriées*, donc à tous les principes et à toutes les sciences en général reposant sur des principes, à condition d'élargir comme il convient l'idée de constitution. Par là s'élargit, il est vrai, le cadre des recherches constitutives, au point de pouvoir embrasser finalement l'ensemble de la phénoménologie » (*Ideen I* : 356/513).

De l'autre côté, à cet élargissement de la constitution correspond nécessairement l'élargissement de l'analyse intentionnelle, et les « concepts *formels* fondamentaux », c'est-à-dire les axiomes formels, peuvent, au même titre que les axiomes régionaux, être pris « comme "fil directeur" dans les problèmes concernant la raison ou concernant la réalité et la vérité » (*Ideen I* : 358/515). La classification radicale des sciences s'élargit donc à la constitution du sens d'être et d'être-tel des objectivités formelles.

Nous avons donc à présent un ensemble d'éléments essentiels concernant la signification phénoménologique de l'analyse intentionnelle (= son rôle dans la classification des régions *puis* des sciences en général, formelles comme matérielles) et son extension totale, qui couvre le champ entier de la constitution du sens d'être et d'être-tel, et avec lui le champ entier de la phénoménologie. Autrement dit, l'analyse

intentionnelle a sa place partout où la constitution opère par synthèse d'horizons, et celle-ci prescrit nécessairement celle-là. C'est avec ce cadre général en toile de fond que nous allons à présent étudier son *modus operandi*.

c. Le *modus operandi* de l'analyse intentionnelle

L'analyse intentionnelle est la seconde étape d'une opération qui en compte deux : la première, ascendante, permet de constituer le sens d'être-tel de l'objet qui intéresse la recherche (= définition de l'objet) ; la seconde, descendante (= analyse intentionnelle), prend le sens d'être ainsi obtenu comme fil directeur pour ré échir eidétiquement sur les modes corrélatifs (noématique, noétiques, hylétique) dans lesquels l'objet en question tire son sens d'être et d'être-tel (= détermination de la méthode). Dans les deux cas, conformément à la signification *statique* des analyses des *Ideen I*, le phénoménologue opère par actualisation des horizons, c'est-à-dire par *clarification de ce qui est déjà génétiquement constitué par ailleurs*.

On l'a dit, le problème de la constitution phénoménologique est abordé à partir du cas de la région « chose » (§ 149-151), avant d'être élargi aux autres régions (§ 152) et au domaine formel (§ 153). Le choix de partir « d'abord [*zunächst*] » des ontologies régionales plutôt que de disciplines matérielles qui leur sont subordonnées, et de la région « chose » plutôt que d'une autre s'explique : d'une part, par la structure de la région, car la singularité eidétique concrète constitue le fil conducteur pour une recherche capable d'épuiser systématiquement l'ensemble des multiplicités transcendantes dans lesquelles se constituent l'ensemble des objectivités eidétiques qui ont leur unité par référence à l'individu en question ; d'autre part, par le caractère *fondamental* au sens strict de l'expérience de la chose, sur laquelle est fondée autant l'intropathie des *animalia* (= corps vivants) que la constitution de la région « esprit ».

Commençons l'analyse avec la phase ascendante. Celle-ci se divise en deux étapes : Husserl propose au début du § 149 une première approche qui doit permettre de clarifier l'opération de constitution de l'essence « chose » ; c'est son insuffisance qui exigera un complément sous la forme de l'acquisition de son « idée ».

La première étape correspond *peu ou prou* du point de vue statique, et non plus génétique, à ce que nous avons décrit dans notre analyse de la variation eidétique : d'abord, « nous partons donc de la représentation verbale, et peut être tout à fait obscure, de chose, telle qu'elle se présente précisément à nous » (*Ideen I* : 345/499). Puis nous clarifions cette représentation vague par le dévoilement intuitif

des horizons dans lesquels se constitue *cette* chose individuelle : « partant de l'intuition d'une chose individuelle, continuant à percevoir ses mouvements, ses rapprochements et ses éloignements, ses tours et détours, ses changements de forme et de qualité, ses modes de relation causale dans l'intuition... » (*Ideen I* : 348/503-4). C'est ainsi d'abord que « nous éclaircissons le sens vague du mot (*Ideen I* : 345/499). Troisièmement, nous pouvons opérer également dans la variation imaginative d'une chose, puisqu'il s'agit d'obtenir un *eidōs* par principe indifférent à la différence entre le réel et le quasi-réel : « nous formons des intuitions imaginaires arbitraires de chose, par exemple la libre intuition de chevaux ailés, de corbeaux blancs, de montagnes dorées, etc. ». Enfin, nous « opérons l'idéation : nous saisissons sur ces exemples, avec une clarté intuitive, l'essence de "chose" en tant que sujet de déterminations noématiques délimitées dans leurs traits généraux » (*ibid.*).

Ce qui est important dans cette première étape, avant de passer à la seconde, c'est le rôle qu'y joue le concept de « clarification [*Klärung*] » qui va permettre de *faire apparaître la fonction en creux* de l'horizon dans celle-ci — et par anticipation, dans les autres phases.

Qu'il s'agisse là d'une notion fondamentale de la phénoménologie, c'est ce que souligne Husserl dans le chapitre sur les considérations préliminaires de méthode, introduites une fois confirmé par les réductions le caractère *absolument indépendant* de la sphère d'être de la conscience par rapport à toutes les autres sphères d'être et les sciences qui leur correspondent. Ainsi, après l'indication des premiers éléments méthodologiques (la mise hors-circuit du phénoménologue, la rétro-référence de la phénoménologie sur elle-même et l'expression fidèle de données claires), Husserl souligne que « un intérêt plus grand s'attache pour nous aux considérations de méthode qui se rapportent non plus à l'expression mais aux essences et aux connexions entre essences qui doivent s'exprimer à travers elle et d'abord être saisies » (*Ideen I* : 141/217) ; puis plus loin que la méthode pour saisir les essences avec une clarté parfaite « constitue un *chapitre fondamental de la méthode d'une science eidétique en général* » (*Ideen I* : 144/222). La raison est simple : c'est sur la base de la clarté des données en question, qu'il s'agisse d'essences et d'abord des exemplaires singuliers sur lesquels ces dernières sont acquises, que leurs expressions conceptuelles peuvent être « scientifiquement fixées » (*Ideen I* : 140/).

Cela étant posé, en quoi consiste à présent cette méthode de clarification ? D'abord, le concept de « clarté », que nous avons déjà rencontré dans notre première partie, désigne la « conscience donatrice au sens prégnant », c'est-à-dire claire ou

intuitive, par opposition à la conscience non-donatrice, obscure et non-intuitive (*Ideen I* : trad. modif., 142/218). De ce point de vue, est donné ou donné soi-même (*selbstgegeben*) — expression équivalente employée pour distinguer le concept prégnant du sens large qui inclut la « donnée » comme ce qui est visé à vide dans un vécu, c'est-à-dire la donnée pleinement obscure — ce qui est intuitivement donné, l'originarité constituant une spécification du sens prégnant, ce pourquoi on parle de « donnée originaire ».

Maintenant, la donnée implique des « degrés de donnée [*Gegebenheit*], d'intuitivité [*Anschaulichkeit*], de clarté [*Klarheit*] » (*Ideen I* : trad. modif., 142/218), entre la limite nulle (obscurité) et positive (clarté, intuitivité, donnée pleine), qui s'appliquent à ses deux modes, authentique et inauthentique, ou intensif et extensif (*Ideen I* : 143/220). Dans le premier cas, il s'agit du degré d'intensité d'intuitivité de ce qui est actuellement donné (l'intuition actuelle de la couleur rouge de ce côté du cube), indépendamment des « appréhensions qui débordent les limites des données de l'intuition » (*ibid.*), c'est-à-dire des appréhensions vides inactuelles — le « *halo de propriétés déterminables mais non encore déterminées* [*Hof von unbestimmter Bestimmbarkeit*] » (*Ideen I* : trad. modif., 145/223) — qui, dans le second cas, peuvent être rendues intuitives par une actualisation correspondante de la part du je pur. En ce sens, « la clarification comprend donc ici deux espèces de processus combinés : *l'un qui rend intuitif, l'autre qui accroît la clarté des éléments déjà intuitifs* » (*Ideen I* : 144/221).

On appelle alors « donnée de soi-même absolue ou pure » le mode de donnée de l'essence ou de la singularité dans lequel l'une ou l'autre est donnée dans un niveau de clarté total sur les deux plans de l'intensité et de l'extension — ce qui correspond à l'évidence adéquate, c'est-à-dire indubitable. Par opposition, lorsque le niveau de clarté est bas des deux côtés,

« il devient impossible, ou possible "seulement en gros", de décider si dans deux cas différents on saisit bien la même chose (ou la même essence) ou quelque chose de différent ; on ne peut établir quelles en sont les véritables composantes et que "sont proprement" les composantes qui éventuellement se montrent déjà dans un relief vague et se signalent de façon vacillante » (*Ideen I* : 141/218).

On comprend à présent pourquoi « de manière générale » la méthode de clarification des essences, qui suppose la clarification préalable de ses exemples, « exige une démarche progressive » (*Ideen I* : 144/222) : elle demande en effet, conformé-

ment au fait que l'objet transcendant en question (la chose) est l'unité d'une multiplicité d'apparitions synthétisées par horizon, c'est-à-dire une unité qui a un surcroît de visée par rapport à ce qui est donné (= inadéquation), une intensification de la clarté et le remplissage du halo des possibilités de perceptions — qu'il s'agisse d'une actualisation d'abord *perceptive*, avant d'être *librement imaginative*, liberté qui donne au phénoménologue « un tout premier accès au champ immense des possibilités eidétique avec leur horizon infini de connaissances eidétiques » (*Ideen I* : 147/225).

On le verra plus loin, l'analyse intentionnelle consiste précisément dans la clarification des horizons de la constitution des régions et des objectivités formelles *en vue de montrer comment elles sont constituées dans leur sens d'être et d'être-tel*. Cependant, la première étape de la phase ascendante de cette dernière, à laquelle nous nous sommes limité pour l'instant, se définit strictement par *l'inattention à l'égard des corrélations actuelles et horizontales dans lesquelles se constitue l'essence* ; il faudra attendre la phase descendante, réexive, c'est-à-dire le dévoilement de ce que les *Méditations cartésiennes* appelleront l'« anonymité » de la conscience, pour que ce dévoilement devienne un *objet thématique*.

Nous reviendrons plus tard sur ce point ; avant cela, il faut fixer la seconde étape de la première phase ascendante, qui doit corriger *l'insuffisance* de la première. En effet, comme le souligne Husserl, l'essence « chose » constituée dans l'idéation est certes donnée de façon originaire sur la base d'exemplifications imaginaires mais, conformément à l'inadéquation de la donnée de ses exemplifications, elle est également inadéquate — et « cela est vrai de tous les degrés de généralité eidétique, depuis l'essence de l'individuel jusqu'à la région chose » (*Ideen I* : 346/500). Or, cela pose une difficulté si cette essence doit servir de fil directeur pour dégager la totalité des multiplicités transcendantales possibles dans lesquelles peut se constituer la chose, car l'inadéquation implique que l'essence puisse apparaître différemment de ce qu'elle est, et par conséquent prescrire des règles qui appartiennent à des multiplicités constitutives *différentes* — bref, c'est la délimitation des régions et des multiplicités de conscience corrélatives qui est en jeu. C'est pour résoudre ce problème, c'est-à-dire pour s'assurer du *domaine de définition exact* de la région

« chose », qu'entre en jeu le concept d'« idée », qui jouit d'une fonction essentielle dans la méthode phénoménologique³⁷².

L'examen du § 144 a montré qu'à chaque type d'intuition donatrice transcendante ou inadéquate d'un objet (la chose, la conscience, ...) correspond l'idée donnée adéquatement d'une telle donnée adéquate de cet objet, idée avec laquelle « est donnée une règle *a priori* qui commande les infinités ordonnées des expériences inadéquates » (*Ideen I* : 332/482-3). Autrement dit, l'« Idée au sens kantien » (*Ideen I* : 186/280) désigne la règle que doit respecter chaque expérience possible imaginable d'un objet (la chose) pour être une expérience de cet objet, et prescrit ainsi à la donnée inadéquate ou imparfaite « une règle qui commande la possibilité de son perfectionnement », c'est-à-dire la totalité infinie des horizons possibles dans lesquels est visée et peut se remplir l'expérience inadéquate de la chose (et de la région « chose »)³⁷³. Par exemple,

« il appartient à l'essence de l'apparition du centaure que j'ai présentement devant moi — cette apparition donnât l'essence du centaure sous une seule face [*einsseitig*] — que je puisse rechercher les différentes faces de la chose, déterminer et rendre intuitifs par un libre jeu de l'imagination ces aspects demeurés d'abord indéterminés et en suspens » (*Ideen I* : 346/500).

Cela étant posé, voyons à présent comment Husserl complète la démarche ascendante de l'analyse intentionnelle avec l'acte de saisie de l'idée au sens kantien. Comme il l'indique, « nous la saisissons dans le *libre* mouvement pour parcourir les possibilités, dans la conscience que le développement des perceptions concordantes est sans limite [*im Bewusstsein der Grenzenlosigkeit des Fortganges*] » (*Ideen I* : 347/502). Ainsi, d'abord, il faut appréhender l'idée de la donnée adéquate de telle chose individuelle, qui est impliquée dans sa donnée actuelle, inactuelle sous la forme de sa structure de déterminabilité à l'infini :

³⁷² Il est en tout cas suffisamment important pour que Husserl ait consenti, pour exprimer sa spécificité, à un changement terminologique indiqué à la fin de l'introduction des *Ideen I* : « un autre souci me décide également à changer la terminologie : celui de maintenir pure la distinction entre le *concept kantien* si important d'*Idée* et le concept général d'essence (formelle ou matérielle). C'est pourquoi je recour au terme étranger de : "*Eidos*", qui n'a encore été employé dans aucune terminologie, et au mot allemand "*Wesen*", susceptibles de entraîner que des équivoques inoffensives, quoique parfois fâcheuses » (*Ideen I* : 8/9).

³⁷³ « Que signifie maintenant au point de vue phénoménologique ce terme de règle ou de loi ? Qu'implique ce fait que la *région* « chose » donnée de façon inadéquate *prescrive des règles qui commandent le cours des intuitions possibles* ? [...]. La réponse est la suivante : l'essence de ce noème de chose implique, comme on peut le voir avec une évidence absolue, la possibilité idéale *que des intuitions sans cesse concordantes aient un "développement illimité"* » (*Ideen I* : 346/501).

« nous saisissons d'abord l'idée de chose non-remplie, de cette chose individuelle comme étant donnée « aussi loin que s'étend » précisément l'intuition concordante, mais comme demeurant en même temps déterminable "*in infinitum*". Le "ainsi de suite" est un moment évident et absolument indispensable dans le noème de chose » (*Ideen I* : 347/502).

Autrement dit, c'est dans le dévoilement (fini) des horizons de l'expérience de cette chose individuelle que naît la conscience du « etc. » qui est à la base de l'idéation de l'« idée » de cette chose, c'est-à-dire l'idée d'une donnée adéquate, infinie de celle-ci³⁷⁴. Or, une fois l'idée de cette chose ou de ma conscience obtenue, je peux aller plus loin :

« sur la base de la conscience exemplaire de cette absence de limite, nous saisissons ensuite "l'idée" des directions déterminées de ce développement infini, et cette idée s'applique à chacune des directions au cours de l'intuition dans laquelle nous nous engageons » (*Ideen I* : 347/502).

Ainsi, chaque dérivation logique de la chose — qu'il s'agisse des genres suprêmes concrets (le fantôme et la *res materialis*), de leurs particularisations (*res temporalis*, *res extensa*, fantôme visuel, fantôme auditif, etc.), des genres abstraits (qualité sensible, forme spatiale) et de leurs spécifications (triangle, carré, couleur, son, rouge, vert, etc.) — peut servir d'idée à des multiplicités constitutives distinctes orientées dans telle ou telle détermination, c'est-à-dire vers la détermination de telle ou telle dérivation. Enfin, dernier moment : une fois la multiplicité de ces directions fixée, comme l'atteste

« à nouveau nous laissons "*l'idée*" régionale de chose en général comme étant l'élément identique qui se maintient à travers les développements infinis quoique déterminés selon *tel ou tel type*, et qui s'annonce dans les séries infinies de noèmes répondant à un type déterminé et appartenant à ces développements infinis. Comme la chose, toute propriété appartenant au contenu eidétique de la chose, et au premier rang toute "*forme*" constitutive [= les genres suprêmes concrets : *res temporalis*, *res extensa*, *res*

³⁷⁴ C'est ce que confirme le § 83, qui porte sur l'acquisition de l'idée de la conscience : « c'est dans ce développement continu de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon, dirais-je, *le ux lui-même des vécus en tant qu'unité*. Nous ne le saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la façon d'une *idée au sens kantien* » (*Ideen I* : 186/280).

materialis], est alors une idée ; la règle s'applique à tous les degrés, depuis la généralité de la région jusqu'à la particularité ultime » (*ibid.*).

Avec cette dernière thèse, nous avons ainsi atteint un premier résultat quant à la phase ascendante de l'opération en question ; il reste à présent à poser le principe de la phase descendante, qui correspond au travail de l'analyse intentionnelle proprement, tel qu'il est décrit à la fois au § 150 des *Ideen I* et dans les § 20-2 des *Méditations cartésiennes* — raison pour laquelle nous utiliserons les analyses des deux textes dans ce qui suit. Or, si cette phase correspond à l'analyse intentionnelle au sens prégnant, c'est parce que l'acquisition de la région « chose » puis de l'idée de la région « chose » n'exige pas de s'intéresser aux *corrélations* dans lesquelles ces objets sont constitués, c'est-à-dire que la vie intentionnelle de la conscience y demeure « anonyme » (CM : 84/93). Le concept d'« anonymat », qui est beaucoup employé à partir des *Méditations*, est déjà pré-constitué dans le § 150 des *Ideen I* : comme le souligne Husserl, dans la phase ascendante qui part de l'intuition d'une chose individuelle, « le regard se dirige [...] sur le facteur identique, sur le X du sens (ou de la proposition positionnelle ou neutralisée), sur ce seul et même facteur qui se change, tourne, etc. », jusqu'à l'acquisition de l'idée régionale de chose ; or

« tout cela ne nous renseigne pas sur les processus de l'intuition elle-même et sur les essences et les infinités eidétiques qui se rattachent à *elle*, ni sur sa matière et ses moments noétiques, sur ses structures noématiques, sur les couches qui de part et d'autre peuvent être distinguées et saisies sur le plan eidétique. *Nous ne voyons pas* ce que nous vivons de façon actuelle (où ce dont nous avons une conscience irréfléchie dans la modification de la phantasia). Il faut donc changer d'attitude, recourir aux différentes "réflexions" : hylétiques, noétiques, noématiques (toutes ensembles méritent à bon droit ce nom de réflexion parce qu'elles sont les déviations de l'orientation primitive et "directe [*geraden*]" du regard sur le X » (*Ideen I* : 349/504).

Ainsi, nous retrouvons ici le même geste que nous avons vu à l'œuvre dans la *Krisis* au § 38 — mais dans un cadre cette fois-là *génétique* —, au moment de distinguer les deux modes fondamentaux pour rendre thématique le monde de la vie, l'attitude naturellement normale « directe [*geradehin*] » (*Krisis* : 147/163-4) et l'attitude dirigée sur « le *comment* des modes de donnée » ; c'est cette distinction d'attitude que Husserl invoque également au § 20 des *Méditations* au moment de présenter la spécificité de l'analyse intentionnelle :

« le phénoménologue n'opère pas en s'adonnant de manière simplement spontanée à l'objet intentionnel en tant que tel exclusivement, il ne s'en tient pas à une simple considération directe de celui-ci, à une explicitation [*Auslegen*] de ses caractéristiques, de ses parties et de ses propriétés visées. Car l'intentionnalité, qui constitue la conscience intuitive ou non-intuitive et la considération explicitante [*das auslegende Betrachten*] elle-même, demeurerait alors *anonyme* » (*CM* : 84/92-3).

De ce point de vue, la phase descendante, l'analyse intentionnelle proprement dite, consiste à prendre l'idée régionale de la chose, ou de n'importe quelle de ses dérivations, comme fil directeur de recherches *réexives* sur *les modes corrélatifs* (hylétiques, noétiques, noématiques) *infinis possibles* — pour autant qu'ils obéissent à la règle fixée par l'idée, qui sert ici de garde-fou — *de constitution de la chose*, c'est-à-dire sur la manière dont nous en venons à poser l'être et l'être-tel d'un objet. Là encore, comme pour la constitution de la région « chose » et de l'idée au sens kantien, mais *dans un autre usage*, le dévoilement des horizons est nécessaire : si la chose est l'unité constituée dans une multiplicité infinie de modes subjectifs actuels et possibles, la description eidétique de cette constitution suppose de clarifier eidétiquement les horizons, c'est-à-dire les lois nécessaires présidant à la synthèse d'une multiplicité possible en conscience-de quelque chose, donnant l'unité de sens « chose » dans son être et son être-tel. Comme le souligne Husserl dans les *Méditations*, l'analyse intentionnelle

« dépasse les vécus isolés qui sont à analyser : en explicitant leurs horizons corrélatifs, elle place les vécus très variés dans le champ thématique de ceux qui jouent un rôle *constitutif* pour le sens objectif du *cogitatum* correspondant, c'est-à-dire non pas seulement les vécus actuels mais aussi les vécus potentiels en tant qu'ils sont *impliqués, pré-tracés*, dans l'intentionnalité productive de sens des vécus actuels et qui, une fois dévoilés, ont le caractère évident de vécus explicitant le sens implicite. C'est uniquement de cette manière que le phénoménologue peut parvenir à comprendre comment, dans l'immanence de la vie de la conscience, et dans les modalités déterminées de ce flux ininterrompu de conscience, quelque chose comme des unités fixes et permanentes peuvent devenir conscientes, et, en particulier, comment se réalise cette remarquable fonction de la *constitution* d'objets identiques pour chaque catégorie d'objets » (*CM* : trad. modif., 85/94).

Nous avons à présent une vue claire à la fois du *rôle phénoménologique* de l'analyse intentionnelle (= classification des sciences), de son *extension* (= tous les objets transcendants, matériels comme formels) et de son *principe* (clarification des horizons dans lesquels se constitue un objet, en prenant l'idée de cette objet comme garde-fou ou fil directeur). Il reste à présent à examiner les *développements théoriques* qu'elle a subis après les *Ideen I*, et plus précisément son *élargissement*, ce que nous ferons à partir du cas des *Méditations* cartésiennes, pour des raisons qui vont devenir claires dans la suite.

3. L'élargissement intersubjectif et la limite de l'horizon

L'élargissement du cadre de l'analyse intentionnelle est explicitement attesté au § 50 de la *Krisis*, dans lequel Husserl souligne que le monde objectif constitué dans l'intersubjectivité doit pouvoir servir

« d'"index" intentionnel pour les multiplicités d'apparition qui, liées dans la synthèse intersubjective, sont ce à travers quoi tous les sujets égologiques (et non pas chaque sujet séparément grâce aux multiplicités qui lui sont individuellement propres) sont orientés sur le monde commun et les choses qu'il comporte, en tant que champ de toutes les activités qui ont leur lien dans la communauté du "nous", etc. » (*Krisis* : 175-6/196).

Ainsi, le monde objectif, les choses et les communautés objectives qu'il contient, est lui aussi une unité d'une multiplicité, mais d'un genre particulier : unité constituée dans la multiplicité de mes apparitions actuelles et potentielles et des apparitions actuelles et potentielles de toutes les autres subjectivités transcendantales en rapport intropathique actuel et possible avec moi. Or, l'élargissement de l'analyse intentionnelle, par laquelle la phénoménologie se donne les moyens de rendre compte de la constitution de la *couche objective* du monde, est corrélative d'un élargissement de l'idéalisme phénoménologique dont le sens, pour l'une comme pour l'autre, est à justifier. En effet, il faut montrer, contre l'objection du solipsisme que chaque *ego* transcendantal, considéré comme proto-monade (*Urmonade*) (*CM* : 157/179), peut s'auto-

explicitement génétiquement dans ses horizons de conscience constituant non seulement sa sphère propre mais aussi sa sphère étrangère, c'est-à-dire d'abord la sphère de l'*alter-ego* avec lequel est susceptible de se constituer (par intropathie) un monde objectif, une communauté humaine et transcendante. Autrement dit, en montrant que l'« étranger », qu'il s'agisse du monde objectif ou de l'*alter ego*, n'est ni un *inconstitué* (herméneutique phénoménologique, notamment le modèle lévinassien)³⁷⁵, ni une fiction de réalité issue de l'association de mes divers vécus psychologiques (Berkeley, Hume), mais une unité *particulière* constituée à partir de la multiplicité des vécus d'une proto-monade, on rend compte de l'idéalisme proprement *transcendantal* de la phénoménologie.

Or, le concept d'« horizon » est précisément introduit dans les *Méditations* pour expliquer la constitution de telles objectivités et assoir le sens de l'idéalisme phénoménologique et de cette analyse intentionnelle élargie — quoique, dans le même temps, la constitution de l'étranger, comme celle de la conscience du temps, s'avère *imperméable*, non au modèle constitutif *comme tel*, mais à celui de la constitution horizontale, puisque l'*alter-ego* n'est le titre ni d'une actualité ni d'une potentialité de ma conscience (= n'appartient pas à ma sphère propre). C'est la complémentarité de ces deux thèses apparemment contradictoires qu'il s'agit d'expliciter ici.

a. Le propre et l'étranger : une seconde limite à l'application de l'horizon

La *limite relative*³⁷⁶ que Husserl pose au modèle de la constitution par horizon intervient au moment de distinguer le domaine du propre et celui de l'étranger, dans la cinquième méditation. Il faut donc commencer par rappeler, pour des raisons de clarté, le contexte de cette méditation, pour fixer ensuite le sens de ce couple « propre/étranger ».

La cinquième méditation est l'occasion pour Husserl de lever l'abstraction à l'égard du problème de l'intersubjectivité transcendante, annoncée dès les premières pages du texte (*CM* : 69/75), qui est dans le même temps le problème de la philosophie transcendante elle-même pour autant qu'elle doit résoudre « en tant

³⁷⁵ Voir nos analyses sur le caractère inconstitué du « phénomène par excellence » dans la première partie de cette section (p. 286-7).

³⁷⁶ L'expression de « limite relative » doit exprimer ici le fait paradoxal que, à la fois autrui est constitué dans mes horizons de conscience, et que le concept d'« horizon » y assume un rôle prépondérant ; mais en même temps que autrui n'est pas lui-même un horizon actualisable, mais bien *un autre que moi*.

que telle les problèmes de la possibilité d'une connaissance objective » (*CM* : 174/198-9). Cette abstraction est justifiée au § 62 précisément par le fait que « je dois d'abord expliciter le propre comme tel pour comprendre que, dans ce qui est propre, le non-propre acquiert lui aussi un sens d'être en tant qu'appresenté par analogie » (*CM* : trad. modif. 176/200-1). Cette thèse trace ainsi la solution qu'il s'agit d'apporter à l'objection du solipsisme : pour « dissiper l'apparence initialement déconcertante d'un solipsisme transcendantal », il faut montrer qu'il y a

« dans le domaine de connaissance transcendantale de l'*ego*, un partage essentiel et fondamental entre ce qui lui est pour ainsi dire personnellement propre et ce qui lui est étranger. À partir de moi-même comme constituant le sens d'être, j'atteins dans le contenu de l'*ego* privé propre ce qui est transcendantalement autre en tant que semblable à moi, j'atteins donc l'*intersubjectivité transcendantale* totale, ouverte, sans fin, comme cette intersubjectivité dans la vie transcendantale communautaire de laquelle se constitue d'abord le monde *objectif* en tant que *monde* identique *pour chacun* » (XXVII : 178-9/71).

Or, afin de rendre compte de la constitution de l'*alter ego*, par le biais de laquelle l'intersubjectivité peut se constituer, Husserl procède de la manière suivante : d'abord, le phénoménologue commence par faire abstraction, au sein même de l'*ἐποχή* transcendantale universelle, de mes synthèses intropathiques dans lesquelles se constituent autant le sens de l'*alter ego* comme monade, de l'intersubjectivité transcendantale, et parallèlement celui du monde objectif, d'une nature objective et d'une région de l'esprit objective, avec l'ensemble de ses objets culturels (*CM* : 124/140). C'est donc d'une « couche de sens universelle » (*CM* : trad. modif. 124/141) dont il est fait abstraction ici avec l'*ἐποχή* thématique de mon activité intropathique. Ainsi, en pratiquant cette abstraction méthodique, on délimite du même coup le domaine de recherche à l'ensemble de ce qui n'est pas étranger, qu'il s'agisse du monde objectif ou de l'*alter ego*, c'est-à-dire à ce que Husserl appelle la « sphère propre » ou la « spécificité [*Eigenheitlichkeit*] ». Or, c'est précisément la définition de cette sphère propre de l'*ego* que l'on pourra donner un sens à la thèse que nous avons formulée plus haut, à savoir que l'expérience de l'étranger échappe au domaine de l'« horizon », c'est-à-dire n'est pas l'unité synthétique d'une multiplicité actuelle et possible de conscience.

En quoi consiste cette sphère du « propre » ? Comme l'indiquent les § 46-47, m'est propre l'ensemble des actualités et des potentialités de mon *ux* de

conscience, dans la mesure où celles-ci se dévoilent, ou qu'elles sont susceptibles de se dévoiler, de manière originaire, non pas ici au sens technique de « donnée en chair et en os » sur le mode du présent, mais au sens plus large de donnée intuitive ; et, corrélativement, m'est propre l'ensemble des objets constitués, à la condition expresse que « l'unité constituée [soit] inséparable de la constitution originale sur le mode d'une unité immédiatement concrète » (CM : 134/152).

Le concept d'« inséparabilité », qui exprime le rapport de l'unité constituée et de l'unité constituante comme deux moments non-indépendants d'un tout, est ici fondamental pour formuler une définition claire de la sphère propre. Il désigne en effet l'idée que l'unité synthétique en question est exclusivement constituée comme « transcendance immanente », « formation de ma seule sensibilité » (CM : 139/158) ou « moment de mon essence propre » (CM : 139/158), c'est-à-dire originairement donné (ou susceptible d'être originairement donné) dans mes vécus propres, actuels ou possibles, et en eux uniquement. De cette manière, la sphère propre regroupe mon monde de vécus actuels et possibles et les objets qui sont constitués en lui pour autant qu'ils sont inséparables de lui, c'est-à-dire des objets exclusivement visés de façon actuelle ou possible dans ma multiplicité de conscience.

On peut déterminer *a contrario* ce qui définit la sphère de l'étranger : on appelle « étranger » ce qui est constitué de façon séparable du monde de mes vécus actuels et possibles, *non pas* qu'il ne soit pas constitué, *ni même* qu'il ne soit pas constitué *d'une certaine manière* dans mes vécus actuels et possibles, *mais* il ne l'est pas *au titre d'actualité ou d'inactualité de ma conscience*. De ce point de vue, le monde objectif m'est étranger dans la mesure où il n'est pas « une configuration synthétique qui, pour ainsi dire, me serait personnelle », mais un monde « en soi, face à tous les sujets qui en font l'expérience, face à leurs phénomènes monde » (CM : 123/139-40). Autrement dit, par opposition à mon monde propre, c'est-à-dire la couche subjective du monde qui reste une fois que j'ai fait abstraction de mon activité intropathique, qui se présente avec des *actualités* (= ma maison de ce côté pour moi) et des *inactualités* (= ma maison de l'intérieur, que je verrais si j'y entrais), le monde objectif, dans la mesure où il est « en soi » ou pour tout le monde, est séparable de mes vécus actuels ou possibles : ma maison *objective* n'est ni d'un côté ni de l'autre, elle ne s'éloigne pas quand je m'éloigne, ne se rapproche pas quand je me rapproche, etc., bref, *comme le monde idéalisé* de la *Krisis*, il est imperméable au couple « actualité/horizon », qui renvoie aux *modes subjectifs de donnée* du monde.

Or, il en va de même pour la constitution de l'*alter ego*. Celui-ci suppose certes la constitution de son corps comme unité synthétique dans mes vécus propres, mais l'*ego* étranger lui-même n'est *pas du tout* susceptible d'être expérimenté par moi, sans quoi « finalement, lui et moi ne ferions qu'un » (CM : 139/158). Autrement dit, de façon *analogue* au monde objectif — quoique *différemment*, puisque l'*ego* étranger peut s'expérimenter lui-même sur le mode du propre —, l'*alter ego* n'est pas une unité synthétique inséparable de mes vécus actuels et possibles. Comme le souligne Husserl de façon frappante dans *Philosophie première*, « la subjectivité étrangère n'entre pas dans la sphère de mes possibilités de perception originale » (EP II : 189/260). C'est la raison pour laquelle, malgré la ressemblance avec la constitution de la chose dans laquelle le côté arrière non-vu est également appréhété à vide sous la forme d'un horizon sur la base de la typification, l'appréhension de l'*alter ego* sur la base de la présentification de son corps et de son appariement avec le mien — sur laquelle nous allons revenir — possède un statut spécifique dans le cadre phénoménologique général de la constitution, qui limite le champ d'application du concept d'« horizon » : comme la conscience du temps, quoique pour une raison différente, qui réside non plus dans la différence entre temps phénoménologique et conscience du temps mais dans le caractère précisément *étranger* de l'*alter ego*, ce dernier n'est pas constitué comme l'unité synthétique inséparable d'une multiplicité de mes vécus actuels et possibles — bref, je n'ai pas de contenu sensible correspondant à l'*alter ego*, sans quoi il serait *moi, et non un autre que moi*.

Cela étant dit, si l'*alter ego* marque l'une des limites de l'application de l'« horizon », il n'en reste pas moins que celui-ci possède une fonction constitutive fondamentale dans la constitution du premier — et même au-delà. C'est en suivant son rôle que l'on justifiera le sens de l'idéalisme phénoménologique des *Méditations*, qui est *ipso facto* celui de l'analyse intentionnelle élargie.

b. L'horizon, autrui, le monde objectif et l'idéalisme transcendantal

Pour mesurer l'importance de l'« horizon » dans l'exposé de la constitution de l'*alter ego* et de la constitution d'un monde objectif, il suffit de regarder à quel moment Husserl l'introduit. En effet, une fois levée l'abstraction thématique à la sphère propre, l'analyse de l'expérience d'autrui et de ses trois moments essentiels — appariement, impossibilité pour l'*alter ego* de venir à la donnée originaire, transfert du sens « *alter ego* » motivé par l'expérience concordante des expressions du psy-

chisme d'autrui dans son corps — est accomplie dans les § 50-2. Cependant, dans les dernières lignes du § 52, Husserl souligne que

« avec ce qu'on a établi jusqu'ici, on n'a pas achevé d'expliquer de manière effectivement suffisante les connexions noématiques de l'expérience de ce qui est étranger, et qui sont nécessaires pour le plein éclaircissement de son rôle constitutif, de son rôle qui mobilise l'association constitutive. Cette explication requiert un complément pour en arriver à ce que, sur la base des connaissances acquises, la possibilité et la portée d'une constitution transcendantale du monde objectif puissent devenir évidentes, et à ce que l'idéalisme phénoménologico-transcendantal puisse être tout à fait clair » (*CM* : 145/165).

C'est à la suite de cette remarque que Husserl introduit le rôle de l'horizon, c'est-à-dire des « potentialités de la sphère primordiale », dans l'apprésentation d'autrui. Et, en effet, celles-ci vont assumer une fonction essentielle, à la fois pour clarifier le caractère médiat de l'association apprésentative dans laquelle se constitue autrui, et pour rendre compte, dans la formation de l'intersubjectivité transcendantale, de la constitution du monde objectif — et par voie de conséquence de l'idéalisme intersubjectif de la phénoménologie. Autrement dit, la clarification de l'idéalisme phénoménologique repose sur la détermination du rôle que joue l'« horizon » dans la constitution de l'étranger. C'est donc ce rôle qu'il nous faut préciser à présent.

Commençons par définir le concept d'« appariement », qui constitue une « proto-forme » de la synthèse passive de l'association³⁷⁷. Il procède de la manière suivante :

« dans le cas le plus primitif, deux *data* sont donnés dans l'unité d'une conscience selon une distinction intuitive et sur la fondement de laquelle — pour l'essentiel dans une pure passivité, qu'ils soient remarqués ou non — ils fondent phénoménologiquement, en tant qu'apparitions distinctes, une unité de ressemblance, et sont donc précisément toujours constitués comme couple » (*CM* : 142/161-2).

Or, pour autant que les deux membres de la paire sont conscients ensemble et distinctement, s'accomplit alors une conscience de recouvrement de l'un et l'autre avec ses degrés dont la limite, l'identité, nous fait quitter l'archi-forme de l'association vers celle de l'identité. Par conséquent, dans la conscience de recouvrement des

³⁷⁷ Voir également nos analyses sur la phénoménologie génétique dans le premier chapitre (1c.).

deux membres de la paire, il faut que ceux-ci ne se recouvrent pas intégralement pour que le sens du premier membre puisse être transféré à l'autre tout en maintenant « la conscience de l'*autre* » (CM : 143/162). Autrement dit, l'appariement implique la *ressemblance* dans la *différence*.

Maintenant, c'est précisément cette structure d'appariement que l'introduction de l'« horizon », des potentialités de conscience de la sphère propre, vient clarifier. En effet, Husserl rappelle au début du § 53 le fait que mon propre corps a la particularité d'être l'organe de ma volonté, qui s'exprime dans la structure du « je peux » : « je peux, par une libre modification de mes kinesthèses [...] changer ma position de telle sorte que chaque là-bas se transforme en un ici, c'est-à-dire que je puisse occuper corporellement tout lieu spatial » (CM : 146/166). Mais cette possibilité de changer librement mon corps de place (série K) est parallèlement et de façon associativement motivée la possibilité d'autres perceptions (série i), par exemple d'autres perceptions de la même chose : si je changeais mon corps de place, que j'étais là-bas au lieu d'ici, j'aurais une autre perception du cube qui est devant moi sur mon bureau. C'est à cette condition, on l'a vu, que pouvait se constituer la chose dans son identité, c'est-à-dire comme unité de la multiplicité infinie de mes perceptions actuelles et possibles.

Or, cette association de perceptions possibles à des perceptions actuelles sur la base de la « subsumption » de la série K-i actuelle sous un type formelle et empirique, que l'on avait déjà vu à l'œuvre dans *Chose et Espace*, doit être interrogée « de manière tout à fait essentielle [...] pour expliquer la fonction associative de l'expérience de ce qui est étranger » (CM : *ibid.*). En effet, dans l'appariement entre moi et l'*alter ego*, l'unité de ressemblance repose sur le fait que j'aperçois ce dernier comme *ce à quoi je ressemblerais si j'étais là-bas* : je l'aperçois « avec des modes d'apparitions spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé » (*ibid.*), « sur le mode du là-bas (*comme si j'étais là-bas*) » (CM : 148/168). Ainsi, de la même manière que mes perceptions possibles sont celles que j'aurais si j'étais là-bas, l'*alter ego* est celui que je pourrais être si j'étais là-bas, et également celui qui a les perceptions que j'aurais si j'étais là-bas — point fondamental pour la constitution d'un monde objectif, sur lequel nous reviendrons.

Évidemment, dans la mesure où *je ne suis pas lui*, la conscience de recouvrement bute sur une incompatibilité dans la coexistence, à savoir que je puisse être à la fois ici et là-bas : « l'un et l'autre s'excluent, ne peuvent être simultanés » (CM : 148/168). C'est cette incompatibilité qui est levée par l'apprésentation d'autrui, qui est précisé-

ment indirecte dans la mesure où elle exclut l'expérience directe d'autrui, et implique au contraire un transfert de sens sur la base de l'expérience directe de son corps comme celui auquel je ressemblerais si j'étais là-bas et non ici. En effet, puisqu'il est le corps auquel je ressemblerais si j'étais là-bas, mais que je ne peux pas être en même temps ici et là-bas, l'appariement motive l'aperception de l'*alter ego* comme un *autre que moi* : « ce qui est primordialement incompatible dans la coexistence devient compatible parce que mon *ego* primordial constitue l'*ego* qui est autre pour lui par une aperception apprésentative qui, de par sa spécificité, ne requiert ni ne tolère un remplissement par présentation » (*ibid.*). C'est ainsi qu'est constitué l'*alter ego* « en tant que *je* d'un monde primordial ou d'une monade où son corps propre est originellement constitué et expérimenté sur le mode de l'ici absolu, précisément en tant que centre fonctionnel de son règne » (*CM* : 146/166).

De ce point de vue, l'expérience concordante d'autrui, qui me permet de justifier qu'il s'agit bien d'un *alter ego* — et non d'un mannequin, ou d'une machine perfectionnée — repose sur l'apprésentation de vécus psychiques motivée sur la base de comportements physiques dans l'appariement avec mes propres connexions psychophysiques, qu'il s'agisse d'un froncement de sourcil qui exprime, comme chez moi, l'attention, le mouvement des mains qui manifeste la sensibilité kinesthésique, jusqu'à

« certains contenus déterminés de la *sphère psychique supérieure* [...] par exemple le comportement extérieur du colérique, de l'homme joyeux, etc., comportements certes compréhensibles à partir de mon propre comportement dans des circonstances similaires » (*CM* : 149/169).

Ainsi, l'introduction des potentialités de ma sphère propre (§ 53-54) permet de clarifier le sens de l'association apprésentative d'autrui dans l'ensemble de ses moments — l'appariement, l'aperception indirecte d'un autre psychisme qui n'est pas expérimenté, le fondement de cette aperception dans l'expérience « comparative » concordante. Ce qui est à présent essentiel, c'est de montrer la manière dont l'« horizon » assume dans le même temps une fonction essentielle dans la constitution du monde objectif — autre raison pour laquelle les § 50-52 exigeaient encore un complément à l'analyse qui avait été menée jusqu'ici.

Si l'on se limite, comme le fait d'abord Husserl, à la constitution de la nature objective sur laquelle se fondent les autres couches objectives du monde, et si l'on com-

mence par la question de savoir comment l'on en vient à identifier le corps que je perçois dans ma sphère propre avec le corps constitué par autrui comme le sien dans sa sphère propre, l'« énigme » de l'identification ne dure que tant que perdure cette manière de poser la question, c'est-à-dire que l'on sépare les deux sphères propres pour se demander ensuite comment les réunir — séparation qui présuppose « que l'expérience de l'étranger ait fait son travail » (CM : 150/171). En effet, dans le même temps de l'expérience de l'*alter ego* s'accomplit la constitution de la nature objective : s'il est vrai que le corps d'autrui ressemble au mien si j'étais là-bas plutôt qu'ici, ce qui motive l'appréhension indirecte de l'*alter ego* et de son corps comme un autre ici absolu auquel correspond un autre monde propre, cela signifie que ce qui est expérimenté et ce qui est appréhendu ne font qu'un, et non deux.

Comme le souligne Husserl à plusieurs reprises, le corps dont je fais l'expérience dans ma sphère propre acquiert dans l'appréhension le sens « corps propre d'un *alter ego* », il n'est pas un signal (*Signal*), un signe (*Zeichen*) ou la copie (*Abbild*) d'un autre corps, expérimenté directement par autrui, et par conséquent séparé de ma sphère propre, sans quoi rien ne motiverait l'appréhension du corps d'autrui. Au contraire, le sens même de l'expérience d'autrui suppose par essence l'unité d'une présentation et d'un mode d'appariement tel qu'il motive la représentification ou l'appréhension, c'est-à-dire le transfert du sens « mon *ego* » modifié en « *alter ego* ». Autrement dit, pour que l'appréhension du corps d'autrui soit motivée, il faut impérativement qu'elle soit fondée sur une présentation propre, l'appariement, qui indique l'étranger — de telle manière que, en vertu de l'unité entre présentation originaire du corps dans ma sphère propre et représentification appréhensive du corps d'autrui, il y a *simultanément*, du point de vue noématique, une unité entre le corps appréhendu d'autrui avec son ici absolu et le corps qui s'apparente au mien dans l'expérience originaire. De ce point de vue, l'énigme dont il était question plus haut apparaît dans son absurdité : celle-ci suppose l'expérience de l'étranger dans laquelle se constitue un seul et même corps, le corps d'autrui, puis sépare ce qui était uni pour se demander comment les réunir.

Maintenant, ce qui vaut pour l'identification du corps d'autrui vaut également pour l'identification de mon monde primordial avec celui d'autrui : la constitution du corps d'autrui comme le même que j'apprends et que j'expérimente dans ma sphère propre implique « de manière inséparable » l'identification d'une « nature constituée en moi avec une nature constituée par un autre (ou, pour le dire avec la précision nécessaire, avec une nature constituée en moi comme constituée par un

autre) » (*CM* : 154-5/176). De la même manière que le corps dont je fais l'expérience comme étant celui que je serais si j'étais là-bas et non ici est le même que celui dont autrui fait l'expérience comme son ici absolu, de la même manière le cube que je vois dans ma sphère propre n'est pas *un autre* que celui dont mon ami Pierre fait l'expérience dans sa sphère propre. En effet, en apprésentant le corps d'autrui sur la base de l'appariement (« comme si j'y étais »), j'appréente également son système d'apparition sur la base de l'appariement avec mon système d'apparition : si j'étais là-bas à sa place, j'aurais son système d'apparitions. Par conséquent, l'unité de la présentation et de l'apprésentation vaut également pour la constitution de la nature objective : le cube que je vois et que Pierre voit est l'unité présentifiée et apprésentée de ma perception et de celle de Pierre, que j'aurais si j'étais à sa place (= horizon).

De ce point de vue, avec l'apprésentation simultanée d'autrui et de la nature objective par le biais de la fonction constitutive des potentialités de conscience se constitue nécessairement un temps et un espace objectifs, ainsi qu'une communauté humaine et parallèlement l'intersubjectivité transcendantale. Là encore, l'« horizon » continue à jouer son rôle. En effet, la constitution d'une communauté humaine dans laquelle je, en tant qu'homme, suis un membre de la communauté *au même titre* qu'un autre, suppose « la réciprocité de l'être pour l'autre qui va de pair avec une équivalence objectivante de mon existence et de celle de tous les autres : équivalence entre moi et quiconque en tant qu'homme parmi d'autres hommes » (*CM* : 157/179). Autrement dit, il faut non seulement que se constitue une pluralité (*Mehrheit*) d'hommes actuels et possibles, qui sont les mêmes de mes apprésentations (actuelles et possibles) et des apprésentations des hommes que j'appréente moi-même ; mais il faut également et particulièrement que cette itération me concerne, c'est-à-dire que je me constitue comme le même que j'expérimente et qui est apprésenté par les hommes que j'appréente — comme le même que je perçois dans son ici absolu et qu'autrui serait s'il était ici plutôt qu'à sa place.

Dès lors que je m'appréhende comme homme autant comme ici pour moi que comme là-bas pour autrui, et comme co-existant avec d'autres hommes, les conditions sont réunies pour que se constitue une communauté humaine et que s'efface la position privilégiée de mon proto-corps en tant que proto-homme, à l'avantage d'un espace objectif dont les lieux sont indifférents, et d'un temps objectif qui est le même pour moi et pour les autres susceptible d'être mesuré au chronomètre (*Piz* : 7 ; *LCT* : 12), « où toute temporalité propre acquiert d'elle-même la pure et simple signification

d'un mode d'apparaître individuellement subjectif et originel de la temporalité objective » (*CM* : trad. modif., 156/177). Mais les conditions sont également et parallèlement réunies pour la constitution de l'intersubjectivité transcendante, c'est-à-dire « la communauté monadique ouverte » (*CM* : 158/180), dans la mesure où elle correspond à la communauté humaine une fois accomplie la réduction transcendante.

Ainsi, le concept d'« horizon » ayant permis de clarifier à la fois la constitution de l'*alter ego*, celle d'un monde objectif, d'une communauté humaine objective et de l'intersubjectivité transcendante elle-même, tout cela à chaque fois à partir de mon *ego* comme proto-monade — on comprend alors dans quelle mesure ce « complément » permet également de clarifier le sens de l'idéalisme phénoménologico-transcendantale. Il ne s'aurait s'agir d'un idéalisme solipsiste ; au contraire, le rôle de l'horizon, qui couvre l'ensemble de la constitution de l'étranger, *quoique l'étranger ne soit pas lui-même un horizon*, comme nous l'avons indiqué, a montré que l'idéalisme phénoménologique implique que rien n'échappe à la constitution de l'*ego* transcendantal, ni la sphère propre, ni la sphère étrangère. Autrement dit, la théorie de l'expérience de ce qui est étranger « ne voulait être ni ne pouvait être autre chose que l'explicitation du sens des *autres* à partir de sa constitution à l'œuvre, ainsi que du sens des *autres existant véritablement*, à partir des synthèses correspondantes de la concordance » (*CM* : trad. modif., 175/199). Et c'est à cette condition que se justifie à son tour l'élargissement de l'analyse intentionnelle génétique comme auto-explicitation des horizons de l'*ego* dans lesquels se constitue aussi bien sa sphère propre que, de façon *indirecte*, par *intropathie*, la sphère de l'étranger.

Nous avons à présent un aperçu à la fois du rôle phénoménologique, de l'extension, du principe et des développements théoriques post-*Ideen I* de l'analyse intentionnelle. Il nous reste à présent, pour clore notre analyse de l'histoire systématique du concept husserlien de l'« horizon », à revenir sur le rôle de catalyseur qu'il a joué sur une troisième et dernière opération méthodologique de la phénoménologie que nous avons touchée plus haut au moment d'analyser la phase descendante de l'analyse intentionnelle : la réduction.

Troisième chapitre : l'horizon et l'évidence de la ré exion

Le problème de l'évidence de la ré exion phénoménologique n'est pas seulement important en raison de « sa fonction méthodologique *universelle* », à savoir que « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi les actes de ré exion » (*Ideen I* : 162/247). Il est *fondamental au sens strict* dès lors que l'évidence de la ré exion constitue avec son *alter ego*, l'évidence de la perception externe, la pierre angulaire de la stratégie visant à établir une *version* de la phénoménologie transcendantale *fondée* sur la détermination d'une *sphère d'être absolue* — version qui n'a pas toujours été celle préférée par Husserl (comme le montrent les cas des *Recherches logiques* et celui de *L'idée de la phénoménologie*), dont on trouve une première exemplification dans les *Ideen I*, et qui finira à nouveau par disparaître au profit d'autres versions dans les tous derniers textes, notamment dans la *Krisis* et *Expérience et Jugement*. Or, non seulement la généralisation de l'« horizon » affiche d'emblée et simultanément les difficultés de la théorie de l'évidence sur laquelle est fondée la version des *Ideen I* (1.), *catalysant* ainsi les développements théoriques la concernant dont on trouve une forme systématique dans les *Méditations cartésiennes* (2.) ; mais il y a également des raisons de croire que cette généralisation n'est pas sans lien avec l'abandon de la *version* de la phénoménologie transcendantale qu'inaugure le texte de 1913 dans les derniers textes de Husserl, qui *réorientent* la fondation métaphysique de la philosophie *d'un point de départ à un telos* — réorientation qui se manifeste dans le caractère téléologique de cet être en devenir constant vers son être véritable qu'est l'homme rationnel *vivant* (3.).

C'est cette double hypothèse que nous allons essayer de développer dans ce troisième et dernier chapitre. De ce point de vue, la tâche est relativement limitée, et n'exige pas de revenir en-deçà des *Ideen* : car il ne s'agit ni d'une histoire de la théorie husserlienne de l'évidence, ni même de l'évidence de la ré exion *comme tel*,

mais, conformément à l'esprit de cette partie, des *effets* de la généralisation de l'« horizon » sur la méthode phénoménologique — en l'occurrence, sur la réduction.

1. L'horizon généralisé et la réduction dans les *Ideen I*

Pour introduire au rôle de l'évidence de la réduction (et de la perception externe) dans les *Ideen I*, et aux effets de perturbation qu'y crée la généralisation de l'« horizon », il faut commencer par fixer la spécificité de l'œuvre de 1913, qui pour ainsi dire *renverse l'esprit du projet théorique* exposé dans *l'Idée de la phénoménologie* par un retour à *l'esprit* des analyses brentaniennes.

a. Un retour aux sources

L'analyse de *L'idée* dans la première partie de ce travail a permis de définir une *version* de la phénoménologie que nous avons appelée « constitutive », et dont la caractéristique principale reposait sur le fait qu'elle suspendait toute prise de position *métaphysique* et laissait à une métaphysique future, qu'elle devait préparer, la tâche d'accomplir une science de l'être au sens absolu, c'est-à-dire de l'être en tant qu'être. Le travail phénoménologique lui-même opérait ainsi dans l'*ἐποχή* de la position d'être et d'être-tel, par laquelle elle devait décrire les corrélations de phénomènes tels qu'ils nous apparaissent subjectivement, comme possibilités pures de structures eidétiques nécessaires³⁷⁸ — corrélations dans lesquelles se détermine le sens d'être et d'être-tel des étants qui sont l'objet des sciences de l'attitude naturelle, et que la phénoménologie a justement pour mission de fonder.

Or, dans un tel cadre théorique où sont provisoirement mis entre parenthèses les implications *métaphysiques* de la phénoménologie, la distinction entre l'évidence de la réduction phénoménologique et celle de la perception externe, à laquelle Husserl fait des références allusives dans *l'Idée de la phénoménologie*, et que l'on trouve fixée par le biais du nouveau modèle de l'« horizon » dans *Chose et Espace* — évidence saturée/évidence avec horizon —, n'a pas de fonction stratégique pour la définition du travail phénoménologique lui-même : une fois l'*ἐποχή* accomplie, l'évi-

³⁷⁸ Sur ce point, voir les acquis de notre analyse de la différence husserlienne (p. 283-91).

dence absolue des membres de la corrélation et de l'*eidos* ne concerne pas l'être ou l'être-tel mais le *Seinssinn* et le *Soseinssinn*, qui renvoient précisément à des possibilités pures indifférentes à l'existence de notre monde de fait. Ce qui s'ouvre avec l'*ἐποχή*, c'est précisément la possibilité de traiter eidétiquement de la manière dont nous venons à constituer l'être et l'être-tel d'un objet — sans préjuger de cet être et être-tel.

Par conséquent, que la réduction donne son objet adéquatement, de telle manière que la croyance en l'être (*Glaubhaftigkeit*) et la donnée en personne (*Leibhaftigkeit*) y sont co-extensifs, tandis que la perception externe donne son objet inadéquatement et implique une scission entre l'apparaître et l'être — cela n'est pas une *base* pour dégager une sphère d'être absolue et indépendante (comme dans les *Ideen I*), mais un *résultat* dont les implications métaphysiques sont encore à tirer. L'analyse de la conclusion des leçons de 1907 a d'ailleurs confirmé cette hypothèse, car s'il est vrai que l'inadéquation de la perception externe permet de penser l'anéantissement du monde, celui-ci n'est pas employé pour dégager la sphère de la conscience absolue, mais pour exclure la solution *apriori* au problème de l'existence du monde : l'être du monde est un fait irrationnel qui tire sa force de l'expérience et des possibilités réellement possibles qu'elle motive constamment.

De ce point de vue, les *Ideen I* marquent un véritable *renversement* de la conception de la phénoménologie husserlienne qui d'une certaine manière, comme nous allons le voir, est un *retour aux sources*, celui des acquis de la psychologie *métaphysique* du maître de Husserl, Brentano, après s'en être manifestement écarté. Cela est manifeste à la lumière de l'usage spécifique du concept de « phénomène » qui y est proposé. En effet, s'il est vrai que la phénoménologie « se nomme une science des phénomènes », mais que « c'est également aux phénomènes que s'appliquent d'autres sciences connues depuis longtemps », qu'il s'agisse des sciences de la nature ou de l'esprit, cela signifie que « la phénoménologie elle aussi se rapporte à tous ces "phénomènes" [...] mais elle le fait avec une attitude toute différente » (*Ideen I* : 3/3), c'est-à-dire comme constitués dans les phénomènes *transcendamment réduits* de la conscience. Or, ce que l'*ἐποχή* et les réductions phénoménologiques ou transcendantales doivent fixer, c'est précisément la sphère d'être indépendante et absolue de la conscience, par rapport à la sphère d'être relative et contingente de la nature (*ἐποχή*) et des autres sphères transcendantales (réductions)³⁷⁹.

³⁷⁹ Nous avons déjà analysé le rapport entre *ἐποχή* et réductions dans les *Ideen I* dans le premier chapitre de cette partie (p. 291sq.).

En ce sens, la définition de la « phénoménologie pure [...] dont nous voulons établir qu'elle est la science fondamentale de la philosophie » (*ibid.*), la « philosophie "première" » (*Ideen I* : 136/211), repose sur un *socle métaphysique* : elle est, par rapport aux sciences de l'attitude naturelle, la science *véritable*, dans la mesure où elle s'occupe de ce qui non seulement *apparaît* (= est phénomène) mais qui apparaît comme *existant absolument, véritablement* :

« il n'y a pas d'absurdité à ce que toutes les expériences étrangères que je pose dans l'expérience par intropathie puissent ne pas être. Mais *mon* intropathie, et *ma* conscience en général sont données de façon originare et absolue, non seulement quant à l'essence, mais quant à l'existence » (*Ideen I* : 97/149).

La phénoménologie husserlienne, quoiqu'elle ne la suive pas *à la lettre*, est donc ici tout à fait dans *l'esprit* de l'opposition Brentanienne entre : d'un côté, les phénomènes physiques qui « *n'ont pas d'existence véritable et effective* » dans la mesure où la lumière, le son, la chaleur, le lieu, le mouvement local, etc., « constituent les signes d'une réalité effective dont l'action produit leur représentation [...] ». En et pour soi, ce qui est réel n'apparaît pas et ce qui apparaît n'est pas réel. La vérité des phénomènes physiques n'est, suivant l'expression consacrée, qu'une vérité relative » ; et de l'autre, les phénomènes psychiques qui « sont vrais en soi. *Ils sont en réalité tels qu'ils paraissent* ; nous en avons pour garantie l'évidence avec laquelle ils sont perçus » (Brentano 2008 : 33)³⁸⁰.

Ce qui est important ici, c'est précisément la nécessité qu'affichent autant Brentano que Husserl de fonder *métaphysiquement* la nouvelle science qu'il s'agit d'exposer, la psychologie descriptive et plus tard, dans les leçons viennoises de 1888-89, la phénoménologie descriptive d'un côté, la phénoménologie transcendantale de l'autre

³⁸⁰ À l'opposition entre les objets (phénomènes psychiques/physiques) correspond donc celle entre les deux manières d'y accéder, qui n'ont pas la même valeur épistémologique et ontologique : la perception interne, dans la mesure où elle donne son objet dans une « évidence immédiate, indubitable », « est vraiment la seule perception au sens propre du mot. Ainsi que nous l'avons vu, les phénomènes de la perception dite extérieure ne peuvent aucunement, même par des procédés indirects, être démontrés comme vrais et réels [...]. La perception dite extérieure n'est pas, au sens rigoureux du mot, une perception ; et ainsi nous pouvons dire que les phénomènes psychiques sont les seuls à propos desquels on puisse parler de perception [*Wahrnehmung*] au sens propre du mot » (Brentano 2008 : 104).

: pour l'un et l'autre, on appelle « phénoménologie » (ou « psychologie ») *la science des phénomènes véritables*³⁸¹.

On comprend à présent en quoi il s'agit d'un *renversement de perspective* par rapport au projet de *L'idée de la phénoménologie* : alors que celui-ci repousse toute prise de position métaphysique à une étape ultérieure qui sort du domaine strictement défini de la phénoménologie, les *Ideen I* certes distinguent la phénoménologie pure de la philosophie phénoménologique, supposée renouer avec les interrogations métaphysiques sur le sol assaini de la première, mais fait pour ainsi dire *une entorse à la règle en commençant* par prouver l'existence absolue de l'objet de la phénoménologie. C'est ce que manifeste le nouvel usage de l'*ἐποχή*, qui ne consiste plus seulement à mettre en parenthèse les intérêts ontologiques concernant le monde dont je fais partie en tant qu'homme, mais à dégager la conscience pure de son auto-objectivation pour la faire *apparaître* comme une *région d'être absolue*, distincte et indépendante du monde. C'est précisément cette performance de l'*ἐποχή* qui sera mise en évidence dans le chapitre deux et trois de la seconde partie :

« nous poursuivrons cette étude aussi loin qu'il est nécessaire pour obtenir l'évidence à laquelle nous avons visé, à savoir que *la conscience a en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique*. Ainsi, elle subsiste comme "*résidu phénoménologique*" et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, — bref de la phénoménologie. C'est seulement grâce à cette évidence que l'*ἐποχή* "phénoménologique" méritera son nom (*Ideen I* : 68/108).

Cela étant posé, ce qui nous intéresse ici dans un premier temps, c'est le rôle que joue le couple « ré exion/perception externe » dans la stratégie qui mène à ce résultat, en faisant d'abord abstraction des *effets de perturbations* qu'y introduit la généralisation de l'« horizon ».

³⁸¹ Voir les première thèses de « Psychologie descriptive ou phénoménologie descriptive » : « I. Le concept de psychologie descriptive. 1. J'entends par là une description analytique de nos phénomènes. 2. Or, par phénomène, [j'entends] ce qui est perçu par nous, et ce au sens strict du mot perçu. 3. Ce n'est pas le cas, par exemple, du monde extérieur. 4. Pour être un phénomène, quelque chose doit être en soi. C'est à tort que l'on oppose le phénomène à l'étant en soi [...]. 7. Lorsque l'on appelle la description des phénomènes "psychologie descriptive", on met particulièrement en avant la considération des réalités psychiques » (Brentano 2017 : 234-5). De ce point de vue, la stratégie husserlienne des *Ideen I* est plus proche de la *Psychologie*, car s'il n'y a qu'une phénoménologie, ce n'est pas parce qu'il n'y a qu'un phénomène, mais en raison de l'attitude spécifique de cette dernière à l'égard des phénomènes en général.

b. L'évidence de la ré exion et la fondation métaphysique de la phénoménologie

On peut résumer schématiquement l'argument en quatre phases : d'abord, une fois introduit le concept de « vécu intentionnel », qui implique la distinction entre *cogito* et vécus inactuel (§ 35-37), Husserl peut poser la différence entre deux types de vécus intentionnels, la perception immanente et la perception transcendante, qui implique de fixer le *premier sens* du couple « transcendance/immanence » (§ 38). Celui-ci correspond au premier sens déterminé dans *L'idée de la phénoménologie* : d'un côté, on appelle « immanent » un objet qui appartient au flux de conscience (les vécus intentionnels, ou leurs parties non-intentionnelles, hylétiques), tandis qu'est transcendant ce qui ne lui appartient pas (les essences, le flux de vécus d'autres *ego*, les choses et plus généralement les « réalités [*Realitäten*] » (*Ideen I* : 78/123), nous y reviendrons).

La seconde phase ajoute à ce premier sens un *second*, qui concerne cette fois-ci une « distinction de principe entre les modes de l'intuition » (*Ideen I* : 86/135) (§ 41-42). L'enjeu est ici de montrer l'impossibilité de principe d'une donnée adéquate (= immanente au second sens) de tout objet transcendant, qui « implique qu'il n'y aurait pas de *différence d'essence* entre ce qui est transcendant et ce qui est immanent » (§ 43) — thèse dont on se souvient qu'elle est implicite à la théorie réaliste du signe mental de Twardowski : « on se laisse abuser par cette idée que la transcendance de la chose serait celle d'une *image* ou d'un *signe* » (*Ideen I* : 89/139). Il s'agit là d'une conception qui est motivée par la théorie des qualités primaires et secondaires, c'est-à-dire par l'opposition entre la chose comme pure apparence subjective et la chose véritable (§ 40), qui est elle-même la continuité scientifique de l'expérience par l'« homme naïf » (par opposition à l'« homme de science ») (§ 39) du caractère trompeur de certaines perceptions concernant à la fois « les propriétés perçues », l'être-tel, et « l'existence même » des choses en question (*Ideen I* : 81/127). La détermination stricte de l'opposition entre immanence et transcendance sur la base de leur *mode de donnée* respectif doit ainsi conduire à une opposition *ontologique* entre deux types d'être, l'être comme réalité et l'être comme conscience, libérée des absurdités de la théorie du signe qui réduit la chose transcendance à l'immanence de la conscience.

L'enjeu étant posé, en quoi consiste cette différence de mode de donnée ? L'analyse part ici du cas exemplaire de la perception de la chose, dont les résultats seront

généralisés ensuite à l'ensemble des objets transcendants³⁸². D'un côté, la chose est l'unité d'une multiplicité d'apparitions, d'esquisses dans lesquelles un seul de ses côtés apparaît proprement, tandis que le reste est visé dans l'horizon³⁸³. De ce point de vue, le concept de « mode d'apparition » ou d'« esquisse » désigne la donnée de tel et tel côté, dans telle ou telle orientation spatiale. Or, de l'autre côté, le vécu n'est pas lui-même spatial, et par conséquent « ne se donne pas par esquisse », c'est-à-dire n'est pas une unité d'une multiplicité d'apparitions :

« dès qu'il s'agit d'existants appartenant à cette région [= celle du vécu], on ne peut conférer le moindre sens à des expressions telles que "apparaître [Erscheinen]", "être exposé par esquisse". Là où l'être n'est plus d'ordre spatial, il est dénué de sens de dire qu'on le voit de différents points de vue, en changeant d'orientation, en considérant les différentes faces qui s'offrent à l'occasion de ces mouvements, et en tenant compte des différentes perspectives, apparences [Erscheinungen] et esquisses » (*Ideen I* : trad. modif., 88/137).

Une telle thèse doit cependant être bien comprise : le fait de ne pas être donné dans des modes d'apparition, c'est-à-dire par côté, ne signifie que le vécu ne soit pas *également* une unité d'une multiplicité ; au contraire, cela implique que la corrélation dans laquelle se constitue le vécu est *différente* de celle qui caractérise la chose et, de manière générale, toute transcendance, s'il est vrai que « d'une façon générale, on peut déjà voir que l'être transcendant, à quelque genre qu'il appartienne, si on entend par là tout être *pour* un Je, ne peut se donner que d'une façon analogue à la chose, donc par le moyen d'apparences [durch Erscheinungen] » (*Ideen I* : 92/142).

Quoiqu'il en soit pour l'instant de ce point, la différence dans le *mode de donnée* du vécu et de la chose (donnée par côté/non-donnée par côté), qui renvoie à un second sens du couple « immanence/transcendance », permet de définir deux *modes d'être incommunicables* (*Ideen I* : 87/136) : l'être comme conscience et l'être comme réalité (*als Realität*) — les transcendances non-chosiques, qu'il s'agisse des essences, des vécus étrangers ou des objets imaginaires, étant certes des *transcendances* constitués de façon analogue à la chose, mais qui ne disposent pas du même *mode d'être*, soit parce qu'ils sont susceptibles d'être perçus de manière

³⁸² Voir *supra*. p. 371-2.

³⁸³ « La chose est l'unité intentionnelle [*intentionale Einheit*], c'est-à-dire le terme identique et unique que la conscience atteint à travers le flux constamment ordonné que forment les multiplicités de perception [*Wahrnehmungsmannfaltigkeiten*] à mesure qu'elles passent d'une forme à l'autre » (*Ideen I* : trad. modif., 85/133).

immanente (l'ux étranger par un autre Je), soit qu'elles ne soient pas du monde (essences, objets imaginaires).

Nous arrivons ainsi à la troisième phase de l'argument : après la distinction entre transcendance et immanence *réelles* (= premier sens : dans ou en dehors du l'ux), puis celle entre les *modes de donnée intuitive* (= second sens : non-donnée par côté/donnée par côté) qui a permis d'introduire une première différence *ontologique* (être comme conscience/être comme réalité), il reste un *troisième sens* qui concerne le *mode d'évidence* (= troisième sens : adéquation/inadéquation) qui découle du mode de donnée intuitive, et qui va permettre de mesurer la *force ontologique* qu'il faut conférer aux deux modes d'être précédents, leur *modalité* (nécessité/contingence). Il s'agit ici de l'opposition entre l'« être purement phénoménal du transcendant » et l'« être absolu de l'immanent » (§ 44), qui rejoint l'esprit de l'opposition Brentanienne entre l'objet qui implique une scission entre son apparaître et son être (= être purement phénoménal), et les phénomènes qui « sont en réalité tels qu'ils paraissent » (Brentano 2008 : 40) (= être phénoménal absolu). Cependant, l'opposition entre les deux modes d'évidence correspondants est assez subtile, et demande un examen attentif, qui va nous mener à l'effet de perturbation de l'horizon généralisé.

En effet, dans *Chose et Espace*, nous avons vu que la donnée absolue du vécu, qui justifie l'inséparabilité de la croyance en l'être et de la donnée en personne dans la ré exion phénoménologique, reposait sur son *adéquation* : la ré exion n'implique « aucune gradation d'un poids » (*Ideen I* : 321), le remplissement ne peut ni être renforcé (augmentation de l'intuitivité) ni faiblir (diminution de l'intuitivité), il est absolument saturé (= non-présomptif), de telle manière que le mode de donnée du vécu exclut que celui-ci apparaisse autrement qu'il n'est. Au contraire, la donnée de la chose (et par analogie de tout objet transcendant) suppose qu'il soit « susceptible d'augmentation et de diminution » (*Ideen I* : 321) c'est-à-dire « comprend en soi nécessairement des composants vides et d'indéterminations » (*Ideen I* : 319). Ainsi, puisque je présume constamment à travers la visée horizontale des autres côtés de l'être et de l'être-tel de la chose, leur remplissement laisse ouvert la porte à des déterminations autres, à des cas d'illusion et d'hallucination, et même à la possibilité d'un anéantissement du monde (§ 49).

Or, ce n'est pas exactement comme cela que Husserl présente les choses dans le § 44. D'abord, s'il est vrai que « par principe une chose ne peut être donnée que "sous une face [*einseitig*]», cela ne signifie pas « seulement incomplètement, impar-

faitement en tous les sens du mot » (*Ideen I* : 91/140-1). Autrement dit, s'il est vrai que « inadéquat » signifie « donné avec des horizons d'indéterminations déterminables », il y a différents types d'inadéquation. Husserl y faisait d'ailleurs référence dès le § 3, au moment d'introduire l'idéation et son rapport avec l'intuition individuelle : l'idéation peut être adéquate ou inadéquate, et corrélativement les singularisations individuelles de l'essence correspondante sont adéquatement données ou inadéquatement, c'est-à-dire par un côté (*einseitig*), par plusieurs côtés successivement (*mehrseitig*) mais jamais par tous les côtés en même temps (*allseitig*). Or, si cette inadéquation est

« la règle pour toute essence se rapportant à l'ordre des choses [*auf Dingliches*] [...] [et] même la règle, à y regarder de plus près (comme les analyses ultérieures le montreront avec évidence), pour toutes les réalités mondaines [*Realitäten überhaupt*] [...], dans ce cas les expressions vagues de donnée par un côté [*Einseitigkeit*] et par plusieurs côtés [*Mehrseitigkeit*] recevront des significations déterminées et on pourra distinguer différents types d'inadéquation [*verschiedene Arten von Inadäquatheit*] » (*Ideen I* : trad. modif., 13-4/20-1).

Cette distinction est fondamentale ici, car le § 44 s'apprête précisément à distinguer, non entre adéquation de la ré exion et inadéquation de la perception externe, mais précisément entre *deux types d'inadéquation*. Ainsi, d'un côté, l'inadéquation de la perception externe ne désigne pas une donnée imparfaite dans tous les sens du mot, mais en un sens bien déterminé, c'est-à-dire « une forme d'inadéquation requise par l'exposition [*Darstellung*] par esquisses » (*Ideen I* : 91/140-1). Autrement dit, le caractère imparfait de la donnée de la chose réside dans le fait qu'elle est perçue dans le mode de ses apparitions, par esquisse, c'est-à-dire dans une certaine *perspective spatiale*, par *côté* : je vois ma maison de devant, de derrière, de l'intérieur, du toit d'un autre bâtiment, etc., mots qui n'ont évidemment aucun sens pour une ré exion sur les vécus, quoiqu'elle possède, elle aussi, une imperfection qui lui corresponde. Par opposition, le vécu n'est pas donné par côté, je n'en ai pas une perception différente en fonction de la place que j'occupe dans l'espace :

« un vécu affectif ne se donne pas par esquisse. Si je le considère, je tiens un absolu, il n'a pas de faces qui pourraient s'exposer tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Par la pensée je puis former à son propos une pensée vraie ou fausse, mais ce qui s'offre au regard de l'intuition est là absolument avec ses qualités, son intensité, etc. Le son d'un

violon au contraire est donné, avec son identité objective, par esquisses ; il comporte un cours de modes changeants où il apparaît. Ces modes sont différents selon que je suis dans la salle même du concert ou que j'écoute à travers les portes closes, etc. » (*Ideen I* : 92-3/143).

De ce point de vue, il semble que l'on aille tout droit à la thèse de *Chose et Espace* : la donnée absolue signifie que le vécu n'est pas l'unité d'une multiplicité de perceptions, mais qu'y vaille l'équation « un vécu = une perception ». L'*absoluité* de la conscience et l'adéquation de la réflexion se payeraient ainsi du prix de son caractère *inconstitué*. Pourtant, comme nous l'anticipons plus haut, ce n'est pas vers cette solution que se dirige Husserl : « qu'on veuille bien noter encore la distinction suivante. Un vécu n'est jamais non plus complètement [*vollständig*] perçu ; il ne se laisse pas saisir adéquatement dans sa pleine unité » (*Ideen I* : 93/144). Or, cette thèse est la conséquence directe de la généralisation de l'« horizon », plus précisément de son *élévation à une structure du temps phénoménologique* constitué dans la multiplicité de la conscience du temps :

« par essence c'est [= le vécu] un flux ; si nous dirigeons sur lui le regard de la perception nous pouvons le remonter en partant de l'instant présent ; les portions laissées en arrière sont alors perdues pour la perception. C'est uniquement sous la forme de rétention que nous avons conscience de ce qui vient immédiatement de s'écouler, ou sous forme de ressouvenir. Finalement le flux total de mes vécus est une unité de vécu qu'il est impossible par principe de saisir par la perception en nous laissant complètement "couler" avec lui » (*Ideen I* : trad. modif., 93-4/144).

Ainsi, dès lors qu'il ne saurait y avoir de conscience sans un flux de vécus organisé selon la double structure du temps phénoménologique « maintenant/triple horizon », qui renvoie *quant à sa propre constitution* à la multiplicité de la conscience du temps — bref, dès lors que le vécu comme flux et la conscience comme flux des vécus sont également des *unités de multiplicités* —, il ne saurait non plus y avoir d'adéquation de la réflexion, qui fait *nécessairement* face aux horizons infinis du temps de la conscience pure. Le rapport direct entre généralisation de l'horizon à une structure temporelle et l'inadéquation de la réflexion est d'ailleurs posé dans le § 83, qui suit celui de l'introduction du triple horizon temporel : dès lors que je réfléchis sur un vécu, je n'ai plus seulement un horizon de vécus au sens de la triple structure

temporelle, mais également au sens de l'inactualité³⁸⁴ ; or, cela signifie que le *ux* des vécus ne saurait être donné adéquatement, quoique *l'idée d'une telle saisie* puisse, elle, être saisie adéquatement — ce qui est précisément la caractéristique fondamentale de l'intuition transcendante inadéquate : « quand l'intuition donatrice est une intuition qui *transcende*, l'élément objectif ne peut accéder au rang de donnée adéquate ; seule peut être donnée *l'idée* de cet objet » (*Ideen I* : 332/481-2)³⁸⁵.

Maintenant, s'il est vrai que le vécu (et la conscience en général) est bien une unité d'une multiplicité de conscience, celle-ci possède une structure *spécifique* qui la différencie de la constitution de la chose, et implique *du point de vue de sa donnée* un *autre type d'évidence* :

« mais *cette* incomplétude, cette "imperfection" que comporte l'essence de la perception du vécu est par principe différence de celle que recèle l'essence de la perception "transcendante" qui se fait par le moyen d'une exposition par esquisses, bref au moyen de quelque chose comme l'apparition » (*Ideen I* : trad. modif., 94/144-5).

En effet, si la chose est constituée comme *l'unité temporelle et spatiale* dans la multiplicité de ses modes d'apparition et de ses côtés, le vécu l'est comme *l'unité temporelle* dans la multiplicité de ses *phases temporelles* visées intentionnellement dans la conscience du temps ; et dès lors qu'il est perçu dans la *ré exion* phénoménologique, il l'est dans une *perspective temporelle*, c'est-à-dire *actuellement* dans l'une de ses phases, et *inactuellement* dans les autres. C'est là la *première* différence de l'inadéquation de la *ré exion* avec celle de la perception externe, par laquelle elle échappe à l'équation « être-véritable », « être-donné-adéquatement », « pouvoir être posé avec évidence » (§ 144) — ce qui n'est pas sans difficulté, comme nous allons le voir par la suite.

Mais avant d'y venir, à la différence que nous venons d'établir s'ajoute une *seconde*, qui va permettre à Husserl de poser l'indubitabilité de la perception immanente contre le caractère douteux de la perception externe, et de fonder l'opposition entre être purement phénoménal et être absolu. En effet, s'il est vrai que la *ré exion*

³⁸⁴ « L'expression d'*horizon de vécu* ne désigne pas seulement ici l'horizon de temporalité phénoménologique, considéré selon les diverses dimensions qu'on a décrites, mais des différences introduites par des modes de données répondant à *un nouveau type*. En ce sens un vécu qui est devenu un objet pour un regard du moi et qui a par conséquent le mode du regardé, a pour horizon des vécus non-regardés ; ce qui est saisi sous un mode « d'attention », voire avec une clarté croissante, a pour horizon un arrière-plan d'inattention... » (*Ideen I* : 185-6/280). Husserl fait référence explicitement dans une note au § 35, qui a introduit le concept d'« inactualité ».

³⁸⁵ Voir *infra*. p. 516.

est inadéquate au sens fixé au-dessus, elle possède malgré tout *un noyau de donnée adéquate*, qui précisément définit la *donnée absolue* du vécu. Celle-ci correspond à la saisie du vécu dans son « présent véritable » (= le maintenant non-horizontale) qui correspond à l'*ego cogito*, qui est adéquatement donnée et par conséquent véritable, absolue, indubitable. Autrement dit, conformément à la clause cartésienne et Brentanienne³⁸⁶ :

« le flux du vécu qui est mon flux, celui du sujet pensant, peut bien être aussi largement qu'on veut non-appréhendé, inconnu quant aux parties déjà écoulées et restant à venir ; il suffit que je [*sowie ich*] porte le regard sur la vie qui s'écoule dans son présent réel [*in seiner wirklichen Gegenwart*] et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...] pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement : *Je suis*, cette vie est, je vis : *cogito* » (*Ideen I* : 96-7/149).

Ainsi, le noyau d'adéquation qui s'exprime dans l'*ego cogito* correspond au maintenant non-horizontale *actuel* (= présent réel) par opposition au triple horizon, et implique l'impossibilité de nier l'existence du vécu en question. C'est là la seconde particularité de la ré exion : s'il est vrai qu'elle est inadéquate au sens déterminé plus haut, elle inclut également nécessairement un noyau d'adéquation qui correspond à la forme de l'actualité, du *cogito*, du présent non-horizontale.

C'est sur cette base que Husserl peut alors fonder l'opposition entre l'existence contingente du monde des choses (la nature) et l'existence nécessaire du vécu : alors que le *cogito* est donné adéquatement dans la ré exion, c'est-à-dire absolument, de telle manière que son existence est indubitable (être absolu), la chose est donnée inadéquatement, et son être contingent : « il est toujours possible que le cours ultérieur de l'expérience contraigne à d'abandonner ce qui antérieurement a été posé *sous l'autorité de l'expérience*. C'était, dit-on par la suite, une pure illusion, une hallucination, un simple rêve cohérent, etc. » (*Ideen I* : 97/150).

C'est cette thèse qui lance alors la quatrième et dernière phase de l'argument : en effet, non seulement l'être de la conscience est nécessaire, et celui du monde contingent ; mais les § 47-9 montreront d'un côté que l'existence de la conscience n'est pas touchée par l'anéantissement du monde, c'est-à-dire constitue une région d'être *indépendante* de celle du monde (= être absolu au sens où il *nulla « re » indi-*

³⁸⁶ Voir *supra*. note 212. La critique adressée à Brentano dans ce texte des années 1907-1909 manifeste bien de ce point de vue le *renversement* dont nous parlions plus haut : ici, c'est bien d'un retour à l'*esprit* de la théorie Brentanienne, clarifiée phénoménologiquement par une analyse des *modes de donnée intuitifs*, dont il est question.

get ad existendum), et de l'autre que, s'il est vrai que l'être du monde est un fait irrationnel, il tire sa force de l'expérience de la conscience transcendantale. C'est en ce sens que Husserl peut poser au § 50 la thèse qu'« ainsi est inversé le sens usuel de l'expression être. L'être qui pour nous est premier, en soi est second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que par « rapport » au premier » (*Ideen I* : 106/164) ; puis au § 55 qui conclut le chapitre que toute réalité, si l'on entend par là les réalités naturelles (= choses) « sont des "unités de sens" » qui présupposent une conscience donatrice de sens, qui « de son côté est absolue et ne dépend pas à son tour d'une donation de sens » (*Ideen I* : 120/183).

Encore une fois, il ne s'agit pas ici de dire que la conscience pure est *inconstituée* ; il s'agit simplement de poser le fait qu'alors que le sens du monde est fondé dans la conscience — non pas *ontologiquement* puisque l'être de la conscience *ne crée pas* l'être du monde, ni *psychologiquement* puisque l'homme est une partie du monde (d'où l'absurdité du psychologisme transcendantal), mais *transcendantalement*, puisque la conscience le *constitue* —, cette dernière ne tire pas le sien d'une autre région qu'elle-même, c'est-à-dire l'obtient, comme l'affirme le § 81 consacré au rapport de la conscience pure à la conscience du temps, d'un second absolu qui n'est pas *autre* que lui-même :

« "l'absolu" transcendantal que nous nous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot ; c'est quelque chose qui, en un sens profond et absolument unique, se constitue soi-même [*sich selbst konstituiert*], et qui prend sa source radicale dans un absolu définitif et véritable » (*Ideen I* : 182/274-5).

Cette dernière remarque exigerait évidemment un traitement spécifique ; heureusement, cela n'est pas nécessaire pour notre tâche actuelle. Ce qui va nous intéresser à présent, c'est l'*effet de perturbation* que produit le caractère inadéquat de la ré exion phénoménologique sur la thèse de l'être absolu de la conscience — perturbation qui, comme on l'a vu, est une conséquence directe de la généralisation de l'« horizon », et qui va catalyser les développements ultérieurs sur la ré exion.

c. L'élément perturbateur

La difficulté provient ici essentiellement de l'identification, confirmée au § 137-138, entre adéquation et évidence apodictique d'un côté, inadéquation et évidence asser-

torique de l'autre, et de leurs rapports respectifs avec l'opposition construite plus haut entre immanence et transcendance. On appelle en effet « apodictique » l'évidence qui « exclut l'être-autrement » (*Ideen I* : 317/463), et ce qui exclut l'être-autrement, c'est l'adéquation, c'est-à-dire la saturation absolue de l'intuition ; au contraire, on appelle « assertorique » l'évidence qui « ne peut jamais être « définitive » ; elle ne peut jamais être insurmontable » (*Ideen I* : 319/465), et ce qui implique l'être-autrement, c'est l'évidence inadéquate qui contient des visées vides susceptibles d'être remplies et de montrer l'objet autrement que tel qu'il apparaissait jusqu'ici. Or, l'analyse que nous avons accomplie plus haut a montré que non seulement tout être transcendant est en principe inadéquatement donné de manière analogue à la chose, et que la ré exion est elle-même inadéquate, quoiqu'il s'agisse d'un *type d'inadéquation distinct* de celui de la chose, qui en outre implique un noyau de donnée adéquate, c'est-à-dire apodictique. Par conséquent, en principe, si tout être *réellement* transcendant est inadéquatement donné, tout être *réellement* immanent n'est pas donné de façon adéquate.

C'est d'ailleurs précisément ce que confirme le § 144, qui définit l'opposition entre intuition donatrice immanente et transcendante exclusivement à partir du critère adéquat/inadéquat, et non celui de la transcendance ou immanence *réelle* (d'où l'usage de guillemets au moment d'employer les termes « immanent » et « transcendant ») : « quand l'intuition donatrice est *adéquate* et *immanente* [...] l'objet est précisément ce qui est saisi, posé dans l'intuition adéquate, en personne, en original » ; « quand l'intuition donatrice est transcendante, l'élément objectif ne peut accéder au rang de donnée adéquate » (*Ideen I* : trad. modif., 332/481). Ainsi, la caractéristique de l'intuition transcendante repose sur le fait que, si l'objet n'est pas donné adéquatement, l'*idée* d'une telle donnée adéquate est en revanche adéquatement donnée, comme c'est le cas de la chose (§ 143) et de la conscience (§ 83).

Que cette théorie de l'évidence pose malgré tout un problème au moment de juger de l'apodicticité des essences, cela est clair : car d'un côté, si vaut l'équivalence « transcendance = inadéquation = être purement phénoménal » et celle « adéquation = apodicticité = être véritable », cela signifie qu'il ne saurait y avoir de distinction entre essence adéquate et essence inadéquate comme le suggère le § 3, et qu'un « exemple arithmétique », qui est une essence formelle, ne saurait, comme l'indique

le § 137, être un cas de donnée adéquate³⁸⁷. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse ici : ce qui est en effet essentiel pour notre enquête, c'est que si ce qui est inadéquat n'est pas véritable, alors tout ce qui est donné dans la ré exion, qui est inadéquat en raison de la généralisation de l'horizon, n'est, pour autant qu'il n'est pas donné dans « l'actualité de mon vécu [*meine Erlebnisaktualität*] », pas une « réalité absolue [*absolute Wirklichkeit*] » (*Ideen I* : 98/151). Par conséquent, si l'évidence adéquate, absolue, apodictique se réduit à la ré exion sur l'actualité, c'est-à-dire au maintenant non-horizontal de l'*ego cogito*, tout ce qui est visé à vide l'est de façon *présomptive*, de la même manière que la chose, et n'exclut pas le doute — de telle manière que la thèse de l'être absolu de la conscience *en général* exige une justification particulière, car le phénoménologue fait constamment l'expérience de son champ d'expérience transcendantale, supposé être un champ d'être absolu (= adéquation), de manière non-absolue ou inadéquate. Autrement dit, le problème réside dans la portée et l'élargissement de cette apodicticité au champ de l'expérience transcendantale *en entier*.

De ce point de vue, le cas le plus problématique, qui reviendra régulièrement dans les textes ultérieurs, est l'exemple du souvenir. Celui-ci est abordé au § 141 :

« le *type propre d'inadéquation* du souvenir consiste en ceci : du non-souvenu peut se mêler au "réellement souvenu", ou bien différents souvenirs viennent à la traverse et pourraient se faire passer pour l'unité d'un souvenir : cependant en développant leur horizon afin de l'actualiser, les séries de souvenir se disjoignent, et ainsi le bloc unifié de souvenirs "explose" et se fragmente en une multitude d'intuitions de souvenirs incompatibles » (*Ideen I* : 327/476).

La solution au problème du souvenir, qui consiste ici dans le développement de l'horizon du souvenir jusqu'aux perceptions actuelles pour s'assurer de l'évidence du souvenir dans sa concordance, ne doit pas masquer ici le fait que le *passé* de la conscience absolue demeure, à titre d'horizon, *présomptif*, et que je peux passer ma vie à croire me souvenir de quelque chose que je n'ai pas réellement vécu — à la

³⁸⁷ « Cette vision [= idéation] qui *donne* l'essence, et éventuellement la *donne de façon originnaire*, peut être *adéquate*, comme celle que nous pouvons aisément nous former de l'essence du son ; mais elle peut aussi être plus ou moins imparfaite, « *inadéquate* » » (*Ideen I* : 13/20) ; « nous nommons d'habitude évidence et *vision intellectuelle* [*Einsicht*] — ou voir intellectuel [*Einsehen*] — une conscience doxique positionnelle et dans ce cas une conscience donatrice *adéquate* qui « exclut l'être-autrement » ; la thèse est motivée par les données adéquates d'une façon tout à fait exceptionnelle ; au sens le plus élevé du terme elle est un acte de « raison ». L'exemple de l'arithmétique est une bonne illustration » (*Ideen I* : 317/463).

manière de ces souvenirs en commun qui, dans un groupe d'amis, sont répétés par tous ses membres, y compris ceux qui n'ont pas assisté à la scène en question, jusqu'à ce que tous finissent par croire qu'ils y ont réellement participé et qu'ils s'en souviennent. L'exemple est ici suffisant pour exprimer le caractère *présomptif* et par conséquent jamais *apodictique* du ressouvenir, qui peut, comme la chose, quoique dans un style d'inadéquation différent, être autrement que tel qu'il était visé à vide, voire même ne pas être, comme le cas des faux ressouvenirs vient de le montrer — ce qui *mine* la thèse de l'être véritable de la conscience fondée sur l'identification entre adéquation et apodicticité, et avec elle la *version* de la phénoménologie transcendantale proposée dans les *Ideen I*.

Si cela est vrai, la généralisation de l'« horizon » produit donc dans l'œuvre de 1913 un *effet de perturbation de longue portée* : elle perturbe d'un côté la théorie classique de l'évidence, telle qu'on la trouve dans *Chose et Espace*, en obligeant Husserl à reconnaître l'inadéquation foncière de la réduction phénoménologique ; elle mine de l'autre côté le projet d'une phénoménologie fondée *métaphysiquement* sur la détermination d'une *sphère d'être véritable*, qui est supposée trouver son ancrage dans l'opposition entre donnée immanente/apodictique et donnée transcendante/assertorique car, dans ce cas, seul l'*ego cogito* est absolument donné, tandis que le reste de la conscience pure est visé *présomptivement* et n'exclut pas l'erreur.

Or, c'est précisément cette difficulté issue originellement de la généralisation de l'« horizon » qui va motiver les développements théoriques ultérieurs — non pas que Husserl renonce immédiatement à l'ambition d'une *fondation métaphysique* de la phénoménologie transcendantale, mais la généralisation de l'« horizon » va impliquer, pour répondre à l'objection levée ci-dessus, de *bouleverser* sa théorie classique de l'évidence en disjoignant évidence adéquate et évidence apodictique. C'est ce bouleversement, comme effet lointain de la généralisation de l'« horizon », *catalyseur* en ce sens du développement théorique en question, que nous allons étudier à présent dans le cadre des *Méditations cartésiennes*. Il sera temps ensuite d'essayer de montrer dans quelle mesure, à *plus grande échelle encore*, l'« horizon » généralisé a fini par transférer pour ainsi dire cette ambition de *fondation métaphysique* d'un point de départ à un *telos* dans les textes les plus tardifs.

2. Les *Méditations cartésiennes* : une nouvelle théorie de l'évidence

L'analyse des *Ideen I* que nous venons de proposer a montré que le problème de la thèse de l'être absolu de la conscience naît conjointement de l'élévation de l'horizon à une structure temporelle de la conscience, qui implique le caractère inadéquat de la ré exion phénoménologique, et de l'identification entre adéquation et apodicticité, qui exige une nouvelle justification de la portée générale de l'évidence apodictique concernant le champ d'expérience transcendantal de la conscience absolue, dès lors que l'ensemble des horizons sont *en principe visés de façon présomptive*. De ce point de vue, les effets de perturbation exigent une réponse qui ne peut venir, *si l'on tient à la fondation métaphysique de la phénoménologie*, que de la disjonction entre adéquation et apodicticité. Or, si on trouve encore cette identification dans *Philosophie première*³⁸⁸, la particularité des *Méditations cartésiennes* par rapport à ces leçons de 1923-1924 réside précisément dans la séparation des deux notions. Il s'agit donc d'un coup d'arrêt fondamental pour la théorie classique de l'évidence maintenue jusqu'ici : l'inadéquation, qui se définit par la présence dans un vécu actuel d'éléments inactuels à remplir, cesse de délimiter *nécessairement*, par opposition à l'adéquation, le domaine de l'assertorique, et n'exclut plus l'*apodicticité*. Voyons comment cette innovation majeure s'accomplit dans les *Méditations*, en remontant d'abord, pour des raisons de clarté, au point de départ de ces dernières, puis en suivant l'argument jusqu'à la détermination du rôle de l'évidence apodictique dans la fondation métaphysique de la phénoménologie transcendantale.

a. De nouvelles *Meditationes de prima philosophia*

S'il est vrai que les « motifs cartésiens » des *Méditations métaphysiques* — et non son « contenu doctrinal », que la phénoménologie devra presque complètement abandonner avec le « développement radical [*radikale Entfaltung*] » de ces motifs — possèdent une « signification éternelle » (*CM* : 43/43) pour la philosophie comme telle, dans la mesure où la promesse d'une science universelle à fondement absolue ne peut être tenue que dans une orientation transcendantale, dont le motif se trouve pour la première fois mis en œuvre chez Descartes, elles ont également pour Hus-

³⁸⁸ « Nous pouvons appeler cette propriété de l'évidence adéquate [i.e. l'exclusion du doute] aussi son *apodicticité*. Il est manifeste qu'à l'inverse *toute évidence apodictique est adéquate* » (*EP II* : 35/48).

serl une signification *historique*. En effet, ce qui motive l'appel aux motifs et au radicalisme cartésien au § 2, c'est la ressemblance de leurs situations respectives : pour Descartes, les sciences factuelles comme aprioriques ne sont « authentiques »³⁸⁹ que comme « membres dépendants de la seule et unique science universelle : la philosophie », qui doit leur procurer leur « unité systématique » en les ramenant à leur « fondation générale et ultime s'appuyant sur des évidences absolues [*aus absoluten Einsichten*] » (*CM* : 44/44). Or, les sciences ont perdu cette authenticité au cours de leur développement historique, motivant la « réforme complète de la philosophie » que Descartes appelle de ses vœux, et qui s'accomplit chez lui pour la première fois sous la forme d'un tournant subjectiviste : le motif cartésien, quel que soit l'écart factuel avec le contenu doctrinal professé dans les méditations, consiste dans la reconstruction de la philosophie sous la forme d'une philosophie transcendante.

Or, Husserl se trouve, à ses yeux, dans une situation comparable à celle de Descartes : les sciences positives « se sentent, de nos jours, très paralysées par les confusions qui affectent leur base » ou « leurs fondements » (*CM* : 45/46), conséquence directe de l'abandon par la philosophie de la tâche et la méthode qui lui avait été conférées lors de son *invention* par Socrate/Platon, à savoir celle d'une « science vraie et authentique » (*Hua VII* : 8/9) :

« au lieu d'une philosophie cohérente et vivante, nous avons une littérature philosophique qui croît sans limites mais qui est presque dépourvue de la moindre cohésion [...]. Cette situation ne témoigne en rien d'une étude mutuelle et consciente de sa responsabilité, qui se ferait dans l'esprit d'une collaboration sérieuse et dans la recherche de résultats ayant valeur objective [...]. Nous avons bien encore des congrès philosophiques, les philosophes s'y rencontrent, mais malheureusement pas les philosophies. Il leur manque l'unité d'un espace spirituel, où elles pourraient être les unes pour les autres » (*CM* : 46-7/47).

Ainsi, à la place de l'idée d'une philosophie universelle à fondement absolue à laquelle les sciences positives sont liées comme ses *branches*, Husserl voit un *divers* de sciences coupées de leur fondement et, corrélativement, un *divers* de philosophies qui ne sont pas tant guidées par l'idée partagée de responsabilité absolue et de la recherche de vérités contraignantes, qui doit mener à la confrontation des ré-

³⁸⁹ Voir plus bas la définition de l'authenticité (*Echtheit*) de la fondation d'une vérité, qui implique son évidence.

sultats et à la coopération pour en obtenir de plus grands, mais qui sont plutôt intéressées à présenter des découvertes personnelles toujours nouvelles, exprimant telle ou telle nouvelle conception du monde individuelle — bref, une *littérature philosophique* guidée par des intérêts *personnels*.

Or, « ne sommes-nous pas au sein de cette lamentable actualité dans une situation analogue à celle que Descartes a connue dans sa jeunesse ? » (*CM* : 47/48). Si c'est le cas, il faut comme lui soumettre l'ensemble des sciences et des philosophies, y compris le contenu doctrinal de ses méditations, à un « renversement cartésien » et « entreprendre de nouvelles *Meditationes de prima philosophia* », afin de « révéler [...] le sens le plus profond de leur radicalisme dans le retour à l'*ego cogito*, puis, plus généralement, les valeurs éternelles dont il est le cœur. Cela dessine, en tout cas, le chemin qui a conduit à la phénoménologie transcendantale » (*CM* : 47-8/48).

Comme dans *Philosophie première*, la philosophie première est confrontée au problème de son propre commencement : si plus aucune science ne peut nous servir de modèle pour commencer la philosophie, il faut nous servir de l'idée téléologique directrice d'une telle science à fondement absolu comme une « présomption provisoire », dont nous ne préjugeons pas de la possibilité, et que l'on trouve sous la forme d'une « prétention » dans nos sciences comme faits culturels contingents — une prétention « que ne satisfait précisément pas leur réalité de fait », celle d'être des « sciences au sens vrai et authentique » (*CM* : 49/51). Il va donc s'agir de nous « plonger dans leur [i.e. des sciences effectives] effort et leur activité scientifique, et, ainsi, de nous rendre clair et distinct ce vers quoi ils tendent en réalité » (*CM* : 50/52).

C'est par ce procédé méthodique, par lequel se clarifie l'idée de science à fondement absolu sans préjuger de sa possibilité ni de son existence, et sans se préoccuper des modèles que nous offrent nos sciences dont nous avons mis entre parenthèse la validité dans le renversement cartésien, que nous sommes conduit progressivement à la théorie de l'évidence qui nous intéresse. Pour commencer, toute science cherche à produire des jugements, qui sont immédiats ou médiats, les seconds présupposant les premiers — comme la conclusion d'un syllogisme présuppose ses prémisses —, et à fonder ces jugements, c'est-à-dire à justifier leur vérité ou leur rectitude — fondement médiat dans les jugements médiats, immédiat dans les jugements immédiats, la fondation des premiers présupposant celle des seconds. C'est précisément le fondement des jugements, sur laquelle je peux, ou n'importe qui d'autre, revenir à l'envie, qui permet de constituer des acquis durables, valables ob-

jectivement, c'est-à-dire une connaissance à proprement parler. Ainsi, une fois le théorème de Pythagore démontré, c'est-à-dire fondé, une vérité est à présent acquise sur laquelle chacun peut revenir, que chacun peut re-démontrer, etc.

Or, fonder la vérité d'un jugement, c'est-à-dire produire une connaissance objective, cela signifie, si cette fondation doit être « authentique [*echte Begründung*] » (*CM* : trad. modif., 51/52), en avoir une évidence. Cette évidence, qui consiste dans le remplissement de la visée de l'acte de juger et de sa signification catégoriale s'il s'agit d'un jugement prédicatif — par opposition aux jugements anté-prédicatifs, qui ne sont pas exprimés linguistiquement —, a ses degrés de complétude, et l'évidence complète, dont le corrélat est la « vérité pure et authentique » constitue une « idée inhérente à l'effort cognitif, aspirant au remplissement de l'intention qui vise, et donc comme une idée qu'on peut obtenir en s'adonnant à un tel effort » (*CM* : 52/54) : cet idéal régulateur, c'est l'évidence adéquate.

Maintenant, contrairement à la vie pré-scientifique dans laquelle se manifestent déjà des aspirations à la vérité, à la fondation de cette vérité dans des évidences, etc., mais qui se contente de vérités et d'évidences relatives aux buts eux-mêmes relatifs et changeants qui sont posés dans cette vie³⁹⁰ — m'assurer que j'ai bien fermé la porte de mon appartement en partant, que mon ami Pierre avait bien des raisons d'agir comme il a agi, etc. —, « la science cherche des vérités qui sont et restent valables une fois pour toutes, qui sont et restent valables pour tous » (*CM* : 52-3/54) — quand bien même il ne s'agisse là que d'une idée simplement directrice. Autrement dit, par opposition aux vérités de circonstance, relatives à mes buts dans ma vie pré-scientifique, je suis attaché en tant que scientifique à l'idée d'un système de vérités objectives médiates et immédiates fondées de la façon la plus évidente, c'est-à-dire à une « universalité systématique » qui puisse dépasser la « connaissance triviale » (*CM* : 53/55) ou quotidienne (*das Alltagserkennen*). C'est précisément cette idée qui peut ensuite se différencier, selon que l'on se limite à un domaine scientifique d'objets déterminé — les groupes sociaux, la nature physique ou animale, les formes géométriques de ces choses physiques, les jugements, etc. — ou à « l'unité universelle présupposée de l'étant en général, lorsqu'il est question d'une philosophie et qu'elle est possible » (*ibid.*).

Or, qu'il s'agisse de science ou de philosophie, conformément à la distinction entre jugement immédiat et médiat, et à l'exigence de constituer un système de vérités objectivement fondées, l'idée de philosophie et de science

³⁹⁰ Voir *supra*. l'analyse du concept de « vérité de situation » dans l'analyse de la *Krisis* (402sq.).

« implique un ordre de connaissance qui part de connaissances en soi antérieures pour aller jusqu'à des connaissances ; et donc, finalement, un commencement et une progression qu'on ne peut choisir arbitrairement, mais qui sont fondés dans la nature des choses-mêmes » (CM : 53/55).

Par conséquent, cela prescrit au philosophe débutant non seulement un principe de méthode, à savoir de ne conférer aucune validité à un jugement qui ne serait pas évident — c'est le « principe des principes » de la phénoménologie auquel Husserl fait référence au § 24 des *Ideen I* —, mais également de commencer son enquête précisément par « la question du commencement [*Frage des Anfangs*] », à savoir celle « des connaissances absolument premières qui seront destinées à porter tout l'édifice de la connaissance universelle » (CM : 54/56-7). De ce point de vue, ces évidences doivent avoir deux propriétés principales : d'abord, cela va de soi, qu'elles soient reconnaissables « comme premières par rapport à toutes les autres évidences concevables » ; ensuite, dans la mesure où elles ont pour fonction de porter l'édifice tout entier du système absolument fondé de la philosophie, qu'elles comportent « une certaine complétude [*eine gewisse Vollkommenheit*], une certitude absolue » (CM : 55/57) — car, comme le savait Descartes, « la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice » (Descartes 2009 : 80).

b. La disjonction évidence adéquate/apodictique

C'est à ce point de l'analyse que Husserl peut enfin introduire la nouvelle version de sa théorie des évidences, et de l'évidence apodictique en particulier. En effet, l'idée d'une certitude absolue, c'est-à-dire de l'« *indubitabilité absolue* » (CM : 55/57), renvoie au caractère de complétude de l'évidence, que Husserl avait indiqué en passant plus haut, au moment de définir l'évidence « au sens le plus large du terme » (CM : 52/54). Si l'évidence peut avoir ses degrés de remplissement, l'incomplétude quel que soit son degré se caractérise par la présence dans l'expérience de composants de pré-visées (*Vormeinungen*) et de co-visées (*Mitmeinungen*) non-remplies (= évidence inadéquate) ; il renvoie ainsi à un perfectionnement dans le processus synthétique d'expériences concordantes remplissant les horizons, et en dernière instance à « l'idée correspondante de perfection », c'est-à-dire à l'évidence

adéquate, où l'on « laisse pendante la question de savoir si cette dernière ne serait pas fondamentalement située à l'infini » (CM : 55/57-8).

Or, si, comme nous l'avons vu, cette évidence adéquate sert d'idéal régulateur aux systèmes de vérités absolument fondées, qu'ils soient scientifiques ou philosophique, c'est « un autre type de perfection [*eine andersartige Vollkommenheit*] de l'évidence qui revêt [aux yeux du scientifique] une dignité supérieure : celle de l'apodicticité ; elle peut éventuellement se présenter dans des évidences inadéquates » (CM : 55/58). Autrement dit, au-dessus de la distinction entre adéquation et inadéquation, l'évidence qui a la dignité la plus haute, et que l'on peut trouver *autant chez l'une que chez l'autre*, est celle que le scientifique « attribue à tous les principes » (*ibid.*), et qui correspond au modèle de l'indubitabilité absolue indiqué plus haut. Sa caractéristique essentielle est la suivante : alors qu'une connaissance évidente exclut le doute quant à l'être et l'être-tel d'un objet, mais n'exclut pas la possibilité que cette évidence devienne elle-même douteuse — comme permet de la prévoir la « ré exion critique sur ce que permet cette évidence » —, l'évidence apodictique implique à la fois la certitude quant à l'être et l'être-tel de l'étant en question, mais en même temps (*zugleich*), dans la ré exion critique, « l'impossibilité pure et simple de penser [son] non-être » (*ibid.*).

De ce point de vue, la disjonction qui vient d'être opérée entre apodicticité et adéquation permet de parler autant de l'apodicticité d'évidences inadéquates (comme c'est le cas pour la conscience transcendantale) que de la non-apodicticité d'évidences adéquates, s'il est vrai par exemple que les évidences arithmétiques ou géométriques sont sujettes au doute, comme le montre Descartes dans ses *Méditations*. Mais surtout, cette séparation explique que Husserl ne fasse plus usage du couple adéquation/inadéquation pour déterminer au § 7 le caractère non-apodictique de l'évidence de l'existence du monde, c'est-à-dire la possibilité du doute qu'elle implique nécessairement : si le monde n'est pas un bon candidat au titre d'évidence apodictique première, et de fondement de la philosophie, ce n'est pas parce qu'on n'en a qu'une évidence inadéquate, mais parce que la possibilité qu'il s'agisse d'une « illusion », d'un « rêve cohérent » (CM : 57/60) est tout simplement *pensable*. La « voie cartésienne » implique ainsi un *ajustement* qui répond au *bouleversement* de la théorie de l'évidence *catalysé* par la généralisation de l'« horizon ».

Comme dans les *Ideen I*, l'*ἐποχή* phénoménologique, c'est-à-dire l'« invalidation universelle [...] de toutes les prises de position vis-à-vis du monde objectif pré-donné, et tout d'abord l'invalidation des prises de position d'ordre ontologique » (CM :

60/63), permet de découvrir le sol d'évidences possédant les deux caractéristiques des connaissances premières en soi, c'est-à-dire à la fois de précéder toutes les autres évidences concevables — celles concernant le monde dans l'attitude naturelle —, et d'être apodictiques : le sol de l'expérience transcendantale, qui comprend « ma vie pure avec tous ses vécus et tous ses visés [*Gemeintheiten*] purs, c'est-à-dire l'univers [*das Universum*] des phénomènes au sens de la phénoménologie [*der Phänomenen im Sinne der Phänomenologie*] » (CM : 60/64). Autrement dit, l'être transcendantal, par rapport à l'être naturel du monde, est à la fois premier en soi et apodictiquement évident.

Or, c'est à ce point de l'analyse qu'intervient cette fois *explicitement* le problème de la portée de l'évidence apodictique : car si

« il est clair, après les précisions que nous venons d'exposer, que le sens de l'indubitabilité au sein de laquelle, grâce à la réduction transcendantale, l'*ego* devient une donnée, correspond effectivement au concept d'apodicticité que nous avons précédemment exposé [...] à vrai dire, ni le problème de l'apodicticité ni celui du fondement et du sol premiers sur quoi fonder une philosophie ne sont ainsi réglés » (CM : 61/65).

c. La portée de l'apodicticité

En effet, l'expérience transcendantale de soi présente certes « un noyau de ce qui est expérimenté de façon proprement adéquate : à savoir le présent vivant de soi, tel que l'exprime le sens grammatical de la proposition *ego cogito* » (CM : trad. modif., 62/66), de telle manière qu'il « serait absurde de vouloir [...] nier l'apodicticité du je suis » (CM : 62/65) ; mais ce noyau est entouré d'un horizon vide susceptible d'être rempli, et pouvant éventuellement être déterminé autrement que tel qu'il paraissait auparavant, c'est-à-dire d'un « horizon présomptif d'une généralité indéterminée » (CM : 62/66). Là encore, c'est le cas du passé qui fait d'abord problème : « des doutes surgissent aussitôt, en effet. Par exemple, chaque subjectivité transcendantale n'implique-t-elle pas inévitablement son passé, qui n'est accessible que par le souvenir ? Mais peut-on revendiquer pour ce dernier une évidence apodictique ? » (CM : 61-2/65). Par conséquent, si l'évidence apodictique de l'*ego cogito* n'est pas remise en cause, c'est le problème de sa portée « qui se pose maintenant de façon expresse », et qui concerne l'horizon vide de la subjectivité transcendantale, recouvrant « le passé du soi, complètement obscur la plupart du temps, mais

aussi les facultés transcendantales qui appartiennent au Je, et les propriétés qui, dans chaque cas, lui sont habituelles » (CM : 62/66).

De ce point de vue, la reconnaissance pleine et entière du caractère présomptif de l'expérience transcendantale entraîne celle de l'*analogie structurelle*, cette fois-ci explicitement posée, entre la perception de la chose et cette dernière :

« même la perception externe (qui en tout cas n'est pas apodictique) est bien une expérience de la chose elle-même — *la chose est présente elle-même* — mais dans cette présence de soi, la chose a, pour celui qui fait l'expérience, un horizon d'une généralité indéterminée, ouvert et infini, horizon de ce qui en fait n'est pas perçu soi-même, horizon qui est impliqué comme présomption et qu'une possible expérience devra ouvrir. De manière analogue, la certitude apodictique de l'expérience transcendantale concerne donc mon *je suis* transcendantal, dans la généralité indéterminée, qui lui est inhérente, d'un horizon ouvert. L'être effectif [*das Wirklichsein*] du sol en soi premier de la connaissance est, par conséquent, absolument établi ; mais non pas, du même coup, ce qui détermine plus précisément son être ni non plus ce qui n'est pas encore donné soi-même mais n'est que présumé au cours de l'évidence vivante du *je suis* (CM : trad. modif., *ibid.*).

Or, la disjonction entre évidence adéquate et apodictique est précisément introduite pour faire face à ce problème qui *minait* les *Ideen I* : « nous nous rappelons ici une remarque antérieure selon laquelle l'*adéquation* et l'*apodicticité* d'une évidence *ne vont pas* nécessairement de pair — sans doute cette remarque portait-elle précisément la marque de l'expérience de soi transcendantale » (*ibid.*). Autrement dit, s'il est vrai que la structure d'inadéquation de la ré exion phénoménologique est *analogue* à celle de la chose, elle ne lui est pas *identique* — et cela non pas seulement parce que la donnée dans la ré exion n'est pas *par côté spatial* (ce que Husserl ne mentionne pas ici), ni parce qu'elle implique un noyau d'apodicticité, mais parce que son inadéquation n'exclut pas l'apodicticité *en général*, quoique l'on puisse toujours se tromper *dans le détail*. C'est précisément la thèse que pose Husserl au § 12, et qu'il va confirmer au § 46 :

« l'évidence absolue de *l'ego sum* s'étend aussi nécessairement à la multiplicité de l'auto-expérience de la vie transcendantale des propriétés habituelles de l'*ego*, bien que dans certaines limites qui déterminent la portée de telles évidences (celles du ressouvenir, de la rétention, etc.) [...] : ce n'est pas la simple identité du "je suis" qui est l'élément absolument indubitable de l'auto-expérience transcendantale, mais c'est une *struc-*

ture universelle et apodictique de l'expérience du moi (par exemple la forme temporelle immanente du flux du vécu) qui s'étend à travers toutes les données particulières de l'expérience de soi effective et possible — bien qu'elles ne soient pas absolument indubitables dans le détail » (CM : 67/72-3).

Nous trouvons donc ici la solution à l'énigme qui nous intéresse : d'abord, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'équivalence entre adéquation et apodicticité, il est possible de concevoir une apodicticité *malgré* le caractère inadéquat de l'évidence (comme c'est le cas pour l'expérience transcendantale). Ensuite, nous avons une expérience apodictique de l'être de la subjectivité transcendantale dans l'expérience du présent vivant de soi, dans l'*ego cogito*. Or, l'évidence apodictique de l'être (*Sein*) de la conscience implique que celle-ci existe *avec les structures qui reviennent nécessairement à la conscience pour être une conscience (Sosein)*. Par conséquent, avec l'existence apodictique de la conscience pure, c'est l'existence de ses structures *en général* qui est donnée de façon apodictique : si l'on reprend l'exemple proposé plus haut, je n'ai certes d'évidence apodictique que dans dans la ré exion sur l'*ego cogito* du *présent actuel*, mais puisque il est donné par là que la conscience *est*, et qu'il ne saurait y avoir de conscience *sans conscience du temps* — c'est en tout cas une nécessité dans le cas de la *conscience finie* —, alors elle *est également telle* que doit être une conscience, c'est-à-dire que j'ai également une expérience apodictique de mon triple horizon du présent, du passé et du futur *en général* — quoique, « dans le détail », il faille déterminer si tel ou tel vécu passé par exemple soit apodictiquement donné ou non. C'est en ce sens qu'il faut comprendre qu'*avec l'évidence apodictique de l'être du sujet transcendantal, l'apodicticité s'étend à toutes les structures de son être-tel*.

À ce premier argument, qui concerne l'extension de l'apodicticité aux structures universelles de l'être-tel de la conscience pure, il faut à présent ajouter un second, par lequel il est montré la participation du détail (= tel ou tel exemple de la structure en question) à l'apodicticité. Si, en effet, dans le détail, les différents horizons sont des horizons présomptifs dans une généralité indéterminée, il est toujours possible de les déterminer, c'est-à-dire de les actualiser, pour dévoiler leur être apodictique : comme le souligne ainsi Husserl au § 46,

« la participation à l'apodicticité ressort de la loi formelle elle-même apodictique : autant d'apparence, autant d'être [*soviel Schein, soviel Sein*] (fût-il simplement falsifié ou masqué par elle) — être que nous pouvons questionner, rechercher, qui peut être trouvé

en suivant un chemin prescrit, fût-ce par simple approximation de son contenu intégralement déterminé » (CM : 133/152).

De ce point de vue, tel ou tel élément de mon passé participe de l'apodicticité par le biais de la structure apodictique du temps phénoménologique, qui est donnée dans l'auto-expérience du présent sous la forme d'un horizon présomptif à déterminer, c'est-à-dire comme « apparence » susceptible d'être interrogée quant à son « être », conformément à la loi formelle — la formule est empruntée à Herbart — « autant d'apparence, autant d'être ». Or, cet être peut soit être *confirmé* de façon apodictique comme étant *tel qu'il apparaît*, même si c'est dans une détermination qui implique encore de l'indétermination, dans « les synthèses de concordance du res-souvenir » (CM : 145/164) (= je viens bien de sortir de la gare Lille Flandres) ; soit être *infirmé*, ce qui implique là encore la loi formelle indiquée plus haut : l'apparence falsifie l'être (= ce n'était pas Lille Flandres, mais Lille Europe), mais autant d'apparence autant d'être (= je viens de sortir, non de Lille Flandres, mais de Lille Europe).

Si cela est vrai, nous comprenons à présent la solution apportée par les *Méditations* à l'énigme de la portée de l'évidence apodictique, issue de la généralisation de l'« horizon » : disjonction entre évidence adéquate et apodictique ; extension de l'apodicticité de l'être de la conscience à l'existence des structures qui doivent nécessairement revenir à la conscience pour autant qu'elle est telle et qui sont visées de manière présomptive ; participation à l'apodicticité du détail de ces structures visées dans l'horizon par le biais de la loi « autant d'apparence autant d'être ». C'est à cette condition que Husserl peut espérer *surmonter* les difficultés posées par le type de fondation métaphysique proposé dans les *Ideen I*.

Cela étant, la structure d'horizon *infini* de la conscience et par conséquent l'inadéquation *indépassable* de la ré exion phénoménologique *présomptive*, qui implique d'ajouter au *premier niveau* de la phénoménologie transcendantale, qui consiste à « parcourir le *domaine* — immense [*das ungeheure Reich*], comme nous le verrons bientôt — de l'auto-expérience transcendantale », un *second niveau*, celui d'une « critique de l'expérience transcendantale et, par conséquent, [...] de la connaissance transcendantale en général » (CM : 68/73-4) — cela n'est sans doute pas *sans lien* avec le renoncement dans les derniers textes de commencer la phénoménologie par sa fondation métaphysique. C'est en tout cas l'hypothèse que nous aimerions soulever ici, à partir d'une lecture de l'introduction de la *Krisis*.

3. L'horizon généralisé et la fondation métaphysique comme *telos*

L'hypothèse que nous allons discuter ici ne repose pas sur des indications textuelles *directes* ; son fondement est *indirect*, et vaut essentiellement par sa valeur *explicative*. Or, cette hypothèse, on va le voir, prend son sens dans la continuité des résultats que nous avons acquis dans notre analyse de la *Krisis* dans le second chapitre. Rappelons donc pour commencer de quoi il est question.

La détermination du concept de « monde comme horizon » dans la voie par le monde de la vie a permis de fixer la tâche et la méthode d'une philosophie transcendante : s'il est vrai que le monde de la vie est pré-donné, c'est-à-dire pré-constitué comme l'unité idéale anticipée de validités réelles et réellement possibles qui nous affectent, nous poussent à nous tourner vers elles, à les faire passer au premier plan, la tâche de la phénoménologie consiste, en accomplissant une *ἐποχή* et une réduction universelles, dans une « science universelle d'un nouveau genre, [...] la science de la subjectivité pré-donnant le monde » (*Krisis* : trad. modif., 150/167). Au sens *naïf* du monde se substitue ainsi son sens *transcendantal* : le monde n'est plus considéré comme un tout déjà constitué (= horizon), mais précisément dans le *devenir* de sa constitution (= dépassement de l'horizon), dans le comment de la multiplicité des vécus dans lesquels il tire sa validité d'être et d'être-tel.

De ce point de vue, c'est à cette condition que l'on résoudra les énigmes qui travaillent les sciences positives (énigme du monde, énigme de la subjectivité, énigme de la psychologie). Mais c'est également à cette condition que l'on résoudra la crise de la *vie* de l'humanité européenne, qui est une *crise de la raison* : ce que crée en effet le tournant rationaliste de la philosophie avec Galilée et Descartes, ce sont les *motifs* qui président au « scepticisme à l'égard de la possibilité de la métaphysique, [à] l'effondrement de la foi en une philosophie universelle qui servirait de guide à l'homme nouveau, [...] [à] l'effondrement de la foi en la "raison", comprise dans l'opposition établie par les Anciens entre *Épistèmè* et *Doxa* » (*Ideen II* : 10/18). Ainsi, l'effondrement de la foi en la raison est *ipso facto* un effondrement de la croyance en l'humanité européenne et dans la philosophie. Pour comprendre de quoi il est question ici, il faut rappeler le sens husserlien de ce concept de « raison ».

D'abord, il faut insister sur le titre de *Krisis-I*, qui souligne que la crise des sciences est l'expression, non pas de la crise de l'humanité européenne *comme telle*, mais de la crise de *sa vie* : « La crise des sciences comme expression de la

crise radicale de la vie de l'humanité européenne ». Cela doit être directement rapporté à la définition de la raison : celle-ci ne saurait en effet être réduite à une *faculté toute faite* qui se met en mouvement au contact d'un *divers* reçu. Au contraire, elle désigne quelque chose que nous devons réaliser, une *téléologie* : comme le souligne Husserl dans les dernières lignes de la *Krisis*, la raison « n'admet aucune séparation en raison "pratique", "théorique" et "esthétique" et je ne sais quoi encore » ; « être-homme, c'est être téléologiquement [*Teleologischsein*] et c'est devoir-être et [...] cette téléologie règne dans tout ce que nous faisons et tout ce que nous avons en vue égoïquement » (*Krisis* : 275-6/304-5). Or, c'est cette définition qui explique la multiplication du vocabulaire de la « vie » dans les derniers textes de Husserl : comme il le souligne explicitement dans la conclusion de la *Krisis*, si la raison est la différence spécifique de l'homme en tant qu'être vivant, il est *comme tel*, comme vie personnelle, « un devenir constant dans une constante intentionnalité de développement. Ce qui devient dans cette vie, c'est la personne même. Son être est toujours à nouveau devenir » (*Krisis* : 272/301). Ainsi, la crise de la raison est une crise de la vie de l'humanité européenne dans la mesure où elle constitue un arrêt « *dans le mouvement constant de son auto-éclaircissement* » (*Krisis* : 273/302), dans le « mouvement infini où la raison passe du latent au patent » (*Krisis* : 13/21) — bref, dans la *vie téléologique constamment en devenir* qui caractérise cet être qu'est l'homme et la communauté humaine en général.

Maintenant, quel rapport existe-t-il avec la philosophie ? Cela devient clair une fois déterminé le *telos* de l'aspiration téléologique de la vie humaine : celui-ci est né dans la philosophie grecque, et il est celui « d'une *science omni-englobante*, la science de la totalité de l'étant » (*Krisis* : 6/13), plus précisément celui d'une « science fondée et fondatrice d'une manière universelle et apodictique » (*Krisis* : trad. modif., 273/302). Or, c'est là un point essentiel, qui nous amène à notre problème : en effet, si « c'est elle, la raison, qui donne sens de façon ultime à tout ce qui prétend être, à toutes "choses", "valeurs", "buts", en ce qu'elle les rapporte normativement à ce qui, depuis les débuts de la philosophie, est désigné par le terme "vérité" — vérité en soi — et corrélativement par le terme "étant" — ὄντως ὄν » (*Krisis* : 10-1/18) — si c'est elle, donc, cela signifie en même temps que l'idée d'un fondement apodictique de la philosophie, qui constitue le *point de départ métaphysique* des *Ideen I*, de *Philosophie*

première et des *Méditations cartésiennes*, devient le terme *idéal*³⁹¹ de l'auto-développement, du *devenir infini de la vie humaine*.

Ainsi, au mouvement téléologique de la raison, progressivement interrompu par le tournant rationaliste de la philosophie qui produit ces *crises* dont on a parlé dans notre analyse du premier chapitre, correspond sa *thérapie*, la science pré-donnant le monde, c'est-à-dire le décrivant non plus comme *horizon déjà constitué*, mais dans le *devenir de sa constitution* — bref, se proposant de renouer avec le mouvement téléologique de la raison qui aspire à une philosophie fondée de manière apodictique, à « l'être vrai » comme « un but idéal, la tâche de l'*épistèmè*, de la "raison", opposé à ce prétendu être qui se donne comme "évident par soi-même" dans l'absence de questions de la *doxa* » (*Krisis* : 11/18).

Or, c'est précisément ici qu'intervient notre hypothèse. En effet, pour quelle raison Husserl, si confiant encore dans les *Méditations cartésiennes* malgré la nécessité établie d'une critique apodictique de l'expérience et de la connaissance transcendantales, repousse-t-il d'un seul coup, *par une sorte de renversement du renversement* par rapport à *L'idée de la phénoménologie*, la *fondation métaphysique* de la philosophie du commencement à un *telos* idéal ? Pourquoi la nécessité de dégager une sphère d'être absolument indubitable, qui constituait apparemment la condition *sine qua non* de la phénoménologie transcendantale à partir des *Ideen I*, devient finalement une tâche certes idéale à accomplir, mais sûrement plus la première ?

Pour percevoir ici *l'effet caché de l'horizon généralisé*, il faut insister sur la raison pour laquelle l'idée d'une philosophie fondée de manière apodictique demeure un *telos*. En effet, ce qui est essentiel, c'est le fait que le développement de la raison implique un développement de l'humanité elle-même, c'est-à-dire de la communauté des hommes travaillant ensemble en vue du *telos* de la raison, et que celui-ci est dans les faits *infini*. Ainsi, comme le souligne le § 3, la philosophie comme science de la totalité de l'étant est un « édifice unique, se développent à l'infini [*ins Unendliche*] de génération en génération, l'édifice des vérités définitives théoriquement liées entre elles » (*Krisis* : 6/13) ; plus précisément, elle est

« la rationalité qui, découvrant toujours à nouveau la relativité qui fait son insuffisance, reprend son effort pour pousser plus loin, dans sa volonté d'emporter de haute lutte la plein et vraie rationalité. Mais elle finit par découvrir que celle-ci est une idée qui git à

³⁹¹ Le § 5 s'intitule d'ailleurs « L'idéal de la philosophie universelle et le procès de sa dissolution interne », et le terme « idéal » est répété à plusieurs reprises dès le § 3.

l'infini [*im Unendlichen*], et que *de facto* elle est, par nécessité, toujours en chemin » (*Krisis* : 274/303).

Or, on sait que l'infinité du champ de recherche de la phénoménologie transcendantale, et de la critique de son expérience transcendantale, telle qu'elle est fixée dans les *Méditations cartésiennes*, réside précisément dans l'infinité des horizons temporels et intentionnels de la conscience, infinité d'où est issue le caractère inadéquat de la ré exion phénoménologique ; et la relativité dont il est question dans ce passage s'oppose à l'absoluité de la donnée, c'est-à-dire renvoie à l'inadéquation de la ré exion, qui implique qu'il y ait toujours des relativités, des horizons déterminables dont le dévoilement est susceptible de revenir sur les déterminations précédentes, ou de raffiner la connaissance pré-établie. Si alors « l'ego peut s'explicitier lui-même à l'infini » (*CM* : 70/75) dans tous ses horizons, conformément à la méthode de l'analyse intentionnelle dont nous avons parlé dans le second chapitre, et que cette dernière doit elle-même être élargie à l'auto-explicitation infinie de l'intersubjectivité transcendantale pour rendre compte de la validité du monde objectif, alors il n'y a plus aucun sens à vouloir *commencer* par fonder de façon apodictique la philosophie ; une telle fondation ne peut plus être qu'un *telos* d'une tâche infinie, qui correspond à l'infinité horizontale du domaine de l'expérience transcendantale subjective et intersubjective à expliciter. Autrement dit, la philosophie vit comme toute science « dans un horizon infini d'approximations qui convergent vers cette idée » (*CM* : 53/55) — où l'horizon désigne précisément l'ensemble des vécus intentionnels remplissant la triple structure d'horizon du temps phénoménologique.

C'est à cette condition que la recherche d'une science apodictique de la totalité de l'étant n'est plus un point de départ, mais un fil conducteur et un idéal ; et si ce que nous venons de dire est juste, la *réorientation* de la recherche d'un fondement métaphysique de la phénoménologie du *point de départ* au *telos* constitue un *dernier développement théorique* concernant la ré exion *catalysé* par la généralisation de l'horizon. Ainsi, c'est ce dernier développement au contact de l'horizon généralisé qui se manifeste dans la conception téléologique de la raison proposée dans la *Krisis* comme *devenir vrai*, comme être en devenir permanent vers la vérité, tout comme le monde est décrit dans le devenir génétique permanent de sa constitution. C'est pourquoi l'homme rationnel ne peut plus prétendre posséder toujours déjà (*immer schon*) « l'être véritable qui lui est propre [*das ihm eigene wahre Sein*] » comme « quelque chose qu'il aurait déjà dans l'évidence du "je suis" » ; au contraire, le « je

suis » n'est *au mieux* qu'un premier acquis apodictique sur la route infinie menant au *telos* du système de vérités apodictiques qui définit la philosophie : cet être véritable qui lui est propre est « quelque chose qu'il n'a et ne peut avoir que sous la forme d'une lutte pour sa vérité, une lutte pour se rendre lui-même vrai » (*Krisis* : 11/18) — qu'il n'a et ne peut avoir qu'en tant qu'il est un *être vivant*, un être dans le devenir constant de l'explicitation de ses horizons subjectifs et intersubjectifs.

Conclusion

L'enquête sur la phénoménologie que nous avons accomplie dans ce travail à travers le double prisme du modèle heuristique de l'herméneutique phénoménologique, construit dans l'introduction générale à partir du § 7 d'*Être et Temps*, et des multiples usages d'un de ses concepts, apparemment secondaire par rapport à des notions plus illustres, mais d'une valeur heuristique considérable — suffisamment pour que l'on puisse dire de lui qu'il a *fait* l'histoire des phénoménologies que nous avons abordées —, nous a permis de *faire voir autrement une partie de l'histoire de la phénoménologie du XX^{ème} siècle*, c'est-à-dire de proposer une *histoire plurielle de la phénoménologie*.

D'abord, en poussant dans ses retranchements les limites du pouvoir intégratif du thème herméneutico-phénoménologique, nous avons délimité *une première histoire de la phénoménologie* qui s'unifie *formellement* par la répétition chez un ensemble d'entreprises philosophiques d'un *même thème* — « laisser se montrer soi-même à partir de soi-même ce qui de prime abord et le plus souvent ne se montre pas, et est le fondement de ce qui se montre » — ce qui a permis de les traiter comme *variantes du même thème*, par-delà les différences apparentes d'objets, de méthodes, de bannières qui semblent les séparer, et en dépit des prétentions à la radicalité *plus ultra* qu'assume chacun des projets philosophiques que nous avons examinés.

C'est le *sens* de cette histoire, qui procure à ces variantes une unité dans leur succession temporelle, que nous avons alors esquissé en prenant comme fil conducteur l'usage du concept d'« horizon » : son dédoublement en horizon originaire et dérivé, prenant les traits de l'horizon husserlien, et fondant dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et dans *Être et Temps* les deux *logos* de deux phénoménologies distinctes (phénoménologie pré-théorique de la vie/phénoménologie théorique de la chose ; ontologie phénoménologique de l'être/phénoménologie de l'étant), a permis de fixer la *course à l'originaire* qui anime Heidegger à l'égard de

Husserl (et à travers lui d'une partie ou de toute la tradition philosophique) ; le motif du dépassement du modèle horizontal-transcendental d'*Être et Temps* dans une nouvelle variante-type *du même thème*, que nous avons abordée à partir de *Pour servir de commentaire à Sérénité* (sérénité à l'égard de l'être comme vérité), a marqué *l'accélération de cette course à l'originnaire*, qui constitue à la fois un point de non-retour — la critique de la métaphysique moderne de la subjectivité barre les voies tracées par les *Problèmes fondamentaux* et *Être et Temps* — et une croisée des chemins pour l'histoire ultérieure, pré-déterminant les deux manières fondamentales de continuer à varier le thème de l'herméneutique phénoménologique après le tournant : soit le syncrétisme, illustré par le cas de Gadamer, assumant l'horizon subjectiviste attribué *a posteriori* par Heidegger tout en reprenant la critique de la métaphysique de la subjectivité ; soit la reprise du motif de l'auto-dépassement du second Heidegger, qui s'exprime explicitement dans la nécessité du dépassement de l'horizon, mais *retourné* contre l'ontologie heideggerienne *comme telle*, au profit de nouvelles variantes non-ontologiques et plus originaires : non plus l'être comme horizon mais Autrui (Levinas), la vie (Henry), jusqu'à la donation (Marion) comme *summum de l'originnaire plus ultra*, définissant le *phénomène par excellence des phénomènes par excellence*. C'est en ce sens que nous avons ainsi pu dire que l'histoire de l'horizon, loin d'être une histoire secondaire dans la grande histoire de l'herméneutique phénoménologique, *fait au contraire l'histoire de cette dernière*.

Mais le pouvoir heuristique du modèle de l'herméneutique phénoménologique s'est avéré plus important encore pour nous que ne le suggère déjà son rôle dans la restitution de cette première histoire de la phénoménologie ; il nous a également permis de *fixer par contraste une autre version de la phénoménologie, alternative* au thème herméneutico-phénoménologique, et présentant *un autre usage* de l'« horizon », pris dans d'*autres problèmes* qui là encore ont *fait l'histoire de cette phénoménologie*, c'est-à-dire ont catalysés son développement : la phénoménologie husserlienne. Ainsi, on a vu s'opposer au « laisser se montrer soi-même à partir de soi-même ce qui ne se montre et est le fondement de ce qui se montre », à savoir à la *méthode herméneutique fondamentale* du fondement *structurellement caché* et *inconstitué* des « phénomènes vulgaires », la *science eidétique universelle* des corrélations *constitutives réduites* de conscience — des phénomènes de la phénoménologie husserlienne conçus *formellement* comme unité de multiplicités de conscience, dont la structure se diversifie ensuite *matériellement* en fonction des corrélations en question.

C'est dans le cadre de *cette phénoménologie*, de son concept de « phénomène » et de « *logos* », définis à l'aide du contraste avec le thème herméneutico-phénoménologique, que nous avons alors pu montrer le rôle essentiel qu'y joue l'« horizon » : il est ainsi d'abord apparu, une fois *généralisée* dans les *Ideen* / la fonction d'abord *locale* que lui attribue Husserl dans la description de la corrélation de la perception externe dans *Chose et Espace*, que celui-ci entre dans la définition du phénomène de la phénoménologie husserlienne, ou au moins d'une partie de celui-ci³⁹², comme *opérateur temporel, intentionnel et fonctionnel par lequel se réalise la synthèse de la multiplicité en unité de sens* ; puis nous avons mesuré l'*effet en retour* de cette généralisation de l'horizon au sein du modèle constitutif du phénomène husserlienne sur les différentes opérations (*logos*) supposées traiter méthodiquement du phénomène ainsi défini — l'*ἐποχή*, la réduction eidétique et la méthode de l'analyse intentionnelle, la ré exion phénoménologique —, c'est-à-dire proposé une histoire systématique des développements théoriques concernant ces dernières initiés *au contact* de l'horizon généralisé — qu'il s'est agi d'*effets de perturbations* qui ont engagé des remaniements massifs de ces opérations (et avec eux de la phénoménologie husserlienne comme telle), comme ce fut le cas pour l'*ἐποχή* et la ré exion, ou d'*effets de prescriptions*, la généralisation de l'« horizon » exigeant une nouvelle méthode de traitement eidétique des corrélations, l'analyse intentionnelle, conçue dans sa double dimension statique et génétique.

Deux problèmes alternatifs de l'« horizon » qui ont fait l'histoire de deux phénoménologies mutuellement exclusives : voilà au fond l'aboutissement de cette recherche. Cependant, à bien des égards, les résultats de cette histoire de la phénoménologie restituée à la lumière des usages du concept d'« horizon » apparaissent malgré tout d'une portée limitée.

Cela tient d'abord à l'angle que nous avons choisi pour ce travail, celui de la rencontre inédite entre l'« horizon » et la phénoménologie, qui vivaient jusque là, et qui vivent encore aujourd'hui de bien des façons dans une ignorance mutuelle. Ainsi, il ne s'est pas agi de proposer une histoire de l'« horizon » comme telle, qui déborde en amont et en aval le cadre strict que délimite cette rencontre : en amont, car l'histoire de ce concept, si l'on s'en tient à la reconstruction de Scherner dans l'*historisches Wörterbuch der Philosophie*, remonte au moins à l'antiquité tardive et au *Li-*

³⁹² Nous avons identifié deux limites au modèle de la constitution par horizon au cours de notre analyse, la conscience du temps et l'*alter ego*, qui sont constitués autrement, c'est-à-dire respectivement auto-constitués au-delà (ou en deçà) du temps phénoménologique, ou indirectement par intropathie.

ber de causa, poursuivant ensuite sa route de Saint Thomas à Dilthey, passant par Leibniz, Kant et Nietzsche, et surtout migrant d'un cadre conceptuel et problématique à un autre, de la mystique à l'anthropologie, de la théorie politique à la théorie de la connaissance, de l'esthétique à la pédagogie (Schermer 1974 : 1187-1206) ; en aval, car pendant, et après, l'histoire que nous avons proposée, l'usage de l'« horizon » s'est développé bien au-delà du cadre strictement phénoménologique que nous avons fixé, et sans doute bien au-delà du contexte philosophique lui-même.

C'est ce que souligne à sa manière Jauss dans son introduction à *Pour une herméneutique littéraire*, « Limites et tâches d'une herméneutique littéraire » : si, à ses yeux, le renouvellement d'une herméneutique littéraire, fourvoyée par l'objectivisme et la tâche exclusive de la reconstruction historique, passe dans la reconnaissance de « l'unité des trois actes — comprendre, interpréter, appliquer — du processus herméneutique », ce qui suppose, conformément à l'intuition gadamérienne, de s'approprier « l'instrument herméneutique de la question et de la réponse », alors l'herméneutique littéraire « se trouve obligée de placer au centre de sa réflexion théorique un concept que les disciplines historiques et philologiques présupposent lors de l'interprétation de textes mais qu'elles n'ont que peu élaboré, soit pour lui-même, soit dans un but méthodique. Il s'agit du concept d'horizon » (Jauss 1982 : 25), dont la portée non seulement pour l'herméneutique littéraire mais pour la philosophie en général s'exprime dans le fait que ce concept définit à la fois la limite historique et la condition de toute expérience du monde. De ce point de vue, il faudrait selon Jauss faire la revue

« des disciplines actuelles, qui commencent à s'interroger sur les préalables herméneutiques de leur théorie et mettent ainsi en jeu, d'une façon implicite ou explicite, le concept d'horizon : dans la sociologie de la connaissance en tant que champ thématique (A. Schütz), dans la théorie de la science en tant que cadre de référence qui donne leur signification aux actes et aux observations (K. Popper), dans l'analyse logique (G. Frege), dans la sémantique générative (H. Brekle) et dans la linguistique pragmatique (D. Wunderlich) en tant que présupposition du discours. Ce concept est également présent en tant que niveau d'isotopie dans la sémantique structurale (A. Greimas), en tant que code culturel en sémiotique (J. Lotman), en tant que contexte situatif dans la théorie de l'acte de parole (K. Stierle), comme intertexte dans la stylistique structurale, comme jeu de langue qui, dans la philosophie analytique de Wittgenstein, rend possible toute compréhension du sens et réalise ce que devait réaliser précédemment la forme logique d'une langue de précision considérée comme donnant une image du monde » (Jauss 1982 : 27-8).

Que l'ensemble de ces usages renvoie ou non à une source gadamérienne, et que leur but avéré soit d'exprimer la finitude de la compréhension dans tel ou tel secteur de l'activité humaine, nous n'en préjugerons pas ici, d'autant que notre propre enquête a eu comme résultat le plus général de montrer qu'on ne saurait présupposer de sens homogène du concept d'« horizon » indépendamment des contextes dans lesquels il est employé — ré exion qui, somme toute, vaut autant pour l'usage des concepts philosophiques que pour celui des mots que nous utilisons quotidiennement. Mais quelle que soit la légitimité de sa lecture, la remarque de Jauss pointe en tout cas vers un champ de recherche encore en friche, qui déborde notre travail, quoique celui-ci puisse s'avérer utile pour organiser son exploitation. Car, une fois défini le cadre conceptuel de l'herméneutique phénoménologique et de la phénoménologie husserlienne, on se donne les moyens de fixer leurs développements, s'il y en a, dans des cadres non directement phénoménologiques — ou de déterminer précisément pourquoi et dans quelle mesure les usages qu'indiquent Jauss constituent des emplois alternatifs de l'« horizon » qui n'ont rien à voir, de près ou de loin, avec la phénoménologie.

À cette première restriction s'en ajoute à présent une seconde, qui en est le corollaire : en choisissant de nous intéresser à la liaison, assez courte si l'on se réfère à l'histoire du concept, de l'« horizon » et de la phénoménologie, nous nous sommes également limité à un morceau de l'histoire de la phénoménologie. Or, si, là encore, le travail que nous avons proposé doit pouvoir servir de point de référence pour une détermination assurée du caractère alternatif d'autres phénoménologies, il reste que nous avons passé sous silence l'histoire générale de ces dernières, celle de Lambert, de Hegel et de Peirce évidemment, mais également, et de façon plus problématique peut-être, celle de Brentano, dont on sait le rôle qu'elle a joué pour la mise en place de la phénoménologie husserlienne, et qu'elle joue encore dans le paysage contemporain. Seul un tel travail pourrait nous permettre de mettre en perspective les résultats que nous avons acquis et de statuer plus précisément sur la spécificité générale des projets phénoménologiques que nous avons abordés.

Enfin, l'histoire de la rencontre et du développement des relations entre l'« horizon » et certaines formes de phénoménologie reste elle-même à compléter. Ainsi, la partie consacrée au thème de l'herméneutique phénoménologique et au sens que l'histoire de l'« horizon » pouvait espérer donner à la succession des variantes de celui-ci s'est limitée à esquisser les étapes principales, dont il reste à examiner les

prolongements, du côté de l'histoire française — nous avons analysé brièvement le cas de Romano dans notre introduction, et nous avons laissé de côté le cas du premier Merleau-Ponty ou de l'herméneutique de Ricœur³⁹³ — ou gadamérienne — nous venons de faire référence au renouvellement que souhaite apporter Jauss à l'herméneutique littéraire, auquel il faudrait ajouter Iser et, peut-être, la phénoménologie du monde politique de Held.

Le même constat vaut pour la phénoménologie husserlienne. D'une part, si la rencontre entre « horizon » et « phénoménologie » intervient d'abord chez Husserl, avant de produire ses effets chez ses continuateurs hérétiques, ce dernier revendique pour l'« horizon » le patronage de James, qui « fut le seul, autant que je sache, qui ait prêté attention — sous le titre de *fringes* — au phénomène d'horizon » (*Krisis* : 267/296). La détermination de la relation qu'entretient l'« horizon » avec le concept de « franges » exigerait ainsi une analyse spécifique qui n'a pas pu être menée ici en raison du cadre de travail que nous avons circonscrit. D'autre part, le choix d'examiner les développements théoriques qu'a catalysé la généralisation de l'« horizon » mise en œuvre dans les *Ideen I*, s'il était justifié par l'esprit de ce travail dont le but était de montrer comment l'histoire de l'« horizon » a *fait* l'histoire de certaines formes de phénoménologie au XX^e siècle, a exclu du domaine de recherche la description du rôle constitutif différencié qu'il joue dans beaucoup des corrélations de conscience, et le problème de sa fonction éventuelle dans l'auto-constitution de la conscience — ou, le cas échéant, celui de la détermination d'un modèle d'auto-constitution qui, comme ce fut le cas pour l'*alter ego*, soit imperméable à celui de la constitution par horizon. Cela aurait exigé un travail à part entière, consacré à l'histoire générale des analyses husserliennes sur le temps et aux effets qu'y produit l'émergence, la généralisation et le développement des analyses sur l'« horizon » à tous les autres niveaux de l'édifice phénoménologique. Là encore, si nous pouvons légitimement revendiquer avoir posé les bases d'une telle analyse, elle reste encore à réaliser dans le détail.

En ce sens, ce travail est une partie d'un tout dont la forme a certes été esquissée, mais qu'il reste encore à définir précisément. En revanche, ce que nous espérons avoir démontré, c'est la signification historique et philosophique générale que l'on pourrait espérer tirer de la mise en œuvre d'un tel projet. Car si ce concept d'« horizon », à l'apparence passe-partout, s'est avéré faire l'histoire de deux phénoménologies dont le rôle théorique dans le développement de la philosophie au XX^e

³⁹³ Voir p. 44.

siècle ne saurait être sous-estimé ; si, en outre, comme le soutient Jauss, « le concept d'horizon est devenu une catégorie fondamentale de l'herméneutique philosophique, littéraire et historique » (*op. cit.* : 27), ce qui explique sa migration en dehors du champ de réflexion philosophique proprement dit — dans la sociologie, la linguistique, l'épistémologie, etc. ; et si, le cas échéant, les résultats que nous avons acquis jusqu'ici concernant l'histoire mutuelle de la phénoménologie et de l'« horizon » nous ont permis de définir des centres de référence pour fixer la spécificité des *autres phénoménologies* et des autres usages non-phénoménologiques de l'« horizon », alors il n'est pas exclu que notre histoire, aussi limitée que soient ses résultats, puisse nous servir à son tour de modèle heuristique pour constituer sous nos yeux le sens inédit d'un pan important de l'histoire de la philosophie au XX^e siècle elle-même.

Mais quoiqu'il en soit de la portée générale de cette thèse, qui demeure encore hypothétique et dont la justification est encore à *venir*, et en dépit des limites qu'il nous a fallu apporter aux résultats de notre travail, l'histoire que nous venons de raconter, celle de la phénoménologie à travers l'histoire de l'« horizon », était déjà animée d'un enjeu philosophique qui, comme nous l'avons suggéré à la fin de notre introduction générale³⁹⁴, était à l'arrière-plan de l'ensemble de ce travail. C'est à cet enjeu que nous pouvons à présent revenir, et auquel notre histoire permet d'apporter une conclusion qui, elle, est bien *actuelle*.

En effet, s'il est vrai que le concept husserlien de « phénomène » est imperméable au thème de l'herméneutique phénoménologique et à la structure formelle du « phénomène par excellence » qui le fonde, elle ne saurait plus être « récupérée » dans l'histoire de cette dernière, au titre d'une préhistoire minée par son incapacité à traiter le problème de la vie ou à poser la question de l'être³⁹⁵, ou par son accointance avec le présupposé métaphysique de la présence et de la vision — critique dont on trouve des traces chez tous les auteurs qui reprennent à leur compte la critique heideggerienne de la métaphysique moderne de la subjectivité —, dont les faiblesses essentielles expliquent son caractère prétendument dérivé et justifient son dépassement vers une position apparemment plus radicale. Si l'on en reste à cette recons-

³⁹⁴ Voir p. 37-8.

³⁹⁵ Voir nos analyses, dans la première partie de la première section de ce travail, des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et d'*Être et Temps*. Cf. également la présentation de la phénoménologie husserlienne dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* de Heidegger (p. 34-122/52-137), ainsi que *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* de Jean Grondin et l'article de Ricoeur « Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl », texte que nous avons analysés dans l'introduction de la seconde section (p. 236-8.).

truction d'origine heideggerienne, qui lui fut certes utile pour garantir son originalité et sa supériorité à l'égard de son ancien maître, on comprend que, pour reprendre les mots de Didier Franck³⁹⁶, il ne soit utile de lire Husserl que pour saisir *par comparaison* le progrès philosophique considérable qui lui fut apporté par la philosophie de Heidegger ; mais l'hétérogénéité radicale des conceptions du « phénomène » qui fondent leurs phénoménologies respectives suggère un autre sens à donner à cette histoire, celui de deux phénoménologies *alternatives*, qui ne sauraient plus être rangées simplement l'une après l'autre, l'une plus originaire que l'autre, mais sur le même plan, comme deux phénoménologies possibles, organisées autour de deux conceptions co-exclusives du « phénomène », élaborant en fonction des problèmes respectifs qu'elles jugent le plus urgent à prendre en charge des dispositifs méthodiques infiniment éloignés, et dont il n'y a plus aucun sens à juger de l'originarité, de la radicalité, etc.

Évidemment, le caractère non-intégrable de la phénoménologie husserlienne dans le thème de l'herméneutique phénoménologique, s'il rend inopérante la logique heideggerienne de l'originaire et du dérivé, ne répond cependant pas aux objections principales que nous venons de résumer ; et celle-ci doit encore faire ses preuves, montrer que les problèmes qu'elle se pose, la méthode qu'elle s'est donnée, sont — ou seront — profitables à ceux qui voudront se l'approprier. Cela n'est pas évident : le problème de la fondation des sciences, de la délimitation de leurs objets et de leurs méthodes, de la détermination de la portée légitime de leurs prétentions de connaissance, n'est-il pas un projet suranné ? La critique de la métaphysique de la présence n'a-t-elle pas montré la naïveté de la phénoménologie de la raison, de sa conception de la vérité comme remplissement et de son idéal d'apodicticité, qui irriguent ce projet et animent tout l'effort husserlien ? La volonté de répondre aux questions métaphysiques du « sens » — de la vie, de la mort, du monde, de la meilleure organisation politique, de l'homme enfin — dont les résultats sont suspendus à la description eidétique préalable des corrélations dans lesquelles chacun de ces objets se constitue précisément comme « sens » dans les synthèses de la subjectivité transcendantale — cette volonté n'est-elle pas battue en brèche par notre finitude historique indépassable ?

Quoiqu'il en soit de ces objections que l'herméneutique phénoménologique a opposé aux prétentions de la phénoménologie husserlienne, et auxquelles il nous fau-

³⁹⁶ « Mieux nous lisons Husserl, plus nous pourrions prendre mesure de Heidegger » (Franck 1981 : 13).

dra répondre à notre tour si nous voulons montrer ce qu'elle peut faire, encore faut-il avoir d'abord réouvert l'accès à cette phénoménologie comme projet vivant. C'est précisément cela qui exige de proposer, comme nous l'avons fait dans ce travail, une autre histoire de la phénoménologie husserlienne que celle, très personnelle, racontée par Heidegger, « destinée, pour reprendre les termes de Ricœur, à justifier son propre labeur de pensée » (*La métaphore vive* : 397). Autrement dit, c'est parce que la phénoménologie husserlienne est une *autre phénoménologie*, ou une phénoménologie *alternative*, qu'elle ne saurait plus être considérée comme une, voire la première page d'histoire, révolue, dérivée des herméneutiques phénoménologiques invariablement toutes plus radicales les unes que les autres, qui ont euri dans le paysage philosophique contemporain. C'est à cette condition qu'elle peut être saisie, non comme un corps de doctrine à appliquer mécaniquement, mais, comme l'a si bien dit Heidegger, et comme nous pourrions le dire à nouveau aujourd'hui, *quoique dans une toute autre intention*, « comme possibilité » : « plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme possibilité » (SZ : 38/49).

Évidemment, une telle possibilité n'impose rien, et elle n'engage que ceux qui veulent la saisir ; elle ne se veut pas — à la manière d'un ultime renversement de situation, certes cocasse mais dont on ne voit pas bien ce qu'il signifierait d'un point de vue husserlien — *la possibilité de la phénoménologie la plus originaire*, celle par laquelle on dépasserait finalement tous ceux qui ont cru pouvoir à leur tour, depuis Heidegger et jusqu'à aujourd'hui, la dépasser, et toutes les phénoménologies qui l'ont précédée. L'histoire générale de la phénoménologie, qui reste encore à écrire, impose au contraire de reconnaître que nous disposons d'un stock de phénoménologies aux objets et méthodes divers et variés, dont rien ne nous permet d'affirmer *a priori* qu'elles soient en principe inexploitable — comme rien ne nous permet non plus à présent de considérer la phénoménologie husserlienne comme un morceau à jamais révolu et dépassé de notre histoire. Au contraire, s'il est vrai que l'histoire de la philosophie en général — notre propre travail a voulu en être l'une des preuves — ne consiste pas seulement dans la reconstruction de philosophies, de problèmes, d'objet et de méthodes révolus, mais également à *insufer de la vie*, de l'actualité — ou, si l'on veut, à la manière nietzschéenne, de l'« inactualité » — partout où c'est possible, aucune raison n'impose que nous justifions la nouvelle vie que nous voulons donner à la phénoménologie husserlienne par la mort des autres, ou en leur opposant prématurément la logique infaillible à l'œuvre dans les différentes variantes

de l'herméneutique phénoménologie, se facilitant sans doute exagérément la tâche en regroupant d'un seul mouvement les vingt-six siècles de philosophie qui nous précèdent sous l'étiquette de « philosophie dérivée ». On ne justifiera certainement pas la phénoménologie husserlienne en affirmant témérairement qu'elle est, pour une raison ou pour une autre, plus radicale que tout le reste ; on la justifiera en l'utilisant, c'est-à-dire en produisant des résultats contraignants.

De ce point de vue, la phénoménologie husserlienne n'est ni plus ni moins que l'une des phénoménologies disponibles sur le marché, dont le caractère alternatif repose sur un concept de « phénomène » spécifique et un angle d'attaque bien à elle, c'est-à-dire l'universalité de la constitution du sens ; et, par conséquent, elle est *de fait* une alternative à l'herméneutique phénoménologique qui s'est déployée dans une foule de variantes jusqu'aujourd'hui. Si cela est vrai, il ne reste à chacun qu'à se décider : la possibilité husserlienne a-t-elle suffisamment, plus et autre chose à nous dire, qui mérite que nous nous laissions tenter ? Voilà ce que nous espérons un jour avoir l'occasion et les moyens de montrer.

Bibliographie

RÉFÉRENCES PRIMAIRES

GADAMER, Hans-Georg.

—*Gesammelte Werke* :

- *GW I : Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990 (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique phénoménologique*. Édition intégrale revue et corrigée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio. Paris : Seuil 1996).

- *GW II* : « Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie », « Was ist Wahrheit? » et « *Text und Interpretation* » in *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993 (respectivement : p. 27-36 ; p. 44-56 ; p. 330-360).

- *GW X* : « *Dekonstruktion und Hermeneutik* » et « *Hermeneutik auf der Spur* » in *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995, respectivement p. 138-147 ; 148-174 (« Déconstruction et herméneutique » et « Sur la trace de l'herméneutique » in *L'herméneutique en retrospective. Première et deuxième parties*. Traduction fr. J. Grondin. Paris : Vrin 2005, respectivement p. 177-187 ; 189-219).

HEIDEGGER, Martin.

—*Gesamtausgabe* :

- *GA 1 : Frühe Schriften (1912-1916)*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1978.

- *GA 3 : Kant und das Problem der Metaphysik*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1991 (*Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris : Gallimard 2005).

- GA 5 : « Die Zeit de Weltbildes » in *Holzwege*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1977, p. 75-114 (« L'époque des « conceptions du monde » » in *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduction fr. W. Brockmeler. Paris : Gallimard 2012, p. 99-146).
- GA 7 : « Das Ding » in *Vorträge und Aufsätze*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 2000, p. 165-187 (« La chose » in *Essais et conférences*. Traduction fr. A. Préau. Paris : Gallimard 1958, p. 194-218).
- GA 9 : « *Brief über den Humanismus* » in *Wegmarken*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1976, p. 313-364 (« Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*. Traduction fr. R. Munier. Paris : Gallimard 2011, p. 65-130).
- GA 12 : « Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden » in *Unterwegs zur Sprache*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1985, p. 79-146 (« D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande » in *Acheminement vers la parole*. Traduction fr. J. Beaufret, W. Brockmeler, F. Fédier. Paris : Gallimard 1976, p. 85-140).
- GA 14 : « Mein Weg in die Phänomenologie » in *Zur Sache des Denkens*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 2007, p. 91-101 (« Mon chemin de pensée et la phénoménologie » in *Questions III et IV*. Traduction fr. J. Lauxerois et C. Roëls. Paris : Gallimard 2011, p. 325-337).
- GA 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*. Éd. P. Jaeger. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1994 (*Prologomènes à l'histoire du concept de temps*. Traduction fr. A. Boutot. Paris : Gallimard 2006).
- GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Éd. F-W von Hermann. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1975 (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduction fr. J-F Courtine. Paris : Gallimard 1989).
- GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Éd. K. Held. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1990.
- GA 56-57 : *Zur Bestimmung der Philosophie (Sommersemester 1919)*. Éd. B. Heimbüchel. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1999.
- GA 58 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*. Éd. H-H Gander. Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann 1993.
- GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*. Éd. C. Strube. Frankfurt

a.M : Vittorio Klostermann 1993 (*Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques*. Traduction fr. G. Fagniez. Paris : Gallimard 2007).

- GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. Éd. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M : Vittorio Klostermann 1994 (*Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*. Traduction fr. P. Arjakovsky et D. Panis. Paris : Gallimard 2016).

—Édition séparée :

- *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag 1967 (*Être et Temps*. Traduction par Emmanuel Martineau, 1985).

- *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske 1959 (« Sérénité » et « Pour servir de commentaire à Sérénité » in *Questions III et IV*. Traduction fr. J. Beaufret. Paris : Gallimard 2011, p. 133-182).

- *Les conférences de Cassel. Avec la correspondance Husserl-Dilthey*. Textes introduits et traduits par J-C Gens. Paris : Vrin 2003.

- « Vorwort » in Richardson, William John. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague : Martinus Nijhoff 1974, p. viii-xxiii (« Lettre à Richardson » in *Questions III et IV*. Traduction fr. J. Beaufret. Paris : Gallimard 2011, p. 338-351).

HENRY, Michel.

- *L'essence de la manifestation*. Paris : PUF 2011.

HUSSERL, Edmund.

—*Husserliana* :

- *Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. S. Strasser. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1973 (*Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Présentation, traduction et notes par M. de Launay. Paris : PUF 1994).

- *Hua II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1973 (*L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Traduction fr. A. Lowit. Paris : PUF 2013).

- *Hua III-1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck.* Éd. K. Schuhmann. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1977 (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure.* Traduction fr. P. Ricoeur. Paris : Gallimard 1950).
- *Hua IV : Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Éd. M. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1952 (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Traduction fr. E. Escoubas. Paris : PUF 1982).
- *Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1976 (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* Traduit et préfacé par G. Granel. Paris : Gallimard 1976).
- *Hua VII : Erste Philosophie (1923/4).* Erste Teil : Kritische Ideengeschichte. Éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1956 (*Philosophie première (1923-1924). Première partie : Histoire critique des idées.* Traduction fr. A. L. Kelkel. Paris : PUF 1970).
- *Hua VIII : Erste Philosophie (1923/4).* Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion. Éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1959 (*Philosophie première (1923-1924). Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique.* Traduction fr. A. L. Kelkel. Paris : PUF 1972).
- *Hua IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Éd. W. Biemel. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1968 (*Psychologie phénoménologique (1925-1928).* Traduction fr. P. Cabestan, N. Depraz & A. Mazzù. Paris : Vrin 2001).
- *Hua X : Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Éd. R. Boehm. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1969 (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.* Traduction fr. H. Dussort et préface de G. Granel. Paris : PUF 2007 ; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917).* Traduction fr. F. Pestureau. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2003).

- *Hua XVI : Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Éd. U. Claesges. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1973 (*Chose et Espace. Leçons de 1907.* Introduction, traduction et notes par J-F Lavigne. Paris : PUF 1989).

- *Hua XVII : Formale and transzendente Logik.* Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Éd. P. Janssen. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1974 (*Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique.* Traduction fr. S. Bachelard. Paris : PUF 1984).

- *Hua XVIII : Logische Untersuchungen.* Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Éd. E. Holenstein. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1975 (*Recherches logiques. 1 : Prolégomènes à la logique pure.* Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : PUF 2009).

- *Hua XIX : Logische Untersuchungen.* Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Éd. U. Panzer. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1984 (*Recherches logiques. 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : recherches I et II.* Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : Seuil 1996 ; *Recherches logiques. 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : recherches III, IV et V.* Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : PUF 1996 ; *Recherches logiques. 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI.* Traduction fr. H. Élie, A. L Kelkel & R. Schérer. Paris : PUF 2009).

- *Hua XXIII : Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).* Éd. E. Marbach. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1980 (*Phantasia, conscience d'image, souvenir.* De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925). Traduction fr. R. Kassis & J-F Pestureau, révision de J-F Pestureau et M. Richir. Grenoble : Jérôme Million 2002).

- *Hua XXIV : Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Éd. U. Melle. The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff 1985 (*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907).* Traduction fr. L. Joumier. Paris : Vrin 1998).

- *Hua XXVII : « Phänomenologie und Anthropologie »* in *Aufsätze und Vorträge.* 1922-1937. Éd. T. Nenon & H.R. Sepp. The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers 1988, p. 164-181 (« Phénoménologie et Anthropologie » in

Notes sur Heidegger. Traduction fr. D. Franck. Paris : Les Éditions de Minuit 1994, p. 57-74).

- *Hua XXVIII : Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Éd. U. Melle. The Hague, Netherlands : Kluwer Academic Publishers 1988 (*Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*). Traduction fr. P. Ducat, P. Lang & C. Lobo, préface de D. Pradelle. Paris : PUF 2009).

- *Hua XXXIII : Die « Bernauer Manuskripte » über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Éd. R. Bernet & D. Lohmar. Dordrecht, Netherlands : Kluwer Academic Publishers 2001 (*Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*). Traduction fr. J-F Pestureau et A. Mazzù. Grenoble : Éditions Jérôme Millon 2010).

- *Hua XXXVIII : Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Éd. T. Vongehr & R. Giuliani. New York : Springer, 2005 (*Phénoménologie de l'attention. Hua XXXVIII : Perception et attention. Textes issus du fonds posthume (1893-1912)*). Traduction, introduction et lexique par N. Depraz. Paris : Vrin 2009).

- *Hua XXXIX : Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Éd. R. Sowa. New York : Springer 2008.

—Édition séparée :

- *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Herausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Prag : Academia Verlagsbuchhandlung 1939 (*Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*). Traduction fr. D. Souche-Dagues. Paris : PUF 2006.

- « Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen », publié par Walter Biemel in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, n°3, Mars 1956 (p. 293-302).

LEVINAS, Emmanuel.

- *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Paris : Le Livre de Poche 1990.

MARION, Jean-Luc.

- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF 2013.

- « On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion (Sur le don : une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc-Marion, traduit de l'américain par Sophie-Jan Arrien) » in *God, the Gift and Postmodernism*. Edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press 1999, p. 54-78).

RÉFÉRENCES SECONDAIRES

ARISTOTE.

- *Métaphysique*. Présentation et traduction par M-P Duminil & A. Jaulin. Paris : GF 2008.
- *Physique*. Traduction et présentation par P. Pellegrin. Paris : GF 2002.

BERGSON, Henri.

- *L'évolution créatrice*. Édition critique dirigée par F. Worms. Préface et notes d'A. François. Paris : PUF 2013.
- *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Édition critique dirigée par F. Worms. Préface et notes de C. Riquier. Paris : PUF 2012.

BRENTANO, Franz.

- 2008. *Psychologie d'un point de vue empirique*. Traduction fr. M. de Gandillac. Paris : Vrin.
- 2017. « Psychologie descriptive ou phénoménologie descriptive » in *Psychologie descriptive*. Traduction fr. et préfacé par A. Dewalque. Paris : Gallimard, p. 234-239.

CASSIRER, Ernst.

- « Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation » in *Kant-Studien*, XXXVI, 1931 (p. 1-26).

DERRIDA, Jacques.

- 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF 1993.

DESCARTES, René

- 2009. *Méditations métaphysiques*. Présentation par M-F Pellegrin. Paris : GF.

DILTHEY, Wilhelm.

- *La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de l'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Traduction, présentation et notes par C. Berner et J-C Gens. Villeneuve d'Ascq : Presse Universitaire du Septentrion 2014.

HELD, Klaus.

- 2010. *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main : Peter Lang 2010.

HUME, David.

- 1995. *Traité de la nature humaine. L'entendement, Livre I et Appendice*. Traduction fr. de P. Baranger et P. Saltet. Paris : GF.

ISER, Wolfgang.

- 1976. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Stuttgart : Fink/UTB 1984 (*L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Traduction fr. E. Sznycer. Bruxelles : Pierre Mardaga 1995).

JAUSS, Hans-Robert.

- 1967. « Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft » in *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M : Suhrkamp 1970, p. 144-208 (« L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire » in *Pour une esthétique de la réception*. Traduction fr. C. Maillard, préface de J. Starobinski. Paris : Gallimard 1978, p. 23-88).

- 1982. *Pour une herméneutique littéraire*. Traduction fr. M. Jacob. Paris : Gallimard 1988.

KANT, Immanuel.

- *Critique de la raison pure*. Traduction et présentation par A. Renaut. Paris : GF 2006.
- *Opuscules sur l'histoire*. Traduction fr. par S. Piobetta, présentation par P. Raynaud. Paris : GF 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

- 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard 2016.

RICŒUR, Paul.

- 1986. « Husserl (1859-1938) » in *À l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin 1998, p. 7-18.
- 1986. « Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, p. 43-81.
- 1975. *La métaphore vive*. Paris : Seuil 2007.
- 1983. *Temps et Récit. Tome I, L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil : 2006.
- 1985. *Temps et Récit. Tome III, Le temps raconté*. Paris : Seuil 1991.

ROMANO, Claude.

- 2010. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul.

- 1939. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations, I. Essais critiques*. Paris : Gallimard 1947, p. 29-32.
- 1940. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Édition revue et présentée par A. Elkaïm-Sartre. Paris : Gallimard 2005.
- 1943. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par A. Elkaïm-Sartre. Paris : Gallimard 2009.
- 1948. *Qu'est-ce que la littérature ?* Préface d'A. Elkaïm-Sartre. Paris : Gallimard 2008.

SAINT AUGUSTIN.

- « Les confessions » in *Œuvre*, I. Traduction fr. présentation et annotation par P. Cambronne. Paris : Pléiade 1998.

LITTÉRATURE CRITIQUE

BRAINARD, Marcus.

- 2002. *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. Albany : State University of New York Press.

CLOONEY, Francis X.

- 2004. « A Fusion of Horizons: H.-G. Gadamer and the Meditation on Fullness (Chandogya 7) » in Ralf Elm (dir.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin : Academia Verlag, p. 285-308.

COURTINE, Jean-François.

- 1996. *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (éd.). Paris : Vrin.
- 2013. *Archéo-logique. Husserl, Heidegger, Patočka*. Paris : PUF.

DE WARREN, Nicolas.

- 2009. *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. New York : Cambridge University Press.

DENIAU, Guy.

- 2015. « Fusion des horizons », in C. Berner et D. Thouard (dir.), *L'interprétation. Un dictionnaire herméneutique*. Paris : Vrin, p. 216-222.

DJIAN, Aurélien et MAJOLINO, Claudio.

- 2018 (à paraître). « What « phenomenon » for hermeneutics? Remarks on the hermeneutical vocation of phenomenology », in Paul Fairfield, Saulius Geniussas (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology: Figures and Themes*. London, Oxford, NY : Bloomsbury.

ELM, Ralf.

- 2004. « Heideggers Horizonte » in Ralf Elm (dir.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin : Academia Verlag, p. 163-190.

FIGAL, Günther.

- 2012. *Hermeneutical phenomenology* in Dan Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford : Oxford University Press, p. 525-541.

FRANCK, Didier.

- 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Les Éditions de Minuit 1993.

GENIUSAS, Saulius.

- 2012. *The Origin of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London : Springer.

GÉRARD, Vincent.

- 1999. *La Krisis. Husserl*. Paris : Ellipses.

GREGORIO, Francesco.

- 2015. « Histoire des incidences (*Wirkungsgeschichte*) », in C. Berner et D. Thouard (dir.), *L'interprétation. Un dictionnaire herméneutique*. Paris : Vrin, p. 216-222.

GREISCH, Jean.

- 2002. *Ontologie et Temporalité*. Paris : PUF.

GRONDIN, Jean.

- 2005. « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus ? » in *Archives de Philosophie*, tome 68, 2005/3, p. 401-418.
- 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris : PUF.

KERN, Iso.

- 1962. « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl » in *La réduction dans Alter*, Revue de phénoménologie, n°11. Paris : Vrin 2003, p. 285-323.

KIESEL, Theodore.

- 1995. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Oakland : University of California Press.

KUHN, Helmut.

- 1940. The phenomenological concept of the 'horizon'. In *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, éd. Marvin Farber. Cambridge, MA: Harvard University Press.

KWAN, Tze-Wan.

- 1990. « Husserl's concept of horizon: An attempt at reappraisal » in *Analecta Husserliana*. vol. XXXI, éd. Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, p. 304-338.

LANDGREBE, Ludwig.

- 1969. « Le détachement de Husserl du cartésianisme » in *Lectures de la Krisis de Husserl* (éd. C. Majolino et F. de Gandt). Paris : Vrin 2008, p. 251-302.

LAVIGNE, Jean-François.

- 2009. *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*. Paris : Vrin.

MAJOLINO, Claudio.

- 2008a. « Un livre sédimentaire » in *Lectures de la Krisis de Husserl* (éd. C. Majolino et F. de Gandt). Paris : Vrin, p. 7-22.
- 2008b. « Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue des deux psychologies et le sujet transcendantal » in *Lectures de la Krisis de Husserl* (éd. C. Majolino et F. de Gandt). Paris : Vrin, p. 161-195.
- 2012. « Multiplicity, Manifolds and Varieties of Constitution: A Manifesto » in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophie*, volume XII, p. 155-182.
- 2015. « Individuum and region of being: On the unifying principle of Husserl's "headless" ontology » in *Commentary on Husserl's Ideas I* (ed. Andrea Staiti). Berlin/Boston : De Gruyter, p. 33-50.
- 2017. « The infinite Academy. Husserl on how to be a Platonist with some (Aristotelian?) help » in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophie*, volume XV, p. 164-221.
- 2018 (à paraître). « Variation and Constitution. Toward a cartography of Husserl's ontological territory » in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophie*, volume XVI.

MARX, Werner.

- 1987. *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. München : Wilhelm Fink Verlag.

PÖGGELER, Otto.

- 1990. *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen : Neske.

ROSEN, Stanley.

- 1997. « Horizontverschmelzung », in Lewis Edwin Hahn (éd.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Peru (Illinois) : Open Court Publishing, p. 207-218.

SCHERNER, Maximilian.

- 1974. Article « Horizont » in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, éd. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart : Schwabe Verlag, p. 1187-1206.

SHEEHAN, Thomas.

- 1981. *Heidegger. The man and the thinker*. Chicago (Illinois) : Edition T. Sheehan.

SOKOLOWSKI, Robert.

- 1974. *Husserlian Meditations*. Evanston : Northwestern University Press.
- 2000. *Introduction to Phenomenology*. New York : Cambridge University Press.

SOWA, Rochus.

- 2007. « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », in revue *Methodos. Savoirs et Textes*, vol. 9, 2009.

STAITI, Andra (éd.).

- *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin/Boston : De Gruyter 2015.

TENGELYE, Lázló.

- 2004. « Husserls Begriff des Horizontes » in R. Elm (éd.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin : Academia Verlag, p. 137-162.

THOMÄ, Dieter.

- 1990. *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt : Suhrkamp.

TRIZIO, Emiliano.

- 2016. « What is the crisis of western sciences? » in *Husserl Studies*, vol. 32, Issue 3, p. 191-211.

TUGENDHAT, Ernst.

- 1992. « The Fusion of Horizons » in *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt : Suhrkamp, p. 426-432.

VIRI, Federico.

- 2017. « Essai d'une cartographie de la notion d' « événement » dans la phénoménologie française contemporaine » in revue *Methodos. Savoirs et Textes*, vol. 17.

WALTON, Roberto.

- 2003. « On the manifold senses of the horizonedness. The theories of E. Husserl and A. Gurwitsch » in *Husserl Studies*, 19, p. 1-24.

WELTON, Donn.

- 2000. *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*. Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press.

- 2003. « World as Horizon » in *The New Husserl. A Critical Reader* (éd. Donn Welton). Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press, p. 223-232.